

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA



## REFORMA Y CONTRARREFORMA

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO III

*REFORMA Y CONTRARREFORMA*

*por el profesor*

DR. HERMANN TÚCHLE

*y la colaboración del profesor*

DR. C. A. BOUMAN



EDICIONES CRISTIANDAD

*Lope de Rueda, 13*

MADRID

Título original de este tomo:  
*REFORMATION UND GEGENREFORMATION*

\* \* \*

Lo tradujo al castellano  
ANDRES-PEDRO SANCHEZ PASCUAL

*CON CENSURA ECLESIASTICA*

Depósito Legal: M. 13.501 - 1964.—Núm. de Registro: 4.925 - 64

© Copyright para todos los países de lengua española en  
EDICIONES GUADARRAMA, S. L. - MADRID, 1964

World - Copyright by  
Uitgeverij Paul Brand, N. V., Hilversum  
Darton, Longman & Todd Ltd., Londres

Les Editions du Seuil, S. A., París

Benziger Verlag, Einsiedeln

Ediciones Guadarrama, S. L., Madrid

*Impreso en España por*  
Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. - Madrid

*CONTENIDO*

CAPITULO I.— <i>España y la expansión mundial de la Iglesia</i> ... .. .	15
1. Unidad de Iglesia y Estado ... .. .	16
2. Cisneros y el humanismo cristiano ... .. .	17
3. El nuevo campo misional ... .. .	20
4. El P. Bartolomé de las Casas ... .. .	23
5. El patronato de la corona ... .. .	26
CAPITULO II.— <i>La crisis en la víspera de la Reforma protestante</i> ... .. .	29
1. La nueva economía ... .. .	29
2. La ciudad y el campo ... .. .	32
3. Crisis política ... .. .	37
4. Clero y obispos ... .. .	40
5. Los monasterios ... .. .	45
6. La piedad de los seglares ... .. .	49
7. El humanismo ... .. .	51
CAPITULO III.— <i>La Reforma protestante como obra personal de Lutero y como destino de Europa</i> ... .. .	61
1. Martín Lutero. Juventud y formación ... .. .	61
2. La «Experiencia de la torre» y las ideas fundamentales ... .. .	64
3. La disputa de las indulgencias ... .. .	67
4. La disputa de Leipzig y la excomunión ... .. .	74
5. La traducción de la Biblia ... .. .	80
6. El problema de la organización eclesiástica ... .. .	82
7. Ulrico Zuinglio ... .. .	83
8. La guerra de los campesinos ... .. .	87
9. Iglesias territoriales en Alemania y en los países escandinavos ... .. .	92
10. Progresos del protestantismo en Suiza ... .. .	96
11. Agrupaciones políticas ... .. .	98
12. La «confessio augustana» ... .. .	100
13. El camino seguido por Inglaterra ... .. .	105
14. Otros éxitos luteranos en el imperio ... .. .	111
15. Los anabaptistas ... .. .	113
16. Juan Calvino ... .. .	116
17. Difusión del calvinismo ... .. .	123
18. Agravación de las circunstancias en el Imperio ... .. .	129

CAPITULO IV.— <i>Respuesta y defensa. Las nuevas fuerzas y el Concilio de Trento</i> ... .. .	133
1. La respuesta del derecho formal ... .. .	133
2. El intento de la represión militar ... .. .	136
3. La paz religiosa de Augsburgo ... .. .	140
4. Reacción en Inglaterra ... .. .	142
5. La iglesia estatal inglesa ... .. .	144
6. Escocia ... .. .	147
7. La noche de san Bartolomé y las guerras de los hugonotes ... .. .	149
8. Los Países Bajos ... .. .	154
9. ¿Acuerdo espiritual? Los coloquios religiosos ... .. .	155
10. Superación del protestantismo mediante la renovación religiosa ... .. .	158
11. El papa Adriano VI ... .. .	160
12. Ignacio y los primeros jesuitas ... .. .	163
13. Renovación de la Curia ... .. .	168
14. La lucha por el Concilio ... .. .	171
15. El Concilio de Trento ... .. .	174
16. Protestantes en Trento ... .. .	180
17. El papa Pablo IV ... .. .	182
18. Reapertura, crisis y terminación del Concilio ... .. .	185
19. Significación del Concilio de Trento ... .. .	190
CAPITULO V.— <i>En el espíritu del Concilio de Trento. Renovación interior de la Iglesia y defensa activa (Contrarreforma)</i> ... .. .	193
1. Pío IV y Carlos Borromeo ... .. .	193
2. Los papas reformadores: Pío V ... .. .	196
3. Gregorio XIII ... .. .	198
4. Sixto V ... .. .	202
5. Pedro Canisio y el sistema educativo jesuita ... .. .	204
6. Los protestantes alemanes después de la paz religiosa ... .. .	210
7. Defensa activa: Baviera y Austria ... .. .	212
8. Los territorios eclesiásticos ... .. .	218
9. Suiza ... .. .	220
10. Francia y Bélgica ... .. .	222
11. Defensa y consolidación protestantes ... .. .	226
12. La iglesia nacional inglesa y el puritanismo ... .. .	228
CAPITULO VI.— <i>Repercusiones de la escisión de la fe en la época del absolutismo. Auge religioso y desviaciones teológicas. Intentos de unión</i> ... .. .	231
1. La guerra de los treinta años ... .. .	232
2. Contrarreforma bajo Fernando II ... .. .	234
3. La paz de Westfalia ... .. .	237
4. Recatolización en Polonia y Hungría ... .. .	240

5.	Supresión del edicto de Nantes ... ..	241
6.	El protestantismo secreto ... ..	245
7.	La espiritualidad francesa ... ..	246
8.	Los propulsores: Teresa de Avila y Felipe Neri ... ..	247
9.	Pedro de Bérulle ... ..	250
10.	Francisco de Sales ... ..	251
11.	Carlos de Condren y Juan Jacobo Olier ... ..	253
12.	Juan Eudes ... ..	254
13.	Vicente de Paúl ... ..	256
14.	El nuevo agustinismo ... ..	259
15.	La disputa sobre la gracia ... ..	260
16.	El jansenismo ... ..	261
17.	Blas Pascal ... ..	269
18.	La paz Clementina ... ..	270
19.	Intentos de reunificación ... ..	272
20.	Molano y Espínola, Leibniz y Bossuet ... ..	277

CAPITULO VII.—*La nueva vitalidad de la Iglesia. Misión universal, conversiones y configuración barroca del mundo* ... .. 283

1.	La lucha contra la Media Luna ... ..	283
2.	Nuevas empresas misioneras. Francisco Javier ... ..	289
3.	Japón ... ..	291
4.	Adaptación en China y en la India ... ..	293
5.	Las «Doctrinas» en el Paraguay ... ..	297
6.	Comienzos de la Congregación de Propaganda Fide ... ..	299
7.	Misioneros franceses en Canadá y en el próximo y lejano Oriente.	304
8.	El conflicto de los ritos ... ..	307
9.	Conversiones en Europa ... ..	312
10.	La revolución inglesa de 1688 ... ..	316
11.	La Roma barroca y los artistas ... ..	318
12.	La ciencia teológica ... ..	323
13.	Bolandistas y maurinos ... ..	324
14.	La Iglesia y las Ciencias Naturales ... ..	328
15.	El teatro jesuita. Balde y Calderón ... ..	331
16.	La piedad y la predicación barrocas ... ..	334

CAPITULO VIII.—*Gérmenes de secularización. El absolutismo regio y el nuevo pensamiento* ... .. 339

1.	La decadencia de las potencias católicas ... ..	339
2.	La debilidad de los Estados Pontificios ... ..	342
3.	El pontificado y el absolutismo francés ... ..	343
4.	El galicanismo ... ..	346
5.	La disputa sobre la piedad ideal. Bossuet y Fenelón ... ..	351
6.	La segunda etapa de la contienda con el jansenismo ... ..	353

7. El nuevo pensamiento. Renato Descartes ... .. .	356
8. El deísmo inglés ... .. .	359
9. La sociedad del Barroco ... .. .	361
10. Problemas sociales y caridad ... .. .	364
CAPITULO IX.— <i>Las iglesias de Calcedonia en el Imperio otomano</i> ... .. .	369
1. Caída de Constantinopla y consolidación posterior del Imperio otomano ... .. .	369
2. El patriarca Gennadio II Escolario ... .. .	370
3. El patriarca ecuménico en el Imperio turco ... .. .	371
4. Siglos de opresión ... .. .	373
5. La elección de los patriarcas ... .. .	375
6. Tensiones crecientes entre eslavos y griegos ... .. .	377
7. El patriarcado de Constantinopla en la segunda mitad del siglo xvi. ... .. .	378
8. Diplomacia occidental. El protectorado religioso de Francia ... .. .	379
9. Primeros contactos con teólogos protestantes ... .. .	382
10. Tendencias calvinizantes del patriarca Cirilo Lucaris ... .. .	383
11. Los escritos confesionales ortodoxos del siglo xvii ... .. .	386
12. Monasterios y vida monástica ... .. .	388
13. Los patriarcados melquitas bajo dominio turco ... .. .	390
14. El patriarcado melquita de Alejandría ... .. .	391
15. La Iglesia de Jerusalén ... .. .	392
16. La archidiócesis autónoma del Sinaí ... .. .	394
17. El patriarcado melquita de Antioquía hasta mediados del siglo xvi. ... .. .	394
18. Misión de Leonardo Abel en el pontificado de Gregorio XIII ... .. .	396
19. Primera generación de «misioneros» franceses ... .. .	397
20. Francisco Picquet. Amplia influencia francesa ... .. .	399
21. El patriarca Eutimio II Carmi y su primer sucesor ... .. .	400
22. La escisión en el patriarcado antioqueño ... .. .	402
Cronología ... .. .	405
Notas ... .. .	415
Tabla de siglas ... .. .	427
<i>Bibliografía</i> ... .. .	429
<i>Índice de ilustraciones</i> ... .. .	467
<i>Índice de mapas</i> ... .. .	481
<i>Índice analítico</i> ... .. .	483

## CAPITULO PRIMERO

### *ESPAÑA Y LA EXPANSION MUNDIAL DE LA IGLESIA*

En la época del pontificado renacentista la Iglesia católica pagó del modo más grave las consecuencias de la crisis de la Baja Edad Media, que venía durando ya siglos. Pero mientras la decadencia del espíritu religioso parecía anunciar violentas conmociones, quedaban aún casi intactos, como reserva de fuerzas primordiales e imperecederas y como fuente de nueva energía, la Península Ibérica y los países sometidos a ella.

Castilla, que durante mucho tiempo había estado aliada militarmente con Francia, era desde el siglo xv una de las grandes potencias europeas. En el ámbito interno la Iglesia española, al salvaguardar el derecho de elección de los cardenales, había salvado, especialmente en el Concilio de Constanza, la tradición de la Iglesia misma, impidiendo así que se diluyera en una inconsistente liga de naciones. Desde el momento en que Isabel la Católica, que estaba casada con Fernando de Aragón, subió al trono de Castilla y León a la temprana edad de veintitrés años, inicióse un nuevo auge del país. Al unir Castilla con Aragón creó la base permanente de la situación de España como gran potencia. Sólo ahora pudo concertarse la paz con Portugal; sólo ahora recobró el país la seguridad general. Ahora se tenía posibilidad de poner fin a la obra secular de la reconquista cristiana de la península, suprimiendo el último bastión del Islam, el reino de Granada. Al exigirle los Reyes Católicos los tributos al rey moro, éste había contestado que, en lo sucesivo, las casas de moneda de su reino no acuñarían ya oro, sino acero. Pero las armas de las tropas cristianas parecían estar hechas de un acero más duro todavía. Con importante participación extranjera —en el ejército español luchaban incluso jóvenes caballeros alemanes— se llevó adelante durante diez años la campaña como una tarea cristiana universal, para fomentar la cual había concedido el papa indulgencias en 1483. En 1487 se conquistó Málaga; la mezquita principal fue transformada en catedral cristiana y una tercera parte de los moros hechos prisioneros se empleó para liberar

a esclavos cristianos en Africa. Y enfrente de Granada, que estaba defendida por 1.030 torres, la reina Isabel, que se había presentado personalmente en el campamento, hizo construir, como expresión de su convicción de que aquella campaña era un asunto de fe, la ciudad de Santa Fe. Cuando Granada se entregó por fin, en 1492, el primado de España, cardenal Mendoza, se adelantó con sus huestes para ocupar la Alhambra. De este modo la bandera de los cruzados, regalo del papa Sixto IV, que había precedido a las tropas en la campaña, fue lo primero que apareció sobre las alturas de la Alhambra para anunciar que el dominio de la Media Luna había sucumbido ante la Cruz de Cristo.

### 1. UNIDAD DE IGLESIA Y ESTADO

La prolongada lucha no sólo había mezclado a los señores con el pueblo, sino que había creado además en la nación española un ardiente y casi fanático espíritu de fe. La divisa *Plus Ultra* era para España, ciertamente, un mito, pero era también historia; era su misión, a la que estaba predestinada y en la que consumía su existencia. La unidad de la Iglesia y el Estado, la total penetración de aquélla por éste y de éste por aquélla, y, como presupuesto de todo esto, la unidad religiosa misma, constituía una de las máximas perennes de la política española. Y así no resulta extraña la lucha contra los enemigos de la fe y contra los apóstatas, y la subyugación de los judíos y mahometanos, elementos de raza extraña. Los conversos del judaísmo, llamados «cristianos nuevos», habían retornado en gran parte, de manera declarada u oculta, a su antigua fe. La unión entre ellos era muy estrecha. Y no era pequeño el peligro de su propaganda, el peligro del proselitismo. Pronto pareció que en España vivían dos naciones que se odiaban a muerte. Fernando el Católico consiguió del papa el establecimiento del Tribunal de la Fe, la Inquisición española, que fue desde el principio un instrumento omnímodo en manos del monarca y que más de una vez había de ser empleado, en el futuro, también para fines estatales y políticos. La expulsión de los judíos en el mismo año de la conquista de Granada fue una medida puramente política. Tampoco se mantuvo durante mucho tiempo la promesa de libertad religiosa hecha a los moros de Granada. Cuando éstos se opusieron a los intentos cristianos de convertirlos y surgieron revueltas, los Reyes Católicos retiraron su promesa y les colocaron, en 1501, ante esta disyuntiva: o bautizarse, o marchar al destierro. Así se creó la unidad religiosa de España.

Los Reyes Católicos —Alejandro VI les había concedido en 1496 el título de *Maiestas Catholica*— veían la consumación de su política absolutista también en su dominio sobre la Iglesia española. Además del nombramiento del Inquisidor general, lograron obtener de los papas el derecho de patronato sobre los puestos eclesiásticos importantes del reino de Granada. Sixto IV les confirmó expresamente el derecho de «placet» para las bulas pontificias, así como el derecho a apelar del tribunal eclesiástico a su propio tribunal, derecho que ya habían reivindicado mucho antes, para que su poder fuese completo. Ya desde el comienzo de su gobierno Isabel se había venido presentando personalmente en las elecciones de la Orden de Santiago, para decidir, de acuerdo con sus deseos, la elección del Gran Maestre. Y Fernando se hizo transferir las dignidades de Gran Maestre de las demás Ordenes militares españolas. Para su sucesor, Carlos V, Adriano VI unió expresamente estas dignidades con la corona. Ciertas cuestiones del dominio feudal del papa sobre Nápoles provocaron violentas reacciones del rey, de tal modo que durante algún tiempo se temió una total ruptura de Fernando con Roma.

## 2. CISNEROS Y EL HUMANISMO CRISTIANO

Este dominio de los reyes sobre la Iglesia, que era un fenómeno general en las postrimerías de la Edad Media, no impidió, sin embargo, en modo alguno, que se activase con éxito la vida eclesiástica en el reino español. Obispos adornados de grandes cualidades, estimados también en la corte y de gran influencia en ella, entre los que se cuentan el piadoso Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, y especialmente los cardenales Mendoza († 1495) y Jiménez de Cisneros († 1517), laboraron celosamente por reformar y fortalecer sus Iglesias. En los años 1473 y 1512 se celebraron dos importantes Sínodos provinciales, y sus decretos de reforma fueron llevados realmente a la práctica. El clero regular no quedó exento de cumplir los nuevos preceptos. Se impuso la observancia estricta especialmente en las Ordenes mendicantes; todos los monasterios de benedictinos fueron obligados a unirse a la congregación reformada de Valladolid. Un primo del mismo Cisneros llevó a cabo la reforma en Monserrat. A los sacerdotes seculares les exigió que observasen el deber de residencia, y a los párrocos, la confesión frecuente y la homilía dominical. Se declaró la guerra de un modo especial a la ignorancia religiosa. El cardenal Mendoza escribió un catecismo de la vida cristiana para promover la educación religiosa. Se fundaron numerosos Colegios y Uni-

versidades. El seminario de Granada sería más tarde el modelo que tendrían en su mente los padres del Concilio de Trento al promulgar su decreto sobre los seminarios. Como octava maravilla del mundo consideraron los hombres de aquel tiempo la fundación de la Universidad de Alcalá por Cisneros, a la que el cardenal franciscano dotó de una manera verdaderamente principesca.

Mas las energías no se agotaban en levantar grandiosos edificios para iglesias, universidades y hospitales; a las nuevas instituciones se les encomendaban también grandes tareas y se les asignaban grandes fines. En Alcalá, Cisneros creó no sólo una cátedra de teología tomista, sino también otra de teología escotista e incluso una tercera de teología nominalista; y junto a ellas estableció cátedras de griego y de hebreo. Llamó a su fundación a estudiosos de Salamanca y de París, encargándoles que editasen un texto científicamente fiel de la Sagrada Escritura. Con una liberalidad asombrosa, llegó a invitar incluso a Erasmo a que fuera a España para colaborar en los trabajos. A sus costas y de acuerdo con sus directrices —el texto de la Vulgata no debía ser corregido según el texto griego, sino que debía ser restablecido según los mejores manuscritos latinos— apareció, por fin, como resultado de los más serios trabajos filológicos, la Políglota Complutense, llamada así por el nombre latino de Alcalá, que fue la primera edición impresa del texto primigenio del Nuevo Testamento, al que muy pronto siguió el texto del Antiguo. Los seis tomos se fueron imprimiendo entre 1514 y 1517, pero no salieron a la luz pública hasta 1520, pues hasta después de la muerte de Cisneros no se solicitó la aprobación pontificia. Nadie menos que Erasmo tributó los mejores elogios a la labor realizada por los estudiosos de Alcalá: *Gratulor vestrae Hispaniae ad pristinam eruditionis laudem veluti postliminio reflorescenti*<sup>1</sup>. También se pensaba editar un Aristóteles en griego y en latín.

Cisneros fue el gran mecenas del humanismo cristiano en España, que, bajo la dirección de Nebrija (cuya actitud crítica frente a las tradiciones de la Iglesia provenía de Lorenzo di Valla), pretendió dedicarse exclusivamente, ya antes de que se acabase el siglo, a trabajar en la Sagrada Escritura. Nebrija encontró numerosos discípulos en sus trabajos para establecer un texto crítico del Evangelio en la época en que había aparecido el nuevo arte de imprimir, texto que incluiría los más diferentes manuscritos, junto con sus errores. Además de esto, Nebrija fue el heraldo del futuro grandioso del idioma de Castilla y el reanimador de la cultura latina, ahora que el país se encontraba ya completamente liberado de la dominación de los moros.

El humanismo cristiano fue favorecido eficazmente por una corriente

mística. Se tradujeron obras como la *Vida de Cristo*, de Ludolfo de Sajonia; en 1493 apareció un *Lucero de la vida cristiana*; era conocida la explanación del *Miserere* hecha por Savonarola. La meta anhelada de todos los dirigentes eclesiásticos parecía ser un cristianismo orientado totalmente hacia la interioridad y la gracia. El estudiar la *Ética* de Aristóteles, así como a Cicerón, Séneca y Boecio, se apreciaba únicamente como preparación para la imitación de Cristo. Añadió a esto la impresión que a los hombres de aquella época produjo el prodigio de la dilatación de la cristiandad, que iba más allá de todo lo imaginado, y de la cual se sentía instrumentó el cardenal español. Se despertaron esperanzas mesiánicas, que se concentraron en torno a Cisneros y, algunos años más tarde, en torno al joven rey. Pero de los teólogos nominalistas de Salamanca salieron los primeros españoles que más tarde se hicieron sospechosos de tendencias luteranas; de sus filas salieron los alumbrados, aquellos místicos que dos generaciones más tarde habían de ser perseguidos rigurosamente por la Inquisición y el Santo Oficio.

Desde el comienzo hubo también en España una oposición contra el humanismo cristiano y contra la labor de crítica textual de Erasmo. Y fue tan ruidosa, que Clemente VII tuvo que amenazar con encarcelar a uno de sus portavoces si no callaba. La misma Políglota de Alcalá no volvió a ser impresa en los decenios siguientes, a pesar del vivo interés existente por la Sagrada Escritura, y el Concilio de Trento ni siquiera la cita. Sólo más tarde, en tiempos de Felipe II, tuvo una reimpresión, lejos de la patria española, en Amsterdam, con el nombre de *Biblia Regia*.

Al morir Fernando en 1516, a la edad de sesenta y cuatro años, hallándose en camino hacia Sevilla, el anciano Cisneros asumió la regencia, junto con Adriano de Utrecht, preceptor del heredero, Carlos I, y la administró según el espíritu del fallecido rey. Se negó a que se predicase en España la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro en Roma, la cual había de convertirse en Alemania en el motivo de la aparición de Lutero. Dos meses antes de morir el cardenal, desembarcó Carlos en Asturias. Durante toda su vida Cisneros había intentado fortalecer el poder real frente a la despótica nobleza feudal y las ciudades. Sin embargo, no había logrado un éxito definitivo. Al nuevo rey, al que, al comienzo, se le miraba en España como extranjero y protector de los extranjeros, las Cortes, reunidas en Valladolid, le manifestaron que sólo le prestarían el juramento de fidelidad si también él juraba mantener los privilegios, libertades y usos de los municipios, y sobre todo las leyes que prohibían dar cargos y beneficios a los extranjeros. Cuando más tarde, al saberse que Carlos había sido elegido emperador romano-germá-

nico, éste desatendió los ruegos de los españoles de que no abandonase el país y emprendió viaje hacia el norte en 1520, estallaron alborotos en las ciudades. Estos se dirigían aparentemente contra las depredaciones de los extranjeros, pero en realidad iban contra el mismo Carlos. Sólo la derrota de la rebelión general, a la vuelta de Carlos en 1522, a causa de la cual las ciudades perdieron sus libertades y privilegios, a la vez que sufrieron sensibles daños en su vida comercial, dio al rey de España aquella plenitud absolutista de poder y de recursos, que más tarde Carlos V había de poder emplear, militar y financieramente, en sus empresas, que se extendieron a todo el mundo.

### 3. EL NUEVO CAMPO MISIONAL

El territorio sobre el que reinaba Carlos I había sobrepasado hacía ya tiempo las fronteras de Occidente. En el campamento de Granada había aparecido en 1492, ante los vencedores Reyes Católicos, el genovés Cristobal Colón, a fin de conseguir de ellos apoyo para sus planes de encontrar por Occidente el camino hacia la India. El 3 de agosto del mismo año partió, con tres carabelas, del puerto de Palos de Moguer; y el 12 de octubre llegó, sin saberlo, a territorio americano. Tres viajes posteriores ampliaron el radio de sus descubrimientos; otros audaces y osados marineros, aventureros y conquistadores siguieron su ejemplo. Ante los ojos de los contemporáneos surgió un Nuevo Mundo sobre cuyo suelo fueron plantadas la bandera española y la cruz de Cristo. Indudablemente Colón emprendió sus aventurados viajes «por Dios y por el oro». Pero al dar nombre a los nuevos territorios (San Salvador, Santa María, Trinidad) realizó una especie de bautismo, iniciando la cristianización del Nuevo Mundo. La consecuencia de estos viajes fue una dilatación gigantesca del *Orbis christianus*. La Iglesia había sobrepasado ahora las fronteras de Occidente. Un inmenso campo nuevo de actuación, un ingente campo de trabajo se abría ahora ante ella: el mundo entero.

Cuando Colón, a la vuelta de su primer viaje, se presentó ante Isabel en la Plaza Mayor de Barcelona y los indios que había traído consigo solicitaron el bautismo, que les fue administrado en la catedral de la ciudad, siendo madrina la misma reina, comenzó al mismo tiempo una de las épocas más grandiosas de la historia misional de la Iglesia. En el segundo viaje de Colón marchó ya un benedictino de Monserrat, Bernardo Boil, a quien el rey había nombrado director de un grupo misionero

de doce hombres. La santa misa se celebró por primera vez en el Nuevo Mundo en Haití, en la fiesta de la Epifanía de 1494, y en septiembre de ese mismo año se administró el primer bautismo. El reino de Dios había llegado, aun cuando Boil volvió el mismo año a España.

Al igual que todos los asuntos eclesiásticos españoles, la labor misionera estuvo inseparablemente unida desde el principio con la política. Un poco de la compacta unidad de la Alta Edad Media parecía haber arribado así, con la misión, al Nuevo Mundo. Es extraño que alguien se escandalizase de ello, como el dominico P. Las Casas. Más frecuente era una consideración verdaderamente escatológica de las cosas, tal como la expresó por escrito, a finales del siglo XVI, el franciscano Mendieta: Dios, decía, había destinado a los españoles para ser su pueblo escogido y había exaltado sobre todo el mundo, en la persona de Carlos V, al emperador-mesías. El milenarismo del Apocalipsis estaba próximo. Pero en el terreno de las cosas concretas hubo, más de una vez, dificultades y colisiones. Cuando Portugal, que poseía la jurisdicción espiritual sobre todos los territorios recién descubiertos, protestó contra la toma de posesión por España de la India de Occidente, fue el papa Alejandro VI quien, a ruegos del rey Fernando, resolvió las dificultades, con las cuatro famosas bulas del año 1493<sup>2</sup>. Los territorios ya descubiertos y los que se descubrieran al oeste se donaban a la corona española, con el encargo expreso de que llevase la religión cristiana a los pueblos que poblaban aquellas islas y el continente. Se trazó, de polo a polo, una línea de demarcación que corría al oeste de las Azores. La India oriental sería territorio de dominio portugués, y la «India occidental», de dominio español; a ambas naciones se les imponía la misma condición de misionar la población indígena. En el tratado de Tordesillas de 1494, los dos países desplazaron esta línea 370 millas más al oeste.

La corona española tomó en serio desde el principio esta tarea misionera. Con el nuevo gobernador llegaron a Haití en 1502 diecisiete franciscanos, y en 1519 arribaron los primeros dominicos; en 1511 llegaron veinticuatro misioneros a Puerto Rico. Ya en 1616 ordenó Cisneros que ningún barco podía partir hacia el Nuevo Mundo sin llevar sacerdotes a bordo. En 1522 se habían erigido ya ocho obispados en las Antillas. En 1522 desembarcaron en Méjico tres franciscanos holandeses, elegidos por el confesor del emperador, a los que siguieron, al año siguiente, los «Doce Apóstoles», que eran religiosos españoles. A su llegada, Cortés salió a su encuentro y, con asombro de los aztecas, bajó de su caballo, se arrodilló humildemente ante el grupo de frailes y les pidió su bendición. En 1526 uno de ellos fue nombrado primer obispo de la ciudad

de Méjico. En los diez años siguientes fueron llegando dominicos y agustinos. Estos primeros misioneros no sólo eran hombres ejemplares y deseosos de ganar almas, sino también gentes cultas. Para poder misionar tuvieron que comenzar por aprender varias lenguas, cuya composición era radicalmente distinta de todas las europeas. Pero en el transcurso de pocos años pudieron publicar los primeros diccionarios y los primeros catecismos en los idiomas de los indígenas. Los resultados de la labor misionera fueron extraordinarios, realmente inverosímiles. En veinte años habían sido bautizados algunos millares de hombres; 8.000, 10.000, más aún, 14.000 bautizos en un día no eran algo raro para dos franciscanos. Se puede tener una opinión distinta acerca del método de misionar, se puede poner objeciones a la calidad de las conversiones, pero los números mismos son citados de manera tan inequívoca en las diversas fuentes, que no puede caber duda de ellos. Las cinco provincias de los franciscanos y las tres de los dominicos existentes en Méjico a finales del siglo, son una prueba más del brío con que se acometió esta labor y del eco que había encontrado en este país.

Uno de los más importantes campos de actividad fue la escuela. Ya el mismo año de su llegada, los «Doce» fundaron el primer centro de enseñanza, en el que se buscó el método pedagógico más adecuado a los indígenas y se transformó de raíz su vida. Junto a la religión y las otras disciplinas corrientes, los indios aprendían aquí, bajo la dirección de los religiosos, todas las habilidades manuales y técnicas de los europeos: la construcción de casas y puentes, el tejido de telas y la elaboración de instrumentos domésticos, el cultivo de la tierra, la cría de ganados y la cerámica. En todo eran competentes estos frailes; curaban a los enfermos y consolaban a los moribundos, enseñaban a los niños y enterraban a los muertos, corregían a los equivocados y defendían a los oprimidos contra toda explotación, reemplazando en poco tiempo a los personajes que antes dirigían la sociedad pagana. Crearon un país católico, que pronto encontró su centro religioso en el santuario mariano de Guadalupe, aunque, ciertamente, también sufrió después la tensión entre el clero secular y el regular, y pocos decenios más tarde cayó en un cierto letargo bajo una administración colonial secularizada. También en Sudamérica la misión marchó al mismo compás que la conquista; los misioneros caminaban, por así decirlo, tras las huellas de los conquistadores. Sin embargo, los éxitos no fueron tan contundentes como en Nueva España (Méjico). Mientras que aquí fue un pueblo civilizado el que se llevó a la verdadera fe, en Sudamérica fue necesario acostumar antes a las tribus indias, más o menos nómadas, a la vivienda fija, a la regla, la ley y el trabajo.

También la mayor población europea de estos países trajo consigo no pocas rebeliones y retrocesos, dada la ferocidad de los indios y los latrocinios y la explotación, con frecuencia brutales, de los conquistadores y colonos. La pluralidad de formas que la Iglesia misionera llegó a encontrar es asombrosa. Va desde la Universidad de los dominicos en Lima (1535), en el antiguo y elevado Imperio incaico de Perú, hasta las aldeas misioneras de Ecuador y Paraguay, en las que los indios, sistemáticamente instruidos, religiosamente dirigidos y educados para el trabajo por los religiosos, y, a la vez, aislados de la malsana influencia de los colonizadores, habían de vivir la forma de sociedad cristiana adecuada a ellos.

#### 4. EL P. BARTOLOME DE LAS CASAS

Toda concentración de indígenas, y su cuidado especial, ya se realizase en las ciudades-monasterios de Méjico o en las «reducciones» del Gran Chaco, en Paraguay, despertaba ciertamente la resistencia y la repulsa hostil de los colonos y propietarios europeos. En los indios, de los que necesitaban indispensablemente, dada la falta de animales de tiro y de carros, veían ellos mano de obra barata y gratis. Los indios eran, en efecto, paganos, y por ello, según la opinión de muchos teólogos, no poseían derechos de ninguna clase en una sociedad cristiana. Una nueva esclavitud surgió de esta manera en América. Pero los misioneros, al concentrar ahora a los indios, los substraían a los colonos.

Muy pronto se entabló una lucha a fondo en torno a aquellos nuevos cristianos. El problema en cuestión eran los derechos humanos universales de los indios. Uno de los méritos inmortales de la Iglesia consiste precisamente en haber hecho triunfar el principio de la igualdad de las razas; haberlo hecho triunfar poco a poco, desde luego, pero sin acudir a las violencias externas, empleando tan sólo los medios de la enseñanza, de la protesta y del sacrificio personal de sus obispos y sacerdotes. El dominico P. Bartolomé de las Casas se convirtió en defensor de los derechos del hombre y en campeón de la libertad de los indios, a pesar de los duros obstáculos con que tropezó incluso en determinados círculos eclesiásticos.

La relación de los indios con sus nuevos dueños se basaba, jurídicamente, en la llamada «encomienda». A todos los españoles que habían hecho méritos especiales en el Nuevo Mundo se les concedía el derecho de imponer impuestos a los indios que se les habían encomendado de por vida, y de obligarlos a trabajar, así como el deber de cuidarse de

su bien espiritual y corporal. En la realidad práctica de la vida cotidiana este sistema no significaba otra cosa que la adjudicación de indios para realizar trabajos forzados en las minas y plantaciones. Las Casas, que en 1502 había llegado a Haití con una encomienda de este tipo, y que luego había sido ordenado sacerdote en Roma y había predicado en Cuba entre los indígenas, se dio cuenta, en la isla de Santo Domingo, gracias al valeroso sermón de un dominico, de la injusticia de todo este sistema. Las Casas renunció a su encomienda, pero su ejemplo fue imitado por muy pocos de sus connacionales. Entonces acudió a la corte de España, para interceder allí en favor de los indios. Consiguió del regente Cisneros que nombrase una comisión investigadora, con la cual volvió a América. Aquí la labor de ésta le pareció demasiado tímida. Por ello volvió de nuevo a España y presentó sus propios planes: Para sustituir a los indios, que morían prematuramente en las minas y plantaciones, propuso que se llevasen a América esclavos negros, más robustos, escogiéndolos entre los que hubieran sido derrotados en una guerra justa. La vida le enseñó más tarde, ciertamente, cuán injustas eran las guerras en que los portugueses habían apresado a los negros y les habían reducido a esclavitud.

Mas su pacífica labor misionera y colonizadora tropezó con la resistencia de funcionarios y comerciantes españoles. Con el fin de poder continuar su lucha en favor de los indios, Las Casas se hizo ahora dominico. En sus escritos atacó denodadamente el que se ejerciese coacción en la misión, y pidió que el único camino fuese la predicación y la libre aceptación de la fe. Sus memoriales dirigidos al Consejo de Indias, en los que recalca de modo especial que la única justificación de la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo era el deber de misionar, tuvieron finalmente el resultado de que Carlos V promulgase en 1542 las «Leyes Nuevas»; en ellas se prohibía la esclavitud, se equiparaba a los indios con los españoles, en lo relativo a los impuestos, y se suprimían las encomiendas. Como obispo de Chiapa, en Méjico, Las Casas había de llevar a la práctica las nuevas leyes. Mas los colonizadores españoles promovieron una revuelta contra él. Tuvo que volver a España, y tras una entrevista de importancia histórica que tuvo con el Consejo de Indias, en presencia de Carlos V, fue declarado libre de toda culpa. Las Casas renunció a su diócesis y permaneció en España como consejero de la corte y defensor de los indios. Con su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* pretendía evitar que el rey realizase nuevas conquistas en el Nuevo Mundo. Con este escrito fomentó también ciertamente en gran manera, contra su voluntad, la «leyenda negra» antiespañola. Toda-

vía a sus ochenta y dos años se presentó Las Casas ante Felipe II y defendió los derechos de los indígenas.

Como verdadero humanista, Las Casas había advertido el valor de las culturas extrañas y pedía que la misión y sus métodos se acomodasen a aquéllas. Sus adversarios no eran sólo, ciertamente, la codicia y el egoísmo de los colonizadores. Contra él estaban también los teóricos que intentaban repensar desde una perspectiva aristotélico-escolástica los problemas que el descubrimiento de América había planteado. A fin de cuentas, la guerra que se hacía a los indígenas había que justificarla también ante la conciencia moral ¿Qué eran aquellos indios? ¿Eran paganos o cristianos vueltos al paganismo, eran personas racionales o animales salvajes, seres intermedios entre el hombre y el animal? ¿Eran bárbaros que era preciso someter al poder de los civilizados españoles, para llevarlos a la religión y a los sentimientos cristianos? ¿Pueden los indios aprender a vivir como los trabajadores cristianos de España? ¿Se puede hacer la guerra a los infieles precisamente por ser infieles? ¿Pueden los cristianos imponer castigos a los paganos si éstos han pecado contra la ley natural? Estas y otras preguntas semejantes inquietaban a los teólogos y juristas de España y de otras naciones. Sin inmutarse, Las Casas defendía en todos estos problemas, por hablado y por escrito, la total paridad de los indios con los hombres de otras razas, la posibilidad de realizar la cristianización por medios pacíficos, la colonización pacífica del Nuevo Mundo, la ilegalidad de la guerra en América. En esto era un discípulo fiel del general de su Orden, el cardenal Cayetano, que fue el primero que, en 1517, defendió que los paganos de los países recién descubiertos no eran, ni de derecho ni de hecho, súbditos de los príncipes cristianos. Los métodos misionales de los príncipes cristianos deben guiarse por este principio: «Ningún rey, ningún emperador, y ni siquiera la Iglesia romana, puede hacerles la guerra»<sup>3</sup>.

En el P. Las Casas se agitaba la conciencia moral de la España católica. A su influjo hay que atribuir el que, finalmente, bastante tiempo después de su muerte, la nueva legislación real de 1573 recusase el concepto de conquista. Las Casas no se encontraba sólo, desde luego. Al menos en la práctica los misioneros consideraron siempre a los indígenas como hombres plenos, capaces de recibir el cristianismo, aun cuando en Méjico se dudó durante algún tiempo en dar la sagrada eucaristía a los indios, e incluso un Sínodo celebrado en la ciudad de Méjico en 1555 prohibió que se permitiese a los indios acceder a las órdenes superiores —los primeros franciscanos llegados al país habían pensado de manera distinta.

## 5. EL PATRONATO DE LA CORONA

La Curia romana se dio cuenta desde el primer momento de que los audaces viajes marítimos de descubrimiento que partían de Palos, Cádiz y la desembocadura del Tajo revelaban un número ingente de iniciativas y energías misioneras, y las movilizó conscientemente, apoyándolas con todos sus medios. Pues, en efecto, mucho antes que España, había sido Portugal, la otra nación de la Península Ibérica, la que, desde Enrique el Navegante († 1460), había esperado encontrar, por medio de expediciones metódicas, aliados contra los moros de Marruecos. Naves portuguesas habían rodeado ya la punta meridional de Africa, habiendo llegado, desde Zanzíbar, a la costa occidental de la India. En el año 1500 descubrieron Brasil, y diez años más tarde ocuparon Goa, en la costa de la India.

Desde el comienzo iba unido con estas empresas el pensamiento de la propagación del Evangelio. De nuevo estaba presente la Iglesia en los territorios recién descubiertos, en la persona de los miembros de la Orden de Cristo, a cuyo frente había estado, en efecto, Enrique el Navegante. Los papas habían encomendado en otro tiempo a esta Orden la misión de rechazar el Islam y el paganismo y proteger la cruz de Cristo, y todavía en vida de Enrique, Calixto III había concedido al prior de la Orden de Cristo toda la jurisdicción espiritual sobre los actuales y futuros territorios ultramarinos de Portugal. Después que el mismo rey asumió el cargo de Gran Maestre, él mismo desempeñó también este patronato, es decir, la jurisdicción espiritual sobre todas las colonias. Con ello asumía la obligación de financiar la erección de los obispados y parroquias y de preocuparse del envío y mantenimiento de los misioneros. Las sumas que el rey o la Orden de Cristo tenían que aportar por tal motivo no eran pequeñas. Pero la rica dotación de las Iglesias demuestra que los reyes tomaban muy en serio sus obligaciones. A cambio de esto tenían toda una serie de privilegios: elección y envío de los misioneros, nombramiento de los obispos, fijación y cambio de los límites de las diócesis, la jurisdicción espiritual, es decir, toda una suma de privilegios que iban mucho más allá de los derechos ordinarios de patronato. Al rey se le

había encomendado, por así decirlo, por encargo del papa, la predicación del Evangelio y la administración eclesiástica en todos los territorios ultramarinos. Por orden del rey marcharon los misioneros al Congo y fundaron allí el primer reino cristiano; por mandato suyo marcharon en 1503 dos franciscanos a misionar el recién descubierto Brasil; como legado del rey desembarcó san Francisco Javier en 1542 en Goa, que era el obispado de la base portuguesa en Oriente y que había sido erigido pocos años antes. Pero cuando España se presentó, al lado de Portugal, como nación marinera y descubridora, los papas concedieron también a los Reyes Católicos lo que antes habían concedido al rey de Portugal. Ya en 1501 se les reconoció todos los diezmos de «Indias». Y una bula de 1508 les otorgó todos los derechos de patronato, el derecho de presentación para los beneficios y monasterios existentes en todos los obispados ya erigidos o que se erigiesen, y el derecho de fijar y cambiar los límites de las diócesis. Adriano IV aseguró incluso a su antiguo discípulo Carlos V que el envío de los misioneros debía ser considerado por sus superiores legítimos como *missio canonica*, esto es, como algo oficial de la Iglesia. De esta manera también el rey de España se convirtió en cierto modo en predicador de la fe, con el derecho y el deber de designar, enviar y mantener a los misioneros, los cuales podían ser mandados incluso contra la voluntad de los superiores de la Orden, si éstos, por negligencia, no hubieran puesto a disposición ningún personal. El rey de España —ésta fue pronto la convicción de muchos misioneros y juristas— ejercía, en las cuestiones eclesiásticas de su imperio americano, un vicariato, que se basaba en el deber de misionar, impuesto por el papa. La Santa Sede rechazó desde luego tales ideas, y en el siglo XVII incluyó en el Índice una obra que exponía la función misional de la potestad civil.

## CAPITULO SEGUNDO

### *LA CRISIS EN LA VISPERA DE LA REFORMA PROTESTANTE*

La historia no es el resultado de procesos económicos ni una función de las circunstancias sociales. Pensar esto equivaldría a pasar por alto el poder de las ideas y, sobre todo, a negar la libertad de las decisiones humanas. Mas este campo de la libertad, en el que se toman las decisiones, es moldeado poderosamente por las realidades externas. Estas crean las situaciones especiales que luego reclaman la entrega y la decisión, así como la atmósfera que favorece el decidirse por esto o por aquello. Esto es cierto también con respecto a la Iglesia, a pesar de su vertiente teológica, que para los fieles es una vertiente sobrenatural. La Iglesia, en efecto, se encuentra indisolublemente incardinada en el mundo, y quiere conducir a su fin eterno a los hombres de cada siglo, dentro precisamente de su propia circunstancia.

Aplicando lo dicho a la historia de nuestro período, esto significa que las influencias económicas y sociales de los siglos xv y xvi no fueron la causa de la Reforma protestante, pero sí crearon las condiciones que hacen comprensible el comienzo de la innovación de la fe y su difusión asombrosamente rápida. El alejamiento de la Iglesia medieval puede hacerse así más comprensible. Con ello no se exime, sin embargo, a las conciencias de los grandes y pequeños actores de la responsabilidad por la pérdida de la unidad religiosa. A pesar del agravamiento crítico, casi explosivo, de la situación después de 1500, la Reforma protestante sigue siendo la obra personal del fraile de Wittenberg.

#### 1. LA NUEVA ECONOMIA

El siglo anterior a la Reforma protestante trae consigo una reorganización total de las formas económicas. La aparición de la economía financiera, su difusión desde Italia a Francia, a Inglaterra, a Flandes y sobre todo al sur de Alemania tuvo que llevar a la Iglesia a una grave

crisis económica. Al decir Iglesia nos referimos aquí a todos los elementos de la vida eclesiástica, empezando por el pontificado y la Curia, pasando por los obispos y cabildos, y acabando por los monasterios y las parroquias rurales, a excepción tal vez de los párrocos de las ciudades florecientes. El patrimonio de la Iglesia consistía, en efecto, sobre todo en tierras, que eran dadas en feudo o en arriendo; los ingresos de las parroquias se basaban casi completamente en donativos en especie, y los de los monasterios y demás corporaciones económicas eclesiásticas, en diezmos y rentas rústicas principalmente. Una serie de continuadas devaluaciones de la moneda disminuyó la capacidad adquisitiva de los ingresos financieros, de los diezmos cobrados y de los demás impuestos. Dado el estancamiento de la población y la emigración a las ciudades, el campo y las tierras perdieron valor. Los obreros del campo fueron siendo cada vez más escasos. Con ello se resintió la economía autónoma de los monasterios. Los molinos y granjas decayeron. Las guerras que asolaron Bohemia y los territorios limítrofes, el sur y el norte de Italia, Escocia, España y Borgoña —Alemania es algo más afortunada— dejaron sentir sus efectos. Las cosechas eran arrasadas, las aldeas y las granjas monacales, incendiadas, y los monasterios, saqueados. La economía experimentó un proceso de atrofia del que se resintieron sobre todo la economía campesina y los propietarios de tierras. La Iglesia va perdiendo cada vez más una parte de sus bienes, los vende por necesidad o los hipoteca a judíos, como garantía de deudas contraídas. Cada construcción de un monasterio o de una iglesia representa una reducción del patrimonio y, por tanto, una disminución de los ingresos corrientes.

Esto no dejó de tener consecuencias para la vida interna de la Iglesia. Los obispos pierden su independencia respecto de los fieles. Decaen los estudios en las antiguas y famosas Universidades, porque las Ordenes religiosas no pueden enviar a sus jóvenes estudiantes a los Colegios. Los monjes descuidan la vida espiritual y religiosa, pues tienen que ocuparse en cultivar las posesiones de los monasterios o procurarse el sustento. En la selección de los novicios se es extraordinariamente liberal, ya que faltan vocaciones. Los monasterios piden que se les confíen parroquias, a fin de subvenir a su indigencia. La acumulación de beneficios en una sola persona, cosa que iba contra el sentido y el derecho de todo el sistema de beneficios, pasa a ser algo usual, pues un solo beneficio no es ya capaz de alimentar al beneficiario de acuerdo con su rango.

La guerra convirtió a los monjes en soldados. La inseguridad de los caminos proporcionó a los obispos un pretexto real o ficticio para descuidar su obligación de visitar la diócesis y de residir en ella. La pobreza

obligó a los párrocos rurales a ganarse el pan de un modo distinto. La decadencia económica indujo a los papas a emplear medios siempre nuevos, nuevas «prácticas» para asegurar y mantener los ingresos de la Curia, y no digamos para aumentarlos. Los papas organizan sistemáticamente el sistema de impuestos. Los obispos intentan imitarles. A esto se añaden los impuestos que había que pagar al soberano del territorio. El priorato catedralicio de Canterbury debía entregar al papa y al rey el 46 por 100 de sus ingresos <sup>1</sup>. Es esta, desde luego, una cifra no corriente, pero que resulta casi insoportable. Por otro lado, los hombres de aquella época carecían de una visión general y de conjunto de la economía, lo que les hubiese hecho conocer las causas de todo aquel mal. Por ello, sólo veían a los cobradores de impuestos enviados por el papa, que no dudaban en castigar con penas eclesiásticas, incluso con la excomunión, a los que no pagaban, y creían que el papa era el verdadero culpable de todo aquello. Las vehementes quejas y acusaciones contra la política financiera del pontificado se convirtieron realmente en el tópico del siglo, y eran repetidas incluso por aquéllos a los que no afectaba en absoluto el mal.

Adherirse a las formas económicas que prevalecerían en el futuro era algo que la Iglesia no podía hacer, debido a su prohibición del préstamo a interés. Los negocios bancarios, realizados también por los papas desde el siglo XIV, negocios que hicieron acumular inmensas riquezas a los Medici y a otras familias de Florencia y de Siena y que convirtieron a comienzos del siglo XVI, a los grandes comerciantes de Augsburgo, en maestros de una actuación financiera política, y a Jacobo Fugger el rico en una persona que debía intervenir necesariamente en los grandes proyectos dinásticos y políticos, fueron considerados por las concepciones rigurosas de la Baja Edad Media en cierto modo como una especie de usura pecaminosa. Es verdad que en Italia la gente aprendió a saltar con una cierta elegancia por encima de las dificultades morales. Finalmente, el mismo Pío II, que era de Siena, introdujo en los Estados Pontificios el monopolio del alumbre, y en Florencia se consideró muy pronto como normal el exigir un interés del 7 al 8 por 100. Los escrúpulos morales se acallaban entregando una parte de los propios ingresos para fundaciones piadosas y caritativas; con ello se ofrecía asimismo ocasión de hacerse propaganda <sup>2</sup>.

Los representantes alemanes del primer capitalismo se enfrentaron de un modo más serio y concienzudo con este problema. Cuando los comerciantes de Augsburgo o la Sociedad Comercial de Ravensburgo escribían en sus libros, en su propia cuenta, la expresión «capital de nuestro

Señor Dios»; cuando los Fugger o Fúcar, en el balance de 1511, indicaban que el capital del santo titular de Augsburgo, san Ulrico, ascendía a 15.000 florines; cuando Jacobo Fugger erigía, «para alabanza y en agradecimiento a Dios», la fundación social más grande del siglo, el barrio de los Fugger, con sus 142 viviendas, no eran éstas fórmulas vacías, sino signos de aquella armonía entre piedad y afán de lucro, fe y vocación temporal, en que vivían estos jefes de las finanzas. También se había intentado solucionar teóricamente el conflicto, después de que predicadores populares como el alsaciano Geiler de Kaisersberg y Sebastián Brant atacaron violentamente los monopolios y los intereses, y el canónigo de Eichstätt, Adelman de Adelmansfelden, un humanista, aplicó demasiado claramente al «usurero» Jacobo Fugger su comentario al *De usura vitanda*, de Plutarco. Entonces los Fugger solicitaron los servicios del joven pero ya famoso profesor Juan Eck, de Ingolstadt, que había dado en esta ciudad su primer curso sobre problemas económicos. En él había afirmado que el prestar dinero a interés no constituía usura. Juan Eck celebró, en el convento de carmelitas de Augsburgo, una disputa sobre la licitud del préstamo a interés. Una disputa preparada por Eck en Ingolstadt fue prohibida por el obispo de Eichstätt, a cuya diócesis pertenecía la ciudad. Entonces Eck, que había defendido en un tratado el interés del 5 por 100, marchó en 1515, apoyado por los Fugger, a Bolonia, donde de nuevo celebró una disputa sobre la licitud del préstamo a interés, consiguiendo ganar para sus ideas a los dominicos. También la universidad de París era favorable a sus ideas. Se tenía, pues, ya la justificación teológico-moral de la nueva forma de economía, justificación que, desde luego, se apoyaba sólo en la autoridad de un profesor. En cambio, la Iglesia oficial mantuvo todavía de modo absoluto, durante todo el tiempo de la Reforma protestante, la prohibición de cobrar intereses.

## 2. LA CIUDAD Y EL CAMPO

La forma de economía del capitalismo primitivo se desarrolló en las ciudades, cuyo florecimiento tiene lugar en el período que antecede inmediatamente a la Reforma protestante. Aquí vamos a tratar principalmente de las ciudades alemanas, que, en comparación con las de Francia e Inglaterra, se distinguían por su libertad cívica y por la independencia del sistema político. De las 85 ciudades reseñadas en el registro imperial de 1521, 65 eran entonces de hecho directamente imperiales, es decir, dependían directamente del Imperio. A pesar de su número tan grande,

estas ciudades no constituían un factor de poder político. Les faltaba para ello la guía política e igualmente la unión entre sí. Las ligas de ciudades, establecidas para garantizar la seguridad pública, estaban completamente sometidas al influjo de los príncipes, y éstos se resistían, con obstinada energía, en las Dietas, a admitir la igualdad de derechos de las ciudades.

A cambio de esto, la posición económica de éstas era tanto más fuerte, pues habían participado destacadamente en la revolución espiritual que significó para el pueblo alemán el rápido tránsito de la economía agraria a la economía financiera. Favorecida por la administración autónoma de las ciudades, en la cual participaban ya no sólo los patricios, sino también los gremios y las corporaciones, se fue desarrollando una poderosa conciencia del propio poder. Esta se puso de manifiesto no sólo en aquellas soberbias casas de burgueses, de elevadas fachadas y magníficos patios interiores, que antes de la Segunda Guerra Mundial orlaban todavía tantas «plazas mayores» (*Marktplatz*) o escoltaban orgulosamente la «calle del Imperio» (*Reichsstrasse*). La iglesia principal de la ciudad era la expresión de la armonía serena, que reinaba también en estas burguesías libres, entre la conciencia cívica y una gran devoción religiosa. Generaciones anteriores habían comenzado a construir templos gigantescos en Ulm, Friburgo y Estrasburgo, en los cuales se siguió trabajando hasta la Reforma protestante. Las ciudades más pequeñas intentaban competir con las mayores. En estas edificaciones podía encontrarse una extraña acumulación de artesanos, los cuales, por su parte, encontraban trabajo desde Praga hasta Milán e intercambiaban ideas entre sí.

La burguesía se identificaba casi con la iglesia principal de su ciudad. Los libros de donaciones de las grandes iglesias revelan la participación de todas las capas de la población. Junto a los donativos se encuentran las prestaciones personales y los legados. Sin embargo, más de una vez la construcción de la iglesia superaba la potencia económica de la ciudad, y entonces se pedía ayuda y subsidio de fuera. Un medio para conseguir esa ayuda eran las indulgencias. Son innumerables los permisos dados para hacer colectas, con concesiones de indulgencias por los obispos. Para los proyectos de mucha categoría, el Consejo de la ciudad se dirigía a Roma. Estrasburgo, Friburgo, Constanza y Zurich son algunos ejemplos, escogidos al azar, de las concesiones de indulgencias por los papas. En ellas se asociaba un donativo en dinero para la construcción de la iglesia, hecho como obra de penitencia, con la remisión de penas temporales por los pecados. Sólo la acumulación de tales indulgencias y, además, la exigencia de la Curia de participar en los beneficios para atender a los fines generales de la Iglesia, suscitó la crítica violenta

contra las indulgencias para construir iglesias y contra la indulgencia en cuanto tal.

Los burgueses consideraban la iglesia de la ciudad como su templo propio. No es sólo que en ellas erigieran sus túmulos, para los cuales construían con frecuencias capillas enteras. También controlaban los bienes de la iglesia, poniendo para ello administradores, e intentaban imponer su voluntad propia en el terreno de la política personal. La iglesia, con sus numerosos altares y beneficios, fundados por los burgueses, debía favorecer tan sólo, en lo posible, a los hijos de la ciudad. Para ello el Consejo se preocupaba solícitamente de conseguir el patronato sobre las iglesias y capillas de la ciudad. Cuando esto no se lograba, se prefería a veces edificar una iglesia propia de la ciudad, o influir sobre la iglesia parroquial, fundando una canonjía para un predicador. Poco a poco fue dejando de haber, en las muchas ciudades imperiales, algún beneficio que el obispo pudiera proveer libremente. Las ciudades intentaban someter a su dominio incluso a los monasterios radicados dentro de sus muros. Les imponían tutores que cada año tenían que dar cuenta de la administración de los bienes y posesiones, y que hacían también inventarios de las riquezas del convento, para poder obligarles así a pagar impuestos. En esta cuestión las ciudades tropezaban ciertamente con un antiguo privilegio, garantizado por el Derecho canónico: la exención de impuestos del estamento clerical. Las múltiples donaciones de tierras y posesiones hechas a iglesias y monasterios tenían que perjudicar gravemente la capacidad tributaria de la ciudad. A los simples clérigos todavía se les podía conceder tal privilegio; pero la exención de impuestos favorecía a menudo, a través de los patronatos y fincas pertenecientes a monasterios y fundaciones ajenos, a éstos y al clero feudal. Además, las importaciones de mercancías por los monasterios o las tabernas propiedad de la Iglesia hacían competencia a los ciudadanos particulares o perjudicaban el comercio de las ciudades marítimas (Suecia). Por ello las ciudades exigieron de las instituciones eclesiásticas tributos, dinero contante y sonante, o bien prendas, o prohibieron totalmente las fundaciones de bienes raíces entregados a «manos muertas». Asimismo los hospitales, que recibían constantemente ricas donaciones y legados, pasaron a depender de las ciudades. Los administradores civiles se convierten en los únicos representantes del hospital, cuyos servicios debían favorecer únicamente a los habitantes de la propia ciudad; por su parte, los derechos de dominio sobre los hospitales debían ser incluidos en el marco de la política de la ciudad dentro del territorio. De esta manera, al comienzo de la innovación religiosa se había creado

—de modo paralelo al dominio de los señores territoriales sobre la Iglesia en la Baja Edad Media— un sistema compacto de la jerarquía eclesiástica de la ciudad, que había de tener una importancia decisiva para el destino de la Reforma protestante en las ciudades imperiales.

Las muchas fundaciones existentes en las iglesias y capillas exigían un clero numeroso para decir las misas vinculadas obligatoriamente con aquéllas. Tendencias semejantes se dejaban sentir también, por lo demás, en las muchas ciudades alemanas no independientes, y en las de los Países Bajos, que en parte llegaban a alcanzar incluso la extensión de Londres<sup>3</sup>. Ello hizo que en el siglo anterior a la Reforma protestante aumentase de modo extraordinario el número de clérigos que vivían en las ciudades. Es éste un fenómeno que puede comprobarse en todos los países. No siempre es posible indicar, desde luego, cifras exactas, dado que el número de las fundaciones no tiene siempre que coincidir necesariamente con el de clérigos. Pero, como ilustración de una situación general, pueden bastar unas pocas indicaciones. En la catedral de Estrasburgo había en 1521 veinticuatro canónigos, a los que se añadía el *collegium* de los sacerdotes no nobles, con 63 prebendados, que eran auxiliados todavía en el culto por 36 capellanes. En 1536 había en la catedral de York 55 capellanes (*chantries*). Cuando santa Teresa de Avila inauguró su primera fundación en Medina del Campo, había en esta ciudad, según nos dice su biógrafo, además de las dos parroquias, la colegiata, con dos cabildos de 80 sacerdotes, dieciocho conventos y nueve hospitales. Se dice que en Inglaterra había de 10.000 a 12.000 sacerdotes seculares para una población aproximada de tres millones de habitantes<sup>4</sup>.

En contraposición a las ciudades, los caballeros y los campesinos eran estamentos en decadencia. El desarrollo del arte de la guerra, la introducción de las armas de fuego y de los ejércitos de lansquenets hicieron realmente innecesarios a los caballeros. Su riqueza, que, al igual que la de la Iglesia, estribaba en bienes raíces, disminuía, mientras el comercio de las ciudades próximas era cada vez más floreciente. Además, la clase social entera estaba completamente dispersa, y cada uno tenía sólo miras egoístas. El caballero no servía ya al Imperio, sino únicamente a sí mismo, y se oponía incluso a que se regulase de modo general la seguridad pública. No pocos caballeros creían que las circunstancias cambiarían muy pronto; por ello acogieron con gozo desde el principio la aparición de Lutero, pensando que, en su nombre, podían suprimir radicalmente, en provecho propio, las posesiones eclesiásticas.

Pero Sickingen sufrió una grave derrota, que afectó a la caballería entera, cuando emprendió una campaña de rapiña en dirección a Tréveris.

También los campesinos estaban descontentos, y esto ocurría no sólo en Alemania. En Inglaterra los poseedores de tierras se pasaban entonces de la economía del diezmo a la economía del arriendo, de la agricultura a la ganadería. La tierra fue considerada como inversión de capital por los comerciantes que se habían enriquecido en el comercio. La economía de pastos requería muchos menos arrendatarios. Los antiguos campesinos emigraron a las ciudades, convirtiéndose en jornaleros asalariados al servicio de la incipiente industria textil. En Alemania la situación económica de los campesinos no era mala de suyo; pero, excepto unos pocos, carecían de libertad personal. Los diversos grados de falta de libertad se habían ido acercando cada vez más, y ya sólo se hablaba, en general, de la «pobre gente» o del «plebeyo». El cultivo de tierras recibidas en feudo de los señores llevó por sí mismo a la servidumbre. De hecho, sin embargo, en Flandes y en el Rin las cargas que pesaban sobre los plebeyos se hicieron cada vez menores. El campesino ascendía también aquí, cada vez más, a la categoría de arrendatario —tanto más enojosos le parecían, por ello, los intereses y rentas, los obsequios que debían hacer anualmente en señal de acatamiento, los tributos en caso de muerte, la restricción de la libertad de movimiento, la prohibición de cazar y pescar, sobre todo la transformación de los pagos en especie en pagos en dinero, y los nuevos tributos destinados a compensar al propietario o el señor feudal por la desvalorización del dinero. Los propietarios de tierras —entre los que, una vez más, estaba la Iglesia— intentaban, siempre que moría el anterior feudatario, imponer nuevas condiciones y transformar los feudos hereditarios en feudos eventuales. Frente a esto, los campesinos reclamaban el «derecho antiguo» y pensaban que el comportamiento de sus señores iba contra la ley divina y humana. La introducción del derecho romano escrito y el auge económico de los habitantes libres de las ciudades los excitaban todavía más, de tal modo que, ya antes de la aparición de Lutero, se habían producido en varias ocasiones levantamientos de campesinos, sobre todo en el Alto Rin, cerca de Suiza, donde éstos habían conseguido asegurarse su libertad política y de clase. Aun cuando los levantamientos fueron aplastados, no se extinguieron las secretas esperanzas de que Dios mismo implantaría un orden justo.

### 3. CRISIS POLITICA

También en el terreno político se encontraba el país de origen de la Reforma protestante en una situación de graves crisis. Para cerciorarse de esto basta con comparar las circunstancias de Alemania con las de Francia. En esta última nación el rey había conseguido imponerse a todas las fuerzas centrífugas del país, sobre todo a las de los vasallos de la corona. Desde la época de la victoria sobre los ingleses y el final de la Guerra de los Cien años (1453), los Estados feudatarios habían ido siendo incorporados uno tras otro al reino, siendo los últimos Anjou, Maine y la Provenza; Borgoña fue conquistada, y la Bretaña, adquirida por matrimonio. El gran Estado moderno francés era un reino centralista, con un rey absolutista a su frente, de cuya voluntad dependía todo, incluso todo lo que ocurría en el seno de la Iglesia. El Parlamento no era más que la corte de justicia del rey. Ya en 1438 una asamblea del clero francés, reunida en Bourges para examinar las resoluciones del Concilio de Constanza, pide al rey que apruebe y sancione sus acuerdos, a fin de que éstos adquieran vigencia en el reino mediante esa aprobación. Como compensación de una posterior condescendencia aparente, Luis XII obtuvo del papa el título de *rex christianissimus*. La influencia del rey en la provisión de obispados y abadías era prácticamente ilimitada. En 1516 esta situación quedó legalizada por un concordato. Con ello, ciertamente, apenas se incrementó el poder del rey dentro de la Iglesia; mas ahora no se basaba ya en una disposición interna francesa, como la Pragmática Sanción de Bourges, sino en la autoridad del papa. En el concordato éste había otorgado al rey el derecho de nombrar a todos los obispos y abades del reino, y además se había declarado conforme con que todos los pleitos, cuando no concerniesen a obispos, se tramitasen en la misma Francia; también quedaban eliminadas todas las intervenciones papales en el sistema de provisión de cargos (expectativas, reservaciones, etc.). El rey es ahora «el primer personaje eclesiástico» del reino: con ello, sin embargo, se obligaba también moralmente en cierto modo a nombrar buenos obispos. En los siglos posteriores el confesor del rey propuso casi siempre a éste, para que las nombrase, a personalidades muy respetables, mientras que, todavía en tiempos de Enrique III, el favor real colocaba a muchos seglares al frente de obispados y abadías<sup>5</sup>. Mas, a pesar del concordato, siguió habiendo «anarquía en las instituciones y en las costumbres» de la Iglesia (Imbart

de la Tour); ésta se manifestaba en la ruptura de la unidad por grupos e intereses, y en la lucha recíproca por conseguir un exceso de libertades. Principalmente los patronatos sobre las instituciones eclesiásticas desmembraban las diócesis, y el sistema de encomiendas destruyó toda vida autónoma de las comunidades monásticas, de tal modo que las autorreformas quedaron siempre paralizadas necesariamente.

¡Cuán distinta era la situación en el Imperio! En el siglo xv, durante el largo y poco enérgico gobierno del emperador Federico III, habíanse acrecentado rápidamente en él la autonomía y el egoísmo de las autoridades particulares. El Imperio apenas era más que una liga de príncipes, a los que únicamente la corona imperial mantenía un poco unidos. Todos los intentos realizados a comienzos del siglo para volver a movilizar la energía del Imperio, fracasaron. Apoyándose en el *collegium* de los príncipes electores, el arzobispo de Maguncia, Bertoldo de Henneberg, había intentado unir de nuevo a los príncipes alemanes, estatuyendo una seguridad general, un tribunal común (la Cámara Imperial) y unos impuestos comunes. Mas como los príncipes no estaban dispuestos a realizar los sacrificios necesarios, el rey Maximiliano pudo reformar el Imperio en provecho propio e impedir en su mayor parte aquella reforma. El mando del Imperio volvió a disgregarse, y ni siquiera consiguió imponerse de nuevo en las negociaciones de Carlos V con los Estados. La división del Imperio en las diez circunscripciones de Maximiliano sólo alcanzó importancia en el terreno militar, e incluso aquí no la tuvo más que en las circunscripciones de la Alta Alemania. Y así, al comienzo de la Reforma protestante, un emperador que tenía unos grandes bienes de la corona, los cuales residían en su mayor parte fuera del Imperio, se enfrentaba a una Dieta de celosos defensores de intereses particulares. En la elección imperial de 1519, el mismo príncipe elector de Maguncia llegó a decir que el Imperio era una aristocracia (de príncipes), cuyo auténtico soberano era la Dieta. Se pensaba ciertamente que la reforma del Imperio era una tarea que había que realizar, pero ni siquiera Carlos V pudo llevarla a cabo. Sólo teniendo en cuenta este trasfondo de la crisis constitucional alemana se hace comprensible el peculiar comportamiento de las Dietas y de los príncipes al comienzo de la innovación religiosa; sólo teniendo esto en cuenta pueden entenderse las justificadas esperanzas de Francia de conseguir la corona imperial, y los cohechos, que eran cosa casi diaria, y que culminaron en la traición de Mauricio de Sajonia.

Tampoco en el terreno de la política eclesiástica había conseguido Alemania alcanzar aquel influjo que, en Inglaterra, en Francia y en Espa-

ña había llevado a la formación de una Iglesia nacional. Es cierto que existían tendencias de esa índole, pero sólo las alentaban príncipes y soberanos territoriales aislados. En las más diferentes partes del país, tales tendencias consiguieron obtener también amplísimos privilegios de la Curia. Apoyándose en ellos, o también sin su ayuda, y siguiendo el ejemplo del vecino, los príncipes limitaban la jurisdicción de los obispos, ejercían un auténtico derecho de inspección sobre los clérigos que residían y los monasterios que radicaban en su territorio y exigían controlar la administración de las riquezas de la Iglesia y las indulgencias predicadas en territorio de su soberanía; cuando éstas iban acompañadas de colectas, las consentían o prohibían teniendo en cuenta únicamente puntos de vista financieros. Ya hemos visto antes cómo las ciudades libres siguieron el ejemplo de los príncipes. Es cierto que, en general, y a excepción de algunos obispados territoriales del norte y este de Alemania, la provisión de las diócesis no estaba en manos de los príncipes. Tampoco el poder central ejercía ninguna clase de influencia sancionada por leyes, al contrario de lo que podía hacer el rey francés. La provisión de las diócesis se hacía más bien, según el concordato de Viena de 1448, por elección de los cabildos, que luego Roma aprobaba. Esta práctica estaba restringida por ciertas reservaciones. Así, el papa proveía todos los cargos que habían quedado vacantes por muerte de su titular si éste estaba en la Curia o al servicio del papa, o aquellos otros en que la elección no había sido canónica, pero también cuando la elección era válida, si un motivo razonable o el consejo de los cardenales intervenía para que se nombrase a una persona más digna. Esta regla tan flexible suscitaba muchas discordias. La Curia se había asegurado también una cierta influencia en lo referente a la composición de las juntas electivas, mediante el derecho de proveer la mitad de los beneficios que vacaban en los cabildos (se dividía la provisión según el momento de la vacancia, y se hablaba de «meses pontificios»). Además, cuando se cubrían puestos en iglesias catedrales o en monasterios de varones, la Curia pedía una tasa por servicios, y cuando se proveían todos los demás cargos eclesiásticos más importantes, exigía las anatas. Esta reglamentación constituyó la base de las relaciones entre el Imperio y la Iglesia hasta el año 1803. No se llegó a firmar un concordato con el Imperio, como había pretendido el príncipe elector de Maguncia, Bertoldo de Henneberg.

Esta reglamentación, que era muy desventajosa en comparación con la de otros Estados, hizo surgir en la práctica fenómenos grandemente perjudiciales en parte. Algunos papas renacentistas intentaron incre-

mentar más aún los derechos e impuestos de Roma. La avaricia y la caza de cargos empujó a muchos clérigos hacia Roma, pues pensaban que en la Curia prosperarían de modo especial. Todo esto creó un gran malestar en Alemania, un apasionado sentimiento antirromano y anticlerical, que las Dietas de príncipes y los sínodos de obispos fueron manifestando en numerosas quejas contra Roma. Además de las quejas por el sistema de nombramientos y por las exigencias de dinero, había otras también porque la apelación a Roma hacía que los procesos quedasen sustraídos a la propia jurisdicción. Desde 1458, las «Quejas de la nación germánica por el menoscabo de la Iglesia alemana» desempeñaron un papel muy importante en numerosas Dietas, especialmente después de que el humanista alsaciano Wimpfeling las compiló en 1510, por encargo del emperador Maximiliano. Los *gravamina*, que eran unas cien quejas particulares, no fueron tomados en serio por la Curia, que no intentó atenderles; por ello se los empleó como medio de agitación en las Dietas celebradas en los primeros tiempos de la Reforma protestante. Las reclamaciones de los nuncios para que el Imperio interviniese con su poder fueron acalladas.

#### 4. CLERO Y OBISPOS

La situación económica tanto de los numerosos sacerdotes que vivían en las ciudades como de los párrocos rurales difería mucho entre sí. Al lado de algunos párrocos que obtenían ingresos realmente principescos, estaba la gran muchedumbre de parroquias rurales dotadas con ingresos medianos, cuando no muy malos, y las exiguas prebendas de los capellanes y altaristas. Sobre todo los vicarios de parroquias incorporadas a monasterios tenían que contentarse, en muchas regiones, con ingresos muy modestos. Esto ocurría no sólo en la Alemania central. Más de la mitad de todas las parroquias de Escocia estaban incorporadas a monasterios, y los vicarios eran muy mal pagados. En un memorial que el obispo de Clermont presentó en Trento, afirmaba que, de las 800 parroquias de su diócesis, sólo 60 estaban atendidas de hecho por párrocos, y todas las demás, por vicarios, cuyo sueldo era muchas veces de diez o doce florines; y a causa de su pobreza, decía, tales vicarios no podían defenderse siquiera contra esta injusticia<sup>6</sup>. Y en lo que respecta a Flandes, una investigación moderna ha demostrado que el sacerdocio representaba un ascenso social muy relativo: que el sacerdote recién ordenado, cuando tenía en su poder la promesa de un

beneficio, se había condenado a la pobreza para toda su vida. Aun cuando disfrutase de una prebenda, tenía en general que agenciarse, con el trabajo de sus manos, lo que le faltaba para el sustento. Y si no tenía un beneficio, se veía obligado a mendigar. Los sínodos detallaban incluso de modo positivo las profesiones marginales que estaban permitidas. ¡Tan natural resultaba la pobreza del simple sacerdote! El hecho de que no faltasen vocaciones demuestra que en muchos de éstos alentaba un idealismo capaz de impresionar a los jóvenes. Si en la ciudad resultaba posible aumentar los ingresos trabajando como escribano, pintor, encuadernador o médico, en el campo esto podía conseguirse empleándose como hortelano, pescador y, muy frecuentemente, como labrador, para cultivar incluso las tierras pertenecientes a la Iglesia. Así los sacerdotes establecían un íntimo contacto con el pueblo, conocían sus necesidades, pero, por otro lado, no permanecían libres de sus faltas. Siempre que oigamos quejas sobre las reyertas entre clérigos, sobre el hecho de que jugaban, bebían y andaban mucho por las tabernas, deberemos ver tales quejas en el contexto que acabamos de señalar.

La formación de estos sacerdotes era, lógicamente, muy modesta. La mayoría de los futuros clérigos se educaba en compañía de un párroco, acaso el de su misma ciudad natal, conviviendo con él. Aquí aprendían los rudimentos del latín y el rito de la misa y de la administración de los sacramentos, se entusiasmaban por el ideal del sacerdote cuando tenían ante sí un ejemplo vivo, pero se contentaban también con la mediocridad y la rutina vulgar cuando la vivían día a día. El estudio en las escuelas catedralicias o monacales no era accesible más que a una pequeña minoría. En las escuelas de latín de las ciudades se enseñaba los rudimentos de esta lengua a aquéllos que se disponían a cantar por las calles para ganarse el pan de cada día. La formación universitaria era al principio una excepción. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo xv empezó a ser más frecuente la asistencia a las universidades, pero en ellas muy raramente se estudiaba teología. En la mayor diócesis alemana, la de Constanza, en la que había unos 17.000 clérigos, sólo 4.700 estudiaron en universidades durante estos cincuenta años<sup>7</sup>. En los primeros decenios del siglo xvi casi la mitad de los clérigos había asistido a la universidad. Las circunstancias eran favorables en esta diócesis, pues existían tres universidades en ella o muy cerca de sus fronteras. Cifras semejantes se dan también en Inglaterra.

El estudio en la universidad, que suponía casi siempre, como base económica, el disfrute de un beneficio, no favorecía ciertamente el cumplimiento de la obligación de residencia de los párrocos. Las dispen-

sas de este deber por razón de estudios universitarios son, desde luego, un testimonio muy laudable de la alta estima en que la Iglesia tenía a estos estudios, pero manifiestan, por otro lado, una comprensión muy escasa para las exigencias de la cura de almas. Tales dispensas multiplicaban el empleo de substitutos, que, por ser auténticos «arrendatarios», mostraban poco sentido de responsabilidad para el rebaño que se les había confiado, y tenían que llevar, además, una vida muy poco segura. No es fácil señalar numéricamente cuántos eran los que cumplían con la obligación de residencia. Todos los datos son inseguros, bien porque la manera de designar a los clérigos tiene un significado distinto en cada región, bien porque faltan cifras comparativas, o porque éstas tienen sólo una validez local. En cualquier caso, parece que en el siglo XVI las circunstancias eran peores en Francia y en los territorios del Rin que en Flandes o en el obispado de Utrecht.

Entre las anomalías y defectos del clero se contaban sobre todo, además de los numerosos fallos particulares en el terreno moral, la gran difusión del concubinato. Los relatos de las visitas pastorales mencionan una cuarta parte (Países Bajos) e incluso una tercera parte de todos los clérigos (Bajo Rin, 1569). Casi una cuarta parte del clero está reseñado en el registro penal del oficial de Chalons. Decanos celosos denuncian al obispo, por este motivo, a docenas de clérigos de cada diócesis, o se acusan a sí mismos. Pero el mal parecía inextirpable, y la intervención de los tribunales episcopales no era, en consecuencia, bastante severa. Los culpables eran castigados casi siempre con una simple multa. Aun cuando se exigía abandonar a la concubina, esto no se realizaba casi nunca. En las aldeas el concubinato parecía casi inevitable, debido en parte a que los párrocos trabajaban en el campo. A los ojos de muchos seglares el concubinato de los sacerdotes apenas constituía ya un escándalo, habiendo perdido, incluso según la opinión de muchos clérigos, su carácter de culpa. ¡Hasta tal punto habíase debilitado en este estamento la energía de lo auténticamente religioso, la entrega a Dios! Lo que escandalizaba era, a lo sumo, el que muchos párrocos intentaran que sus hijos habidos en concubinato heredasen el beneficio que ellos disfrutaban. Había que pedir, ciertamente, dispensa a Roma para que los hijos de sacerdotes pudieran recibir las órdenes sagradas, pero esta dispensa se concedía con frecuencia.

Al igual que en el caso de la obligación de residencia, también en este terreno resultaba difícil señalar las cifras exactas. Las que figuran en los registros episcopales y en los minutarios conservados no abarcan, sin duda, todos los casos llegados a conocimiento de los tribunales. Por

otro lado, los clérigos aislados verdaderamente ejemplares han quedado en el recuerdo de las gentes sólo casualmente, por su obra literaria o por sus memorias. En los territorios de lengua alemana podemos señalar al párroco de Basilea, Ulrico Surgant († 1506), muy meritorio por las enseñanzas homiléticas y por la instrucción pastoral que daba a sus hermanos de sacerdocio; al predicador de la catedral de Estrasburgo, Juan Geiler de Kaisersbeg († 1520), o al sacerdote suabo Enrique de Pflummern, de Biberach (1475-1561), que no aceptó beneficio alguno durante toda su vida, para poder servir mejor a Dios y a los enfermos en el hospital. El número seguramente elevado de los sacerdotes fieles, buenos y ordenados realizaba su obra en silencio, sin llamar la atención. Esto es preciso recordarlo tanto más, si se piensa que, por así decirlo, estos sacerdotes eran *Self-made men*<sup>8</sup>, que no habían tenido la educación ascética y religiosa de un seminario, que sólo muy raramente se habían sentido animados por el ejemplo de obispos santos, que no habían sido apartados del mal por la severidad de un vicario general o de una visita pastoral, y que apenas eran tonificados por el ejemplo de sus compañeros de la misma población. A veces un pequeño número de sacerdotes de las mismas ideas se reunía para formar una hermandad sacerdotal. Estas, que eran numerosas, no se preocupaban solamente de conmemorar dignamente el día del cabildo o de celebrar oficios fúnebres por los miembros fallecidos, sino que, mediante numerosas prescripciones particulares, señalaban también cómo se podía llevar una vida sacerdotal ordenada, según el modelo de las Ordenes religiosas, los benedictinos o los premostratenses. Apenas había algún sitio en que se enseñase o se practicase una ascética o una piedad propia, acomodada a los sacerdotes seculares. El clero carecía sobre todo del sentido de la obligación de la cura de almas. Su trabajo se reducía a rezar el oficio divino y decir misa, llevar los libros de ánimas y de las fundaciones, administrar la iglesia y sus riquezas, predicar, cuando esto no era una tarea propia de fundaciones hechas expresamente para este fin, administrar los sacramentos a los moribundos, enterrar a los muertos y vigilar que se cumpliesen en la parroquia los decretos del derecho canónico. El clero no enseñaba el catecismo, cosa que se dejaba a los padres; no confesaba de modo regular, no ayudaba ni iba en busca de los descarriados, no congregaba a los buenos para llevar a cabo empresas apostólicas. Se creía ser —y se era realmente— una comunidad cristiana, para gobernar a la cual era completamente suficiente el derecho canónico. Todavía en 1549, Bucer escribe desde la Inglaterra de Eduardo VIII que el clero se preocupaba

sólo de sus ceremonias, predicaba rarísimamente y jamás enseñaba la catequesis<sup>9</sup>.

Despertar el sentido pastoral debería haber sido tarea de la jerarquía. Mas pedir esto, ¿no es exigir algo imposible de aquellos hombres que gobernaban las dócesis, personajes procedentes casi todos ellos de la nobleza, que se habían engrandecido con la administración y el disfrute de los beneficios de los cabildos, cuyos estudios universitarios se reducían, en general, sólo al derecho canónico, que, con frecuencia, habían alcanzado demasiado jóvenes, por intereses familiares, su dignidad, que estaban atormentados por las deudas del cabildo y que se hallaban complicados en innumerables negocios políticos? Además, entre los que llevaban mitra había algunos que eran claramente indignos y otros muchos que no comprendían bastante la gravedad de su cargo. El arzobispo de Magdeburgo, Alberto de Brandeburgo, que quería tener, por razones puramente económicas y dinásticas, además de la sede de Halberstadt, todavía la de Maguncia, es uno de los más conocidos representantes de este tipo de personajes. Por conseguir algunos obispados se discutía durante largos años; en Constanza a cada uno de los dos candidatos contendientes los apoyaba respectivamente el papa y el emperador, y en Flandes, el papa y el rey francés. A comienzos de siglo estas sedes permanecen vacantes durante años. Para otros, los obispados eran únicamente trampolines de su carrera, etapas de un ulterior ascenso. Estos jamás ponían los pies en sus diócesis. El cardenal Ippolito d'Este, arzobispo de Milán, no visitó ni una sola vez su diócesis durante los treinta años que van de 1520 a 1550. El que luego sería cardenal Accolti († 1532), que fue el que redactó el primer borrador de la bula *Exsurge* dirigida contra Lutero, comenzó siendo obispo de Ancona, obtuvo luego sucesiva o simultáneamente el arzobispado de Rávena, los obispados de Cádiz, Cremona, Maillezais y la administratura de Arras, y siendo cardenal de Albano, pasó luego a serlo de Palestrina para acabar siéndolo de Sabina<sup>10</sup>. ¡Y ni siquiera había estado jamás personalmente en Cádiz o en Arras! Otros obispos recibían sus diócesis, por así decirlo, como recompensa a servicios prestados en la corte, no sólo en la Curia, sino también al emperador, pero sobre todo a los reyes de Francia e Inglaterra. De los quince obispos que había en este último país el año 1517, diez de ellos habían estado anteriormente al servicio del rey. Además, éste los seguía empleando para llevar a cabo misiones diplomáticas en toda Europa. Naturalmente, así no podían cumplir con su obligación de residencia. Y si bien Inglaterra había conseguido liberarse desde hacía siglos de las intervenciones pontificias en el sistema de pro-

visión de cargos, había de conocer por su propio fracaso, por así decirlo, la acumulación y el sistema de encomiendas. Wolsey, el lord canceller, hizo que se le confriesen varios obispados y abadías. De los quince obispos, sólo tres de ellos eran teólogos; el más conocido de éstos era Juan Fisher, obispo de Rochester; los demás habían estudiado derecho civil más bien que derecho canónico. Era, pues, natural que los obispos de aquel tiempo no tuviesen ya apenas idea del contenido teológico, del carácter sacramental de su dignidad y de su función. Su vinculación interna con el papa era muy floja. A sí mismos se consideraban únicamente como jueces y administradores; no sabían ya que eran maestros de su diócesis, y los primeros pastores responsables. Por el contrario, siguiendo el ejemplo de la Curia y de las cortes, organizaban toda una cancillería y dejaban al vicario general que se relacionase con los sacerdotes, y a un obispo auxiliar, sacado la mayoría de las veces de una de las Ordenes mendicantes, y que se hallaba sometido al vicario general, que realizase las funciones pontificales.

Con todo, también en la patria de la Reforma protestante había excepciones, y no pocas, entre el episcopado. Podríamos citar aquí obispos de Augsburgo, Constanza, Estrasburgo, Eichstätt y otras diócesis. Algunos de ellos predicaban de nuevo, personalmente, al pueblo, cosa que era considerada casi como un milagro, e intentaron mejorar la situación mediante sínodos y estatutos. Toda la segunda mitad del siglo xv está llena de intentos de reforma y de sínodos reformadores. Estas tendencias no pudieron triunfar porque los obispos y los vicarios generales actuaban de un modo demasiado legalista y muy poco sacerdotal; además, no trabajaban en común, encontraban muy pocos ayudantes y colaboradores bienintencionados en sus cabildos y, sobre todo, tampoco se realizaba la *reformatio in capite*, la reforma de la Curia romana y del pontificado. Por otra parte, permanecieron prisioneros del sistema y de la política de los beneficios. En el tomo segundo de esta obra se habla, por otro lado, de la situación de la Curia en la época del pontificado renacentista.

## 5. LOS MONASTERIOS

Digamos todavía unas palabras sobre los monasterios. También aquí encontramos un cuadro parecido. Los esfuerzos reformistas de los benedictinos se alimentan de la energía religiosa de la propia Orden. Educados en Subiaco y animados por el ejemplo de las Congregaciones renovadoras de Italia y España, fueron surgiendo centros reformadores en

Melk, de Austria; en Kastl, del Alto Palatinado, y en Bursfelde del Weser, que consiguieron grandes éxitos. Mas a pesar del apoyo que varios obispos les prestaron, muchos monasterios intentaron eludir la obligación de renovarse, trasformándose, con aprobación de Roma, en fundaciones de canónigos seculares. Las visitas eclesiásticas, que no pocas veces eran realizadas también por el soberano del territorio, tropezaron en algunos lugares con una abierta resistencia. Un efecto de esta reforma fue que los conventos se poblaron de frailes, lo cual llevó a su vez a construir nuevos edificios mucho mayores. También la actividad cultural, no tanto la propiamente científica, experimentó un nuevo auge. Pero el afán constructor y la preocupación de los príncipes por su independencia, así como las críticas frecuentemente infantiles contra las otras direcciones reformadoras, no permitieron que los buenos comienzos madurasen y produjesen auténticos frutos. Así, por ejemplo, en Alemania la reforma de la Orden benedictina quedó detenida hacia 1500. Mientras las abadías alemanas eran relativamente ricas, y en parte independientes del poder de los príncipes, encontrándose también exentas en muchas ocasiones, las escocesas estaban sometidas a los abades encomendatarios nombrados por el rey. Los monasterios benedictinos ingleses, cuyo número no era, por lo demás, tan grande como el de los monasterios de canónigos agustinos del mismo país, no eran en general tan ricos, y mucho menos lo eran los pequeños prioratos, sometidos al protectorado de un noble rural. La mayoría de las casas no eran exentas, hallándose sometidas, por tanto, a los obispos. En las visitas de éstos se escuchan frecuentes quejas sobre el abandono del rezo coral y de la vida comunitaria; y en una pequeña parte de las casas se registran también algunos escándalos y un auténtico desorden. Por lo demás, los aproximadamente ochocientos monasterios del país tienen un nivel mediano en el aspecto religioso y moral.

A los antiguos monasterios, construidos sobre la base de la regla benedictina y agustina, se enfrentaban las numerosas casas de las Ordenes mendicantes, las cuales, en la mayoría de los casos, estaban sometidas en la práctica al control de las ciudades. Había en Alemania pequeñas ciudades libres que encerraban dentro de sus muros conventos de varones de las cuatro Ordenes mendicantes, y además numerosos conventos de mujeres, así como asociaciones de terciarias. En Inglaterra, la mitad de los 177 conventos de Ordenes mendicantes se encontraban en los territorios del centro y en la región oriental.

La situación interna de estos conventos se hallaba caracterizada por una constante alternancia de decadencia y de anhelos de reforma. En el

caso de Alemania, y aun cuando reduzcamos a su justa medida las exageraciones de muchos príncipes y ciudades, que hablaban como hablaban por el interés que tenían en aumentar sus propios derechos, han quedado suficientes testimonios y quejas, del sur y del norte, acerca de verdaderos defectos, que se refieren por igual a conventos de hombres y de mujeres. No vamos a tratar aquí tampoco de casos particulares de infracciones y excesos pésimos, que con razón tenían que provocar grave escándalo. Aunque no eran excepciones totalmente raras, tampoco eran frecuentes, y, además, la crítica las generalizaba y aumentaba. Peor y más general era la descomposición de ciertos principios de la vida religiosa en cuanto tal: la supresión de la clausura con los más diversos pretextos, el abandono de la vida comunitaria, el acceso a la propiedad privada. Los frailes conservaban las tierras que habían heredado de sus padres, disponían de ingresos, hacían testamentos y legaban sus celdas. Aspiraban a vivir del mismo modo que los sacerdotes seculares y abrigaban los mismos anhelos pequeño-burgueses de tener asegurada su vida. Incluso cuando llevaban una vida ordenada, la mediocridad religiosa hacía que apareciesen fenómenos tales como el descuido o la interrupción de los estudios, el ansia de placeres y la pereza, cosas éstas que los humanistas sacaban a cuento con mucha frecuencia, poniéndolas en la picota, aunque a veces exageraban. Por su parte, al pueblo le molestaban sobre todo las colectas repetidas en comarcas exactamente señaladas, y además, la desagradable competencia entre párrocos y religiosos por predicar y confesar, enterrar a los muertos, hacer vigiliás y estaciones, sobre todo porque, en todo esto, se discutía con frecuencia solamente por los estipendios y donativos, los cuales, de todos modos, para el párroco resultaban indispensables.

Mas junto a esto había muchas personas que tomaban con seriedad la vida religiosa. En todas las Ordenes podemos ver vigorosos intentos de reforma, que se extendían a veces a la mayoría de los monasterios. Tales movimientos pretendían restaurar la antigua forma de vida, la observación exacta de la regla. Los monjes reformados recibían a menudo un nombre determinado, según cual fuera la meta de su observancia. Con todo, la renovación no pudo triunfar plenamente ni siquiera entre los dominicos, que fueron los primeros que la intentaron partiendo de Italia, y que sabían lo que querían. Es cierto que el general de la Orden, Cayetano, quiso implantar en ésta el convencimiento de que todos «se encuentran en estado de condenación si no abrigan la voluntad sincera de poner todo lo que poseen a los pies de su superior». Cayetano volvió a nombrar un lector para cada casa y declaró que la

Orden perecería «si nuestro saber teológico no nos salva»<sup>11</sup>. Todavía en 1515 pudo fundar una provincia observante en los Países Bajos; a ella le fueron incorporados también conventos flamencos, y se le dio el nombre de Germania inferior. Pero entre los diez conventos no observantes de la provincia teutónica, que se enfrentaban en 1520 a los treinta y nueve conventos observantes, estaban las importantísimas casas de Estrasburgo, Zurich y Augsburgo.

El movimiento observante franciscano, que comenzó en Francia, llegó, apoyado por príncipes y por esposas de éstos, a Alemania, donde fue conquistando convento tras convento, no sin encontrar una violenta resistencia; llegó incluso a formar una provincia observante, con un capítulo propio, y tuvo un celoso guía en el eminente teólogo Gaspar Schatzgeyer († 1527), que luego sería provincial. En el año 1517 León X aprobó la formación de dos Ordenes independientes, la de los observantes y la de los conventuales, que intentaron a veces denigrarse recíprocamente, con daño de la buena causa. Entre los agustinos eremitas, a cuya Orden pertenecía Lutero, el sajón Andrés Proles († 1503) consiguió poner a los conventos observantes bajo la dirección de un vicario general. Y una vez nombrado él mismo para tal cargo, impuso implacablemente la reforma en su patria con ayuda del poder secular e intentó introducirla también en el sur. Tras su muerte, Staupitz prosiguió con celo la observancia. También aquí hubo escisiones en la Orden. Los observantes se negaron a someterse a un provincial no reformado. Por este asunto emprendió Lutero su viaje a Roma. El general de la Orden apoyaba enérgicamente el movimiento de reforma. Egidio de Viterbo (general de 1506 a 1510), que en 1511, en su discurso de apertura del Quinto Concilio de Letrán, había propuesto el programa de una reforma desde dentro (*homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines*), defendió también en la Orden una reforma en el verdadero sentido de la palabra; esta no aspiraba a realizar algo revolucionariamente nuevo, sino a restablecer la forma antigua. En esto coincidía con ciertas ideas básicas del Renacimiento, con el cual tenía en común también, por lo demás, grandes intereses científicos, sobre todo en el terreno de la Biblia. Realmente le faltó, lo mismo que a los demás jefes del movimiento reformista de las diversas Ordenes, el apoyo constante y básico de los papas. Tampoco los intereses encontrados de los soberanos y las ciudades permitían actuar de un modo unitario.

En la Baja Edad Media se fundaron muy pocas Ordenes religiosas nuevas y, en general, éstas fueron de poca importancia. La más importante relativamente fue la Comunidad de Hermanos de la Vida Común,

que comenzó en Utrecht y Deventer a finales del siglo xiv. Esta comunidad de seglares, que quería vivir a la manera de los religiosos, pero sin emitir votos formalmente, conquistó grandes méritos especialmente en el terreno de la educación de la juventud y de la formación de los clérigos, así como en el de la promoción de un noble humanismo cristiano. Erasmo y Wimpfeling se educaron en sus escuelas (el último tuvo como maestro a Dringenberg). La *devotio moderna*, aquella piedad cálida, aunque de índole un poco pasiva, que insistía sobre todo en la imitación íntima y personal de Cristo y desatendía la importancia de la Iglesia en el orden de la gracia, se encontraba entre ellos en su propio elemento. El monasterio de Windesheim junto a Zwolle, que se formó a base de un círculo de estos devotos, convirtióse muy pronto en el centro de una amplísima reforma de las colegiadas de canónigos agustinos. La congregación se extendió hasta el territorio de Magdeburgo, llegando por el sur hasta Suiza. El grupo de los verdaderos Hermanos continuó dirigiendo, empero, en los Países Bajos y en el norte de Alemania, sus escuelas ininterrumpidamente hasta la época de la Reforma protestante, gozando de máximo prestigio en todas partes, de tal manera que todavía en 1534 el Consejo de la ciudad de Rostock les pidió que continuasen dirigiendo sus escuelas, aun cuando ningún miembro de la comunidad se convirtió al protestantismo. Todavía no está claro, al parecer, si y hasta qué punto su modo de ser, por la seriedad de su forma de vida, por el cultivo de la lectura y la meditación de la Biblia y por la proximidad a los místicos y, con ello, también a san Agustín, favoreció la rápida propagación en los Países Bajos de la piedad calvinista y, sobre todo, más tarde, de la jansenista.

## 6. LA PIEDAD DE LOS SEGLARES

También los seglares de aquella época cultivaban, al parecer, una piedad que apenas tenía ya vínculos objetivos. Esto no quiere decir que no tomaran parte activamente en el culto eclesiástico, en la misa y el oficio divino, en los sermones y vigiliias, aunque raramente en los sacramentos. Pero esta vinculación no era ya suficiente en muchas ocasiones. Una nociva inquietud religiosa se apoderó principalmente del pueblo alemán. «Todo el mundo quería ir al cielo», escribe un cronista de Augsburgo del siglo xv<sup>12</sup>, y la gente intentaba asegurar su salvación por todos los medios posibles. Así como se aumentaba el número de altares en las iglesias, así se acumulaban fundaciones sobre fundaciones, indulgencias sobre indulgencias, y muchos hombres poco instruidos pensaban

que con su propio esfuerzo podrían atraer la gracia de Dios, aunque los grandes predicadores prevenían contra tales ideas. El cálculo casi mercantil, la explotación comercial de la piedad por otros, bien el señor territorial (en Halle o Wittenberg), o bien un elocuente predicador o un mercachifle de indulgencias, presentaba el contrapolo de lo anterior. Cambian de lugar los puntos de gravedad de la vida religiosa. Por doquier la gente busca patrones protectores contra todos los males; quiere tener pruebas palpables y manifiestas en los relicarios (reliquias) de los santos, que ahora se alinean y exponen para que todo el mundo las vea. Se abandona la piedad de orientación teológica para ir a caer en el sensacionalismo: en los lugares de peregrinación se quiere ver y casi tocar con las manos los milagros. La gente no repara en sacrificios de ningún género para lograrlo. Jamás, desde las cruzadas, se habían puesto en movimiento masas tan grandes de fieles como las que peregrinaban en las últimas décadas de la Baja Edad Media hacia Santiago, San Michel y San Guilles, hacia Einsiedeln, Aquisgrán y Tréveris, hacia Jerusalén, Roma y Wilsnack. En Wilsnack, en la Marca de Brandeburgo, enseñábase hostias sangrantes —a pesar de la prohibición del legado pontificio, Nicolás de Cusa (1451)—, hasta que fueron quemadas en la Reforma protestante. Cuando predicadores exaltados conseguían despertar los instintos subconscientes de las masas, los relatos sobre presuntas profanaciones de hostias consagradas y sobre asesinatos rituales podían terminar con una matanza de los judíos de la localidad. Había muchas supersticiones, incluso acerca de las cosas más sagradas, que no eran suficientemente combatidas por los predicadores; ansia de apariciones, brujería y quiromancia redondean este oscuro cuadro. También existía, ciertamente, un reverso brillante: las innumerables obras de arte religioso, creadas por una piedad honda y profunda, la preocupación por la belleza y el esplendor del culto, el florecimiento de las hermandades de todas las clases sociales, las innumerables fundaciones caritativas, y con ellas toda la legislación social de nuestros días (ésta estaba, ciertamente, menos bien organizada y desarrollada que hoy, pero era ejecutada por libre voluntad y brotaba de un corazón lleno de misericordioso amor a los hermanos), y sobre todo la vinculación, que llegaba hasta lo más hondo, entre la fe y las costumbres populares.

El ejemplo del Oratorio del Divino Amor, en la Italia de comienzos del siglo XVI, demuestra la gran energía religiosa que para la renovación de la Iglesia atesoraban las hermandades de seglares. Este Oratorio no representa, sin duda, otra cosa que la forma final de tales hermandades, las cuales surgieron por propia iniciativa, dada la insufi-

ciencia de la cura de almas y la apatía de la Iglesia oficial. A ello se añaden los libros religiosos, extendidos por todas partes. La mitad, sin duda, de todos los libros publicados desde la invención de la imprenta eran de tema religioso; y, a su vez, la mitad de éstos servían para la formación, devoción y edificación religiosas, estando escritos muchos en la lengua del pueblo<sup>13</sup> y no faltando tampoco traducciones de la Biblia, al menos en Alemania y Francia. También forman parte de la cara luminosa de la época los beatos y santos de aquel tiempo, desde el sencillo campesino y padre de familia del cantón suizo de Unterwalden, místico y apóstol de la paz de su país, san Nicolás de Flüe († 1487), hasta la camarera mayor de la corte de la reina Isabel de Inglaterra, Margarita Pole, madre del cardenal del mismo nombre, que fue decapitada a sus setenta años (1541).

## 7. EL HUMANISMO

Todo el carácter bifronte de esta época se revelaba también en la nueva actitud espiritual de una élite cuya característica era el humanismo. Las ideas de los humanistas se divulgaron de manera rápida y general mediante relaciones personales, amplio intercambio epistolar y largos viajes, mediante la imprenta y una actividad editorial apoyada en gran parte en tendencias idealistas. El presupuesto de todo ello era, desde luego, la apertura de las cortes principescas italianas, el gran número de nuevas universidades del siglo xv y la aparición de una capa de ricas familias burguesas, que dirigían los destinos de las ciudades. Con anterioridad a 1500 el humanismo era la forma de vida tan sólo de algunos sabios o círculos exclusivos; éstos habían llegado a adquirir en cierto modo, con Petrarca, conciencia de su dignidad individual de hombres y consideraban que su desarrollo personal propio era la tarea más importante de su vida. A la formación total del hombre completo servían también formas de existencia que recordaban bastante la vida de muchas Ordenes religiosas. A los humanistas, que eran en su mayor parte seculares de familias económicamente independientes, les gustaba retirarse del mundo como los cartujos, y llevaban, junto con unos cuantos amigos escogidos, una vida dedicada a la ciencia y a la amistad, bien en sus casas de campo, bien en el tranquilo gabinete del sabio. Pero nada de esto significaba una renuncia religiosa al mundo; su misión era únicamente la de servir a la salvaguardia de la libertad. La ascética tendía sólo a la formación plena del ideal de la personalidad; la filosofía, al

desarrollo del propio ser. No se prestaba mucha atención a los problemas metafísicos y teológicos, y el ideal monástico de los consejos evangélicos no correspondía a lo que ellos pensaban del cristianismo. Este no era para ellos una escuela del servicio divino, ni una imitación de Cristo en el espíritu de la negación de sí mismo; el cristianismo era para los humanistas una doctrina, una filosofía práctica de la vida conforme a razón.

A esta orientación práctica e individualista se añadía una sorprendente acentuación de lo formal. Los humanistas aspiraban, ciertamente, a la totalidad del saber acerca de Dios y del hombre, pero creían poder adquirirlo sobre todo con el estudio de la retórica. Los concilios unionistas del siglo xv y la conquista de Constantinopla por los turcos habían hecho afluir a Italia numerosos sabios griegos, abriendo, por así decirlo, una nueva dimensión espiritual ante los asombrados occidentales: el mundo de la filosofía platónica y de los Padres griegos. En sus escritos se creyó poder encontrar la auténtica esencia del hombre y de su misión. La Escolástica, echada a perder por el nominalismo, con sus sutilezas y sus innumerables distingos, no puede ya competir con la espontaneidad de estas nuevas fuentes. Y así se estudian ahora las lenguas antiguas, para aprender, en las obras de los clásicos, su propio estilo, pero también para poder leer la Biblia y los Padres en su texto original y poder aproximarse al espíritu de éstos. Se desprecia la Escolástica; se combate a sus representantes, sobre todo a los teólogos de las Ordenes religiosas, si bien algunos de ellos se adhirieron a la nueva mentalidad. De esta manera surgió un materialismo peculiar, que prescindía prácticamente de lo sobrenatural, una indiferencia frente a la teología y la Iglesia, y el cristianismo se diluyó en una filosofía moral, de la que se esperaba —pero esto se esperaba más aún de las *bonae litterae*— un efecto moralizante y educativo. Como los humanistas tenían conciencia de enfrentarse a la actitud y la tradición vigentes hasta entonces, se creían llamados a presentar positivamente nuevos programas para restaurar el cristianismo, tal como ellos lo concebían, o a combatir apasionadamente a sus adversarios. Las fingidas *Cartas de los hombres oscuros*, en las que humanistas radicales cubrieron de sospechas morales, de burla y desprecio a los teólogos y a los monjes, cuando, en la disputa de Reuchlin, se trató de si todos los escritos judíos, o solamente los panfletos contra el cristianismo, deberían ser destruidos, pertenecen sin duda a lo más condenable con que jamás se ha aniquilado moralmente a un adversario.

Por su crítica de lo tradicional el humanismo hizo, en su país de

origen, Italia, que muchos de sus adeptos se volvieran escépticos y se apartaran de la fe revelada. En lugar de buscar respuestas a los problemas de la religión o de la formación de la vida en las fuentes de la revelación, se las buscaba en los clásicos paganos, confundiendo en todo o en parte la visión cristiana del mundo con la pagana. En cualquier caso, los humanistas no estaban dispuestos a admitir una dirección por la autoridad eclesiástica. La Academia Romana, fundada hacia 1460 por el humanista Pomponio Leto, no sólo se había dado a sí misma un nombre y un título pagano, sino que se había aproximado grandemente al paganismo también en su mentalidad, de tal forma que el papa Pablo II la suprimió el año 1468. Tras salir de la cárcel, sus miembros se vengaron, con pluma mordaz, del «bárbaro» que ocupaba la Sede pontificia. Junto a la Academia Romana florecía otra semejante en Florencia bajo el patronato de los Médici. Esta desvinculaba conscientemente la filosofía de la teología, y apoyaba su visión del mundo con citas de los filósofos antiguos; Platón y la Estoa sobre todo eran venerados de un modo casi religioso. Se creía poder evitar un enfrentamiento directo con la Iglesia acudiendo a la doctrina de la doble verdad, según la cual, por ejemplo, la inmortalidad del alma, la libertad de voluntad y la realidad de los milagros debían ser negadas desde la perspectiva de la razón, pero afirmadas desde la de la fe, doctrina ésta que el quinto Concilio de Letrán condenó explícitamente en el año 1513.

El humanismo no atravesó los Alpes en esta forma abiertamente pagana, aunque muchos estudiantes alemanes habían tenido contactos en Italia también con tales doctrinas escépticas. En las universidades de Padua y Bolonia, donde el humanismo se hallaba especialmente instalado, estudiaron el político local de Agusburgo, Conrado Peutinger, y Willibaldo Pirckheimer, que luego sería burgomaestre en Nuremberg. Pero cuando Peutinger conoció a Pomponio Leto, el antiguo defensor de la república romana y Pontifex Maximus de la Academia de Roma, éste era ya un hombre que, en el umbral de la vejez, se había vuelto moderado y a quien varios cardenales tenían en mucha estima. Y su influjo fue contrarrestado por el de otros maestros humanistas más moderados. Pero de sus estudios en Italia, estos hombres trajeron a su ciudad natal una crítica contra Roma, teñida de humanismo, una especie de pensamiento republicano, que, en el terreno teológico, colocaba la autoridad del concilio ecuménico por encima de la del papa. Consideraban esto, según el modelo antiguo, como la república perfecta, que garantizaba la paz. Es comprensible que, desde entonces, no tuviesen reparos en integrar a la Iglesia en la estructura ciudadana, considerándola como

una institución educadora, por así decirlo. Junto a ello, estos humanistas de las ciudades imperiales tenían unos intereses científicos amplísimos. Peutinger tuvo acceso al círculo que rodeaba a Maximiliano, y con una mentalidad patriótica imperial, parecido en esto al humanista alsaciano Wimpfeling, se interesaba por el Imperio medieval, acudiendo para ello incluso a las estatuas y medallas. Por su parte, Pirckheimer era un verdadero polígrafo, cuyo campo de actividades se extendía desde la astronomía hasta la traducción de la literatura clásica y patrística. Pero la meta a que aspiraba con el sistema educativo de Nuremberg que él había promovido y dirigido, era la *eruditio christiana*, la cual, sin embargo, estaba poderosamente configurada por la imagen clásica del hombre, tal como aparece en Plutarco. Tales hombres adoptaron al principio una actitud muy abierta frente a las novedades de la Reforma protestante, y fueron los primeros partidarios entusiastas de Lutero. Pero cuando luego se apartaron de la innovación religiosa, debido al curso totalmente antihumanista que ésta siguió, renunciaron a adherirse decididamente a la doctrina católica. El viejo Peutinger, por ejemplo, se retiró más o menos de la vida pública.

La otra novedad que se trajo de Italia fue el estudiar los textos con los métodos de la crítica filológica, y no sólo los textos de los clásicos antiguos, sino también los de los Padres de la Iglesia e incluso el de la Sagrada Escritura. En esta forma el humanismo encontró al hombre que había de convertirse en su más brillante representante, el holandés Desiderio Erasmo (1469-1536), coetáneo de Peutinger y de Pirckheimer. Su interés existencial por la Biblia tal vez lo había adquirido Erasmo, hijo de un sacerdote, en su primera formación en Deventer. Su vida externa tuvo, ciertamente, un desarrollo muy peculiar. Este fraile agustino, que muy pronto abandona el hábito de la Orden y sólo veinticuatro años después solicita dispensa pontificia para realizar tal acto, este sacerdote, que no ejerce su sacerdocio, pero que, igualmente, pide permiso casi una generación más tarde para poder aceptar beneficios<sup>14</sup>, no parece estar realmente llamado a ser jefe intelectual del cristianismo, cosa que creyó, sin embargo, más tarde.

Erasmo no conoció el humanismo en Italia. En la universidad de París aprendió la crítica mordaz a la Escolástica y su modo de pensar, encontrando el complemento positivo para todo ello en su viaje a Inglaterra, que pudo emprender cuando tenía treinta años. Entre los muchos contactos que tuvo, fue decisivo para él su encuentro con Juan Colet, que tenía su misma edad. Colet era catedrático de Nuevo Testamento en Oxford, y de sus viajes de estudios por el sur de Europa había traído

el humanismo cristiano, con su amor a los escritos de la Biblia, pero también el estudio crítico del texto bíblico. Bajo la dirección intelectual y espiritual de Colet se encontraba también entonces el joven Tomás Moro, con el que Erasmo inició una amistad que había de durar toda la vida. En compañía de Colet, que coincidía con él en la crítica a la Escolástica y en la condenación abierta de muchos abusos de la piedad popular, descubrió Erasmo la importancia de las lenguas bíblicas. Con ello encontró este holandés la tarea de su vida, aquel estudio erudito y reverencial del texto del Nuevo Testamento. Sin embargo, Erasmo estará siempre escindido en su interior. La otra mitad de su ser, alimentada sin duda por complejos ocultos, pertenecía a la crítica, más aún, a la sátira y a la burla de los monjes, de su teología escolástica, de los cargos eclesiásticos, de la Curia en general, sin que el teólogo Erasmo estuviese dispuesto a sacar las últimas consecuencias de ello o a abandonar su trato amistoso con esa misma Curia. Los desacuerdos, las contradicciones de sus afirmaciones y sus cartas nos revelan una peculiar falta de decisión y de claridad. Erasmo no era un sistemático; era un hombre, a la manera como él lo concebía, es decir, una personalidad caracterizada por su individualismo, la cual, sostenida por un alto aprecio de sí misma, siente siempre desde la situación concreta y actúa y escribe en concordancia con ella. Que aquel hombre tímido, desconfiado y sensible uniese una clara conciencia de su misión con un arte excepcional para ganar y conservar amigos y con una erudición destacada y brillante fue lo que hizo de él una personalidad directora en una época en que la Iglesia no tenía en su jerarquía grandes personalidades de este tipo.

El ideal de vida de Erasmo era el cristiano formado, no el hombre piadoso. A describirlo dedicó su *Manual del soldado cristiano*, el *Enchiridion*, que se publicó en 1504 en Lovaina y volvió a reeditarse en 1518, con un nuevo prólogo. Para su autor esta obra era una *ars pietatis*, un manual de piedad. Hay que distinguir bien entre lo que Erasmo quiso con esta obra y los efectos prácticos que tuvo. Una veta platónica atraviesa la entera doctrina de Erasmo sobre la piedad. Por su esencia más íntima, hombre y mundo tienden a llegar desde su cara aparente a su cara invisible. Lo visible representa a lo invisible, está en lugar suyo, pero apunta, por encima de sí mismo, hacia lo espiritual. Es cosa discutida, a la que se dan diversas interpretaciones, si Erasmo quedó o no prendido en el platonismo y si llegó interiormente a Cristo no sólo como maestro y modelo, sino también como Cabeza de todos los redimidos (Auer). En todo caso, el *Enchiridion* encierra también una cara muy crítica, auténticamente polémica. Sin pensar demasiado en qué son

los sacramentos o hasta qué punto la jerarquía eclesiástica fue fundada por Dios, Erasmo atacaba el error, muy extendido según él, de reducir la religión a las ceremonias y de observar, como los judíos, la ley de la letra, desatendiendo, en cambio, la auténtica piedad. Los sacramentos carecen de sentido si falta la aportación personal; y la aportación del hombre, en cuanto peregrino que marcha del mundo visible al invisible, consiste en la práctica de las virtudes de Cristo. El arma principal del soldado cristiano no son los sacramentos, y ni siquiera la realidad de la Iglesia, sino la Sagrada Escritura. El que la estudia, leyéndola en privado cada día, el que encuentra en ella a Cristo, es decir, lo que Cristo enseñó, el que, pasando a través del polícromo vestido de imágenes y narraciones, consigue encontrar y aprender el misterio invisible, éste se transforma interiormente en cierto modo, sobre todo si se esfuerza por conquistar, ejercitando diariamente la voluntad, la virtud de Cristo. Para este hombre, los sacramentos y el cumplimiento de muchos preceptos y tradiciones no tienen ya la misma función que para el principiante de la piedad popular; no necesita ya del sacerdote en la misma medida, y para él pierden su significación los diversos estados de la Iglesia: el estado de seglar, el de sacerdote y el de religioso. Estos no son, en efecto, grados de piedad superior, sino sólo distintas formas de vida, útiles o inútiles para cada uno, según sea su constitución corporal o espiritual<sup>15</sup>. De esta manera los sacramentos, el estado sacerdotal y los ministerios pierden su valor absoluto en la Iglesia. Según Erasmo, lo que los obispos y los papas tienen que hacer propiamente en ella no es otra cosa que ser para el pueblo cristiano modelos en el camino hacia la perfección. Los obispos ocupan realmente un lugar superior cuando imitan a Cristo no sólo en su ministerio, sino en su vida y en sus costumbres. Lo que ellos tienen que ofrecer en su vida no es la *virtù* general de los humanistas italianos, sino la virtud de Cristo. Es posible que en este punto hayan influido sobre Erasmo las ideas de la escuela de Deventer, escuela que pertenecía, en efecto, al mundo de la *Imitación de Cristo*. Erasmo es, ciertamente, un aristócrata del espíritu. Sabe que su ideal no resulta accesible más que a muy pocos. La gran masa permanece presa en la religión de la Iglesia invisible. Los débiles necesitan preceptos y tradiciones, sacramentos visibles y estructura exterior de la Iglesia. Erasmo carece de comprensión para la función universal de la eucaristía.

Erasmo marchó después a Italia. Se doctoró en teología, y en Bolonia y Padua se relacionó con los famosos helenistas de la época. El humanismo italiano, sobre todo en su forma filológica, histórico-crítica, de un Valla, se le aparece ahora vivo en su propia atmósfera. Ya por

este tiempo recoge, siguiendo el modelo de las anotaciones del Nuevo Testamento (*Collatio Novi Testamenti*) de Valla, material para su propia edición crítica. Pero el humanista fue también a Roma, visitó en ella los lugares sagrados y se sintió extraordinariamente bien en la Curia pontificia. Sin embargo, al volver a Inglaterra en 1509 escribió, en la casa de Tomás Moro, el *Elogio de la locura* (*Encomium moriae*), en el que elabora intelectualmente su experiencia italiana. En esta obra encontramos, de un lado, benevolencia para con la inagotable riqueza de las gentes sencillas, de los cristianos débiles, cuya curiosidad inocente y limitación individual les hacen gozar tan felizmente del mundo y de la vida; pero, por la otra parte, burla mordaz y severa condenación de los cardenales y el papa. ¡Qué contraste tan agudo entre el trajín de la Curia y el ejemplo de los apóstoles! ¡Qué contraposición entre la vida del «santo» Padre y la imitación de Cristo! Las guerras de Julio II, que perturbaron la estancia de Erasmo en Italia, son algo horrible. No tienen ya «absolutamente nada que ver con Cristo, y, sin embargo, los papas abandonan por ellas todo lo demás»<sup>16</sup>.

La tensión entre el *Enchiridion* y el *Encomium* se repite varias veces en las obras posteriores, pero no es ya superada. Con todo, el círculo de amigos de Erasmo se hace mayor; su influjo, más amplio; y su posición, más prestigiosa. Es consejero de príncipes en los Países Bajos, amigo de cardenales romanos; conoce personalmente a León X, que alaba en la Curia su erudición. Pues Erasmo había editado ahora en Basilea —en la que había encontrado a Froben, hombre que compartía sus ideas e impresor y editor bien equipado técnicamente— su *Novum Instrumentum*, es decir, el Nuevo Testamento griego, con anotaciones y una traducción hecha con claridad humanística y en un latín elegante. A través de Beza, el texto griego de Erasmo fue, durante tres siglos, el *textus receptus*; la traducción latina se editó unas doscientas veces, sin que pudiera sustituir o desplazar, desde luego, a la Vulgata. Erasmo dedicó su obra a León X y al primado inglés Warham. Al texto se añadían las introducciones, en las que sintetizó, haciendo una teología bíblica, los pensamientos expresados en el *Enchiridion*. Ahora hablaba de la «filosofía de Cristo», que no estaba reservada únicamente a los doctores. «A todo el mundo le está permitido ser cristiano; todos pueden ser piadosos, más aún, me atrevería a afirmar, algo audazmente, que pueden ser teólogos»<sup>17</sup>. Si los cristianos manifiestan la doctrina de Cristo no sólo en las doctrinas y en las ceremonias, sino en su corazón y en su vida entera, vendrá la Edad de Oro, el auténtico renacimiento, el restablecimiento del cristianismo en la naturaleza humana. En contra de los ata-

ques del teólogo de Ingolstadt, Eck, Erasmo recibió en 1518 la aprobación pontificia que había pedido para su obra. Al *Instrumentum* siguieron las ediciones de los Padres, empezando por san Jerónimo, al que admiraba como el más sabio de todos los Padres de la Iglesia. Con su traducción de la Biblia no había él querido corregir a san Jerónimo, sino, según pensaba, las erratas de los copistas del monje de Belén.

Mientras en Alemania Erasmo quedó sobrepasado por Lutero en los años siguientes y su posición se debilitó a causa de su indecisión al comienzo de la Reforma protestante, siguió siendo en España, hasta 1525, el jefe intelectual indiscutido, cuyas ideas aceptaron de un modo verdaderamente exaltado todos los círculos locales de los amigos de una renovación intelectual y religiosa. Al fracasar la guerra civil española contra el rey y sus fines universalistas, también el espíritu estrechamente nacionalista, hostil a lo extranjero, sufrió efectivamente una derrota. Ahora todo movimiento reformador en el espíritu del Evangelio permanece indisolublemente ligado, en todos los círculos de la población y hasta dentro de las universidades, con el príncipe de los humanistas. Las tensiones y la guerra entre Carlos V y Clemente VII son el suelo espiritual sobre el que se mantiene y en el que se acrecienta el entusiasmo por Erasmo. Sus obras se reimprimen. El *Enchiridion* se publica en español, y lo defiende decididamente contra los ataques de los teólogos de Lovaina nada menos que un hombre tan influyente como el secretario del inquisidor general. Los principales obispos del país son erasmianos, exactamente igual que el gran canciller del emperador y su secretario Alonso Valdés, cuyo hermano Juan se convertirá, en los años siguientes, en el jefe espiritual de círculos erasmianos del evangelismo en Nápoles y Valladolid.

En lo que respecta a la Reforma protestante, Erasmo intentó mediar el mayor tiempo posible entre Roma y Wittenberg, para lograr la concordia y la paz, entendida de un modo completamente personal. Lutero y Erasmo coincidían en su exigencia de una reforma, de una renovación en el espíritu del Evangelio. Pero Erasmo fue durante mucho tiempo totalmente inconsciente de que la confianza humanística del hombre en sí mismo y el recurso a su propia fuerza, su optimismo ético eran diametralmente opuestos a la experiencia de Lutero sobre la salvación. Sólo el hecho de que la libertad evangélica degenerase en libertinaje, tal como él lo veía, le convirtió en crítico de Lutero. Pero en este asunto distingue deliberadamente entre el espíritu evangélico y la condenación del reformador. El mantenimiento de la unidad de la Iglesia no puede significar para él el final de la renovación religiosa, comenzada en todas

partes en el espíritu de la libertad del Evangelio. En la exégesis bíblica, a la que Erasmo se dedicó con cuerpo y alma, encontró siempre distintas posibilidades de interpretación. Aquí creía ver él la posibilidad de una libre discusión, en la medida en que definiciones dogmáticas no la hubiesen coartado. Por eso Erasmo aconsejaba continuamente reducir al mínimo las definiciones dogmáticas. Si subrayaba la autoridad de la Iglesia, lo hacía tan sólo porque en ella hay armonía y seguridad, basada en la *concordia caritatis*; una cuestión distinta es si hay también verdad. Todavía en 1533 dice que es preciso ser tolerante, pues no existe claridad sobre las cuestiones supremas. Y si en 1529, año de la Reforma protestante en Basilea, abandonó esta ciudad porque no se celebraba en ella ninguna misa, no hizo esto porque considerase a la Iglesia católica como la única verdadera, sino como la mejor relativamente. El conocimiento de la evolución histórica de las formas eclesiásticas era para él más importante que su resultado e incluso que la fundación divina de la Iglesia. Ya la distinción entre Iglesia católica e Iglesia romana o papal es característica de la fluctuante indecisión y del semicatolicismo del príncipe de los humanistas. Y si bien escribió también en una ocasión: «Reconozco a Cristo, no a Lutero; reconozco a la Iglesia romana, que considero idéntica con la Iglesia católica; de ésta no me separará ni siquiera la muerte; tendría ella que separarse expresamente de Cristo»<sup>18</sup>, revela, sin embargo, una confusión y ambigüedad teológicas sorprendentes al declarar en otro momento:

«No me he apartado jamás de la Iglesia católica... Sé que en esta Iglesia, que vosotros (los luteranos) llamáis papista, hay muchos hombres que me desagradan. Pero gentes como éstas veo también en tu Iglesia. Se soportan más fácilmente los males a los que se está acostumbrado. Por ello soporto esta Iglesia, hasta que vea otra mejor, y ella está también obligada sin duda a soportarme a mí, hasta que yo mismo mejore. Y no camina mal el que, entre dos males distintos, elige el camino del medio»<sup>19</sup>.

E igualmente pudo, sin ser infiel a sí mismo, volver de nuevo a Basilea en 1535 para estar más cerca de su editor. En esta última ciudad morirá un año más tarde, sin poder recibir los sacramentos de la Iglesia<sup>20</sup>.

Bajo tales jefes espirituales, la Iglesia católica estaba expuesta, realmente indefensa, a las borrascas de la innovación religiosa. Tendría que pasar casi una generación entera hasta que se pudo superar el primado de la moral sobre el dogma y la funesta ambigüedad teológica, y hasta que consiguió triunfar la herencia valiosa de Erasmo: el amor a la pureza

de la Iglesia primitiva y la conciencia de la responsabilidad pastoral de los obispos. En cambio, su anhelo de una adoración más pura de Dios, que no estuviera soterrada bajo las ceremonias y las devociones especiales, su aspiración a una actitud religiosa vuelta hacia la vida, apartada de la ascética monástica, y su exigencia de un compromiso interior, personal, para con el Dios redentor fueron actualizados, en una medida revolucionaria, en la Reforma protestante.

Es verdad que Ignacio de Loyola tomó muchas cosas de los estatutos del humanista Colegio de Montaigu de París, pero el establecimiento, sugerido por él, de la Inquisición en el año 1542, representaba la victoria de aquellos monjes y teólogos a quienes Erasmo había temido siempre. Las fijaciones dogmáticas del Concilio de Trento, el ideal conciliar del obispo y la conciencia acentuadamente confesional del calvinismo, con su principio de la predestinación, representaron el fin del humanismo. Uno de los últimos erasmistas, el duque Guillermo de Cleve, cuyo gobierno duró muchos años (de 1538 a 1592), tuvo que ver cómo incluso en su propio territorio, donde las posiciones religiosas podían desarrollarse con libertad, se organizaron, desde 1568, comunidades luteranas y calvinistas, conscientes de su especial naturaleza.

## CAPITULO TERCERO

### LA REFORMA PROTESTANTE COMO OBRA PERSONAL DE LUTERO Y COMO DESTINO DE EUROPA

#### 1. MARTIN LUTERO. JUVENTUD Y FORMACION

La crisis letal en que se debatía la Iglesia manifestóse abiertamente cuando la Reforma protestante inició su ataque contra ella. La señal para este ataque la dieron las conocidas 95 tesis del fraile agustino Martín Lutero. Lutero, nacido en Eisleben en 1483, procedía de una familia de mineros absolutamente fiel a la Iglesia, que partiendo de una situación modesta, había conseguido irse elevando poco a poco hasta alcanzar un cierto bienestar. Tras cursar sus primeras letras en Mansfeld y Magdeburgo, el joven Martín marchó, en la primavera de 1501, a la universidad de Erfurt. La facultad de artistas, a la que él pertenecía, era partidaria de Aristóteles, y en lógica se inclinaba, bajo el influjo de autores ingleses, al terminismo, una especie de nominalismo moderado. Aun cuando Lutero no llegó a entablar contacto directo ya entonces con la teología occamista, esta escuela había abierto, sin embargo, el camino para su posterior idea de Dios y su valoración de la gracia. Sus relaciones con los círculos humanistas de Erfurt no llegaron a ser muy estrechas, a pesar de su amor a los clásicos antiguos. En 1505 alcanzó el grado de *magister artium*. Padre e hijo estaban de acuerdo en la necesidad de proseguir los estudios universitarios. Por deseo de su padre, Lutero se dedicó al estudio del derecho. Pero de repente surge un incidente dramático. En medio del semestre el joven *magister* se toma unas vacaciones. Cuando volvía de casa a Erfurt le sorprende una fuerte tormenta. Al caer un rayo cerca de él, exclama: «Socórreme, santa Ana, entraré fraile.» Catorce días después ingresó en el convento de agustinos eremitas observantes de Erfurt. Lutero dirá más tarde que fue llamado «por una visión del cielo»<sup>1</sup>.

Los años que permaneció en el convento de Erfurt fueron sin duda el período decisivo de su vida, aun cuando apenas resulte posible señalar ya con seguridad cuál fue su evolución interior en aquellos años. En todo caso, en el convento se encontraba rodeado de un ambiente católico bueno y no encontró en él, cuando ingresó, ni decadencia de las costumbres monásticas, ni antipapismo, ni crítica de la piedad popular, pero tampoco auténtico agustinismo. De todos modos, allí estudió a Gabriel Biel, cuyas *Sentencias* le hicieron penetrar hondamente en el occamismo, y trabó una relación íntima y familiar con la Biblia. Fueron sobre todo los *Salmos*, la *Epístola a los Romanos* y la dirigida a los *Gálatas* —la Epístola más amada de Lutero— los que le formaron. Entre tanto, había profesado en 1506, y en 1507 fue ordenado sacerdote.

Parece que en su primera misa el pensamiento de la cercanía de la terrible majestad de Dios provocó fuertes conmociones en su alma. Tuvo experiencia viva de lo *tremendum*, de lo inefablemente grande que es que el frágil hombre eleve su mirada hacia Dios, hacia aquella terrible majestad ante la cual la tierra se estremece. Al lado de esta incomparable grandeza de Dios, el hombre no puede ser ya nada. La posterior idea de Lutero, según la cual Dios lo es todo y el hombre no es nada, es aprehendida aquí por la vía del sentimiento, con una escrupulosidad profundamente anclada en lo subjetivo, mucho antes de ser concebida por el entendimiento. Y, sin embargo, el joven monje quiere estar convencido, por experiencia propia, de que se halla en estado de gracia, sin que se deje tranquilizar definitivamente por su confesor, el ejemplar Staupitz. Para Lutero no llegaron nunca a convertirse en convicción práctica las ideas de que la Iglesia, en cuanto Cristo que sigue viviendo, es la tierra de que debe alimentarse el individuo cristiano para convertirse en un creyente, y de que el juicio de aquélla es presupuesto de la verdad del conocimiento teológico y de la santidad del obrar del cristiano particular. El que luego sería «doctor jurado de la Sagrada Escritura» se preocupaba escrupulosamente de que su doctrina coincidiese con la Biblia. Para él resultaba inconcebible que, en tal caso, pudiera llegar a estar en oposición a la Iglesia. Se manifestaba ya entonces así uno de los problemas capitales de la Reforma protestante: la relación entre la Escritura y la Iglesia.

Mas tales experiencias no ejercían todavía influjo alguno sobre la vida práctica. También el nombre de Lutero se encuentra inscrito en una cédula de indulgencias concedida en 1508 a los agustinos de Erfurt. En Erfurt se destinó a Lutero al cargo de lector, pero luego el vicario de la Orden, Staupitz, lo envió a la universidad de Wittenberg para dar

en ella lecciones de filosofía moral y, pronto, también de teología. Con independencia de toda tradición de Escuela, Lutero explicó en esta universidad, que había sido fundada poco años antes, la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles. En estas lecciones concibió muy pronto la relación entre la filosofía y la teología, no ya a la manera aristotélica, sino a la manera occamista. Partiendo de la Biblia y de san Agustín llegó a recusar a la razón, que, contra su voluntad, se veía forzada a confesar que Dios era demasiado elevado para ella. Dios no puede ser conocido; comprenderle significaría empuñecerle. El estudio de san Agustín le abrió también, ciertamente, los ojos para ver el pecado incluso del justo y la impotencia de la voluntad humana. Lutero creía que podía ratificar todo esto con su propia experiencia personal. Pronto volvió a Erfurt, para dar allí lecciones sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el Estudio General de la Orden. Poco después de esto su convento lo envió a Roma, por asuntos propios de la Orden, y allí defendió el ideal de la observancia frente a las reglamentaciones jurídicas. Los defectos de la Roma del Renacimiento apenas le impresionaron entonces. Una vez vuelto a la patria, actúa de nuevo en Wittenberg, donde, en 1512, alcanza el grado de doctor en teología, haciéndose cargo de la cátedra de Sagrada Escritura, que hasta entonces había detentado Staupitz y que desempeñó hasta su muerte con una fidelidad ejemplar. Siendo a la vez jefe de estudios del convento y predicador de las iglesias principales de la ciudad, pronto el joven profesor se convierte en una de las figuras más destacadas de Wittenberg, figura respaldada por la Orden, la Universidad y los estudiantes. Lutero dictó lecciones sobre los *Salmos*, y luego sobre la *Epístola a los Romanos*, comentando más tarde las *Epístolas a los Gálatas* y *a los Hebreos*. Esto ocurre en los años 1513 a 1518. En sus clases quería volver al texto primitivo, y rechazó la Vulgata, cuya traducción, como es sabido, es más antigua que el texto de los manuscritos griegos conservados. Sobre esta base Lutero llega muy pronto a dar una explicación puramente histórica, renunciando a todas las glosas medievales y a cualquier tipo de alegoría. En sus lecciones sobre la *Epístola a los Romanos* escribe en la introducción: San Pablo enseña en la *Epístola a los Romanos* la realidad del pecado en nosotros y la justicia única de Cristo<sup>2</sup>. Con esto habría llegado, pues, ya Lutero a nuevas concepciones fundamentales en teología.

## 2. LA «EXPERIENCIA DE LA TORRE» Y LAS IDEAS FUNDAMENTALES

A esta clarificación la precedieron sin duda múltiples experiencias. Se ha querido ver ya, como punto de arranque de esto, la experiencia práctica de Lutero acerca de la justicia de las obras y el hecho de que por entonces llegase a sus manos la obra de san Agustín contra los pelagianos, titulada *De spiritu et littera*. Lutero mismo contaría más tarde cómo en el convento no se cansaba de hacer penitencias, de ayunar, orar y pasar las noches en vigilia, para conseguir que Dios fuese clemente con él. Mas todos sus esfuerzos habían sido en vano, hasta que el Señor le redimió por el Evangelio de la sola fe justificadora, y le abrió las puertas del Paraíso. No es preciso tomar demasiado a la letra este relato. Muy probablemente nos encontramos aquí ante engaños inconscientes de la memoria. Al comienzo Lutero encontró tranquilidad y paz en el convento. Sólo más tarde apareció el sentimiento de no ser capaz de cumplir la ley divina, como exigía la disciplina de la Orden, a lo que se añadieron violentas tribulaciones y tentaciones. Se apoderó de Lutero el sentimiento del pecado, que, según él, perdura aun a pesar del arrepentimiento, la confesión y la penitencia, y la creencia de no poder arrostrar la terrible majestad de Dios. La experiencia de la concupiscencia mala y de estar prisionero del propio yo (Jedin) le condujo al borde de la desesperación. Todos los consejos de Staupitz no le sirvieron para vencer tales estados de angustia. Entonces le llegó un conocimiento del cual Lutero habla como de su experiencia reformadora decisiva<sup>3</sup>. He aquí cómo la cuenta retrospectivamente el mismo Lutero en 1545, en el prólogo al tomo primero de sus obras latinas:

«Me poseía un deseo obstinado de comprender al Pablo de la *Epístola a los Romanos*. No me lo había impedido hasta ahora la falta de fervor, sino una sola frase del primer capítulo: "La Justicia de Dios se revela en él [el Evangelio]". Pues yo odiaba la expresión "justicia de Dios". En efecto, había sido yo enseñado, según el uso y la interpretación de todos los doctores, a entender filosóficamente esta expresión, como dicha de la llamada justicia formal o activa, en virtud de la cual Dios es justo en sí mismo y castiga por ello a los pecadores e injustos. Mas yo sentía, con un completo desasosiego de conciencia, que, a pesar de que mi vida de monje era intachable, ante Dios era un pecador, y que no podía confiar en aplacarle mediante mis obras de satisfacción. Así,

pues, no amaba yo a este Dios justo y que castiga el pecado, sino que lo odiaba. Con protestas mudas, y, si bien no todavía blasfemas, sí, desde luego, terribles, me irritaba contra él: me preguntaba si no era ya bastante que los pobres pecadores, los eternamente condenados por el pecado original, fuesen oprimidos con toda suerte de desgracias por la ley de los diez mandamientos, para que, además, en la Buena Nueva añadiese Dios dolor al dolor, que encima cargase todavía sobre nosotros, mediante el Evangelio, su justicia y su cólera. De este modo me enfurecía yo, con una conciencia salvaje y sobresaltada. Pero yo seguía insistiendo, en mi angustia, sobre aquel pasaje de san Pablo, deseando saber, con ardiente curiosidad, lo que con él quería decir.

Hasta que, cavilando día y noche, presté atención, por la misericordia de Dios, al contexto de aquel pasaje que dice: "La justicia de Dios se revela en él, como está escrito: El justo vive de la fe". Entonces comencé a entender la justicia de Dios como la justicia mediante la cual el justo vive por regalo de Dios (como justo), esto es, de la fe. Y comprendí que el sentido es éste: El Evangelio revela la justicia pasiva de Dios, mediante la cual el Dios misericordioso nos justifica por la fe, como está escrito: El justo vive de la fe.

Entonces me sentí verdaderamente como nacido de nuevo y como si hubiese entrado en el cielo más alto por las puertas abiertas. E inmediatamente el semblante de toda la Escritura se me apareció de un modo nuevo»<sup>4</sup>.

La comprensión de *Romanos*, 1, 17 se convierte, de esta manera, en la clave de sus ideas, tal como luego se fueron desarrollando poco a poco. La justicia de Dios no es ya ahora, para Lutero, la justicia que castiga y que premia y que Dios posee, tal como la habían concebido los escolásticos occamistas, sino la justicia que Dios otorga, la justicia inmerecida de la gracia; y Dios mismo no es ya el Dios del capricho, sino el Dios de la misericordia. Con ello Lutero encontró algo nuevo para él, pero que había sido enseñado ya por todos los exégetas de la Edad Media. Que esta idea fuese, sin embargo, una idea reformadora y herética es algo que se debe al contexto en que la colocó el profesor de Wittenberg.

En correspondencia con su propia experiencia religiosa personal, esta justicia de Dios se opone diametralmente, para él, a toda autojusticia del hombre, que envenena la totalidad de sus obras. El hombre se halla completamente corrompido a causa del pecado original; la concupiscencia, que permanece incluso después del bautismo, es sencillamente pecado. Por ello, el obrar propio no sirve de nada en el proceso de la

justificación. Las llamadas buenas obras no contribuyen nada a la salvación y no son tampoco un presupuesto para la justificación; no producen ningún mérito. Las verdaderas obras buenas no son otra cosa que la consecuencia, el fruto de la nueva justicia. La justicia de pensamiento no es, sin embargo, una elevación del ser humano, indisolublemente unida con la remisión del pecado, y un nuevo principio de la vida sobrenatural, sino la aceptación personal del pecador por Dios, en virtud de los méritos de Cristo. No por el ser, sino únicamente por la fe, y, desde luego, por la sola fe sin obras, se une el pecador con Cristo. Mas a pesar de su justificación, continúa siendo pecador (*simul iustus et peccator*); sus pecados están únicamente recubiertos; la justicia de Cristo sólo se le aplica externamente, sólo se le imputa. Lo único que el hombre puede hacer es entregarse confiadamente a la palabra de Dios, confiar en los méritos de Cristo en la cruz, y experimentar el juicio dictado sobre el pecado. Esta actitud de confianza es para Lutero la fe.

La idea de la justicia por la fe y de la función de la sola fe tenía que completarse con la negación de la libertad de la voluntad humana. Pues el hombre que pudiera decidirse en favor del bien sería, en efecto, su propio salvador y no necesitaría de Cristo. Justamente la esencia del pecado consiste en que el hombre intenta introducir furtivamente de algún modo lo humano en el proceso de la salvación. Pero es una injusticia contra Dios que alguien desee y busque la justicia que El da. La naturaleza humana no puede hacer otra cosa que pecar. Puede demostrarse que las obras del hombre, por muy buenas que puedan ser o parecer, son, sin embargo, pecados mortales. Las obras de los justos son pecado, y mucho más, naturalmente, las de los no justos. Lutero expone estas tesis en Heidelberg en 1518. Pero si el hombre no puede hacer otra cosa que pecar, y su suerte después de la muerte es diferente, esto significa que la decisión sobre la suerte eterna de cada hombre sólo puede depender de la voluntad de Dios. Por tanto, Dios predestina a los hombres no sólo a la bienaventuranza, sino también a la condenación. Dios no quiere dar la gracia a todos. No existe ningún seguro contra esta predestinación divina, pero sí hay la certeza de salvación de los que confían con fe, el refugiarse en las heridas de Cristo, el acogerse a la cruz. Únicamente esto garantiza la salvación, a pesar de todas las tribulaciones interiores, que no significan, en efecto, otra cosa que la señal infalible de que «Cristo está contigo y tú estás con Cristo».

Estas son ideas propias del nominalismo radical, a las que se añaden ideas de la escuela agustiniana e influjos de la mística alemana, que aquí colaboran con las experiencias personales de Lutero. Este no ha encon-

trado todavía un sistema para sus nuevos conocimientos y, durante toda su vida, no permitirá que ningún sistema le aparte de la fogosa espontaneidad y originalidad de sus pensamientos. Pero sus afanes científicos alcanzan nuevas metas. Quiere una teología religiosa, que hable al corazón y enseñe la nueva fe sin aparato filosófico. De esta manera limita la teología a la Biblia y a los Padres, que es preciso explicar literalmente; rechaza la Escolástica, calificándola de juego de palabras, y se burla de Aristóteles. Uno llega a ser teólogo tan sólo cuando dice adiós a Aristóteles, afirma en 1517, en una disputa *contra scholasticos*<sup>5</sup>. Esto era una declaración radical de guerra contra toda la teología medieval.

### 3. LA DISPUTA DE LAS INDULGENCIAS

La ocasión que hizo madurar completamente las nuevas ideas y exponerlas en público fue, para Martín Lutero, la predicación de la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro. En 1505 el papa Julio II había encargado a Bramante que realizase aquella gran obra. De acuerdo con una costumbre que había surgido en la Edad Media para activar, mediante la concesión de una indulgencia, las grandes obras provechosas a todos, también Julio II (1507) y su sucesor León X (1514) anunciaron una indulgencia plenaria para toda la cristiandad. A las condiciones ordinarias de recibir los sacramentos se añadía la entrega de una limosna, como contribución para la gran obra. A los predicadores de la indulgencia se les concedían especiales poderes para confesar y absolver. Se podía comprar la así llamada cédula de confesión y, de esta manera, quedar absuelto, una vez en la vida, de todos los pecados, incluso de los reservados al papa. La indulgencia se podía aplicar también a los difuntos; desde el siglo xv existían, en efecto, indulgencias papales para las almas del purgatorio.

La indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro no se predicó en el norte de Alemania, esto es, en la provincia eclesiástica de Maguncia, hasta el año 1517. En 1513, el príncipe Alberto de Brandeburgo, que sólo tenía veintitrés años y era hermano del príncipe elector, fue elegido para arzobispo de Magdeburgo y para administrador apostólico de Halberstadt. Al año siguiente, también el cabildo catedralicio de Maguncia lo eligió para arzobispo de esta ciudad, después de haberse comprometido a pagar a Roma, de su propio dinero, las anatas, que ascendían a catorce mil ducados. Ahora bien, el derecho canónico prohibía que una misma persona acumulase varios obispados. El regir tres obis-

pados era algo inaudito en Alemania. Mas como Alberto no quería renunciar a ninguno de aquéllos, trabajó por lograr en Roma una dispensa que le permitiera seguir reteniéndolos. Dada la politización y mundanización de la Curia, la dispensa fue concedida por León X, tras prolongadas negociaciones, pero había que pagar por ella diez mil ducados más. Ahora bien, ¿cómo iba a poder pagar Alberto esta suma inmensa? Al parecer, fue el representante en Roma de los Fugger el que señaló un camino al legado de Alberto: Se podría nombrar al arzobispo de Maguncia comisario de la bula en sus tres obispados y en los territorios de Brandeburgo. Debía, pues, encargarse de la venta de la indulgencia, pero participaría también en la recaudación. Una mitad del dinero conseguido con aquélla debía ir a Roma, para la construcción de la basílica, pero con la otra mitad se quedaría él. Contra esta mitad, los Fugger le adelantaban el dinero necesario para pagar las tasas exigidas por Roma. Los legados de Alberto pusieron algunos reparos contra esta transacción simoniaca, pero el arzobispo, hombre ligero y de sentimientos mundanos, concertó el trato. Las tasas fueron pagadas directamente por los Fugger, que ahora estaban interesados económicamente en la indulgencia. Dado que en ésta se trata de algún modo de la aplicación de los méritos ganados por la sangre de Cristo, este manejo de la indulgencia como garantía en un gran negocio bancario se presenta cuando menos como escandaloso.

En 1517 Lutero no sabía todavía nada de esta prehistoria de la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro<sup>6</sup>. Tampoco sabía nada de que el cabildo de la catedral de Maguncia quería obtener algún beneficio de aquélla para su catedral, ni de que el emperador Maximiliano exigía, para dar su aprobación, que se le pagasen tres mil florines, destinados a la construcción de la iglesia de Santiago en Innsbruck. Lo que exasperó a Lutero fueron otras cosas.

La bula *Sacrosancti*, de 31 de marzo de 1515, concedía, pues, al arzobispo de Maguncia la predicación de la indulgencia por un período de ocho años. En ella se empleaba la fórmula *plenissima omnium peccatorum remissio*, que hoy puede dar lugar a malentendidos, pero que entonces se entendía correctamente. La bula decía también, apoyándose en sólidos argumentos teológicos, que la indulgencia era aplicable a los difuntos. El primer domingo de adviento se predicó la indulgencia en Maguncia, y en enero de 1517 Alberto nombró dos comisarios para que lo hicieran en el arzobispado de Magdeburgo; uno de ellos era el dominico de Leipzig, Juan Tetzel (1465-1519), que ya anteriormente había actuado como predicador de indulgencias. Tetzel comenzó muy pronto

a predicar en Eisleben y en Leipzig. El príncipe elector había redactado una *instructio summaria* para los predicadores. Esta, de suyo, puede ser interpretada en un sentido correcto, pero de hecho, envolviéndolo en fórmulas piadosas, venía a convertir la predicación de la indulgencia en un negocio, en el cual lo más importante era el dinero. Esto valdrá también para Tetzel; los reproches contra su vida privada no son, en cambio, más que calumnias, nacidas del odio que Lutero abrigaba contra el dominico, incluso una vez muerto éste. En lo que respecta a la indulgencia para los vivos, Tetzel enseñaba una doctrina correcta, es decir, subrayaba la necesidad del arrepentimiento. Pero acaso debamos también admitir que, en lo referente a la aplicación a los difuntos, defendió, al menos en cuanto al contenido, la frase que, en cuanto a las palabras textuales, se pone falsamente en boca suya: «Tan pronto como se oye caer la moneda en el cepillo, el alma sube de un salto al cielo». Con ello seguía una opinión de escuela, no absolutamente rara, según la cual podía ganarse la indulgencia para los difuntos mediante la simple entrega del dinero, es decir, sin arrepentirse, y que podía ser aplicada con total seguridad a un alma determinada.

Ocurría, empero, que los dos príncipes existentes en Sajonia habían prohibido, por motivos políticos y fiscales —desde hacía ya mucho tiempo los señores territoriales consideraban, en efecto, la indulgencia como una cuestión económica—, la predicación de Tetzel en sus territorios. Y cuando el dominico predicó en abril en territorio de Brandeburgo, muy cerca de la frontera con Sajonia y en las cercanías de Wittenberg, muchas personas de esta última ciudad acudieron a escucharle. Lutero se enteró de esto por sus penitentes. ¡Qué contraste entre su propia lucha sangrienta contra el pecado y el miedo al infierno, y la despreocupada seguridad que aquella charlatana predicación de gracias inauditas ofrecía a la conciencia moral! Su propia experiencia del miedo a salvarse y de la certeza de la salvación, y su refugiarse en las heridas del Crucificado, habían convertido al fraile Lutero en un adversario apasionado de aquella superficialidad moral y religiosa que él consideraba que era la indulgencia, dado su desprecio de la comunidad cristiana de la Iglesia visible. Al reaccionar ahora contra esto, su celo religioso le hizo creer que actuaba en defensa de los derechos de la Majestad Divina.

Lutero predicó contra la indulgencia y se esforzó por conocer a fondo la doctrina eclesiástica sobre aquélla. Finalmente, reunió sus objeciones contra los abusos contenidos en la *instructio summaria* y las envió al arzobispo de Maguncia y a su propio ordinario, el obispo de Brandeburgo. Al príncipe elector de Maguncia le adjuntó también un tratado

sobre la penitencia y las tesis compuestas por él. Al día siguiente, festividad de Todos los Santos de 1517, clavó estas 95 tesis en las puertas de las iglesias del castillo y de la universidad de Wittenberg<sup>7</sup> e invitó a los profesores a celebrar una disputa académica sobre ellas. El que las tesis estuvieran redactadas en latín mostraba que Lutero no tenía intención de llevarlas al pueblo. Pero al menos habían de sobresaltar a los teólogos. A ello se debe también el que la formulación de algunas sea muy cortante.

Su ataque no se dirigía sólo contra la indulgencia, sino ya también contra la potestad que la concede. Lutero afirmó ciertamente en 1545 que los obispos no habían hecho caso en absoluto de las cartas del pobre fraile, y que, por ello, despreciado, había dado a conocer sus tesis disputadas mediante un cartel. Con ello no había querido hacer otra cosa, decía, que defender la verdadera doctrina del papa sobre la indulgencia, en contra de los mercachifles y charlatanes de mercado. Mas esto es, cuando menos, un engaño de la memoria. Pues, en este caso, Lutero no habría podido preguntar en sus tesis por qué el papa, que era más rico que Creso, no podía construir la basílica de San Pedro con su dinero, en vez de con el dinero de los pobres fieles. En las tesis se afirma además que el papa sólo puede perdonar penas que él mismo haya impuesto de acuerdo con su propio criterio o según los cánones del derecho canónico; que las indulgencias no tienen ninguna relación con las almas del purgatorio; que el poder del papa sólo puede alcanzar a los vivos, no yendo más allá de la muerte. No es el papa, sino sólo Dios, el que perdona la pena. Nada terreno, y, por tanto, tampoco el poder de las llaves, llega hasta el otro mundo. ¡Una y otra vez se separa, pues, rudamente lo divino de lo humano, sin dejar relación alguna entre los dos! Se afirma que las indulgencias no son necesarias en absoluto, pues, si está verdaderamente arrepentido, todo cristiano posee, incluso sin cédula de indulgencia, la plena remisión del pecado y de la culpa. Lutero desea que los cristianos adopten una actitud diferente en su vida. «Cuando nuestro Señor Jesucristo dijo: Haced penitencia, quería que toda nuestra vida fuese penitencia», se dice en la primera de las tesis. Así, pues, no es la vida del cristiano paz y paz, sino guerra y guerra. Es un caminar con Cristo a través de la pasión, la muerte y el infierno. Y así el cristiano confía en entrar en el cielo más bien sufriendo muchas tribulaciones que disfrutando de una tranquila seguridad. Se debía elegir el sufrimiento saludable, más bien que eludirlo. Lo agradable equivale a la corrupción. Pero lo agradable eran, a los ojos del pue-

blo, las gracias de las indulgencias, ofrecidas y repartidas indiscriminadamente.

La lucha contra la indulgencia se convierte, pues, en una lucha de Lutero en defensa de sus ideas religiosas fundamentales sobre la fe fiducial y la seguridad de la salvación, que atraviesa por muchas asechanzas. Lutero había escrito a Alberto de Brandeburgo:

«Las pobres gentes del pueblo creen que, una vez que han comprado las cédulas de indulgencia, están seguros y ciertos de su bienaventuranza. Pero el hombre no puede estar seguro de ella por obra de ningún obispo, puesto que ni siquiera lo está por la gracia infusa de Dios, ya que el Apóstol exige realizar la salvación en temor y temblor... ¿Por qué, pues, se hace que el pueblo con esas falsas fábulas y promesas de perdón pierda el miedo y esté seguro?... Pues en la instrucción se afirma que el hombre es reconciliado con Dios por la gracia de la indulgencia»<sup>8</sup>.

También en otras ocasiones se había dicho que las bulas pontificias de indulgencias iban *contra legem et evangelia*<sup>9</sup>; también otros teólogos habían expresado ya críticas, sin transformarse por ello en jefes de un movimiento contra la Iglesia. También las tesis de Lutero habrían podido quedar sólo dentro del mundo científico y de la bibliografía teológica, si no hubieran encontrado un eco tan entusiasta en la nación alemana. Estas tesis hicieron despertar al pueblo alemán de su tensión latente. El barril de pólvora estaba cargado desde hacía tiempo. La palabra de Lutero fue la chispa que lo hizo saltar.

Es cierto que la disputa propuesta por Lutero no se celebró. En cambio, las tesis se difundieron por toda Alemania en pocas semanas. Sin que Lutero interviniera en ello, fueron copiadas a mano y transmitidas de unos a otros: en enero de 1518 se imprimieron ya en Basilea, Leipzig y Nuremberg. Erasmo las envió a su amigo Tomás Moro; Dürero las tenía a mano, y ya el 5 de enero de 1518 Cristóbal Scheuerl, jurista de Nuremberg, habla de una traducción alemana. Su rápida difusión sólo puede explicarse por la excitabilidad religiosa del pueblo, así como por su repudio del exagerado fiscalismo papal. El pueblo se dio cuenta de que aquí tenía su jefe, en la lucha contra las mismas cargas que se veía obligado a soportar contra su voluntad. Lutero se convirtió en el portavoz del descontento alemán y, a la vez, en intérprete del carácter de esta nación, pues ya en su primera tesis había propuesto como tema general de la vida cristiana, no el sosiego y la seguridad clásico-antiguos, sino el desasosiego y la errabunda añoranza germánicos (Lortz).

Es cierto que Lutero encontró algunos adversarios, pero no un frente defensivo teológico cerrado ni tampoco una oposición general por parte de los poderes públicos. En sus oponentes jugaba también un papel la contraposición entre Sajonia y Brandeburgo y la competencia de las universidades. Conrado Koch (Wimpina), que era entonces rector de la universidad brandeburguense de Francfort del Oder, amigo de Tetzel y sacerdote secular, escribió unas contratesis, que fueron defendidas y dadas a conocer por Tetzel. Al *Sermón sobre la indulgencia*, predicado por Lutero en la primavera de 1518, replicó Tetzel con una refutación en alemán y cincuenta tesis en latín. Trataban del problema de la autoridad eclesiástica y afirmaban que la decisión en asuntos de fe estaba reservada al magisterio infalible del papa. Tetzel había llegado ya, pues, al auténtico punto clave de la controversia. Juan Eck, que hasta entonces había sido amigo de Lutero y era procanciller en Ingolstadt, colega del fraile de Wittenberg y hombre de confianza del duque de Baviera así como del sabio obispo de Eichstat, Gabriel de Eyb, escribió privadamente, por encargo precisamente de este obispo, unas *Adnotationes* a las 95 tesis, las cuales se propagaron en copias a mano. En ellas notaba un cierto parentesco entre las ideas de Lutero y las de Juan Hus, condenado en el Concilio de Constanza. Lutero vio en ello una acusación de herejía y respondió con una irritada contrarréplica, titulada *Asterisci*<sup>10</sup>. Decía que Eck condenaba sus tesis sin haberlas comprendido en absoluto. «En toda su obra no hay nada de teología (esto es, de la Biblia); todo son extravagancias científicas. Concedo que todo es verdadero si las teorías de escuela son verdaderas, cosa que Eck afirma, pero yo niego.» Ambos personajes se habían convertido en adversarios irreconciliables.

Que se formase un frente defensivo cerrado lo impidió no sólo la coincidencia de Lutero con las corrientes opuestas a la Curia, existentes en la nación, sino también la falta de claridad teológica, que ya podía notarse en Erasmo. Sólo así puede comprenderse la actitud ambigua de muchos buenos católicos, seculares y clérigos, con respecto a Lutero, y sólo así resulta posible entender los coloquios religiosos, que duraron hasta los años cuarenta. Ni los humanistas, ni el papa León X, cuya mentalidad era fuertemente humanista, se sintieron sobresaltados por las tesis de Lutero. A ello se añadía la ausencia de interés por la teología en los hombres que desempeñaban de hecho el gobierno de los territorios, también en los asuntos eclesiásticos. Estos hombres tenían casi todos una formación meramente jurídica y consideraban tales disputas a lo sumo como medios para perjudicar la competencia económica de la

Curia. Carecían de toda comprensión con respecto al contenido teológico de los problemas discutidos.

Cuando el arzobispo de Maguncia vio que la irrupción de Lutero ponía en peligro la indulgencia y, por tanto, también sus negocios monetarios, mandó que se notificasen los hechos a Roma. Probablemente ya por entonces los dominicos habían denunciado en Roma al reformador, acusándole de herejía. Pero León X consideró que todo aquel asunto no tenía demasiada importancia, y encargó al nuevo general de los agustinos que calmase al hermano Martín. Mas en el capítulo de la Orden celebrado en Heidelberg en abril de 1518, éste rechazó la *admonitio* y aprovechó la ocasión para seguir propagando sus ideas. De su defensa salió la *disputatio* de uno de sus discípulos sobre el pecado, la gracia y la falta de libertad de la voluntad, y toda la teología de la cruz. Lutero tenía ya un círculo de oyentes que se convertirían de esta manera en colaboradores y codivulgadores de sus ideas, y más tarde, en aliados en la lucha. La provincia alemana de la Orden le apoyaba en su totalidad, de igual manera que sus colegas y sus oyentes de la universidad, entre ellos el dominico Martín Bucer.

Después de la *disputatio* celebrada en Heidelberg, Lutero redactó una extensa aclaración de sus tesis (*Resolutiones de virtute indulgentiarum*) y la envió a Roma, al papa, acompañada de un escrito lleno de frases de sumisión. Ahora bien, en ella no retractaba o atenuaba en modo alguno su doctrina, sino que la defendía y exacerbaba. Este escrito no produjo ninguna impresión en Roma donde, no por iniciativa del papa, sino por el fiel cumplimiento de su deber de algunos funcionarios de la Curia, se había iniciado el proceso contra Lutero. El profesor de Wittenberg fue invitado a presentarse en Roma en el término de sesenta días y a justificarse de la acusación de herejía, que se le hacía. El necesario dictamen teológico sobre su doctrina lo dio el dominico Prierias, *magister sacri Palatii*. Lo redactó en tres días, y se limitaba tan sólo a las cuestiones del primado (*Dialogus in praesumptuosas M. Lutheri conclusiones de potestate papae*). Como también el emperador Maximiliano I pidió que se procediese contra Lutero de acuerdo con las leyes del Imperio, pareció que el proceso podía solventarse con toda rapidez.

Pero, de repente, este asunto se convirtió en una cuestión política. Lutero supo ganar para su causa a su príncipe elector, Federico el Sabio, que deseaba que la causa se tramitase en Alemania. Ahora bien, el elector de Sajonia era el único enemigo en los planes del emperador tendentes a ganar los votos de los príncipes electores para que saliese elegido como futuro rey romano su sobrino Carlos I de España. Y como

también el papa se oponía a la candidatura del joven rey español, pues temía que los Estados de la Iglesia volverían a quedar cercados, por el norte y por el sur, por una potencia demasiado grande, hubo que tener en cuenta los deseos del elector sajón. Fueron, pues, motivos políticos los que se antepusieron, funestamente, a los intereses religiosos. El legado pontificio, Cayetano, dominico sapientísimo, pero que no poseía dotes diplomáticas especiales, y que había sido enviado a la Dieta de Augsburgo, recibió el encargo de hacer comparecer a Lutero, escucharle paternalmente y enviarle de nuevo a Wittenberg, sin ponerle dificultades. En octubre de 1518 tuvo lugar el interrogatorio en Augsburgo, que no produjo ningún resultado. El cardenal había destacado con toda claridad las dos cuestiones principales: la naturaleza de la indulgencia y la eficacia de los sacramentos, e intentó que Lutero se retractase de su negación del tesoro de la Iglesia, de los méritos de Cristo, del cual podía el papa conceder indulgencias, y de su afirmación de que la sola fe da su eficacia a los sacramentos. Lutero negóse a retractarse en tanto no se le convenciese con argumentos sacados de la Sagrada Escritura. Finalmente, temiendo ser apresado, huyó de la ciudad no sin dejar una apelación notarial a *Papa non bene informato ad melius informandum*. Cuando, algunas semanas más tarde, llegó a Wittenberg una solicitud de extradición, con la noticia de que el proceso continuaba en Roma, Lutero apeló, como medida de precaución, a un concilio ecuménico. El príncipe elector se negó a entregar a Lutero, pues no estaba demostrada su herejía. De nuevo volvió a interrumpirse el proceso durante meses, pues ahora el papa pensaba en el elector de Sajonia para oponerle como candidato al rey Carlos I de España.

#### 4. LA DISPUTA DE LEIPZIG Y LA EXCOMUNION

La labor teológica siguió adelante, ciertamente. Cayetano, que ya antes y después del interrogatorio de Augsburgo había escrito sobre algunas de estas cuestiones <sup>11</sup> (*Utrum papa auctoritate clavium dat indulgentiam animabus in purgatorio; De divina institutione pontificatus*), redactó una bula sobre las indulgencias, destinada a privar a Lutero del pretexto de que la Iglesia no se había pronunciado todavía autoritativamente sobre esta cuestión. La bula fue firmada finalmente por el papa en el mes de noviembre. Este largo plazo favoreció extraordinariamente la propagación de la doctrinas luteranas, aun cuando Lutero mismo guardó silencio. La propaganda de la imprenta había seguido avanzando, y la excitación de

los espíritus era tal, que resultaba preciso hablar. Así, Eck había invitado al profesor Karlstadt, colega de Lutero en Wittenberg, a celebrar una disputa. El plan fue aprobado por el duque Jorge de Sajonia, de sentimientos fieles a la Iglesia. Para la disputa de Leipzig, que se celebró en el mes de junio de 1519, había preparado Eck una lista de tesis. La última trataba del primado y atacaba directamente a Lutero. Este respondió con unas contratesis y consiguió ser admitido en el último momento a la disputa. Después de la disputa entre Karlstadt y Eck acerca de la gracia y la voluntad libre, vino la disputa entre Lutero y Eck acerca del primado del papa. Lutero, a quien Eck, mucho más hábil, había puesto en un aprieto, se vio ahora obligado a sacar las consecuencias claras de sus ideas. Eck opinaba, en efecto, que la negación de la institución divina del primado colocaba a Lutero en la misma línea de Wiclef y de Hus. A ello respondió Lutero que, entre los artículos de Hus, había habido varios muy cristianos y evangélicos. A esto replicó Eck preguntando: Entonces, si el concilio de Constanza condenó tesis muy cristianas, ¿es que se equivocó? A lo que Lutero contestó que también los concilios ecuménicos podían equivocarse. Ante estas palabras, que cayeron como una bomba en la sala, Eck declaró inmediatamente que Lutero era hereje y defensor de los husitas. El duque de Sajonia había abandonado aterrado la sala.

Al rechazar la infalibilidad de los concilios ecuménicos, Lutero rechazó todo magisterio de la Iglesia. Lo que quedaba ahora era únicamente la Biblia. Entonces formuló Lutero con toda decisión el principio de que sólo debe considerarse como verdad religiosa aquello que pueda ser demostrado por la Biblia. El protestantismo encontró así su auténtico principio formal: la doctrina de la *sola fides*.

La disputa de Leipzig destruyó definitivamente la opinión, sustentada también hasta entonces por el príncipe elector de Sajonia, de que todo el asunto de Lutero no era más que una discusión académica entre profesores, para acabar con la cual lo mejor sería solicitar un dictamen universitario. Ya antes de la disputa de Leipzig se había convenido en aceptar como árbitros a las universidades de París y de Erfurt. Pero luego no se convocó a ninguna de estas dos universidades. En Leipzig se había demostrado, en efecto, que no existía ya ninguna base común, sino únicamente enfrentamiento y contradicción. Por este motivo, aun después de la disputa, la lucha siguió adelante, aunque ya no en forma académica, sino en forma popular, frecuentemente grosera, violenta y sucia. La imprenta ofreció la posibilidad de propagar, mediante hojas volantes y hojas sueltas, una polémica odiosa contra la Iglesia papal, en

la que desempeñaron un gran papel las imágenes burlescas y las caricaturas que presentaban al papa como un asno y como príncipe del infierno y a la Iglesia romana como la gran prostituta babilónica, y se reían de los cardenales, sacerdotes y monjes. No puede afirmarse que Lutero mismo se mantuviese alejado de esta lucha poco noble. Por el contrario, hizo todo lo humanamente posible para excitar y alentar a sus partidarios.

El problema de las generaciones influyó ahora, acelerando y agravando el decurso de las cosas. Los jóvenes estaban a favor de Lutero; los viejos, en cambio, defendían la tradición. Sin embargo, había también entre los jóvenes que se adhirieron al reformador dos direcciones: una humanista y otra radical. A la primera pertenecían los hombres que Lutero ganó para sí en Heidelberg, Juan Brenz, posterior reformador de Hall, ciudad imperial de Suabia, y del ducado de Württemberg, y el alsaciano Martín Bucer, que había de convertir a la nueva doctrina la ciudad de Estrasburgo. Junto a ellos estaba el monje agustino Nicolás de Amsdorf, coetáneo de Lutero y colega suyo en la universidad de Wittenberg, y, en primer término, Felipe Melanchton, que a sus diecisiete años era *magister* en Tubinga, y a los veintiuno fue nombrado profesor de griego en la universidad de Wittenberg por recomendación de su tío abuelo Reuchlin. Muy pronto se convirtió Melanchton en partidario entusiasta de Lutero, a quien acompañó también a la disputa de Leipzig. Y ya iban alcanzando también posiciones dirigentes en las ciudades imperiales de Alemania los entusiastas estudiantes de Wittenberg.

A la orientación radical de los primeros partidarios de Lutero pertenecían Tomas Münzer, que ya en 1520 era predicador en Zwickau, famoso jefe de los campesinos rebeldes, y también el radical profesor de Wittenberg, Karlstadt, y, sobre todo, el portavoz de los belicosos y descontentos caballeros alemanes, Ulrico de Hutten, joven humanista sin escrúpulos y uno de los autores de las famosísimas *Cartas de hombres oscuros*. En aquel tiempo todavía escribía en latín contra los papistas. Pero a partir de 1521 el coronado poeta escribió también en alemán, para entablar contacto con las masas en la lucha contra los curas extranjeros. Apareció su *Librito de diálogos*, anticlerical, que echa sobre Roma la culpa de todos los males. En Lutero veía Hutten el campeón de la libertad espiritual y nacional, que ahora había que conquistar en lucha contra Roma y contra todos los clérigos, y por ello hace que sus invectivas se expongan en público. Junto al vagabundo poeta Ulrico de Hutten está el caballero bandido de gran estilo Francisco de Sickingen, que llevará más tarde a la ruina a la caballería alemana. Su castillo de Ebern

era todavía entonces «la casa de la justicia», en la que se reunía un círculo de amigos secretos de Lutero, castillo que ofreció también a éste como lugar de refugio.

A estos jóvenes se oponían los defensores de la antigua fe, hombres de la generación anterior, personalidades venerables, dotadas de una profunda conciencia de sus obligaciones y de una piedad correcta, pero carentes del fuego avasallador de un heroísmo bendecido desde arriba: los dominicos Prierias y Hochstraten, que estaban comprometidos ya en la discusión en torno a Reuchlin, Tomás Murner, franciscano de Alsacia, y los hombres de la corte de Sajonia, el duque y sus capellanes de palacio. Hasta su muerte, ocurrida en 1539, el duque de Sajonia fue, entre los príncipes alemanes, el adversario más decidido de Lutero; fue un celoso reformador y un enemigo sincero del curialismo y, llevado de su estricto sentido del derecho, atacó fuertemente los defectos de la Iglesia. De sus capellanes, el suabo Jerónimo Emser fue violentamente atacado por Lutero poco después de la disputa de Leipzig, mientras que Cocleo estaba todavía entonces de parte del reformador de Wittenberg. En vano intentó luego convencer privadamente a Lutero para que se convirtiese; lo único que consiguió con ello fueron burlas y calumnias. A sus escritos Lutero respondió tan sólo la vez primera. El amor herido se transformó en una violenta hostilidad. Sin embargo, Cocleo fue uno de los pocos que vieron desde el principio la necesidad de realizar una contralabor religiosa, y él mismo era un sacerdote de fe ardiente y dispuesto al sacrificio. Se hizo famoso por ser el autor de la primera biografía católica escrita después de la muerte de Lutero, los *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri*, de 1549, obra que, a pesar de su carácter totalmente polémico, y aunque contiene ciertamente mucho veneno y mucho odio, no encierra mentiras conscientes y ha venido configurando en gran medida, hasta bien entrado el siglo xx, la imagen católica de Lutero.

Lutero había negado en Leipzig la infalibilidad de los concilios antiguos, y en un folleto titulado *Sobre el papado de Roma*<sup>12</sup> había rechazado éste, considerándolo como una institución humana. La morada en que la cristiandad había venido habitando hasta entonces se encontraba, pues, destruida. Ahora era necesario edificar de nuevo la vida de los cristianos y ganarse la opinión pública. A este fin sirvieron los tres grandes escritos reformadores del año 1520. Es ésta una época lógicamente propicia para Lutero. El emperador recién elegido se encuentra aún en España. Lutero es, pues, el jefe de la nación. Se dirige a los laicos, escribe en alemán, renuncia en estos escritos a las especulaciones y dis-

cusiones teológicas, coloca en el primer plano cuestiones de política eclesiástica y emplea como aliado el muy extendido descontento contra la administración de la Curia romana, contra su mundanización y su fiscalismo. Ahora no se trata de una teoría, de la indulgencia por ejemplo, sino que se trata del papa y de toda la Iglesia existente hasta entonces. En aquél ve Lutero el enemigo jurado del verdadero cristianismo, el Anticristo de los últimos tiempos, anunciado por san Pablo. Su pensamiento y su lenguaje se tornan escatológicos; sus imágenes son las del Apocalipsis. Aparecen así escritos programáticos político-eclesiásticos, dirigidos «a sus queridos alemanes», que llevan dentro una gran carga explosiva. En el plazo de tres meses se publicaron estas tres obras: *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre el mejoramiento del Estado cristiano*, *De la cautividad babilónica de la Iglesia*, y *De la libertad del cristiano*. La primera es una exhortación dirigida a la nobleza, es decir, a los laicos, invitándoles a tomar en sus manos la reforma de la cristiandad, sobre la base del sacerdocio universal de todos los fieles: «Todos los cristianos pertenecen verdaderamente al estado clerical y no existe entre ellos ninguna diferencia más que la del oficio. Esto se debe a que tenemos un solo bautismo, una sola fe, un solo evangelio, y somos igualmente cristianos. El que haya salido del bautismo, puede gloriarse de estar ya ordenado sacerdote, obispo y papa, aun cuando no a todo el mundo compete ejercer tal ministerio»<sup>13</sup>.

De este modo se declaró al seglar mayor de edad y responsable. Según esta obra, no existen dos estados separados en la cristiandad, sino solamente uno. No puede, por tanto, seguir subsistiendo el primado de Roma. La interpretación de la Sagrada Escritura, la convocatoria de un concilio ecuménico son cosas que corresponden a cada cristiano, y en primer término a los jefes de la cristiandad, los nobles. Estos deben sacar, en lo que respecta al gobierno de la Iglesia alemana, las consecuencias del sacerdocio universal de los fieles. En pocos días se vendieron cuatro mil ejemplares de este revolucionario escrito.

*De la cautividad babilónica de la Iglesia* se refiere a la Iglesia invisible, hechura del Evangelio, a la que mantienen presa múltiples disposiciones humanas: la doctrina de los sacramentos, la doctrina de la transustanciación y del carácter sacrificial de la santa misa, la negación del empleo del cáliz a los laicos y el establecimiento de impedimentos matrimoniales. Por una feliz inconsecuencia, Lutero no llevó hasta su último extremo la negación de los sacramentos. Mantuvo el bautismo de los niños, la cena y, en parte, también la confesión, pero tampoco éstos tenían eficacia por sí mismos, sino sólo por la fe. El sacerdocio

sacramental resulta ahora superfluo. La nueva comunidad no necesita más que servidores de la palabra, conocedores de la Biblia, para predicar la palabra.

*De la libertad del cristiano*, la primera obra sobre la libertad aparecida en el territorio de habla alemana, está dedicada al papa León X. De este modo quiere Lutero quitar de antemano toda justificación a la excomunión inminente. Con un lenguaje bíblico sencillo expone su evangelio de Cristo y del perdón de los pecados por la fe. Pero el tesoro esencial del hombre redimido es la libertad cristiana. Un cristiano es un señor libre, que domina sobre todas las cosas y no se halla sometido a nadie; y, a su vez, el cristiano ideal es el que está libre de todas las cosas terrenas, hallándose sometido a cualquiera en la caridad.

Y cuando luego la bula *Exsurge Domine* condenó las doctrinas de Lutero y ordenó al profesor que se retractase, éste publicó uno de sus peores escritos incendiarios: *Contra la bula del Anticristo*<sup>14</sup>. La bula en que se le amenaza con la excomunión, dice, le ha hecho ver ahora que el papa es el Anticristo. Por ello se enfrenta al papa y a los cardenales, apoyándose en su bautismo, como hijo de Dios y heredero de Cristo; les ordena que hagan penitencia y anulen inmediatamente esas demoníacas blasfemias, amenazándoles con condenarles en nombre de Cristo. De nuevo apeló Lutero a un concilio universal, y el día 10 de diciembre de 1520, ante la puerta de la ciudad de Wittenberg, y entre el júbilo de los estudiantes, arrojó al fuego un ejemplar de la bula pontificia, el Código de derecho canónico y los escritos de sus adversarios, con estas palabras: *Quoniam tu conturbasti sanctam veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus. In ignem istum!*

Los acontecimientos se precipitaron ahora. Lutero es excomulgado. Staupitz le exime de la obediencia monástica. Lutero se encuentra psíquicamente a la intemperie y depende totalmente del favor del pueblo y del capricho de los príncipes. En esta hora, éstos le apoyaron, ciertamente. La cancillería imperial había hecho redactar los correspondientes mandatos contra él, e igualmente había comenzado ya a moverse la oposición, sostenida por el príncipe elector de Sajonia: Lutero, decía, no había sido rebatido. Teniendo en cuenta los sentimientos populares, se invita a Lutero a ir a la Dieta de Worms, «para recibir informes de él mismo», y dándole la seguridad de tener libre escolta. El nuncio del papa, Aleander, y Federico el Sabio intentaron impedir el viaje de Lutero a Worms, pero éste quería acudir a la Dieta. En las ciudades alemanas se le tributa un recibimiento triunfal. ¡Tan intensos eran los sentimientos antirromanos y la excitación religiosa en el pueblo! Ale-

ander escribió entonces a Roma: «Los alemanes se han convencido de que podían ser buenos cristianos incluso estando en contradicción con el papa, y de que también la fe católica podría mantenerse en pie en tal caso»<sup>15</sup>. La justificación nacional del interrogatorio la había dado su señor territorial: Decía que era equitativo dar a Lutero la posibilidad de defenderse. No se podía condenar a un alemán sin haberle oído antes sin producir un escándalo tremendo. El 17 de abril de 1521 se le hicieron a Lutero, en presencia de la Dieta, dos preguntas: Si reconocía ser autor de los escritos que se le atribuían, y si estaba dispuesto a retractarse de los errores contenidos en ellos. A la primera contestó afirmativamente en el mismo momento; para responder a la segunda pidió que se le diera tiempo para pensarlo. Lutero había esperado que se celebrase una disputa para poder defender sus doctrinas. El emperador le invitó a que pensase en el gran peligro, las discordias, revueltas, levantamientos y derramamientos de sangre que su doctrina había producido en el mundo. Al día siguiente Lutero rechazó toda retractación: «Mientras no sea refutado por la Sagrada Escritura o por la clara razón, no puedo ni quiero retractarme de nada, pues obrar en contra de la propia conciencia es malo y peligroso. Dios me ayude. Amén»<sup>16</sup>.

## 5. LA TRADUCCION DE LA BIBLIA

El interrogatorio de Worms puso en claro que la evolución religiosa personal de Lutero se había convertido en un asunto público, de alta política, y creó también un gran marco propagandístico en torno a Lutero, otorgándole, para decirlo con palabras modernas, la publicidad necesaria para el triunfo de su causa. Tanto más cuanto que Lutero, que volvía de Worms escoltado por doce caballeros y había predicado todavía en Eisenach, sufrió un asalto simulado y desapareció de la vida pública. Con ello no sólo quedó a cubierto de las repercusiones del Edicto de Worms, que entre tanto se había promulgado, sino que encontró también una temporada de recogimiento y de trabajo tranquilo.

En la Wartburg, el «caballero Jorge» no sólo supera graves asechanzas espirituales y no sólo redacta su folleto sobre los votos monásticos, que habían de hacer correr a él una inmensa muchedumbre de monjes y monjas que vivían en los conventos sin vocación o en desacuerdo con la regla y los votos. Un segundo y violento escrito polémico, titulado *Sobre el abuso de la misa*, estaba dirigido a sus hermanos de Orden de Wittenberg y se burlaba de la misa, presentándola como una

idolatría vergonzosa. Pero, junto a esto, Lutero comenzó en la Wartburg su traducción alemana de la Biblia. El Nuevo Testamento lo terminó en diez semanas; el Antiguo no lo acabó sino doce años más tarde.

La Biblia de Lutero no es sólo la primera traducción alemana de la Sagrada Escritura. Según un recuento efectuado en 1939<sup>17</sup>, se conservan 817 manuscritos alemanes de esta Biblia, entre los cuales hay 43 que la contienen completa. En lo que respecta a ediciones, hubo, hasta 1522, catorce en alemán y cuatro en bajo alemán, las primeras de las cuales fueron la Edición de Mentelin, hecha en Estrasburgo (1461 ó 1466), y la Edición de Augsburgo de 1473. Las ediciones eran, sin embargo, relativamente pequeñas. Indudablemente, la Biblia de Lutero era la mejor traducción desde el punto de vista literario. Su particularidad consistía no sólo en que, a diferencia de otras traducciones de la Vulgata, ésta estaba hecha sobre la base del texto primitivo, según creía Lutero, es decir, sobre la edición de Erasmo de 1519; estaba traducida además con un lenguaje próximo al pueblo, intuitivo: el lenguaje sajón-bohemio de cancillería, que la Biblia de Lutero convirtió en alto alemán. Por otro lado, esta traducción atestigua las fabulosas dotes literarias del traductor y el fuego ardiente de las vivencias y los sentimientos religiosos de un hombre que había crecido junto a la Biblia y había apoyado su existencia entera únicamente en la palabra de Dios. Por ello, también el centro de la substancia religiosa de la Reforma protestante se encuentra en esta Biblia. Lo cual no debe hacernos olvidar, desde luego, que Lutero se ingirió caprichosamente en el canon y en el texto, que divide la Escritura en partes esenciales y partes menos esenciales, que quiso encontrar confirmado en ella su propio punto de vista, y que, como confiesa un historiador protestante de nuestros días, «los lugares ambiguos desde el punto de vista lingüístico los interpretó desde el centro de la justificación por la sola gracia»<sup>18</sup>. La Biblia de Lutero se vendió rápidamente. Los primeros tres mil ejemplares se agotaron en pocas semanas; en los dos años siguientes hubo no menos de cinco ediciones.

Para la innovación religiosa tuvo gran importancia el hecho de que, en 1521, se agregase a la Biblia la segunda obra capital de aquélla: los *Loci communes rerum theologicarum*<sup>19</sup>, salidos de la pluma de Melancton. Estos son una exposición de los conceptos fundamentales de la teología según las ideas de Lutero y constituyen, por tanto, una obra sistemática, una dogmática y una ética a la vez. Los *Loci* tenían como misión acercar las ideas reformadoras a las personas cultas, sobre todo a los humanistas, y, acentuando la importancia de la disciplina eclesiástica pública, salvaguardar también la paz en la comunidad.

## 6. EL PROBLEMA DE LA ORGANIZACION ECLESIASTICA

En efecto, la prolongada ausencia de Lutero de Wittenberg puso de manifiesto el peligro que amenaza a todo movimiento no organizado cuando ha perdido a su jefe: el radicalismo y la dispersión. En Wittenberg asumió ahora la dirección el radical Karlstadt, que incluso llegó a ganar para sus ideas a Melanchton. Se pretendía sacar las consecuencias prácticas de las tesis de Lutero. Inicióse la descatolización de la vida pública. Karlstadt defendió los sermones de un agustino contra la misa, y él mismo, en la navidad de 1521, pronunció en la iglesia de la universidad, vestido por primera vez de seglar, un sermón, y sin confesarse antes, dijo una misa sin canon, distribuyendo en ella la comunión bajo las dos especies. Al día siguiente Karlstadt, que tenía ya cuarenta y un años, se prometió en matrimonio. Hacía tiempo que había defendido que el matrimonio de los sacerdotes seculares era obligatorio, pero que el de los frailes estaba permitido. De acuerdo con una orden dada por él, todos los bienes de los monasterios y de las iglesias, así como los beneficios y las fundaciones fueron fusionados, para formar una «caja común», destinada a pagar a los clérigos y auxiliar a los pobres. Se prohibió la mendicidad. Consiguientemente, el capítulo provincial de Wittenberg de los agustinos eremitas permitió que los frailes abandonaran el convento. La forma de proceder fue cada vez más tumultuaria. Karlstadt penetraba en las iglesias y destruía imágenes y estatuas. Los altares laterales fueron retirados, y se quemó el óleo para la extremaunción. A la destrucción de las imágenes se añadió, bajo la influencia de algunos fanáticos expulsados de Zwickau, la renuncia al estudio de la teología. Los obreros debían predicar el Evangelio. Karlstadt recomendaba a los estudiantes que abandonasen la universidad y aprendiesen un oficio manual; él mismo se hizo campesino. La universidad llevaba una vida lánguida.

Esto hizo que Lutero no pudiera permanecer más en la Wartburg, y se presentó de repente en medio de las masas revolucionarias de Wittenberg. Con ocho valientes sermones consiguió ganarse la opinión pública. La libertad cristiana no permite la modificación violenta de cosas que son indiferentes. La reforma religiosa no puede propagarse mediante la violencia, ni por disposiciones del brazo secular, ni por el levantamiento de las masas. Es preciso predicar la verdad y dejar que la palabra actúe. Los espíritus fanáticos tuvieron que retirarse, pero habían enseñado algo a Lutero. Este sólo había pretendido enseñar y predicar, pero

nunca organizar. Ahora tuvo que sacar las consecuencias prácticas de su doctrina, si no quería que se volviera a abusar de ella. De esta manera organizó la liturgia en Wittenberg. Quedaron eliminadas la misa privada, la obligación de confesarse y el precepto de ayunar, y también el monacato y el celibato; en cambio se mantuvo la lengua latina para el culto, el uso de las vestiduras litúrgicas y la elevación de la hostia en las misas dominicales. El cáliz de los seglares es puesto a disposición de todos. La comunidad cristiana, que es para Lutero la única forma legítima de Iglesia, tiene derecho a decidir si el predicador expone la doctrina pura (*Una comunidad o congregación cristiana tiene el derecho y el poder de juzgar toda doctrina, y de llamar, nombrar y destituir a los doctores* [1523]), pero, sin embargo, no posee ninguna potestad disciplinaria sobre sus miembros, potestad que, en aquellos años, Lutero rehusa todavía absolutamente incluso a las autoridades seculares. Pocos años más tarde cambiará radicalmente de opinión.

Lutero permanece en Wittenberg y allí enseña, predica y escribe incansablemente. En 1524 abandona el hábito monástico y un año más tarde, con gran disgusto de Melanchton, se casa con la monja cisterciense Catalina de Bora, que había salido del convento. De ahora en adelante su obra se irá desligando cada vez más de su propia persona y seguirá su propio destino.

## 7. ULRICO ZUINGLIO

Entre tanto había ido destacándose en el sur del territorio de habla alemana, en Zurich, otro jefe de la Reforma protestante: Ulrico Zuinglio. Su retrato de la Biblioteca Central de Zurich lleva esta inscripción:

*Dum patriae quaero per dogmata sancta salutem  
Ingrato patriae caesus ab ense cado.*

Estos versículos caracterizan bien una parte del carácter zuingliano. Su reforma, y la reforma de Suiza en general, es mucho más una cuestión humanística, y especialmente una cuestión política, que la reforma de Lutero. Es la idea, procedente de la Antigüedad, de la patria, a la que el humanista Zuinglio otorga un papel político y nacional. Además de esto, vive en una época en la que los infantes suizos representan una valiosa tropa auxiliar para el papa, por lo cual muchos clérigos de la Confederación eran favorecidos con especiales muestras de afectos y pensiones pontificias.

Zuinglio era sólo unas semanas más joven que Lutero. Su padre era un apreciado campesino de Toggenburg. El joven Zuinglio estudió en Viena, de donde fue expulsado, y luego en Basilea. En ambas universidades se compenetró profundamente con el humanismo y conquistó muchos amigos que sentían igual que él. El hecho de que, mientras todavía estudiaba en Basilea, ejerciese ya el cargo de maestro de escuela en San Martín, es algo que cuadra muy bien con la imagen del joven humanista. A sus veintidós años la comunidad de Glaris le eligió como párroco suyo; Zuinglio consiguió que un co-opositor favorecido por el papa renunciase al puesto. Entonces recibió también la ordenación sacerdotal.

Zuinglio era partidario del papa y, desde 1515, se hallaba en posesión de una pensión romana. Abierto a las exigencias del día, acompañó dos veces, como capellán, a sus compatriotas a Italia, estando presente en las batallas. Tras su vuelta empezó a atacar los intentos franceses de atraerse a Glaris, cosa que no podía conciliar con su ardiente patriotismo. Como no logró triunfar, dejó su parroquia a un vicario y se hizo dar un cargo de capellán y predicador en el conocido santuario de Einsiedeln. En diciembre de 1518 el Consejo de Zurich le nombró predicador de la catedral de esta ciudad. Al lado de sus preocupaciones pastorales, Zuinglio no había olvidado los estudios humanistas. Además del griego aprendió hebreo. Desde 1516 estaba en relación con Erasmo, que le incitó a que en sus predicaciones emplease únicamente la Escritura y los Padres. Zuinglio dejó, por ello, de predicar sobre trozos selectos del Evangelio o de las Escrituras y predicó constantemente sobre el *Evangelio de San Mateo* y otros escritos de la Biblia. Es verdad que se acercaba a la Escritura de forma distinta que Lutero. Este aspiraba a encontrar en ella su salvación; Zuinglio, en cambio, la verdad en su forma más pura. El es un racionalista, que se enfrenta a la palabra revelada de un modo más crítico que Lutero y que intenta recortar el misterio todo lo posible; por ello quiere reducir el cristianismo a la filosofía de Cristo y simplificarlo. Para ello necesitaba eliminar la justificación por las obras y especialmente las peregrinaciones, la veneración a los santos y a las reliquias y, naturalmente, también el sistema de las indulgencias.

Se hizo famoso por vez primera cuando, por encargo del vicario general de Constanza, se enfrentó al franciscano de Milán Sansón, a quien se le había encargado que predicase la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro en Roma. El obispo de Constanza había prohibido predicar en su diócesis a este predicador de la indulgencia, que convertía su misión en un repugnante negocio de dinero, y

la Confederación había logrado finalmente que León X destituyese a Sansón.

Mas durante estos años Zuinglio se había apartado ya internamente de la Iglesia. No se ha llegado a determinar con exactitud si esto se debió al influjo de Lutero, cosa que Zuinglio negó enérgicamente. En todo caso, se transformó en un reformador de cuño propio. Aun cuando se apropió las tesis luteranas acerca de la fe, la justificación y la Escritura, las acentuó, en cierta manera, de modo distinto. Zuinglio no había sufrido las luchas de conciencia de Lutero y no tenía tampoco la vivencia de la certeza de la salvación. Por ello los temas más importantes no son, para él, la gracia y la muerte de Cristo en la Cruz, sino la ley como voluntad propia de Dios; no la justificación, sino la santificación que Cristo crea en el hombre. La importancia dada a esta nueva vida introduce una tendencia moralizante en su sistema. La voluntad de Dios se encuentra claramente expresada en la Sagrada Escritura. Por tal motivo, hay que examinar todas las costumbres, para ver si están prescritas en aquélla, y eliminarlas si no lo están. Zuinglio se aproxima en este punto al reformador de Wittenberg, Karlstadt<sup>20</sup>. Aplicando tales criterios, ¿qué queda de los sacramentos? Sólo el bautismo y la cena, pero éstos pasan a ser meros símbolos sin eficacia alguna.

La ruptura externa con la Iglesia tenía que llegar al fin. Ya en 1521, el predicador Zuinglio, a quien siempre habían preocupado los problemas de la comunidad social y política, pidió al Pequeño Consejo que ordenase a todos los predicadores emplear, como única base de sus sermones, la Sagrada Escritura. Cuando, a consecuencia de las predicaciones de Zuinglio, los habitantes de Zurich dejaron públicamente de cumplir el precepto del ayuno, el obispo de Constanza protestó contra esto en 1522. Entonces Zuinglio publicó un sermón titulado *Sobre la elección y libertad de los alimentos* y envió una epístola al obispo, firmada, además de por él, por otros diez clérigos. Muy pronto dirigió este mensaje también a la Dieta de la Confederación, reunida en Lucerna. En él se solicitaba que se concediese libertad para la predicación apostólica y que se suprimiese el celibato. Esto constituía para Zuinglio un asunto completamente personal. En 1524 se casó con la viuda con que venía conyugando desde bastante tiempo antes. Cartas pastorales y exhortaciones del obispo de Constanza, así como una prohibición por parte de la Dieta, no tuvieron el menor resultado. A la amenaza de excomunión Zuinglio respondió con un violento ataque contra las jerarquías de la Iglesia. Renunció a su oficio de predicador y no quiso tener ya nada que ver con la antigua Iglesia. Pero el Consejo de Zurich le confirmó, a su vez,

en aquel cargo. En 1523 tuvo lugar la disputa organizada por el Consejo, cuyo resultado se conocía ya de atemano. Zuinglio compuso para ella sesenta y siete tesis, en las que rechazaba la Iglesia visible, negaba la tradición, la jerarquía, el sacerdocio y el sacrificio de la misa, impugnaba los votos religiosos, los días de fiesta y el ayuno y asignaba abiertamente el gobierno de la Iglesia a las autoridades temporales. La disputa terminó con la victoria de Zuinglio; las explicaciones del vicario general de Constanza, Juan Faber, que era también discípulo de Erasmo, estaban redactadas en un tono demasiado doctrinal y autoritario. El Consejo ordenó a los predicadores que se atuviesen a las tesis de Zuinglio.

Este había elaborado ya un nuevo rito del bautismo, que subrayaba únicamente el valor simbólico del sacramento. Una segunda disputa habría debido tener como resultado la supresión de las imágenes y de la misa, pero el pueblo se resistió todavía a ello. Mas en enero de 1524, cuando el clero se negó a aceptar la Reforma protestante, el Consejo prohibió las procesiones y peregrinaciones; y en junio, la veneración de las imágenes. Se ordenó que, en el término de trece días, todas las iglesias de la ciudad debían quedar «purificadas», blanqueadas las paredes y retirados o destruidos las estatuas y cuadros. Las velas, el toque de campanas y la extremaunción fueron eliminados; los órganos, desarmados, y en enero de 1525, clausurados los monasterios. Zuinglio convirtió la catedral en una escuela teológica, cuya misión era educar una comunidad popular que hundiese sus raíces en la Biblia. Una regulación de la ciudad acerca de las limosnas afectó a todas las fundaciones eclesiásticas. Antes de Pascua de 1525 el Consejo prohibió la misa, y el Jueves Santo se celebró la primera cena de la forma más sencilla. Al mes siguiente se creó un tribunal de matrimonios; estaba compuesto de seglares y predicadores y entendía legalmente en los problemas de impedimentos y validez o separación de los matrimonios, antes tratados en la Curia episcopal, y, más tarde, también en la cuestión de la disciplina eclesiástica y la provisión de parroquias. Con esto quedaba completada la estructura de la unidad cristiana, en la cual, más bien que en la parroquia, veía Zuinglio la auténtica Iglesia visible. También hizo uso sin escrúpulo alguno del brazo armado de la ciudad cuando los anabaptistas amenazaron con destruir su comunidad. El culto zuingliano era muy simple. Constaba solamente de oración, lectura de la Escritura, predicación, y, cuatro veces al año, administración de la cena. Se prohibió el canto eclesiástico y tocar el órgano. El bautismo era solamente el signo cristiano de la alianza, y la cena, la conmemoración de la pasión de Cristo. Las palabras de la consagración se interpretaron de manera

puramente simbólica (*est* = significa). De manera resuelta y con una energía que actuaba duramente, Zuinglio quiso congrega un pueblo entero en sus casas de oración y predicación, dedicadas a la palabra y carentes de toda imagen, y terminó pronto con la pena de los zuriqueses partidarios de la fe antigua («Muchas madrecitas ancianas lloraron»).

El sistema de Zuinglio, la entrega total de la Iglesia al Consejo de la Ciudad —pues considera la comunidad eclesiástica y civil como una unidad religiosa— se convirtió en modelo para muchas ciudades imperiales del sur de Alemania. ¡Qué diferencia con la comunidad de Lutero en Wittenberg! Ambos reformadores habían organizado así, casi al mismo tiempo, sus comunidades como expresión de la diversidad de naturaleza propia de cada uno.

## 8. LA GUERRA DE LOS CAMPESINOS

Pero tampoco Lutero consiguió mantener puro su ideal. Es cierto que, inteligentemente, había sabido mantenerse alejado de la revolución de los caballeros del Imperio y no mezclar la causa de éstos —la libertad alemana— con la libertad del hombre cristiano, alabada por él. Entonces escribió su tratado *Sobre la soberanía secular, y hasta qué punto se le debe obediencia*<sup>21</sup>. Más difícil le resultó adoptar una actitud consecuente y clara en la guerra de los campesinos. Entre éstos, ideas de revolución social se habían mezclado acá y allá con la ideología religiosa de los fanáticos y anabaptistas. Esta unión fue el primer peligro grave para el luteranismo.

Uno de los jefes más fanáticos era Tomás Münzer, antiguo sacerdote católico, que ya en la disputa de Leipzig estuvo de parte de Lutero y que después quiso llevar a la práctica en Zwickau el nuevo orden de cosas. Pero, al hacerlo, se había apartado de varias doctrinas luteranas. Más realista que el monje de Wittenberg, pretendía que hubiera alguna colaboración humana en el acto de fe. Afirmaba que María llegó al acto de fe sólo por haber vencido internamente los obstáculos. Pero esta victoria interna ocurre por el testimonio directo del Espíritu, por la luz interior, la palabra interior, que se contraponen a la palabra muerta de la Biblia. Era inconcebible, decía, que Dios, que había venido hablando durante siglos, no hablase ya ahora, cual si se hubiera vuelto mudo. Lutero se burlaba de ellos diciendo que querían hablar directamente con Dios. La meta de Münzer era lograr el Reino de Dios para el pueblo sencillo y pobre. Por ello estaba lleno de odio contra los profesores de

Wittenberg, que representaban para él los escribas hipócritas contra los que prevenía Juan Bautista.

«A nuestros doctores les gustaría llevar el testimonio del Espíritu de Jesús a la universidad... únicamente quisieran juzgar la fe con su Escritura robada, aun cuando no tienen fe en absoluto, ni ante Dios ni ante los hombres. Pues cada uno observa y procura aspirar a los honores y riquezas. Por ello tú, hombre sencillo, debes instruirte a ti mismo»<sup>22</sup>.

El Evangelio es precisamente para los miserables y oprimidos, para los desheredados, que son, en verdad, los elegidos. El Evangelio no suprimió la ley, sino que la cumplió con seriedad suma. Si se quiere preparar la venida del Reino de Dios, no se debe temer al peligro ni al riesgo. Lutero facilita demasiado las cosas a los hombres. Predica únicamente el «Cristo dulce como la miel, un Cristo a medias». Pero «el que no quiere el Cristo amargo, morirá, pues se ha hartado de miel». Lutero es por ello el «verdadero archicanciller del demonio», el «papa de Wittenberg». Pero el pueblo alcanzará la libertad, y únicamente Dios será su señor. Por este motivo, Münzer incitaba a acudir a tumultos, destruir las imágenes y, después de que los príncipes de Sajonia se apartaron de él, rebelarse contra los reyes, los príncipes y los clérigos. Ahora firmaba: «Tomás Münzer, con la espada de Gedeón». En Zwickau se había aliado con los fabricantes de paño. Pero el Consejo de la ciudad intervino expulsando a los profetas del nuevo reino cristiano. En Allsted, ciudad campesina del electorado de Sajonia, Münzer organizó la primera liturgia alemana. Acosado por Lutero, se dirigió a la ciudad imperial de Mühlhausen, en Turingia. Expulsado de allí, volvió a aparecer en 1525 y estableció una teocracia radical de los pobres. Se estaba ya en medio del levantamiento social de la guerra de los campesinos, que Münzer había atizado convenientemente en el centro y el sur de Alemania. Ya hemos indicado antes cómo los anabaptistas organizaron junto con Karlstadt disturbios en Wittenberg. «Las turbas y los fanáticos» son desde entonces enemigos de Lutero, a los que éste odiaba casi más que al papado. Mientras Münzer se encontraba en Allsted, había escrito Lutero una *Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu de rebelión*<sup>23</sup>.

La guerra de los campesinos estalló indudablemente a causa de los impuestos y gravámenes. Los campesinos se encontraban muy descontentos con su situación social y soportaban difícilmente el capricho de sus señores, la transformación de los feudos, la introducción del derecho romano escrito, la aparición de la economía monetaria ciudadana. Pero desde el principio se mezclaron con la rebelión también motivos religiosos. Ya la leyenda que en 1491 se puso, en el Alto Rin, en la bandera de

la liga, decía: Únicamente la justicia de Dios. Su imagen mostraba al Crucificado, rodeado de María y de Juan, con un campesino arrodillado que miraba hacia la cruz. El pertenecer a la liga implicaba la obligación de rezar determinadas oraciones. Con la convicción de que todos los redimidos poseían la misma dignidad de cristianos, se pedía a los señores que diesen libertad, como verdaderos cristianos, a los campesinos. Luego vino la revolución religiosa, la lucha contra los obispos y los monasterios, que eran, en su mayor parte, sus señores feudales, así como el escrito de Lutero acerca de la libertad del hombre cristiano. No cabe duda de que Lutero se refería a la libertad interior cuando escribía que el cristiano está libre de todas las cosas terrenas; pero los campesinos entendieron la libertad de toda dependencia de señores feudales eclesiásticos y seculares, y la exención de todos los impuestos y servicios militares. Es verdad que la revolución campesina había comenzado en el Alto Rin y en Württemberg ya antes de que Lutero apareciese. Pero ahora los discursos incendiarios de clérigos agitadores como Tomás Münzer, y las numerosas hojas volantes llenas de odio, con sus cuadros e imágenes, que también el pueblo sencillo podía comprender, echaron leña al fuego.

En Memmingen los campesinos decidieron en 1525 establecer un orden confederado, «una comunidad cristiana según el Evangelio». Para los problemas de derecho eclesiástico, con respecto al cual ellos no se sentían competentes, se designaría a siete predicantes y doctores, entre ellos Lutero, Melanchton y Zuinglio. Pero el derecho civil lo tomaron ellos mismos en sus manos. Acordaron *Los Artículos fundamentales y principales de todos los campesinos y súbditos de soberanos eclesiásticos y seculares*, los célebres Doce artículos, que fueron redactados sin duda por el mozo peletero de Memmingen, Sebastián Lotzer. El primer artículo postulaba la libre elección de los párrocos por la comunidad, a la que ésta debe dar el justo diezmo de grano, pues lo ordena el Antiguo Testamento. El elegido predicará el Evangelio «puro y claro, sin añadiduras humanas». El artículo tercero se lamenta de que «se nos considere como siervos, lo cual es lamentable, teniendo en cuenta que Cristo redimió a todos con su preciosa sangre. Por ello está de acuerdo con la Escritura el que seamos libres»; no el carecer de soberanos, pero sí el no ser siervos. Los demás artículos postulan la libertad de caza y pesca, madera para construir viviendas y para hacer fuego, supresión de los tributos en caso de muerte, disminución de las prestaciones personales, facilitación de los arrendamientos y supresión de todos los castigos arbitrarios <sup>24</sup>.

Indudablemente estos artículos, que se caracterizan por su moderación y por el temor de Dios, eran obra de idealistas. La masa, que no se componía ya sólo de campesinos, sino también de numerosos obreros manuales y de operarios de la ciudad, cayó bajo el influjo de agitadores y realizó saqueos y extorsiones. Más de mil monasterios y castillos fueron quemados. Esto provocó un enérgico movimiento de defensa. Jorge Truchsess de Waldburg, general de la Liga Suaba, se enfrentó a los diversos grupos de campesinos y los aniquiló. La reacción de los vencedores en Franconia y Turingia fue terrible. Münzer fue derrotado en Frankenhausen, y luego atormentado y decapitado. El margrave Casimiro de Brandeburgo-Kulmbach hizo sacar los ojos, en Kitzingen, a sesenta y dos ciudadanos que habían participado en las revueltas, y los expulsó de la ciudad, para que viviesen de la mendicidad. La rebelión de los campesinos había fracasado, y con ello también el intento de que el decidir sobre la fe nueva o la antigua dependiese, a través de la libre elección de los párrocos, de cada una de las comunidades. Los que salieron vencedores fueron los príncipes territoriales.

Los campesinos habían esperado que Lutero los apoyaría y le pidieron que interviniese. Lutero escribió en abril de 1525 una *Exhortación a la paz sobre los doce artículos de los campesinos*<sup>25</sup>; en ella se dirigía ante todo a los príncipes y a los señores y reconocía que las peticiones de los campesinos eran en general razonables y justificadas. Los culpables de las revueltas, decía, eran los mismos señores, y en especial los que se resistían al Evangelio. Un mes más tarde, cuando monasterios y castillos fueron quemados también en Franconia y Turingia y empezaron a triunfar la violencia y el saqueo, escribió, como apéndice a la reimpresión de la *Exhortación*, una nueva obra titulada: *También contra las bandas asesinas y bandoleras de los otros campesinos*. En ella exhortaba a los príncipes a que matasen a los campesinos como a perros rabiosos y decía que esto era una obra agradable a Dios. El lenguaje de Lutero es muy duro:

«Por ello debe arrojarlos, estrangularlos, degollarlos secreta o públicamente, todo el que pueda, y recordar que nada puede haber más venenoso, dañino y diabólico que un hombre rebelde, lo mismo que cuando se tiene que matar a un perro rabioso. Si tú no lo matas, él te matará a ti y a todo el país contigo. Acuchíllelos, mátelos, estrangúlelos todo el que pueda. Y si en ello pierdes la vida, dichoso tú; jamás podrás encontrar una muerte más feliz. Pues mueres obedeciendo la palabra de Dios... y sirviendo a la caridad»<sup>26</sup>.

En sus cartas manifiesta idénticos sentimientos: «Los campesinos,

aunque fueran muchos miles más, son ladrones y asesinos». «(Entre los campesinos) los hay inocentes, y a éstos Dios los salvará y conservará sin duda alguna... Y si no lo hace, es que no son inocentes, sino que, cuando menos, han callado y estado de acuerdo... Haz que las escopetas silben entre ellos»<sup>27</sup>.

Según Lutero, los soberanos existen para proteger a los hombres piadosos e impedir las revueltas, y la obligación del súbdito de obedecer llega hasta el extremo de que debe renunciar a defenderse por sí mismo.

¿Mas no se debe la guerra de los campesinos, al menos en parte a Lutero? ¿No había exhortado él a los laicos a que se defendiesen por sí mismos, no había cargado él la atmósfera con su tono desconsiderado y rudo, y no había instigado a las masas, con una cólera desenfadada, a levantarse contra los órdenes básicos existentes?

El fracaso de la rebelión de los campesinos y el escrito incendiario de Lutero perjudicaron mucho, sin duda, el prestigio del reformador. Que ahora pueda hablarse o no de un final de su Reforma protestante como movimiento popular<sup>28</sup> es, indudablemente, una cuestión de apreciación, según que se piense más bien en el pueblo sujeto a los príncipes o en los habitantes de las ciudades. En todo caso aparece ahora un cierto distanciamiento entre Lutero y el pueblo sencillo. Aquél se había dado cuenta de que, a pesar de su naturaleza invisible, su Iglesia necesitaba un orden, unos órganos y un gobierno visible, si es que la doctrina y la moral no habían de quedar entregadas al capricho de cada uno. Mas el gobierno y la disciplina de la Iglesia no se podía encomendar a los pastores, pues éstos tenían que servir a la palabra. Quedaban los príncipes y los Consejos de las ciudades, a los que podía confiarse la organización eclesiástica de las masas. Lutero retornó de esta manera a la práctica medieval de que fuese el señor territorial el que gobernase la Iglesia, y a la idea de que el príncipe, como cristiano especialmente destacado, y en virtud de la misión encomendada a él por la gracia de Dios, era una especie de obispo, que debía cuidar del orden eclesiástico. Es verdad que el príncipe no debía coaccionar a las personas de fe distinta para que aceptasen la verdadera doctrina, pero debía prohibir el culto herético y cuidar de que se venerase bien a Dios. Con esto se establecía la base para la creación de las Iglesias territoriales alemanas; igualmente, la propagación del Evangelio era trasladada del ámbito de lo casual y personal al círculo de lo oficial y político.

## 9. IGLESIAS TERRITORIALES EN ALEMANIA Y EN LOS PAISES ESCANDINAVOS

Desde los días de Heidelberg y de Worms Lutero había ido ganándose constantemente nuevos amigos, que difundían luego la Reforma protestante en los lugares donde actuaban e intentaban hacerla triunfar. Ya hemos citado a Melanchton, a Hutten, a Sickingen, a Bucer y a Brenz. Amsdorf había ayudado a Lutero en la traducción de la Biblia y actuaba en Magdeburgo; Bugenhagen, de Pomerania, fue párroco en Wittenberg y luego en Hamburgo; Justo Jonás, colega suyo en Wittenberg, tradujo sus escritos latinos, y el nuremburgués Spalatio, que era secretario particular del príncipe elector de Sajonia, fue durante años el mediador de las ideas y los deseos de Lutero cerca de su señor, persona siempre inquieta e irresoluta. A ellos se añadían multitudes de monjes salidos del convento, agustinos, franciscanos, como Eberlin, natural de Ulm, o el cronista Conrado Pelicano, dominicos como Bucer, benedictinos como Ambrosio Blarer, brigitanos como Ecolampadio, y otros muchos. Entre los secuaces de la primera hora se encontraban también —aunque más tarde se alejaron en parte de Lutero— muchos humanistas que desempeñaron cargos en ciudades, sobre todo en Nuremberg, donde ya en 1521 se predicó la doctrina luterana, Wilibaldo Pirckheimer y Lázaro Spengler, y además los reformadores de las ciudades imperiales del sur de Alemania Hal, Esslingen, Reuttlingen, Memmingen, Augsburgo y Constanza. Un nuremburgués celebró, ya en 1524, una *disputatio* luterana en Breslau, en Magdeburgo, en Erfurt; y en Halberstadt, Bremen y Danzig se predicaban ya sermones en que se defendía la doctrina de Lutero. Entre los príncipes, en cambio, sólo el hijo y el sobrino del elector de Sajonia se adhirieron al principio a Lutero. Desde 1523 el Gran Maestre de la Orden Teutónica, Alberto de Brandeburgo, estaba en relaciones con el reformador, y los obispos de Sambia y de Pomerania habían consentido por aquellos tiempos que se predicase en sus diócesis la doctrina luterana. Ellos mismos se declararon luteranos en 1524, y se casaron, siendo los primeros apóstatas entre el episcopado alemán.

En 1525 el Gran Maestre, Alberto de Brandeburgo, transformó, por consejo de Lutero, el territorio de la Orden Teutónica, Prusia, en un ducado secular, y lo tomó como tal, en feudo, del rey de Polonia. Al mismo tiempo introdujo la organización protestante de la Iglesia, aunque

conservó la estructura episcopal. Su matrimonio con una hija del rey Federico I de Dinamarca tuvo una gran importancia para la Reforma protestante realizada en este último país.

Prusia, territorio de la Orden Teutónica, fue así la primera región alemana que sucumbió en su totalidad a la Reforma protestante. Otros territorios habían de seguirla muy pronto. Por influencia de Melancton, el landgrave Felipe de Hessen había ordenado en 1524 que en su territorio se predicase el Evangelio puro. Dos años más tarde, y siguiendo el ejemplo de Zurich, hizo que se celebrase en Homberg una disputa bajo la dirección del ex franciscano francés Lamberto de Aviñón; en ella este último defendió 158 tesis redactadas por él y compuso, a raíz de esto, un nuevo orden eclesiástico: la *Reformatio ecclesiarum Hessiae*. En ella no sólo se regula la organización y la vida de la Iglesia en Hessen, la educación de la juventud y la proyectada fundación de una nueva universidad en Marburgo, sino que además se habla de los conventos y fundaciones del país, a cuyos moradores se indemnizó, contra su voluntad<sup>29</sup>, con rentas; se suprimió el antiguo culto y los párrocos papistas fueron sustituidos por predicadores partidarios de la nueva fe. Todo el que no quiso someterse a la ordenación fijada por el soberano tuvo que emigrar. Se denegó la libertad de conciencia tanto a los partidarios de la nueva fe como a los anabaptistas. El poder de la Iglesia se encontraba ahora totalmente en manos del landgrave, el cual había impuesto rápidamente el nuevo orden de cosas a pesar de las advertencias de Lutero.

Para llevarlo adelante, Felipe de Hessen pudo apoyarse en la Despedida de la Dieta de Espira de 1526. Esta despedida tenía un carácter provisional y, según ella, en los asuntos de que hablaba el Edicto de Worms, esto es, la innovación religiosa, cada Estado del Imperio debería comportarse como creyese que debía hacerlo en conciencia ante Dios y la majestad imperial. Esta disposición se convirtió, sin razón, ciertamente, en la base jurídica para destruir la organización eclesiástica católica y erigir Iglesias territoriales luteranas independientes en algunas regiones. A esto se unía casi siempre el establecimiento de una nueva organización eclesiástica y su imposición por medio de visitas eclesiásticas, realizadas en todo el territorio por encargo del soberano; lo cual culminaba casi siempre con la fundación de una universidad regional propia, cuando ésta no existía.

Hasta 1529 se organizaron Iglesias territoriales de este tipo en Hessen y Sajonia, en algunos ducados y condados más pequeños, pero también en muchas ciudades imperiales, como Brema, Estrasburgo, Mag-

deburgo, Nuremberg y otras. En Sajonia, el sucesor de Federico el Sabio dispuso en 1527 que cuatro comisiones realizasen la *visitatio* en todo el país; el mismo Lutero participó en ella. Melancthon había compuesto el breviario de visitas, y Lutero, un *Pequeño Catecismo* para el pueblo, y un *Gran Catecismo* para los párrocos, y ya antes había publicado un cantoral, una misa alemana y un rito bautismal<sup>30</sup>. Todavía se conservan ceremonias y ropajes, el canto y la elevación de la hostia; se eliminaba, en cambio, el canon, cosa de la que el pueblo sencillo apenas se dio cuenta. Como administradores eclesiásticos se nombró a clérigos, y como superintendentes, a seculares designados por la autoridad. Aun cuando Lutero quería que la colaboración civil fuese sólo el servicio de amor del hermano mayor, esta Iglesia territorial, en la que los partidarios de la antigua fe tenían que abandonar el país, y los anabaptistas eran castigados y ajusticiados, trasformóse en una Iglesia propia del príncipe. En ella sólo mandaba la voluntad del soberano, incluso en asuntos puramente eclesiásticos.

Iglesias territoriales en cierto sentido, fuera del Imperio, eran también las Iglesias luteranas de los países escandinavos, que establecieron en ellos los señores seculares, venciendo muchas resistencias. En el caso de Dinamarca fueron decisivas su estrecha vinculación con Holstein y Schleswig, donde en 1528 se introdujo una organización luterana de la Iglesia, y las relaciones del rey con su yerno, el nuevo duque luterano de Prusia. Aun cuando en las capitulaciones de su elección el rey Federico I había tenido que aceptar la prohibición de la predicación luterana, ya en 1527 consintió públicamente la nueva doctrina. Esta la predicaba un antiguo sanjuanista y estudiante de Wittenberg, Juan Tausen, que fue nombrado capellán de la corte. En la Dieta celebrada en Copenhague, veintiún predicadores, bajo la dirección de Tausen, presentaron su confesión, la *Confessio Hafniensis*. Esta tiene como punto de arranque, no la lucha personal por un Dios misericordioso, en el sentido de Lutero, sino el humanismo de la Biblia, en el espíritu de Zuinglio y de Bucer. La defensa del catolicismo, realizada por el carmelita Pablo Heliae, influido asimismo por las tendencias humanistas, y por el franciscano alemán Nicolás de Herborn, no tuvo éxito. En la guerra civil por la sucesión del trono danés obtuvo la victoria, tras prolongadas luchas, el duque Cristián III de Holstein, que era ya luterano. La Reforma protestante alcanzó ahora la victoria mediante un golpe de fuerza. Todos los siete obispos daneses fueron encarcelados repentinamente, en 1536, y se los substituyó por superintendentes; se confiscaron los bienes de la Iglesia, y los obispos no fueron puestos en libertad hasta que renunciaron a sus

cargos; el obispo de Roskilde, que se negó a ello, murió en la cárcel en 1544. Para organizar la Iglesia se hizo venir de Wittenberg a Bugenhagen, que coronó al rey y compuso la *Ordinatio ecclesiastica* según el modelo de Sajonia, con la diferencia, sin embargo, de que en la dirección de la Iglesia no se le agregó al rey un consistorio eclesiástico; los superintendentes no eran en realidad otra cosa que funcionarios reales. Un año más tarde (1538) Dinamarca se unió a la Liga de Esmalcalda, aceptando entonces también la confesión de Augsburgo. Como Noruega estaba unida personalmente con Dinamarca, participó del destino de la Iglesia danesa. También en la lejana Islandia, sometida a Dinamarca, se impuso la voluntad del rey danés, si bien el triunfo de la innovación no se decidió hasta 1550, con la ejecución del obispo Juan Arason de Holar, que defendió la causa católica con las armas en la mano y solicitó ayuda del protector de la Iglesia, el emperador Carlos V.

En Suecia, que se hallaba sometida igualmente a Dinamarca desde la unión de Kalmar (1397), la jerarquía, en contra del movimiento nacional, estaba aliada con los daneses ya antes de la aparición de Lutero. Había apostado, pues, a la carta del perdedor y se hallaba además gravemente comprometida por la matanza de Estocolmo, ocurrida en 1550. Cuando el jefe de los rebeldes, Gustavo I Vasa, que era internamente protestante, consiguió imponerse como rey en 1523, encontró unos colaboradores destacados en el archidiácono Lorenzo Andersson y en el predicador de la catedral de Strängnäs, Olaf Peterson o Petri. Ambos eran luteranos; Olaf Petri había sido discípulo de Lutero en Wittenberg. Andersson fue nombrado canciller del reino. Los primeros objetivos de la nueva política eclesiástica eran todavía moderados: se quería que los obispos fuesen del país, que también lo fuera el arzobispo y que se hicieran reformas. Pero al final triunfaron tendencias más radicales. Se aprovechó la ocasión de ciertos levantamientos para quebrantar el poder de los obispos y para subvenir a las finanzas del reino confiscando bienes eclesiásticos. La Dieta de Vesteras decidió en 1527 que se incautasen, a favor del rey, los ingresos sobrantes de la Iglesia y exigió que se predicase la palabra de Dios. El obispo Hans Brak de Linköping, defensor incansable de la antigua Iglesia, huyó a Polonia. En 1529 quedó eliminada toda autoridad papal sobre los obispos. Se reprimió un levantamiento del pueblo católico. En 1531 fue consagrado arzobispo de Upsala —cuestión ésta que todavía no estaba resuelta legalmente— Lorenzo Petersson († 1573), hermano de Olaf, sin que el papa interviniese para nada, pero de acuerdo con el antiguo rito católico de los obispos consagrados. El gobierno de la Iglesia nacional sueca se encon-

traba indudablemente en manos del rey. Es verdad que se tardó decenios en conquistar a la gran masa del pueblo para la Reforma protestante. Esta conservó en Suecia no sólo el ministerio episcopal y la ordenación de los sacerdotes, sino también, mucho más que en Alemania, ritos, ceremonias y festividades católicas. Tal actitud conservadora —durante decenios se siguieron celebrando cada año, por ejemplo, los días dedicados a los difuntos— hizo que el pueblo tardase mucho tiempo en darse cuenta de la ruptura con la antigua Iglesia.

Desde Suecia la Reforma protestante se extendió también a Finlandia, que se hallaba sometida a aquélla desde hacía mucho tiempo, y a Estonia, recién conquistada. La traducción sueca de la Biblia, hecha en 1541 por Lorenzo Petersson, y la finlandesa, realizada en 1548 por Miguel Agrícola, fortalecieron la Reforma protestante en la conciencia del pueblo.

También en los otros países del Mar Báltico se introdujo rápidamente el luteranismo, tras la conversión a él del Gran Maestre de la Orden Teutónica, Alberto de Brandeburgo. Sobre todo se abrieron a la innovación las ciudades de Riga, Reval y Dorpat. El Consejo y los ciudadanos estaban de acuerdo en ello. En cambio, el mariscal de campo de la Orden Teutónica, Walter de Plettenberg, soberano de estas provincias bálticas, permaneció católico. Su política dubitante consintió, sin embargo, que las canonjías y las sedes episcopales fueran cayendo poco a poco en manos protestantes. Mas sólo después de morir el enérgico arzobispo Juan de Blankenfeld, que se había aliado con la nobleza de Livonia para proteger la religión católica, y de que el arzobispado de Riga cayese en manos del margrave Guillermo, hermano del Gran Maestre, quedó sellada la suerte de la Iglesia católica en Livonia y, con ello, también en todo el Báltico. La posterior soberanía de Polonia sobre estas provincias no consiguió cambiar nada aquí, dado sobre todo que la debilidad de la realeza y el estado de anarquía existente en Polonia no pudieron impedir siquiera que en su propio país se formasen comunidades protestantes, sobre todo entre los alemanes de las ciudades de Danzig, Elbing y Thorn.

#### 10. PROGRESOS DEL PROTESTANTISMO EN SUIZA

La innovación religiosa realizó progresos importantes también en el sur. La lucha política de Zuinglio no podía contentarse con lo alcanzado. «No dudó en disolver la Confederación para crear una nueva unidad política sobre base religiosa: la liga de los cantones afiliados al Evange-

lio, con la intención de erigir el reino de Cristo en el país»<sup>31</sup>. Pues, entretanto, Ecolampadio, natural de Franconia, había iniciado su prolongada estancia en Basilea. Ecolampadio era condicípulo de Melanchton y ya antes había actuado como predicador en Basilea. Con anterioridad a la Dieta de Augsburgo había vivido durante algún tiempo en el monasterio brigitano de Altomünster y había publicado allí una obra sobre la confesión, que revela pensamientos inequívocamente luteranos. Ahora había vuelto a Basilea como pastor de almas y profesor de teología. El día de Todos los Santos de 1525 celebró la primera cena protestante. Entre tanto, los cantones del interior de Suiza, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Lucerna y Friburgo habían convocado un coloquio religioso en Baden de Aargau, al que había prometido asistir Juan Eck. Además de él, intervinieron, por parte católica, el vicario general de Constanza, Juan Fabri, y el franciscano Tomás Murner. Por parte protestante comparecieron Ecolampadio, Haller, de Berna, y además legados de Glarus y de Schaffhausen; Zuinglio, en cambio, se negó a participar. Al principio la disputa se desarrolló de modo favorable a los católicos. Juan Eck venció, en un gran torneo dialéctico, a Ecolampadio, y Fabri a Haller; Murner, por su parte, presentó cuarenta acusaciones contra Zuinglio, en las que elevaba una enérgica protesta contra el modo como se había llevado a cabo la Reforma protestante en Zurich. Fabri entregó al presidente su *Demostración cristiana*, en la que presentaba testimonios bíblicos de la presencia real de Cristo en la eucaristía, y concluía con estas palabras:

«No es preciso hablar mucho; todos los que creen en Cristo, y yo, tenemos a Cristo, su palabra eterna y única verdadera, todos los doctores, *consensum Christi fidelium*, todos los muertos y vivos. En esto quiero perseverar y en esto aconsejo a todos los demás que perseveren. Si yo estoy seducido, Cristo, el Espíritu Santo y la santa Iglesia me han seducido»<sup>32</sup>.

Mas, a pesar del resultado de la disputa, Basilea y Berna siguieron introduciendo paso a paso la innovación. Los gremios de Basilea se levantaron contra el Consejo y la universidad en la noche del martes de carnaval de 1529 y se hicieron con el poder. La misa fue eliminada, y las imágenes, destruidas; la comarca arrebató el poder civil al obispo. Este tuvo que abandonar la ciudad y retirarse a Prunstrut. El cabildo catedralicio se refugió en Friburgo de Brisgovia. Una ordenación introducida algunas semanas más tarde por el nuevo Consejo, que comenzaba hablando de la predicación y terminaba con prescripciones sobre el corte y la tela de los vestidos, y amenazaba con la excomunión, esto es, con el

destierro a los partidarios de la antigua fe y con la muerte a los anabaptistas, consumó la transformación. En vano había pedido Ecolampadio que los presbíteros de la Iglesia impusieran una disciplina eclesiástica. Erasmo, que no quiso aceptar, ni siquiera aparentemente, la revolución religiosa abandonó la ciudad.

En Berna, tras la disputa celebrada en Baden, los partidarios de la nueva fe resultaron vencedores en las elecciones. Bajo la dirección de Bertoldo Haller, natural de Rottweil y párroco de la iglesia catedral, se celebró en enero de 1528 una gran disputa, con el fin de demostrar que se había dado el paso a la nueva doctrina; los católicos quedaron casi totalmente excluidos de ella, pero, en cambio, comparecieron legados de todos los cantones y ciudades protestantes de la Alta Alemania, hasta Augsburgo y Nuremberg. A los anabaptistas no se les permitió hablar; Zuinglio y Ecolampadio refutaron al luterano Haller y su doctrina de la cena. Resultado de ello fue que la Reforma protestante se realizó siguiendo el ejemplo de Zurich. Glarus, San Gallen y Biel siguieron el ejemplo de Berna, y también Mülhausen, de Alsacia, se adhirió a la liga de los partidarios de la nueva fe, liga denominada *Derecho cristiano de los ciudadanos*; a ella opusieron los cantones católicos, en 1529, una *Unión cristiana* con el archiduque Fernando de Austria. El peligro de un choque a mano armada entre ambos partidarios era muy grande.

## 11. AGRUPACIONES POLITICAS

Los Estados católicos despertaron después de que Felipe de Hessen consiguió apoderarse de los obispados de Franconia. Las victorias de Carlos V sobre el rey de Francia, la paz concertada por el emperador con Francisco I y el papa Clemente VII habían fortalecido la conciencia de su propio poder. En el mensaje que el emperador envió a la Dieta de Espira de 1529 ordenaba que se anulase la Despedida dada en la Dieta anterior. De esta manera se acordó también, bajo la dirección del archiduque Fernando, anular la Despedida de la Dieta de 1526 y acabar con los llamados sacramentarios (partidarios de Zuinglio) y con los anabaptistas. En atención a las reformas protestantes ya efectuadas, se acordó lo siguiente:

«En los demás Estados en que hayan aparecido las nuevas doctrinas y no se las pueda eliminar sin que surjan en parte rebeliones, protestas y peligros considerables, debe evitarse en lo sucesivo, en lo humanamente posible, toda otra innovación, hasta que se celebre un concilio»<sup>33</sup>.

Pero debía consentirse el antiguo culto y proteger todos los derechos y rentas de los clérigos católicos. Se declaraba además, finalmente, que ninguno de los Estados podía violentar, importunar o declarar la guerra a otros por causa de la fe, e igualmente, que nadie debería ni querría tomar bajo su especial protección a los súbditos o parientes de otro, por motivos de fe, contra la voluntad de los soberanos de aquéllos. Con esto se atacaba el proceder de Felipe de Hessen. Las reincidencias deberían castigarse con la proscripción imperial.

Esta Despedida privó a los príncipes territoriales y a las ciudades de la Alta Alemania de todo título jurídico, siquiera aparente, que justificase la innovación que habían llevado a cabo. Con ello se condenaba una vez más de raíz la nueva organización eclesiástica. Mas, por otro lado, se incluyó en la Despedida una fórmula muy ambigua: «En lo que sea humanamente posible.» Dejábase así abierto el campo en gran manera al capricho subjetivo. No se exigía, pues, la represión de la nueva fe, sino la tolerancia de la antigua. A pesar de ello, inmediatamente después de ser presentada la Despedida de la Dieta, el 19 de abril de 1529, un grupo de ciudades protestó contra ella. Eran seis príncipes y catorce ciudades libres del sur de Alemania; a saber, los príncipes de Sajonia, Hessen, Brandeburgo-Kulmbach, Anhalt y los dos de Luneburgo; entre las ciudades estaban, ante todo, Estrasburgo, Nuremberg y Ulm. Esta protesta hizo que los partidarios de la nueva fe, que se designaban a sí mismo como *virii boni* (creyentes), recibieran el sobrenombre de protestantes. La protesta se basó en motivos religiosos, entre otros el siguiente: «Que en los asuntos que afectan al honor de Dios y a la salvación de nuestras almas, cada uno debe responder y dar cuenta por sí solo ante Dios, es decir, que ninguno del lugar puede disculparse con lo que hagan o acuerden otros, sean muchos o pocos»<sup>34</sup>. Se exigía, pues, una positiva libertad de conciencia, tal como en otro tiempo la había exigido Lutero en Worms, mas no para el pueblo, sino solamente para los Estados.

Las consecuencias de esta actitud hicieron aparecer como posible un enfrentamiento militar. Por ello los partidarios de la nueva fe, encontrándose aún en Espira, concertaron un tratado secreto de ayuda entre Sajonia, Hessen, Estrasburgo, Ulm y Nuremberg. Para aumentar el poder político de los partidarios de la nueva fe, el landgrave intentó acabar con las rivalidades internas existentes entre los protestantes y llegar a un entendimiento con los territorios de la Alta Alemania, esto es, con los zuinglianos del sur de Alemania y de Suiza, a los que Lutero rechazaba, tachándolos de sacramentarios. Ya entonces Felipe de Hessen veía

en el emperador *el* enemigo; por ello proyectó una gran coalición de todos los protestantes del Imperio y de Suiza contra la casa de Habsburgo, coalición en la que se incluía también a países no protestantes como Francia, Dinamarca y la república de Venecia. Se quería cerrar al emperador el paso de los Alpes y la línea del Rin, y de esta manera desalentarle. Ahora bien, el presupuesto necesario de esta liga política era la reconciliación religiosa entre Lutero y Zuinglio. No resultaba fácil reunir a ambos. Finalmente Ecolampadio y Bucer consiguieron del orgulloso Zuinglio que acudiera a Marburgo para celebrar una entrevista con Lutero; de éste lo consiguió el landgrave, aunque Lutero no era partidario de una liga dirigida contra el emperador. En las conversaciones celebradas en Marburgo en octubre de 1529 no se llegó, sin embargo, a un acuerdo. Se coincidía en 14 artículos, pero se discrepaba en 15, en la cuestión de la presencia de Cristo en la eucaristía. Lutero, apoyándose en las palabras de la consagración, que había escrito delante de sí, con tiza, sobre la mesa, se declaró partidario de la presencia real y corporal; Zuinglio negó la idea de la comunión espiritual basándose sobre todo en el Evangelio de San Juan. Una propuesta de meditación hecha por Bucer, para concebir la presencia real de modo sacramental, es decir, no *quantitative vel qualitative vel localiter*, fue rechazada por Zuinglio, que la calificó de papista. Tampoco pudo lograrse la alianza política. Ulm y Estrasburgo la rechazaron porque los artículos de Schwabach, que le servían de base, atacaban duramente la doctrina de Zuinglio sobre la eucaristía.

## 12. LA «CONFESIO AUGUSTANA»

La formación de confesiones y la creciente diferenciación entre luteranos y zuinglianos progresaron más aún en la Dieta de Augsburgo de 1530. Al concertar la paz con el papa, Carlos V había prometido que, por las buenas o las malas, haría volver a los protestantes a su antigua fe. Tras una ausencia de nueve años decidió volver a Alemania y asegurarse, en la Dieta que estaba convocada para Augsburgo, no sólo la ayuda de los príncipes contra los turcos, sino también —como se decía en la convocatoria— actuar contra la desviación y la división de la santa fe, llegar a una única verdad cristiana y lograr un acuerdo. Como los que profesaban la nueva fe habían exigido, en la protesta de 1529, que en los asuntos religiosos no estuviesen obligados por la mayoría de votos, sino sólo por su propio voto personal, la convocatoria imponía a

todos los Estados imperiales la obligación de presentarse. El emperador llegó en compañía del legado pontificio, Campeggio. De los teólogos católicos estaban presentes Eck, Cocleo y Fabri. En representación de Lutero, que no pudo venir, por estar proscrito, se presentó Melanchton, como teólogo oficial del electorado de Sajonia.

Ambas partes habían hecho muchos preparativos para la anunciada confrontación teológica. Eck, que, en nombre de los duques de Baviera, exigía una enérgica intervención del emperador contra la innovación, había resumido los errores de Lutero en 404 tesis. Cada uno de los Estados protestantes apareció con una confesión propia. El establecimiento de un frente común fue mérito de Sajonia. Basándose en el resumen, que había pedido, de los puntos capitales de la religión cristiana, Melanchton redactó un escrito justificativo de los *cambios religiosos realizados en los territorios sajones*. Pero cuando vio el escrito de Eck, transformó la defensa en una profesión de fe con ayuda de Jonás, Spalatino y el canciller de Sajonia, Brück, seguro de la aprobación de Lutero, que se encontraba en Coburgo.

La *Confessio Augustana*, el primer escrito confesional protestante que alcanzó una importancia histórico-universal, estaba redactado en latín y en alemán y dirigido expresamente al emperador. Después de ser sustituido, a instancias del landgrave Felipe, el prólogo conciliador de Melanchton, dándosele una redacción más cortante, salida de la pluma de Brück, la *Confessio* fue firmada por los príncipes de Sajonia, Brandeburgo-Kulmbach, Brunswick-Luneburgo, Hessen y Anhalt, y las ciudades de Nuremberg y Reutlingen, pero no lo fue por las otras ciudades de la Alta Alemania ni de Suiza, debido a la doctrina sobre la cena que en ella se sostenía. El 25 de junio el texto alemán fue leído ante el emperador y la Dieta.

La Confesión de Augsburgo consta de dos partes. En primer lugar van veintiún artículos, en los que se resume las doctrinas de los protestantes. La exposición de las doctrinas controvertidas más importantes es desvaída e indecisa. Es cierto que se enseña la justificación en el sentido luterano, y el artículo sobre la palabra de Dios se antepone al referente a la Iglesia; pero en la doctrina sobre la cena no habla de los verdaderos puntos de diferencia y admite todavía la doctrina de la transubstanciación. La esencia de la Iglesia queda en penumbras (Asmussen), y nada se dice del rechazo del primado pontificio, el purgatorio, la veneración a los santos y la indulgencia. Al final de esta primera parte, en el artículo veintiuno, se declara: «Haec fere (!) summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepe a scripturis vel ab

ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est.» Toda la disputa giró sólo en torno a algunos abusos, que se enumeran en la segunda parte: la comunión bajo una sola especie, el celibato, la misa pagada y privada, la obligación de confesar, los preceptos del ayuno, los votos monásticos y la jurisdicción de los obispos.

El reformador suabo Juan Brenz dijo, a propósito de la *Confessio Augustana*, que lo principal era que por fin se había conseguido que sus doctrinas fuesen toleradas. Indudablemente, también Melanchton perseguía estos mismos objetivos cuando subrayaba, por ejemplo, que se debía conservar el poder de los obispos, si predicaban correctamente el Evangelio. Nada se decía, ciertamente, del derecho divino de aquéllos<sup>35</sup>. ¡Pero qué ventajas tan grandes tenían que derivarse de aquí para la innovación, si no se cambiaba la imagen externa y jurídica de los obispos, y éstos se pasaban a la nueva Iglesia! Junto al oportunismo, Melanchton tomaba su actitud irenista con una seriedad sagrada. Estaba convencido de no hallarse fuera de la *ecclesia romana* ortodoxa. Y por ello, pocos días después de ser leída la *Confessio* pudo escribir, sin adulación, al legado pontificio: No tenemos una doctrina teológica distinta de la Iglesia romana. Hasta el día de hoy veneramos al papado. Permaneceremos fieles a Cristo y a la Iglesia romana hasta el último aliento de nuestra vida, aunque la Iglesia nos condene y aunque sólo una pequeña diferencia en los ritos parezca dificultar el acuerdo<sup>36</sup>. Melanchton aprovechó de buena gana la ocasión de tratar con los teólogos imperiales y con el secretario del emperador, e hizo llegar a Roma ciertas propuestas, a través del legado. La concordia y los sacramentos le importaban realmente.

El más famoso, aunque no el único escrito confesional del protestantismo, que todavía hoy tienen que aceptar, con algunos cambios, los párrocos luteranos al ser nombrados para el cargo, no es obra de Lutero, que le reprochó su hipocresía, sino de su discípulo, el maestro de escuela y humanista Melanchton. Por ello se ha dicho que constituye el intento más significativo del humanismo de penetrar en el luteranismo. Del humanismo procede su tendencia a no dar mucha importancia, a bagatelizar y relativizar las diferencias y contradicciones dogmáticas, como ocurre en la *Confessio Augustana*. Con ello, aunque los contemporáneos no lo advirtieron, comienza el desplazamiento del centro de gravedad desde los problemas de fe a los problemas de la estructura y las formas de la Iglesia; indirectamente comenzó también una cierta infravaloración de la revelación y lo sobrenatural.

Zuinglio, que no había sido invitado a la Dieta por sacramentario,

envió al emperador, por medio del obispo de Constanza, y en nombre de las ciudades de Zurich, Basilea y Berna, una *Ratio fidei* extraordinariamente anticatólica, pero también antiluterana. Su acritud polémica movió a las ciudades —de mentalidad zuingliana, por otro lado— de Estrasburgo, Constanza, Lindau y Memmingen a redactar, bajo la dirección de Bucer, la confesión de las cuatro ciudades, llamada *Confesión tetrapolitana*, que fue presentada a la Dieta el día 9 de julio. Contenía una fórmula ambigua en el problema de la cena y exigía las buenas obras como fruto de la fe.

Sobre la respuesta que había que dar a la *Confessio* hubo divergencias entre el emperador, que deseaba que sólo se trataran las diferencias doctrinales mencionadas en ella, y el legado, que quería aludir también y condenar como heréticos los otros puntos discutidos que no aparecían en la *Confessio*. En el espíritu del legado, Eck, basándose en el trabajo realizado por una comisión de veinte teólogos, presentó un proyecto, que el emperador rechazó por demasiado largo y polémico. Ante todo, Eck suavizó el tono y se limitó a tratar los problemas de la *Confessio*. Esta toma de posesión del emperador, llamada luego *Confutatio*, fue leída ante los Estados del Imperio. El emperador esperaba que los protestantes se someterían a ella sin discusión. Pero príncipes y ciudades de la oposición rechazaron la mediación imperial, «por Dios y por su conciencia». Melancton comenzó a destacar más claramente las diferencias doctrinales en su *Apología*, la cual, desde luego, no llegó a estar terminada hasta la primavera siguiente. Esta *Apología* no ejerció ya ningún influjo sobre las deliberaciones.

Durante la Dieta se celebró una serie de coloquios religiosos, pero al final todo incitaba a tomar una decisión. La situación teológica, así como la política, era poco clara e incluso confusa. Las discusiones para llegar a un compromiso no obtuvieron ningún resultado en los puntos principales. Melancton, que estaba dispuesto a hacer amplias concesiones<sup>37</sup>, no encontró ningún apoyo en sus propias filas. Finalmente, los Estados protestantes rechazaron un acuerdo provisional, y el dictamen colectivo de sus teólogos<sup>38</sup> puso de manifiesto que no consideraban la *Confessio Augustana* como expresión integral de la doctrina protestante. Lutero, que veía en cualquier unión, de cualquier tipo que fuese, una reconciliación entre Cristo y Belial, prohibió a sus amigos que hicieran más concesiones, aunque hubiese peligro de una guerra. Finalmente la Despedida de la Dieta, que suscribieron únicamente los Estados católicos, renovó el Edicto de Worms y dispuso el restablecimiento de la autoridad de los obispos y la restitución de los bienes robados a la Igle-

sía; se dio para ello un plazo hasta abril de 1531. Por su parte, el emperador prometió que intervendría ante el papa para que se celebrase un concilio ecuménico, a fin de acabar con los abusos y los trastornos.

Para impedir que los católicos llevaran a cabo estos acuerdos, los protestantes constituyeron, en febrero de 1531, y por un plazo de diez años, la Liga de Esmalcalda, con el fin de defenderse contra el emperador. Se decía que éste no era más que soberano elegido del Imperio. Que únicamente como príncipe territorial era soberano instituido por Dios, lo mismo que ellos. Y que estaba permitida la guerra entre personas de igual rango. Con ello salvaron los juristas los escrúpulos de Lutero, que no aceptaba el derecho de resistir contra el emperador. La Liga se alió también con potencias extranjeras hostiles al emperador, Francia, Inglaterra y Dinamarca, así como con los rebeldes húngaros. A Felipe de Hessen le hubiera gustado asociar a la liga también a Zuinglio. Sin embargo, éste prefirió hacer triunfar primero sus planes en Suiza, conquistar para Zurich y para el Evangelio los «territorios neutros», y poner a toda la Confederación bajo el dominio de Zurich y Berna. Ya en 1529 pudo impedirse a duras penas, en la primera Paz de Kappel, una guerra entre Zurich y los cantones católicos. Pero esta vez Zuinglio quiso «realizar previsiones». Mas Berna se negó a seguirle. Entonces Zuinglio prohibió comerciar con las ciudades de Wallis. Este corte de los víveres obligó a los cantones católicos a acudir a las armas para salvaguardar su existencia. El 11 de octubre de 1531 vencieron en Kappel a un ejército de Zurich. Zuinglio, que había acudido armado a la lucha como capellán, fue muerto, junto con otros veinticuatro predicantes. Tras una segunda derrota en el monte Zug, se llegó a la segunda Paz de Kappel, que aseguraba su religión a cada uno de los cantones y prohibía toda propaganda en los cantones católicos. En los territorios neutros debían las parroquias decidir la confesión a seguir. El *Derecho cristiano de los ciudadanos* fue derogado, y se restableció también la suprimida abadía de San Gallen.

La muerte de Zuinglio, considerada por Lutero como castigo merecido, facilitó la adhesión de las ciudades del sur de Alemania a la Liga de Esmalcalda. Esta pudo sacar inmediatamente fruto de su fuerza. Instigados por Francia, los turcos habían vuelto a aparecer en 1532 con un poderoso ejército y amenazaban el territorio de Estiria. El emperador dependía del apoyo de los Estados protestantes. Felipe de Hessen intentó aprovecharse de ello. Mayor moderación mostró el príncipe elector de Sajonia, que pedía la supresión de los procesos entablados a causa de los robos de los bienes eclesiásticos. El emperador tuvo finalmente que

ceder. En el llamado Compromiso de Nuremberg prometió que consentiría a los protestantes hasta que se reuniese un concilio, y, en secreto, también que aboliría los procesos pendientes. De nuevo tuvo que abandonar Alemania por un plazo de ocho años, para luchar contra franceses y turcos.

### 13. EL CAMINO SEGUIDO POR INGLATERRA

Entre los aliados en que pensaba Felipe de Hessen para la Liga de Esmalcalda se encontraba, además de Francia, también Inglaterra. El landgrave de Hessen veía con mayor claridad que muchos de sus contemporáneos que el rumbo que entonces iniciaba Inglaterra tenía que llevar necesariamente a la separación definitiva de la Iglesia romana. También en el reino insular había muchas cosas predisuestas para la innovación. Las relaciones con la Sede romana eran bastante flojas. Ya en el siglo XIV unos decretos del Parlamento habían declarado ilegales las provisiones penales sobre los beneficios ingleses y habían prohibido las apelaciones a Roma, así como que se introdujesen en el país bulas, procesos y reservaciones pontificias. De esta manera había ido echando raíces una Iglesia nacional, situada en un «espléndido aislamiento» —siempre fácil para el inglés— frente a Roma. Tampoco había desaparecido de todo el efecto producido por las ideas de Wiclef, quien había propuesto que los bienes eclesiásticos fuesen confiscados como bienes nacionales, y el de las predicaciones de los lolardos, que calificaban al papa de Anticristo. A pesar de todos estos sentimientos antirromanos, la separación de Inglaterra de Roma no fue, con todo, otra cosa que una acción arbitraria del rey, que ejercía un dominio casi absoluto y que encontró auxiliares demasiado bien dispuestos.

A Enrique VIII (1509-1547), que había sido educado, cuando era joven príncipe, para la carrera eclesiástica, lo consideraban los humanistas de su tiempo como el modelo de un príncipe del Renacimiento, deseoso de una reforma auténticamente evangélica de la Iglesia. Por ello hizo que su canciller Wolsey, que era legado pontificio, visitase el clero regular y diese disposiciones para elevar la formación eclesiástica; tales disposiciones fueron sobrevaloradas por los contemporáneos, pero los afectados apenas las cumplieron. Cuando apareció Lutero, se opuso a él e incitó a Carlos V una y otra vez a que interviniese enérgicamente, y a Erasmo, a que rompiese con el reformador. El mismo escribió personalmente, en su mayor parte, la *Assertio septem sacramentorum*, en la que se oponía a la negación de los sacramentos hecha por Lutero en su

*De captivitate babilonica ecclesiae*. El rey dedicó su obra al papa «como signo de su fe y de su amistad». En este libro confesaba inequívocamente el primado pontificio: «La Iglesia entera está sometida no solamente a Cristo, sino también, por Cristo, al único representante suyo, el papa de Roma»<sup>39</sup>. Negar obediencia al sumo sacerdote en la tierra es para él un delito comparable a la idolatría. Por este libro el rey recibió del papa, en 1521, el título de *Defensor fidei*, que anhelaba desde hacía tiempo. Su actitud siguió siendo la misma en los años siguientes; persiguió a los lolardos y autorizó la polémica literaria contra los primeros luteranos de Inglaterra. De todos modos, el gobierno sufrió una modificación también en los asuntos eclesiásticos, convirtiéndose en un gobierno para, por y en interés de un solo hombre (Hughes): el rey. El intento de reemplazar cada vez más al papa en la dirección y reforma de la Iglesia no tenía, por lo demás, nada de revolucionario en sí; todos los príncipes de aquel siglo deseaban alcanzar objetivos parecidos, sin el papa y a veces contra él.

Pero Enrique tenía también un motivo muy especial para adoptar esta actitud: su «gran asunto», su asunto matrimonial. Poco después de subir al trono habíase casado Enrique con Catalina de Aragón, tía de Carlos V, la cual había estado casada en primer matrimonio con Arturo, hermano mayor de Enrique. Arturo murió cuando apenas contaba quince años, sin que el matrimonio se hubiera consumado. Ya en 1503 fue solicitada y se obtuvo del papa la dispensa del impedimento de parentesco. De los cinco hijos del matrimonio de Enrique sobrevivía únicamente la princesa María. La sucesión al trono tenía, pues, que convertirse en un problema, ya que Inglaterra no había tenido jamás hasta entonces ninguna reina que gobernase. A ello se añadió la ardiente pasión que se apoderó del rey por la dama de la corte Ana Bolena. Para hacer posible el matrimonio con ella y obtener así el deseado heredero, el rey pensó en separarse de Catalina y hacer declarar inválido su matrimonio con ella. En el Antiguo Testamento encontró razones para justificar la invalidez de su matrimonio. El *Levítico*, 18, 16, prohibía, en efecto, unirse en matrimonio con la mujer del hermano. Por ello decía el rey que la dispensa de 1503 era subrepticia y, por tanto, inválida; y que durante dieciocho años él había vivido en incesto. Al leer la Biblia le habían acometido remordimientos de conciencia, y consideraba la temprana muerte de sus hijos como un castigo divino. En cambio, no le inquietaba en absoluto el hecho de que el *Deuteronomio*, 25, 5 ordenase el matrimonio levítico (cf. *Mateo*, 22, 24), el que también estuviese emparentado con Ana Bolena, pues una hermana de ésta había sido

amante suya, y que, por tanto, su matrimonio con ella tropezase con la misma prohibición divina. «La conciencia de Enrique era algo muy confuso, y no podemos negar su terrible violencia tan sólo porque no podamos seguir su lógica»<sup>40</sup>.

Cuando el canciller, cardenal Wolsey, se convenció de que el rey estaba firmemente decidido a no desistir de sus planes, gestionó con todo celo su causa, como obediente servidor de su señor, aun cuando acaso él pensara en una nueva unión matrimonial distinta que el rey. En 1527 Wolsey y el primado de Canterbury citaron al rey a juicio, por vivir incestuosamente. Cierta número de obispos sabios debían dar su opinión, en calidad de peritos, sobre si se podía consentir el matrimonio con la viuda de un hermano. Juan Fisher declaró que podía celebrarse un matrimonio de ese tipo contando con la dispensa papal, y señaló que la única instancia competente para decidir era Roma. Por ello se envió a Roma a un secretario de Wolsey, para que gestionase allí la causa de Enrique.

Se quería conseguir dos cosas del papa: que declarase nulo el matrimonio con Catalina, y que concediese dispensa, por parentesco ilegítimo, para el matrimonio con Ana Bolena. Inicialmente llegó incluso a pensarse en solicitar dispensa para un doble matrimonio. Clemente VII, que estaba entonces en guerra con el emperador, concedió en diciembre de 1527 la dispensa del matrimonio de parentesco ilegítimo, en el caso de que el primer matrimonio no fuera válido. Su característica indecisión y las consideraciones políticas le hicieron eludir de este modo el tomar una decisión. Acaso esperaba también que la pasión real se iría enfriando con el tiempo. Mas ante la insistencia de Enrique, en 1528 envió a Inglaterra al cardenal Campeggio. La bula que éste leyó al rey fue quemada inmediatamente; probablemente le daba ciertas esperanzas. El tribunal eclesiástico, presidido por ambos legados pontificios, Campeggio y Wolsey, inició el proceso en 1529. Catalina no lo aceptó y apeló al papa, que, entre tanto, había concertado de nuevo la paz con el emperador. A instancias de éste, el papa suspendió los poderes de ambos legados y trasladó el proceso al fuero romano. El representante del rey hizo saber en Roma que esto ocasionaría la ruina de la Iglesia y la pérdida de Inglaterra; a ello respondió el papa que era mejor que Inglaterra se perdiera por la justicia que por la injusticia. Wolsey cayó ahora en desgracia. Su sucesor en el puesto de lord canciller fue el famoso humanista Tomás Moro, adversario convencido, pero muy astuto y reservado, del gran asunto del rey. Este intentó presionar al papa solicitando nuevos dictámenes de universidades del país y del extranjero, y con amenazas del «Parlamento

de reforma», recién elegido. Pero en 1531 Clemente prohibió al rey que celebrase un nuevo matrimonio en tanto no hubiese llegado a su término la investigación. La campaña propagandística hecha para conquistar la *opinio communis doctorum* no logró más que un éxito parcial. Así, las universidades de Nápoles y de España declararon válido el matrimonio, y París declaró su nulidad únicamente bajo la presión del rey francés y con la protesta de cuarenta y tres doctores<sup>41</sup>.

Pero Enrique no se dejó ya disuadir de sus planes. Cayó bajo la influencia de un destacado miembro del parlamento, adornado de grandes dotes políticas, Tomás Cromwell, quien le aconsejó separarse de Roma, siguiendo el ejemplo de los príncipes alemanes. En una asamblea general del clero, convocada por razones de Estado, el rey exigió una declaración de que él era la cabeza suprema de la Iglesia en Inglaterra. El obispo de Rochester, Fisher, propuso que se añadiese: En cuanto lo permite la ley de Cristo. Y así, a propuesta del anciano arzobispo de Canterbury, Warham, la asamblea aprobó la declaración de que «el rey es el único protector de la Iglesia, su único y supremo señor, y, en cuanto lo permita la ley de Cristo, también su cabeza suprema»<sup>42</sup>. La Iglesia nacional absolutista y el humanismo antirromano habían coincidido en esta resolución, que se convirtió en la base de la Reforma protestante en Inglaterra. Tras la muerte de Warham el rey nombró primado del país al antiguo capellán de la familia Bolena, el servil Tomás Cranmer, que era el que había propuesto en otro tiempo recabar los dictámenes de las universidades. Durante un viaje por Alemania Cranmer había conocido el luteranismo y se había casado secretamente. Tomás Moro se retiró para no verse obligado a servir al rey como instrumento en su camino hacia el cisma. En la dignidad de lord canceller le sustituyó Audeley, y en su influencia sobre el rey, Cromwell. El gobierno temporal y espiritual del país cayó con ello en manos de personas carentes de escrúpulos, pero dotadas de talento y absolutamente fieles al rey.

Para contestar a la declaración de la asamblea de clérigos, el papa publicó un Breve admonitorio. El Parlamento respondió a ello negando el pago de las anatas, que el rey reivindicó inmediatamente para sí. En enero de 1533 Cranmer casó al rey con Ana Bolena, y cuatro meses más tarde declaró nulo el matrimonio de Enrique con Catalina, y válido el nuevo matrimonio. El día 1 de julio fue coronada Ana, y en septiembre vino al mundo la que luego sería reina Isabel. El papa declaró no válido el matrimonio, pero hasta marzo de 1534 no dio el dictamen final del proceso, por el que declaraba que el único matrimonio legítimo era el celebrado con Catalina. En julio lanzó sobre Enrique, Ana y Cranmer

la excomunión, contra la cual el rey había apelado ya un año antes a un concilio ecuménico. Enrique llevó ahora a cabo la ruptura definitiva con Roma. El Acta de supremacía votada por el Parlamento en noviembre de 1534 declaraba que el rey y sus sucesores eran la única cabeza terrena de la Iglesia inglesa<sup>43</sup>, que poseía plenos poderes para reprimir y exterminar los errores, herejías, abusos y escándalos. Los poderes y las rentas del papa pasaron al rey. Se exigió reconocer, mediante un juramento, esta posición del rey; al que no lo prestase, o rechazase el juramento, exigido ya antes, por el que se reconocía el nuevo matrimonio del rey y la regulación de la sucesión al trono, se le amenazaba con la pena de muerte, como reo de alta traición.

El cisma inglés<sup>44</sup> no encontró ninguna oposición en el pueblo. El papa y la Curia no gozaban, en efecto, de muchas simpatías. Sin embargo, fuera de los círculos de los poderosos y de los que disfrutaban de grandes rentas, no se abandonó ninguna de las antiguas prácticas religiosas. El clero, que estaba acostumbrado desde mucho tiempo atrás a la Iglesia estatal, se había sometido ya en 1532. Los obispos, muchos de los cuales los había elegido el rey entre sus partidarios más sumisos e incondicionales, habían estado dispuestos a ceder siempre ante el cesaropapismo. Sólo unos pocos tuvieron el valor de recusar el juramento al Acta de supremacía. Entre éstos se encontraban el sabio obispo Juan Fisher y el antiguo lord canciller, Tomás Moro, que fueron encarcelados. Pablo III nombró cardenal al primero, hallándose éste todavía en la Torre de Londres. Ambos fueron decapitados. Moro murió, como declaró en sus últimas palabras, como buen servidor del rey, pero, antes, como servidor de Dios. Mayor oposición encontró Enrique en los monasterios. Los que se negaron a prestar juramento, sobre todo los cartujos, fueron encarcelados, y en la cárcel se los dejó morir de hambre. En el curso de los años fueron cruelmente ejecutados dieciocho víctimas: cartujos, un agustino, un religioso de Santa Brígida y algunos franciscanos y sacerdotes seculares. Un intento de rebelión campesina realizado en el norte, la llamada Peregrinación de gracia, no se oponía al Acta de supremacía, sino al modo de proceder contra las imágenes y reliquias y contra los monasterios. La oposición de los religiosos a prestar el juramento proporcionó al rey pretexto para llevar a cabo una secularización en gran escala. Había casi mil monasterios y fundaciones en el reino, cuyos ingresos se calculaba que eran una quinta parte de la renta nacional. Un acta del Parlamento clausuró en 1536 doscientos noventa y un monasterios, casi todos pequeños; los monasterios ricos sufrieron la misma suerte en 1539. Los monjes fueron expulsados e instigados a casarse.

Las posesiones de los monasterios fueron confiscadas; una parte se regaló a los amigos del rey, y la otra fue vendida. Los nuevos poseedores se convirtieron, comprensiblemente, en los más fuertes sostenedores del nuevo orden de cosas. El despotismo del rey, acentuado por Cromwell, a quien aquél nombró vicario general suyo en asuntos eclesiásticos, alcanzó una cumbre grotesca en el proceso contra Tomás Becket, acusado de alta traición y que había muerto casi cuatrocientos años antes, y en la destrucción del féretro del santo, ordenada por el rey. En sus posteriores historias matrimoniales el rey tuvo en Cranmer un sumiso príncipe de la Iglesia, que declaró nulo el matrimonio con Ana Bolena, concedió dispensa para un nuevo matrimonio, por razón del parentesco con aquélla, y más tarde anuló también el cuarto matrimonio del rey. La publicación por Pablo III, en el año 1538, de la bula que excomulgaba y deponía al rey y exoneraba a sus súbditos del juramento de fidelidad, no produjo ningún efecto. La Edad Media había pasado ya.

Su hostilidad contra Carlos V llevó a Enrique a establecer en 1536 contactos con Wittenberg. Un sínodo inglés, celebrado en ese mismo año bajo la presidencia de su vicario general Cromwell, proporcionó al país un nuevo credo, los Diez artículos, en que había elementos luteranos. Este credo consideraba como fuentes de la fe la Escritura y los tres primeros Símbolos de la Iglesia. Enseñaba que la justificación equivalía a una *acceptatio*, suprimía las indulgencias, reconocía sólo tres sacramentos, pero mantenía la transubstanciación. Por lo demás, las ceremonias católicas, incluso la veneración a los santos y las oraciones por los difuntos, siguieron subsistiendo. Después de la Peregrinación de gracia se preparó, con la intervención personal del rey, un nuevo credo, de tendencia más católica y que admitía como válidos los siete sacramentos. Pero al mismo tiempo el rey ordenó que todas las iglesias debían poseer una Biblia inglesa. A la traducción empleada se le puso muy pronto un prólogo y unas notas de orientación luterana. Se celebraron negociaciones con la Liga de Esmalcalda, con las que se perseguían nuevos objetivos matrimoniales. Pero después, por cálculos políticos, tuvo lugar un cambio radical. En 1538 el rey prohibió que los sacerdotes se casasen. Cranmer vióse obligado a enviar de nuevo su mujer a Alemania. Un año después el Parlamento promulgó por mandato real, y contra la enconada oposición protestante, la *Bloody Act*, el Estatuto de sangre. Este imponía, bajo pena de muerte, la aceptación de seis artículos: la transubstanciación, el celibato —considerado como mandato divino (!)—, la obligatoriedad de los votos monásticos, la comunión bajo una sola especie, la conveniencia y necesidad de la misa privada, y la confesión

auricular. Cromwell fue ejecutado como traidor y hereje; a su ejecución siguió la de tres sacerdotes que habían atacado la arbitrariedad real, y la de tres protestantes, que se habían burlado de la religión católica. Una obra doctrinal del rey de 1543 recomendaba, ciertamente, la veneración a María y a los santos, pero establecía, por lo demás, una conciliación entre la doctrina protestante y la católica. En 1546 se prohibió al pueblo sencillo la lectura privada de la Biblia. Las ejecuciones de luteranos duraron hasta la muerte de Enrique. El resultado de las constantes oscilaciones reales fue una lenta infiltración de opiniones heréticas y una angustiosa inseguridad en el terreno religioso.

Para ayudar a su único hijo, menor de edad, Eduardo V (1547-1553), el rey había nombrado un Consejo de regencia, que se componía en su mayor parte de personajes favorables al protestantismo. A su frente encontrábase el duque de Somerset y, más tarde, el duque de Northumberland, los cuales, durante la minoridad del rey, que había sido educado en el protestantismo, apoyaron los esfuerzos de Cranmer para llevar a cabo una auténtica innovación de la fe en Inglaterra. La oposición que apareció en algunos lugares fue reprimida sangrientamente.

#### 14. OTROS EXITOS LUTERANOS EN EL IMPERIO

Volvamos ahora a los acontecimientos que tenían lugar en Alemania. Los años en que el emperador estuvo ausente del Imperio fueron años de gran incremento de la Iglesia luterana. En este decenio se perdió para la Iglesia antigua una serie de importantes territorios alemanes. Así, el duque Ulrico, expulsado de su ducado de Württemberg por haber violado la tregua, y que se había pasado en Suiza a la innovación, reconquistó en 1534 su territorio, con ayuda de Felipe de Hessen, auxiliado por los componentes de la Liga de Esmalcalda y apoyado económicamente por Francia. Por estar en paz con Austria fue preciso dejarle mano libre en las cuestiones religiosas. Pronto introdujo la innovación; en ella, dividió el territorio, de manera singular, en una zona de influencia luterana y otra de influencia zuingliana. Los dos reformadores Blarer y Schnepf se habían puesto antes de acuerdo, ciertamente, para llegar a una fórmula conciliadora en el problema de la eucaristía. Los monasterios de la región, tan famosos en otro tiempo (Hirsau entre otros), fueron secularizados. La lealtad de los monjes y, en especial, la perseverancia de los monasterios de mujeres fue asombrosamente grande. También la universidad de Tubinga fue protestantizada, a pesar de su oposición, y en

el antiguo convento de agustinos se erigió un *stipendium*, el famoso *Stift*, destinado a la formación de clérigos. La reforma protestante la consumó positivamente el hijo de Ulrico, el inteligente y piadoso duque Cristóbal (1550-1568). Con el apoyo de Juan Brenz, se centralizó el gobierno de la Iglesia en una autoridad dependiente totalmente del Estado: el Consejo de la Iglesia, y en 1559 se publicó una gran ordenación eclesiástica. Los bienes de la Iglesia, que Ulrico había secularizado en su totalidad, fueron devueltos a aquélla en su mayor parte y administrados separadamente en la Caja común de la Iglesia, no empleándose más que para fines eclesiásticos, entre los que se contaban también, ciertamente, las obras de caridad y de enseñanza.

Con anterioridad o simultáneamente a la pérdida de Württemberg, la Iglesia católica perdió definitivamente toda una serie de ciudades libres y de otros territorios. Las pérdidas más graves fueron las de Brandeburgo y el ducado de Sajonia. En el primero, el príncipe elector Joaquín I había sido, hasta su muerte, adversario constante de Lutero y de la Reforma protestante. Aun cuando su esposa, que era una princesa de Dinamarca, era luterana desde hacía años, a su muerte, ocurrida en 1535, el príncipe creyó que podía asegurar la religión católica en el país haciendo jurar a su hijo que la mantendría y dictando unas disposiciones testamentarias adecuadas al caso. Pero cuatro años después de morir su padre, Joaquín II, que estaba en relación con Lutero desde mucho tiempo atrás, se pasó a la nueva doctrina. Víctima de la confusión teológica de aquellos años, creyó que con ello no quebrantaba su juramento; por el contrario, en el paso que dio vio tan sólo la posibilidad de purificar de abusos a la religión católica en su territorio. La ordenación eclesiástica implantada por él tiene por ello un carácter muy conservador. En el ducado de Sajonia, el duque Guillermo el Barbudo, de severa mentalidad eclesiástica y al que se consideraba entre los príncipes alemanes como el jefe de los partidarios de la antigua fe, no pudo impedir que la nueva doctrina irrumpiese en su territorio. Al morir, en 1539, se llevó a cabo la reforma protestante contra la oposición de los Estados y bajo la dirección de su hermano Enrique, que era protestante desde mucho tiempo antes. También la universidad de Leipzig fue adherida a la nueva doctrina y dotada con los bienes confiscados a la Iglesia, de acuerdo con las propuestas de Lutero y de Melanchton.

## 15. LOS ANABAPTISTAS

Por los años en que el protestantismo se difundía sin encontrar dificultad, los anabaptistas consiguieron durante algún tiempo entre el pueblo una adhesión mayor que Lutero y que Zuinglio. En ellos se había manifestado una forma distinta del pensamiento y de la vida reformatores, forma que tuvo un importante desarrollo, sobre todo entre la cristiandad anglosajona, y que todavía hoy configura grandemente el aspecto del protestantismo, sobre todo en los Estados Unidos de América, en la figura de numerosas Iglesias libres. Los orígenes de los anabaptistas no están nada claros, pues no se entremezclan con movimientos políticos. Se ha querido ver en ellos a los herederos de los movimientos espiritualistas que durante la Edad Media se difundieron entre el pueblo sencillo. Lutero designó en conjunto a todas estas diversas direcciones con el nombre de «soñadores» (*Schwärmer*). Parece, sin embargo, que se trata de varias corrientes distintas, que surgieron con independencia unas de otras, aunque luego, ciertamente, se influyeron a veces mutuamente. En cualquier caso, no puede dudarse del origen independiente de los anabaptistas de Zurich.

Cuando, en diciembre de 1523, Zuinglio se doblegó ante la autoridad política, en el problema de la introducción inmediata de la cena, algunos de sus anteriores discípulos consideraron tal acto como una traición. Estos se coaligaron para obedecer incondicionalmente al Evangelio. También para ellos era la Escritura la única fuente de la fe, aunque se centraban principalmente en el Nuevo Testamento. Ahora bien, entendían el Evangelio como directamente obligatorio, incluso con respecto a la dimensión social y económica de la vida diaria. Estos hombres sometían a la palabra de la Biblia la totalidad de la vida, que no puede ser ya otra cosa que una vida espiritual. Partiendo de este principio fundamental, se les hizo problemática la actitud a adoptar frente a la autoridad civil, y la relación entre Iglesia y sociedad. Para el cristiano no existe un gobierno profano. Se recluyeron, pues, en una pequeña comunidad de hombres dispuestos a seguir a Cristo, no por coacción de la autoridad, sino porque se integraban libremente en aquélla. Así pasa al primer término el re-bautismo de los adultos, como rito de ingreso en la comunidad visible. El principio de la unidad de territorio e Iglesia, esto es, la Iglesia territorial, queda, pues, eliminado, e igualmente lo fue toda organización externa de la comunidad.

En Zurich la persecución contra ellos comenzó inmediatamente. La autoridad insistió en la obligación de bautizar a los niños recién nacidos. Los anabaptistas se dispersaron por toda la Suiza alemana. Desde Waldshut, Hubmaier llevó esta doctrina, a través de Augsburgo, hasta Moravia. A todas las persecuciones oponían ellos su paciencia. No eran gentes belicosas, sino los primeros representantes de la tolerancia. Al dispersarse desarrollaron una actividad misionera. Mientras en Zurich Felipe Manz era ahogado en 1527 en el río Limmat, en Augsburgo Denck ganó para la causa a Juan Hut, cuyos discípulos rebautizaron en el Tirol. Melchor Hofmann llevó las nuevas ideas al norte de Alemania y a los Países Bajos. La actividad misionera y la expansión de los anabaptistas iban siempre acompañadas de la proscripción social y de la persecución cruenta. Los legados suizos discutieron en Zurich sobre las medidas represivas a tomar. En Tirol, docenas de anabaptistas murieron en la hoguera. Hubmaier, que se encontraba en Nikolsburgo, en Moravia, tuvo que ser entregado y fue quemado en Viena. Un decreto imperial de la Dieta de Espira de 1529 imponía la pena de muerte a todos los anabaptistas. Partidarios de esta doctrina fueron ejecutados en Suabia y Baviera, pero también en el Palatinado y en Basilea. Zuinglio y Lutero, Melanchton y Brenz compartían esta misma actitud hostil. De esta manera se empujó a los anabaptistas a recorrer caminos extraños. Surgieron tendencias escatológicas, quiliásticas y comunistas. El peletero de Augsburgo Agustín Bader creía que su hijo era el Mesías y mandó construir para él una corona y una espada de oro. El tirolés Santiago Hutter fundó en Nikolsburgo aquellas granjas fraternas en las que no había propiedad privada y en las que el jefe señalaba su trabajo a cada uno. Cientos de miles de personas se adhirieron a estos «hermanos hutterianos».

Mientras los anabaptistas pacíficos creían que Dios mismo aniquilaría a los impíos, uno de los discípulos de Melchor Hofmann, que actuaba en Estrasburgo, a saber, el panadero holandés Juan Mathys, de Harlem, se creyó llamado a erigir el futuro Reino de Cristo por la fuerza de las armas en caso necesario. Sus enviados estimaron que Münster de Westfalia era la ciudad adecuada para llevar a cabo sus planes. En ellas había triunfado en 1533 la Reforma protestante, gracias a la predicación demagógica del sacerdote Rottman. En enero de 1534 llegaron a Münster los «apóstoles» de Mathys, ganaron a Rottmann para su causa, y rebautizaron en una semana a 1.400 adultos. Al principio se llevó una vida de entusiasmo religioso y de pobreza evangélica. Pero ciertos elementos radicales lograron imponerse con la llegada de Juan Bockselsen,

de Leiden, y del mismo Mathys. Un golpe de fuerza puso la ciudad en manos de los anabaptistas. El suegro de Juan de Leiden, Knipperdolling, fabricante de paños de Münster, fue nombrado alcalde. Las tropas que el obispo Francisco de Waldeck había enviado contra Münster fueron derrotadas; pero Mathys fue muerto, y Münster, finalmente, cercado. En la ciudad sitiada, Juan de Leiden se hizo proclamar rey del nuevo reino de Sión, en el que se introdujo la comunidad de bienes y la poligamia. La multitud fanatizada, que había destruido bárbaramente las imágenes de las iglesias de la ciudad, esperó que ésta fuese liberada milagrosamente, como se le había anunciado. Entre tanto, las ideas anabaptistas se propagaron por toda Westfalia, llegando hasta Lübeck. El obispo buscó ahora ayuda y la encontró en el landgrave Felipe de Hessen. En junio de 1535 las tropas aliadas penetraron en la hambrienta ciudad y dieron fin, con un castigo terrible, a la mala semilla. Münster fue devuelto a la fe católica. Knipperdolling y el rey de Sión fueron ajusticiados; no se sabe qué fue de Rottmann<sup>45</sup>.

El reino de Münster, que representaba una desviación espantosa de las originarias ideas anabaptistas, dañó gravemente el prestigio de éstas. Pero Menno Simons, que había sido antes párroco católico en Frisia, consiguió reunir de nuevo a los elementos más moderados y educarlos para que llevasen una vida de retiro y de trabajo y rechazasen toda violencia. Estos «bautizantes», pronto llamados también menonitas, que no admitían el juramento, el servicio militar y civil ni las acusaciones judiciales, alcanzaron tolerancia y, más tarde, también libertad, en Holanda, después de haber sido sangrientamente perseguidos durante cuarenta años. Propagaron su forma de vida más allá de las fronteras de este país, hasta el territorio de colonización de la Prusia oriental y occidental, llegando finalmente hasta Siberia y, desde allí, a Norteamérica. Junto a éstos surgieron una y otra vez, sobre todo en Württemberg, comunidades de anabaptistas que esperaban el reino de Cristo en Besarabia y en el Volga, en Palestina y en Norteamérica. Sin embargo, en Centroeuropa fracasó el intento hecho por gentes sencillas, sobre todo por obreros manuales, de organizar una vida religiosa partiendo de la sola fe —la idea luterana—, sin instituciones ni organizaciones y sin el apoyo del Estado. La lucha de Lutero contra los espíritus soñadores y fanáticos, a los que, hasta el final de su vida, condenó juntamente con los sacramentarios, no dejó de tener éxito. Las Iglesias territoriales y el absolutismo religioso de los príncipes territoriales fueron los auténticos vencedores.

Sin embargo, se formaron en Inglaterra y en los Estados Unidos, en la primera mitad del siglo, bajo la influencia de los «bautizantes», las primeras comunidades de baptistas, que hoy se han convertido en grandes Iglesias libres y cuentan con muchos millones de bautizados.

## 16. JUAN CALVINO

Mientras el ejército católico-luterano daba fin en Münster al gobierno de los anabaptistas, penetraba en territorio alemán el tercer gran reformador: Juan Calvino. Si lo que le interesaba a Lutero era la nueva teología, a este hombre nacido en Picardía lo que le importaba era la nueva Iglesia, el hombre nuevo y sus instituciones. Calvino era más claro y más consciente de sus fines que Lutero; era tal vez más unilateral y más fanático que el alemán, pero no tenía los arrebatos ni las oscilaciones que se pueden percibir en éste. Naturalmente Calvino había aprendido de Lutero, pues era una generación más joven que el profesor de Wittenberg. Pero lo que aquél creó, partiendo de las incitaciones generales, fue una obra completamente autónoma.

Calvino nació en Noyon, ciudad de Picardía, en 1509. Procedía de una capa burguesa culta. Su padre era administrador de los bienes y consejero jurídico del obispo y del cabildo. Muy joven aún, su hijo consiguió algunos beneficios eclesiásticos, y en París, donde convivió algún tiempo bajo el mismo techo con Ignacio de Loyola, así como en Orleáns y en Bourges, se dedicó a los estudios jurídicos y humanísticos. Dos cosas prepararon la *conversio subita* de que habla en alguna ocasión el mismo Calvino: la muerte de su padre y la influencia de elementos luteranos en Francia. Su padre había sido acusado de defraudación; y como no rindió cuentas, fue excomulgado. El patrimonio de Juan estuvo a punto de ser confiscado. Finalmente, su padre murió excomulgado por la Iglesia. Existía ahora una dura enemistad entre la familia de Calvino y la Iglesia, de la cual había vivido aquélla hasta entonces. Amargado, Calvino se refugió en el estudio, perdiéndose en cavilaciones agotadoras. Encontrándose en esta situación confusa, pero tremendamente anticlerical, era especialmente accesible a las influencias de los círculos luteranos.

Las ideas humanísticas de un cristianismo purificado y simplificado se habían difundido ampliamente en Francia y habían ganado amigos poderosos tanto en la corte real como entre el episcopado. El rey Francisco I y su círculo íntimo, sobre todo su hermana Margarita de Nava-

rra, pero también el obispo Guillermo Briconnet de Meaux († 1534), intentaban realizar por sí mismos la reforma humanística. El obispo Briconnet luchaba contra la ignorancia de su clero, el abandono de la residencia y la tremenda mediocridad de los estudios en su diócesis. Haciendo de mecenas, atrajo magníficos profesores a su corte episcopal. A este «Círculo de Meaux» pertenecían hombres como Guillermo Farel y el picardo Lefèvre d'Étaples. Estos hombres preveían el peligro de una revolución religiosa, pero creían poder mantenerse distanciados de ella. Lefèvre, a quien el obispo había nombrado vicario general suyo, pudo editar en francés las epístolas y evangelios de los domingos, para su empleo en las misas. Su discípulo, el flamenco Clichtove, publicó un escrito en que alababa la vida monástica y un Espejo de sacerdotes. Su lucha contra algunos abusos de la predicación franciscana suscitó contra el grupo influyentes enemigos. El grupo en cuanto tal fue acusado de herejía y se disolvió casi por entero. Farel huyó a Suiza, mientras que Clichtove atacó en sus escritos a Lutero en 1524, y dos años más tarde, la doctrina de Ecolampadio sobre la cena. Pues las obras del primero se compraban y leían masivamente en Francia. El cautiverio del rey tras la batalla de Pavía trajo consigo el cambio. Tampoco podía oponerse a los escritos de Zuinglio, dedicados al rey. Ahora el Parlamento, con el apoyo de la Sorbona, tomó a su cargo el cuidado de la Iglesia en Francia. Los conventículos religiosos y la traducción francesa del Nuevo Testamento, ya empezada, fueron prohibidos. Hubo numerosos procesos. El anciano Lefèvre huyó a Estrasburgo. Tras su derrota, Francisco I llegó al convencimiento de que la unidad nacional sólo podía restaurarla sobre la base de la unidad religiosa. Y así el luteranismo empezó a ser perseguido conjuntamente por el rey, el Parlamento y los obispos deseosos de reformas<sup>46</sup>. Incluso hubo un profesor de Toulouse que fue quemado en 1532. Muchos círculos de intelectuales simpatizaban en gran medida con el luteranismo; así, el humanista Melchor Volmar, de Rottweil, que fue profesor de griego de Calvino<sup>47</sup>. Este se convirtió en un miembro celoso y activo de estos círculos, predicaba en las conmemoraciones secretas de la cena de sus amigos, a las que asistía en un amplio territorio, y trabajaba incansablemente en un libro que había de dar una sólida base a la nueva doctrina. Con un gesto lleno de carácter, renunció por entonces a sus beneficios eclesiásticos. Vinieron luego ataques contra la misa y, por fin, la colocación en París y en el castillo de Amboise, donde residía entonces el rey, de unos cartelones con una apasionada burla de la misa. Estos cartelones (*placards*) destruyeron no sólo todas las esperanzas de coloquios unionistas con el protestantismo alemán, sino que

provocaron también la ejecución de todos los sospechosos y la fuga de numerosos partidarios. Entre ellos se encontraba Calvino, que se dirigió primeramente a Basilea.

En esta ciudad publicó anónimamente, a sus veintisiete años, la obra en la que había trabajado durante tanto tiempo: la *Institutio religionis christianae*. Este compendio de la fe, que publicó luego numerosas veces, ampliándolo, lo puso Calvino bajo este lema: No he venido a traer la paz, sino la espada. En un prólogo y dedicatoria magistrales a Francisco I intentaba defender Calvino a sus correligionarios franceses contra la acusación de profesar doctrinas erróneas. En el centro de todo se encuentra para él la realidad terrible del Dios vivo, a cuyo honor y a cuyo servicio está exclusivamente dedicada nuestra vida. Si Calvino pretendía negar cualquier participación del hombre en su salvación, no le quedaba otra explicación que el recurso a la sola voluntad divina. Esta es la única voluntad que hay en el universo. Nuestra vida y nuestra muerte, nuestro sufrimiento y nuestra desesperación, tanto en el más acá como en el más allá, se encuentran solamente en manos de aquella voluntad única y todopoderosa que se expresa en los decretos inmutables de Dios. Sólo Dios obra. El hombre no puede condenarse a sí mismo eligiendo libremente el mal; no escoge en modo alguno; *está* salvado o condenado. Dios causó el primer pecado original: *Decretum horribile Dei*, pero fácil de aceptar. El que está exento de la condenación debe su suerte no a su propio obrar, no a su fe, sino únicamente a los méritos del Redentor. Está elegido gracias a la redención de Cristo, único Mediador. Por medio del Espíritu Santo despierta Dios en el predestinado la certeza de ser conocido por Dios y de pertenecer a la comunidad de la Iglesia. Esta Iglesia, de la que forman parte tan sólo los verdaderos creyentes, se hace visible mediante la configuración de la vida externa de acuerdo con la Escritura, la predicación del Evangelio puro, la administración de los sacramentos, tal como fueron instituidos por Cristo, sin añadidos humanos, y la disciplina eclesiástica. En la doctrina sobre el sacramento del altar Calvino rechaza el simbolismo de Zuinglio. Las palabras y los signos no son formas vacías y huecas. Si el signo nos fue dado por Dios, entonces también nos fue dado el cuerpo; ahora bien, el cuerpo está sentado en el cielo a la diestra del Padre, cuerpo que los fieles comen de modo espiritual, pero real, mientras que los reprobados sólo reciben las especies. Pues su vida y todo lo que ha recibido del Padre, Cristo nos lo comunica a nosotros a través del Espíritu Santo.

Después de escribir la *Institutio* Calvino se dirigió al norte de Italia, con el fin de ganar para su causa a la duquesa Renata de Ferrara, herma-

na del rey francés, que simpatizaba con las ideas protestantes. Al volver a Estrasburgo, la guerra le obligó a dar un rodeo a través de Ginebra. En esta ciudad el predicador Farel, paisano de Calvino, le invitó a ponerse al servicio del Evangelio en ella. Calvino se quedó y de esta manera convirtiéndose Ginebra en la cuna del calvinismo.

La ciudad de Ginebra venía discutiendo desde hacía décadas con su obispo a causa de la libertad ciudadana. Sus preladados procedían exclusivamente, desde largo tiempo atrás, de la vecina casa de los duques de Saboya, que consideraban la sede episcopal de Ginebra como una iglesia propia. En su lucha por conquistar la libertad, la ciudad concertó en 1526 una alianza con Berna. Esto significaba también, en última instancia, la introducción de la innovación religiosa en Ginebra. Pues los habitantes de Berna habían tomado a su servicio a Farel como agitador de la nueva fe y como pionero de sus propias ambiciones de expansión político-religiosa. Farel, que no era tanto un teólogo independiente cuanto un magnífico predicador, que se había dado a conocer con Ecolampadio y Zuinglio, empezó a reformar, partiendo de las villas berneses, en la cercana Suiza romana occidental, y desde 1534 actuaba también en Ginebra. Aquí se había conquistado a la masa de los ciudadanos, y cuando las disputaciones, organizadas según el modelo de Zurich y de Berna, resultaron desfavorables a los católicos, los protestantes ocuparon las iglesias principales de la ciudad. El Consejo se declaró partidario de la nueva religión y prohibió la misa. El obispo y el cabildo catedralicio tuvieron que abandonar la ciudad y el territorio de Ginebra, y trasladar su residencia a la vecina ciudad de Annecy, en Saboya; desde aquí, setenta años más tarde, Francisco de Sales pudo conseguir de nuevo derechos de ciudadanía para la antigua fe, al menos en el territorio que rodea a Ginebra.

En esta ciudad la innovación no estaba organizada. En su paisano, que se encontraba allí de paso, vio Farel el hombre capaz de realizar esa organización. Calvino se quedó, redactó un catecismo y una nueva fórmula del credo, en la que calificaba la misa de «invento diabólico» y maldito. A la vez introdujo un orden riguroso en la Iglesia y en las costumbres. Los que se resistían eran desterrados. El que se negaba a prestar juramento al nuevo credo, debía ser expulsado. Desde el principio Calvino intentó crear una Iglesia visible, que era, a sus ojos, la única que se encontraba también en disposición de destruir la antigua Iglesia. Contra esta rigurosa disciplina eclesiástica y contra la coartación de sus libertades se rebelaron los influyentes patricios ginebrinos. Y cuando Calvino se negó también a admitir los usos que quería imponer la

Berna aliada —entre ellos estaban el mantenimiento de las cuatro festividades antiguas, de la piedra del bautismo, de las hostias ácidas y del tocado especial de los novios—, Calvino y Farel fueron destituidos y desterrados. Mientras éste último permaneció predicando ahora en Neuchâtel, Calvino marchó a Estrasburgo, invitado por Bucer y por Capito, para cuidar de la comunidad de los franceses allí refugiados. Tres años permaneció en esta ciudad, y recibió muchas incitaciones sobre todo de Bucer para organizar la liturgia y edificar la comunidad. Con motivo de los coloquios religiosos de los años 1540 y 1541, en los que participó, trabó también contacto con los otros grandes reformadores alemanes, excepto Lutero.

Martín Bucer (1491-1551), el dominico de Schlettstadt, a quien ya hemos mencionado varias veces, no creó, ciertamente, un nuevo tipo de Iglesia, pero es una de las personalidades más destacadas de la Reforma protestante. Cinco años después de adherirse en Heidelberg, en 1518, a Lutero, introdujo, actuando como predicador y párroco, la Reforma protestante en Estrasburgo, en cuya organización trabajó durante un cuarto de siglo. En el intervalo estuvo también en Hessen, en Kurköln, y participó en los coloquios religiosos; en ellos —y no porque no le importasen las diferencias de las distintas confesiones— intentó siempre llegar a un acuerdo entre Lutero y Zuinglio, entre los anabaptistas y la Iglesia jerárquica, entre la Reforma protestante y los católicos. De los teólogos reformadores Bucer es, sin duda, el más influido por Erasmo; en sus primeros años veía en Lutero sólo la confirmación de las doctrinas de aquél. Cree en la posibilidad de que todos los que creen en Cristo se unan; trabaja por defender el tesoro común de todos los cristianos, el establecimiento de los *neccessaria* de la fe y el valor de la tradición patristica. De las críticas que por este motivo encuentra en sus amigos se queja en una ocasión con estas desengañadas palabras: « ¡Oh nefasta ceguera, que ni siquiera los mejores protestantes vean lo que significa creer en una Iglesia universal y en la comunión de los santos, y en ser miembros de Cristo, que busca siempre y restablece en sus miembros lo perdido! »<sup>48</sup> Incluso siendo ya protestante, Bucer no deja de ser, no sólo por su pasión por la predicación, sino también por su pensamiento estático, el antiguo dominico educado en el tomismo, que une el Antiguo y el Nuevo Testamento, la Ley y el Evangelio, así como la fe y las obras, y que ve en la idea véterotestamentaria de la Alianza el tipo del concepto de Iglesia, y, contra los anabaptistas, ve en la disciplina eclesiástica un signo de la verdadera Iglesia, en la que los elegidos se congregan para realizar el Reino de Dios. Ecos de Bucer

se encontrarán también en la doctrina y la organización de Calvino. Por rechazar el *Interim*, Bucer se vio obligado a abandonar Estrasburgo. Más tarde hablaremos de su actividad en Inglaterra.

Mientras Calvino permanecía al lado de Bucer y conocía a otros importantes teólogos luteranos, con ocasión de su participación en los coloquios religiosos de los años 1540 y 1541, el sabio cardenal Sadoletto, uno de los cardenales más destacados entre los nombrados recientemente por Paulo III, había intentado, en una carta dirigida al Consejo de Ginebra, reconquistar esta ciudad para la Iglesia católica. Los mismos círculos protestantes que antes habían obligado a expulsar a Calvino, le llamaron ahora para que volviese a Ginebra. Calvino exigió, como condición de su retorno, que se estableciese una disciplina eclesiástica separada de la jurisdicción civil, y volvió, aunque el Consejo quería seguir siendo el que mandase, en su mayor parte, sobre la disciplina eclesiástica. Las *Ordonnances ecclésiastiques* aceptadas por el Consejo, en las que se aprovechaban las experiencias de Estrasburgo y Zurich, se fueron convirtiendo poco a poco, sin embargo, en manos de Calvino, en el medio de organizar la vida pública de acuerdo con la palabra de la Escritura y de erigir una teocracia según el modelo del antiguo reino judío y de la república platónica. Según esta nueva ordenación eclesiástica, la nueva Iglesia era una Iglesia comunitaria, dotada de unos órganos exactamente determinados: los pastores, que tenían que predicar la palabra de Dios; los doctores, que se cuidaban de la instrucción pública; los presbíteros, que eran los que, elegidos por el Consejo, habían de vigilar las costumbres de la ciudad; y los diáconos, a quienes estaban encomendados las obras de caridad y los hospitales. Como estos órganos eran electivos, podían exigir que se les obedeciese estrictamente. Se había creado un nuevo clericalismo, mezclado esta vez, de modo extraño, con el estatismo clerical. Había, además, el *Colegium* de los pastores, y el Consistorio, que era una especie de tribunal inquisitorial, formado por los predicadores y por doce ancianos, cuya misión consistía en vigilar exactamente toda la vida religiosa de cada uno de los ciudadanos y castigar las faltas. Las penas consistían en amonestación, reprensión, excomunión, obligación de pedir perdón públicamente y entrega al Consejo, para que castigase al reo. Se empleó la tortura, y los que cometían pecados graves, como los blasfemos, los adúlteros o los adversarios obstinados de la nueva fe, eran entregados al Consejo. De 1541 a 1546 hubo 56 penas de muerte y 78 destierros. Cada barrio de la ciudad estaba encomendado a un vigilante, que recibía incluso las denuncias de parientes y vecinos. Los días de fiesta desaparecieron y la vida social se tornó som-

bría y seria. El juego de cartas, el teatro y el baile fueron prohibidos, se castigó el lujo en el vestir, se suprimieron los bares, y sólo se permitía acudir a la única taberna situada en el barrio en que cada uno vivía. Una transformación singular de las tareas del Estado: Calvino hizo que el Consejo declarase que su doctrina era la doctrina santa de Dios<sup>49</sup>.

Inmediatamente después de su vuelta Calvino escribió con toda rapidez un Catecismo, con 373 preguntas y respuestas, que no era apropiado ciertamente para la instrucción de los niños, pero que servía, desde luego, como base de la fe. La organización de la liturgia, en la que también intervinieron muchas sugerencias recibidas en Estrasburgo, preveía una predicación diaria, flanqueada por la oración y el canto de los Salmos. El viernes se celebraba regularmente una «congregación», esto es, una conferencia seguida de discusión. La cena se distribuía sólo cuatro veces por año, y no cada mes, como había deseado Calvino al principio. En ella se empleaba pan y vino corrientes. En estos templos calvinistas no había, naturalmente, ni altares, ni imágenes, ni velas.

Calvino y su organización eclesiástica no dejaron de tener adversarios en Ginebra. Entre ellos se contaban los antiguos campeones de la libertad de la ciudad, que habían permutado al duque de Saboya por un dictador francés; además, la mejor sociedad, deseosa de gozar de las alegrías de la vida, y también gentes que se oponían a toda definición teológica y a toda organización eclesiástica, así como, igualmente, auténticos adversarios teológicos. Hubo también reveses políticos, en los que los adversarios de Calvino ganaron las elecciones. Todavía en 1555 se produjeron disturbios, que Calvino aprovechó como pretexto para aniquilar a sus enemigos y consolidar su organización política; ésta era de una seriedad sombría, pero también de un orden y una moralidad ejemplares. Al conceder derecho de ciudadanía en Ginebra a los fugitivos franceses, Calvino había logrado crearse también en la ciudad una posición cada vez más fuerte contra la oposición política de Berna; apoyándose en ella fue como pudo completar definitivamente su organización eclesiástica. Los adversarios teológicos fueron liquidados sin piedad. Gruet, que había negado la divinidad de Cristo, fue decapitado en 1547; el antiguo carmelita Bolsec, que se atrevió a atacar la doctrina de Calvino sobre la predestinación, fue quemado, a instancias de éste, en 1551; Castellion, que, por su oposición a las doctrinas de Calvino acerca de la bajada de Cristo a los infiernos, había sido declarado inepto para servir a la Iglesia ginebrina, fue difamado todavía por aquél en Basilea. El médico y humanista español Miguel Servet, que combatía la doctrina de las tres divinas personas y no quería reconocer a Cristo una

divinidad preexistente, fue denunciado, por encargo de Calvino, a la inquisición católica de Lyon. Cuando Servet, que desde hacía años mantenía intercambio epistolar con Calvino, pudo huir, y llegado a Ginebra, estaba escuchando un sermón de Calvino, fue reconocido y encarcelado. Calvino impulsó enérgicamente el proceso y Servet fue quemado en 1553. Tales condenas atemorizaron a sus otros adversarios.

Calvino no había querido reducir su labor a Ginebra. A través de esta ciudad intentaba consolidar el protestantismo en Francia e influir misionalmente también en otros países. Buscando aliados políticos, llegó a un acuerdo, en la doctrina sobre la eucaristía, con el sucesor de Zuínglio en Zurich. Calvino y Bullinger concertaron en 1549 el *Consensus Tigurinus*, que en la doctrina sobre la cena adopta las formulaciones calvinistas atenuadas, creando así la base para la posterior unificación de las Iglesias suizas reformadas. Desde el principio se preocupó también Calvino del nuevo clero de su Iglesia. En 1559 logró fundar en Ginebra la llamada Academia, dedicada a la enseñanza de la teología, cuya dirección asumió su paisano Teodoro de Beza. A la muerte de Calvino, en el año 1564, la Academia tenía 1.200 alumnos en las clases inferiores y 300 estudiantes universitarios, entre los que se contaban muchos extranjeros.

## 17. DIFUSION DEL CALVINISMO

La capacidad de difusión del calvinismo fue asombrosamente grande. Primeramente pareció ganar nuevo terreno en Inglaterra, bajo el reinado de Eduardo VI. Al comienzo el calvinismo se contentó con la derogación de los Artículos de sangre, ordenó la comunión bajo las dos especies y volvió a permitir el matrimonio de los sacerdotes. Esta moderación hay que atribuirle sin duda a la influencia de Bucer, que entonces vivía en Inglaterra, pues había sido desterrado a causa del *Interim*. La transformación de la misa —que de ser un sacrificio pasó a ser una ceremonia de alabanza y de acción de gracias— en el primer *Book of Common Prayer*, redactado por Cranmer, no satisfizo a los reformadores más radicales. En octubre de 1548 Calvino envió al duque de Somerset un programa completo de reforma, pidiendo que se instruyese al pueblo con ayuda de un catecismo y de un credo, se eliminasen los abusos en la liturgia y se excomulgase a los viciosos. Tras la caída de Somerset, Calvino continuó sus exhortaciones. Bucer y Vermigli se encargaron de la revisión de la liturgia. El nuevo *Book of Common Prayer*

de 1552 mantiene, ciertamente, las vestiduras y los ritos litúrgicos, pero elimina el último resto de la idea de sacrificio y está completamente impregnado de teología calvinista. Con su obra *De regno Christi*, Bucer intentó crear una organización eclesiástica según el modelo de Ginebra, mas su temprana muerte, ocurrida en 1551, le impidió llevarla a cabo. Cranmer, en cambio, consiguió imponer todavía una nueva fórmula confesional: los 24 artículos de 1553. Es cierto que tales artículos están redactados en forma a veces no obligatoria, signo esto de su carácter de compromiso, pero se dirigen tanto contra los católicos como contra los anabaptistas, y adoptan la doctrina de Calvino acerca de la cena y de la predestinación, aun cuando evitan las consecuencias más extremas que de ella se derivan. Sólo el mantenimiento del ministerio episcopal no se ajusta del todo al modelo calvinista de la nueva Iglesia anglicana. La existencia de ésta volvió a peligrar, sin embargo, una vez más, a causa de la temprana muerte del rey (1553) y del paso del poder a María Tudor, hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón, la cual había permanecido católica.

En Francia, en cambio, Calvino y su tendencia consiguieron transformar a los partidarios de las ideas protestantes en una Iglesia, un partido y un ejército belicoso. Hubo en el campo muchos pequeños grupos que se consideraban a sí mismos como Iglesia en el sentido luterano, y que acaso nombraban también un predicador y recibían la cena, pero que, por lo demás, dada la dura persecución contra los partidarios de la nueva fe, se dejaban ver lo menos posible, hacían bautizar a sus hijos por los párrocos católicos e incluso asistían en ocasiones a misa, para no llamar la atención, y se mantuvieron alejados de todos los excesos iconoclastas. Estos grupos, apenas organizados, veían su modelo en la comunidad de Estrasburgo y pedían a esta ciudad que les mandase sus predicadores. Por lo demás, los había por todas partes en Francia; sus miembros pertenecían a todas las clases sociales, desde la pequeña burguesía hasta la alta nobleza, y entre sus filas eran numerosos, sobre todo en el sur, los hombres de negocios. Ni siquiera las numerosas penas de muerte pudieron quebrantar su valor ni disolver sus asociaciones.

Desde el principio Calvino se sintió a sí mismo como protector de estos grupos. Los defendió en numerosas cartas y coloquios, pero pronto intentó también transformarlos de acuerdo con el modelo de su Iglesia ginebrina. Exigía que se renunciase al «nicomedismo». No se debía participar en las costumbres impías, y antes que ello, se debía huir a Ginebra. Más tarde exigió: primero, congregación antes de la celebración

de la cena; segundo, elección de un predicador; luego, pequeñas reuniones para orar e instruirse; más tarde, introducción de la disciplina eclesiástica según el modelo de Ginebra; y sólo entonces, la cena. Es decir: primero, la Iglesia, y sólo entonces, y en ella, los sacramentos. Entre ellos está también el bautismo, aunque Calvino aceptaba, en principio, el bautismo católico<sup>50</sup>. Sobre esta base se formó en París, en 1555, la primera «Iglesia», a la que siguieron otras muchas en los años posteriores. Durante los siete años siguientes Calvino envió a Francia 87 pastores. A pesar de estar controlados y vigilados desde Ginebra, surgieron, sin embargo, numerosas desviaciones, que hicieron aparecer como urgente, a los ojos de la creciente autoconciencia de los reformadores, una cierta fusión. Pronto tuvieron entre sus miembros, o al menos entre sus protectores, a personajes de la casa real: Antonio de Borbón, rey titular de Navarra; su hermano, el príncipe Luis de Condé; así como los hermanos Coligny, el almirante Gaspar, el general Francisco de Andelot y el cardenal Odet, que había recibido la púrpura a los diez años, y a los once el arzobispado de Toulouse (!); y, además, numerosas damas pertenecientes a la nobleza e incluso a la alta aristocracia. Los protestantes habían adquirido conciencia de su poder. Ya había ocurrido a veces que, al ser descubiertas sus reuniones en París, habían conseguido abrirse paso con las armas en las manos. No temían la publicidad, y en mayo de 1559 se reunieron en París para celebrar un sínodo nacional, cuyo objetivo era crear y presentar al rey un credo nacional-francés para sus 400.000 miembros. Esta *Confessio gallicana* tenía, ciertamente, como modelo una redacción de Calvino, pero admitía, sin embargo, una revelación natural de Dios y limitaba el papel del Espíritu Santo a atestiguar la Escritura inspirada. Junto a ello se instituía una ordenación eclesiástica que, aun siendo totalmente calvinista, regulaba también la aplicación de la excomunión. En las disposiciones sobre el matrimonio se hablaba ya de los problemas del matrimonio mixto. Pero lo más importante para toda la Iglesia reformada fueron los artículos que rechazaban toda forma de dirección central por una Iglesia local o por un sínodo permanente.

Estos dos escritos crearon la verdadera Iglesia hugonota. Con el nombre de hugonotes se designa desde ahora a los protestantes franceses, sin duda por su vinculación con Ginebra, donde el antiguo partido de la independencia era llamado los «confederados».

Mas los hugonotes no eran sólo una Iglesia; ahora se convirtieron también en un partido político, que luchaba por conquistar el poder. Es cierto que su *Confessio* se había referido todavía a la obediencia debida

incluso a una autoridad no creyente. Cuando el poder de la corona decayó, durante la minoría de edad de Francisco II (1559-60), y se dudaba de que fuese legítima la regencia, que se encontraba en manos de los Guisa —el duque Francisco y su hermano Carlos, «cardenal de Lorena»—, a la oposición política del príncipe Condé le resultó fácil convertir, en parte con la aprobación de Lutero, las energías religiosas de los hugonotes en aliados suyos. Mas la conjuración de Amboise, que había de provocar la caída de los Guisa, fracasó. En este crítico momento la reina madre, Catalina de Médici, se hizo cargo por sí misma de los asuntos. Por consejo de su canciller consintió a los hugonotes el ejercicio privado de su religión. Con ello quedaba suprimida en principio en Francia la ilegitimidad de los calvinistas. En el sur del país los hugonotes llegaron incluso a ocupar iglesias católicas, en las que se siguió celebrando el culto públicamente. Catalina suspendió la persecución legal contra los protestantes y llamó a Antonio de Navarra para que participara en el gobierno. En vano el duque de Guisa, el condestable Montmorency y el mariscal de San Andrés formaron un triunvirato para defender el catolicismo. La reina madre hizo que en el monasterio de Poissy se celebrase, en septiembre de 1561, un coloquio religioso, en el que participaron, por parte calvinista, el hábil Teodoro de Beza, y por parte católica, el cardenal de Lorena y el general de los jesuitas, Laínez. El coloquio fracasó, sobre todo a causa del problema de la eucaristía. Una propuesta de unirse, sobre la base de la Confesión de Augsburgo y de la Confesión de Württemberg de 1557, no tuvo éxito. Laínez recordó que sólo el Concilio de Trento estaba capacitado para resolver tales problemas. Catalina jugó entonces la carta protestante, antiespañola. Una vez que Coligny le hubo prometido que, si consentía los templos calvinistas, tendría la ayuda de 2.150 iglesias, Catalina hizo publicar en enero de 1562 el Edicto de San Germán. Este concedía a los hugonotes la organización del *consistorium*, libre ejercicio de la religión fuera de las ciudades, culto privado en las ciudades, celebración de sínodos y reconocimiento de los pastores.

La innovación religiosa se introdujo rápidamente en los Países Bajos, que habían pasado finalmente a la casa de los Habsburgo, por intermedio de la esposa de Maximiliano I. Los agustinos, dos de los cuales fueron ejecutados en Bruselas ya en 1523, llevaron ideas luteranas a aquellas tierras. También el príncipe-obispo de Lieja se vio obligado a publicar edictos contra los luteranos en 1520 y 1521. La quema de los libros de Lutero, de acuerdo con el Edicto de Worms, no había podido impedir la propagación de la nueva doctrina, de tal manera que, en 1529, Car-

los V se creyó obligado a amenazar con la pena de muerte a los herejes y a los que poseyeran libros prohibidos. Es cierto que el Edicto no siempre fue aplicado con severidad; con todo, un gran número de herejes —la mayoría de los cuales fueron levantiscos anabaptistas, peligrosos desde el punto de vista político— sufrió la pena de muerte<sup>51</sup>. Los sucesos de Münster hicieron que en 1535 se reavivasen las leyes persecutorias. Por lo demás, parece que, excepto los anabaptistas, sólo consiguieron formarse pequeños círculos de partidarios de la nueva fe en las ciudades y en los territorios más industrializados, círculos compuestos de clérigos, comerciantes y artesanos, pero a los cuales aportaron su simpatía grupos mucho mayores, sobre todo por motivos patrióticos. Acaso así se explique el por qué las autoridades eclesiásticas fueron en general más benignas que las civiles.

El calvinismo se introdujo en los Países Bajos después de 1540, en una época de cierta suavización de la política religiosa imperial —entonces se estaban celebrando, en efecto, los coloquios religiosos en el Imperio—. Calvino, que, por parte de madre, se sentía a sí mismo belga, hizo graves reproches a los partidarios de la nueva fe, a causa de su actitud pacífica, los tildó de nicodemitas y les envió un predicador, que había de poner las bases de la futura Iglesia. Tal predicador fue quemado en 1545. Pero ahora los holandeses viajaron en número cada vez mayor a Ginebra, para instruirse y formarse. Pronto surgieron comunidades populosas y combativas organizadas según el modelo de Ginebra. Todavía intentaban permanecer ocultos, pero exigían a sus miembros, antes de ser admitidos en la nueva Iglesia, que abjurasen solemnemente del papa y de la Iglesia romana. Una *Confessio Belgica*, redactada en 1561 según el modelo de la francesa, fue aprobada por Calvino y aceptada por el primer sínodo, celebrado en Emden en 1571.

Al éxito de la Reforma protestante contribuyó decisivamente el hecho de que aquélla coincidió ahora con una oposición política muy extendida. En 1555 Carlos V había dejado los Países Bajos a su hijo Felipe II, que sería luego rey de España. Este, que era un campeón del predominio español en Europa y defendía un absolutismo decidido de la corona frente al pueblo y la Iglesia, estaba impregnado, lo mismo que su padre, de la conciencia de su deber de soberano de proteger a la Iglesia católica y mantener por todos los medios la unidad de la fe en su reino. Los incidentes que al comienzo de su reinado tuvo Felipe II especialmente con el papa Pablo IV no produjeron ningún cambio en esto<sup>52</sup>. No es extraño que un soberano tan poderoso, que poseía también extensos territorios en Italia, ejerciese en ocasiones un influjo in-

menso sobre la política del pontificado, aun cuando sus grandes acciones políticas encaminadas a mantener y restablecer la Iglesia católica en Francia y en Inglaterra fracasaron totalmente o al menos en parte. En los Países Bajos le enajenaban los sentimientos del pueblo no sólo su carácter desconfiado y retraído. En efecto, a partir de 1559, y durante todo el largo período de su reinado, Felipe no volvió a ver las provincias septentrionales de su imperio, dejó mano libre a la Inquisición y volvió a llevar severamente a la práctica los edictos religiosos de su padre. Después de la paz concertada con Francia en 1559, y para proteger mejor al país contra el calvinismo, que se infiltraba desde el sur, trabajó por conseguir del papa una nueva distribución de las diócesis. Pablo IV consintió en 1559 que se establecieran 18 obispados, agrupados bajo tres arzobispados, en lugar de las cuatro diócesis existentes hasta entonces. Al igual que con la reorganización eclesiástica que había llevado a cabo en España, también en los Países Bajos aspiraba Felipe II a eliminar toda jurisdicción eclesiástica de obispos extraños del país y a conseguir una mejor atención de la cura de almas, independientemente de las regiones desarrolladas económica y políticamente. El rey obtuvo el derecho de presentación de todos los obispados, a los que fueron incorporados numerosos monasterios; contra la encomendación creada de este modo se rebelaron sobre todo las abadías radicadas en Brabante. Los primeros obispos de las nuevas diócesis eran personas de confianza del rey; así, el inquisidor general, Sonnius, prolífico teólogo controversista, fue nombrado primer obispo de s'Hertogenbosch. Esta nueva organización eclesiástica suscitó un amplio malestar. Se la veía en la misma línea que el notable desdén por los privilegios históricos de los Países Bajos, la presunta o real explotación del país y la preferencia dada a los españoles al conferir los altos cargos. Al frente de la oposición política se encontraban los gobernadores de provincias, el conde Egmont y el príncipe Guillermo de Nassau-Orange, quien simpatizaba con el luteranismo, así como el almirante conde Horn. Estos pidieron que se respetasen los derechos de las provincias y se opusieron a la proyectada introducción de la Inquisición española. Finalmente, en 1564, la gobernadora general, Margarita de Parma, medio hermana de Felipe II, tuvo que sacrificar a su inteligente consejero, el cardenal Granvela. Entre la baja nobleza se formó una liga, la cual se propuso como objetivo luchar por los derechos de los Estados. Pero sus jefes, calvinistas muy enérgicos, lucharon contra los edictos religiosos y en favor de la libertad religiosa. El hecho de que, en una demostración ante la gobernadora general se presentasen cubiertos de pobres vestidos,

hizo que se les diese el sobrenombre de «mendigos» o «pordioseros». Los diversos grupos de partidarios de la nueva fe se reunieron entre sí, y muy pronto adoptaron una actitud muy radical, bajo la influencia de los incendiarios sermones de numerosos predicadores llegados de Ginebra, Francia y Alemania; también intervinieron en esto las aspiraciones sociales de ciudadanos y obreros insatisfechos. En agosto de 1556 estalló en todo el país una terrible revolución, preparada sin duda, con destrucción de imágenes, iglesias y monasterios. Especialmente las ciudades de Amberes y Amsterdam fueron duramente afectadas. En muchas villas el culto católico dejó de existir. Mas el gobierno pudo reducir la revuelta, y muchos de los partidarios de la nueva fe abandonaron las filas de los Pordioseros, bajo la horrible impresión que les produjeron aquellas vandálicas destrucciones. Guillermo de Orange, que era el más comprometido, se refugió en su patria alemana, Nassau-Dillenburg, donde se pasó oficialmente al luteranismo.

También en Hungría y en Transilvania el calvinismo consiguió hacer retroceder en pocos años al luteranismo, que había penetrado ya tempranamente, y formar algunas Iglesias. Sólo los alemanes de Transilvania permanecieron fieles al luteranismo y formaron en 1545 una Iglesia territorial, sobre la base de la Confesión de Augsburgo. La hora triunfal del calvinismo en la misma Alemania había de llegar más tarde, después de la muerte de Calvino.

## 18. AGRAVACION DE LAS CIRCUNSTANCIAS EN EL IMPERIO

La situación en Alemania se encuentra caracterizada por la progresiva formación de bloques militares de ambos grupos religiosos y por una serie de intentos de llegar, por medio de coloquios religiosos, a una unión amigable. Independientemente de esto, la posición de los protestantes se iba consolidando cada vez más en el Imperio. Con los Artículos de Esmalcalda, redactados por Lutero a instancias del príncipe elector de Sajonia, los protestantes habían recibido una nueva base confesional, con una tendencia fuertemente anticatólica; además, consolidaron su alianza con la admisión de nuevos miembros, consiguieron del emperador que suspendiese otra vez, ante la nueva amenaza por parte de los turcos, los procesos y aprovecharon la ausencia de aquél para acrecentar, con todas sus fuerzas, el territorio sobre el que dominaban. El príncipe elector y el duque de Sajonia se apoderaron de los obispados sajones y

los protestantizaron; el duque católico Enrique de Brunswick-Wolfenbüttel fue expulsado por el príncipe elector de Sajonia y el landgrave de Hessen. El conde palatino Otón-Enrique, que tenía muchas deudas, se apoderó de los bienes de la Iglesia en el Palatinado-Neuburgo y promulgó en 1543 una ordenación eclesiástica protestante. Al año siguiente, el príncipe elector Federico II del Palatinado se pasó a la nueva doctrina. La Iglesia católica había perdido de este modo, no sólo todo el norte de Alemania, desde Polonia hasta el Weser; también en el sur se formó un bloque protestante con Württemberg, el Palatinado y Hessen, con lo cual tres príncipes electores se habían pasado ya a la nueva doctrina. Si los protestantes conseguían ganar para su causa a otro príncipe elector más, quedaba excluido que hubiera un emperador católico en el futuro, dada la mayoría protestante. De hecho, también el arzobispo de Colonia, Armando de Wied, se puso al habla con Bucer en Estrasburgo; le hizo ir a Bonn y predicar en esta ciudad, y elaborar, en unión de Melancton, una ordenación protestante. Pero la resistencia del cabildo catedralicio, de la universidad y del Consejo de Colonia impidió que se realizasen tales planes, de igual modo que, también en Münster, el plan del obispo, Francisco de Waldeck, de transformar sus obispados de Minden, Münster y Osnabrück en un principado protestante secular fue impedido por el cabildo catedralicio. En Colonia se manifestaron ya los primeros éxitos de una reacción católica positiva y constructiva.

Así, pues, la separación de la Iglesia romana era un hecho consumado, debido a la entrega existencial de Lutero y de Calvino, a la predicación de sus numerosos e importantes discípulos y amigos, y a la pasión de los anabaptistas. Mas, por muy dolorosa que deba parecernos la pérdida de la unidad de todos los cristianos, la Reforma protestante no puede ser vista de un modo exclusivamente negativo. Manifestó mucha energía constructiva, creó comunidades que, por hallarse sometidas a la palabra divina, provocaron una notable energía de confesores. No todos sus miembros eran cristianos perfectos. Lutero no se cansa de predicar contra el vicio de la bebida; la destrucción de las imágenes en muchas poblaciones pone de manifiesto una horrible barbarie cultural, y los protocolos de visita de la Iglesia luterana no revelan, ni en el pueblo ni en el clero, una mejoría con respecto a los anteriores defectos católicos. Pero la tenacidad de los calvinistas en las cárceles francesas, a los que Calvino escribió cartas llenas de compasión humana, pero impregnadas también de aliento y de esperanza cristiana, la paciencia de los anabaptistas, la respetuosa fidelidad a la palabra de la Biblia, el cultivo de una vida interior íntima, que recuerda a la mística, revelan que

la Reforma protestante fue desencadenada también, desde luego, por factores políticos, y apoyada de forma enérgica, y a veces decisiva, por ellos, pero que constituyó, a pesar de todo, un movimiento que nacía de dentro. En ella encontraron satisfacción antiguos anhelos a los que la Iglesia apenas había prestado atención en aquel siglo: el deseo de una experiencia y una vinculación religiosas personales, frente a la sobreacentuación de la institución y el sacramento; de una palabra viva y directa de la Biblia, frente a tanta especulación teológica, que se había vuelto impersonal; de una interpretación de la palabra divina utilizable para la vida diaria; de un culto inteligible; de una comunidad fraterna, frente a un clericalismo que en ocasiones era demasiado soberbio. Por ello, las traducciones de la Biblia al idioma materno y una liturgia comprensible —así, la misa alemana de Lutero para el sentir de los alemanes, y la liturgia sin imágenes de los templos calvinistas, para el claro pensamiento francés— poseían una fuerza realmente sugestiva sobre las masas. El miedo de la antigua Iglesia a que se abusase de la palabra divina y se la falsease, miedo que precisamente ahora impedía las traducciones de la Biblia a la lengua del pueblo, pareció un intento de substraer al pueblo la palabra íntegra de Dios, contra lo cual aquél exigió impetuosamente sus derechos.

## CAPITULO CUARTO

### *RESPUESTA Y DEFENSA*

#### *LAS NUEVAS FUERZAS Y EL CONCILIO DE TRENTO*

La Reforma protestante constituyó un poderoso desafío a la Iglesia católica, el cual exigía que ésta le diese una respuesta existencial. Tal respuesta brotó de sus raíces vitales más íntimas. Mucho tiempo se hizo esperar, ciertamente, esta respuesta, pues la seriedad y gravedad de la amenaza tardaron mucho en llegar a la conciencia. Ocurrió, sobre todo, que los dirigentes de la Iglesia sólo en el último momento, por así decirlo, se dieron cuenta de la necesidad de oponer una defensa verdaderamente religiosa al tremendo peligro que el protestantismo constituía para la existencia del catolicismo.

#### 1. LA RESPUESTA DEL DERECHO FORMAL

Primeramente se intentó oponer una defensa rutinaria, acudiendo a las medidas del derecho medieval. Después de las denuncias hechas contra Lutero, se inició en Roma el proceso contra él por sospecha de herejía. Rápidamente se llegó al convencimiento de que Lutero era un hereje notorio y de que, por tanto, debía exigírsele una retractación, o lanzar sobre él la excomunión. Esta había sido, en efecto, la primera misión encomendada al cardenal Cayetano cuando marchó a Augsburgo. La petición de extradición hecha al príncipe elector de Sajonia y la apelación condicionada de Lutero a un futuro concilio general fueron luego las últimas etapas de este proceso, que se interrumpió provisionalmente, por consideraciones de alta política. El proceso no volvió a reanudarse hasta 1520<sup>1</sup>. Presidida por dos cardenales, se formó una comisión de teólogos, que examinó detenidamente las tesis presentadas de Lutero y que muy pronto se puso de acuerdo sobre su condenación. Cuando Eck

hubo llegado a Roma, se trató de la bula que había de condenar las tesis de Lutero. En su dictamen por escrito, los generales de las Ordenes mendicantes añadían a cada una de las tesis una calificación teológica; Eck deseaba, en cambio, que los artículos presentados fueran condenados en bloque.

La bula *Exsurge Domine* se publicó el 15 de junio de 1520, es decir, dos años y medio después de la disputa sobre las indulgencias. Tras la frase inicial del Salmo se invita de manera solemnísimamente a todo el ejército de los santos a que se levante contra Lutero, que devasta la viña del Señor, desprecia la exégesis bíblica de la Iglesia e interpreta la Escritura en el sentido en que le conviene. Las ideas defendidas por Lutero, se decía, habían sido condenadas ya por la Iglesia mucho tiempo antes, y últimamente en Constanza, en el proceso contra Hus. Luego se califica en parte de heréticas y en parte de falsas cuarenta y una tesis de Lutero, y se las rechaza. Los escritos que contuviesen tales errores deberían ser quemados. El que siguiera aferrado a estas doctrinas, caía en la excomunión solemne. Se conjura a Lutero y a sus amigos a que vuelvan a la Iglesia, y se les da un plazo de sesenta días para que se retracten. Si no lo hacen, deberán ser considerados y tratados como herejes notorios. Hasta aquí la bula. Las cuarenta y una tesis están sacadas literalmente, excepto una, de los escritos de Lutero. La mayor parte de ellas habían sido censuradas ya en 1519 por la Facultad de teología de Lovaina. Trataban de la indulgencia y de la eficacia de los sacramentos; las referentes al primado, entre las que se encontraba la única tesis no tomada literalmente de Lutero, habían sido incluidas a instancias de Eck.

El efecto producido por la bula fue muy inferior a lo que se esperaba en Roma. No solamente porque, como el mismo Eck admitió más tarde, estaba ya rebasada en cuanto al contenido cuando apareció y no destacaba de un modo suficientemente nítido las ideas de Lutero, sino también porque no llegó a publicarse en toda Alemania. Eck y el nuevo nuncio, Aleander, debían preocuparse de su publicación. Pero el prestigio de las bulas pontificias había caído ya muy bajo en Alemania, y el hecho de que Eck interviniese hizo que la bula pareciese fácilmente la efusión de una enemistad personal<sup>2</sup>. La opinión pública se rebeló contra la condenación de Lutero. En Leipzig y Erfurt hubo disturbios estudiantiles y el obispo de Brandeburgo, ordinario de Wittenberg, no se atrevió, por su parte, a publicarla en la universidad de esta ciudad<sup>3</sup>. Sólo en Renania y en los Países Bajos se cumplió la bula, con ayuda del emperador. Por orden de éste, los escritos de Lutero y de sus secuaces fueron quemados, con gran concurrencia popular, en Amsterdam, Lo-

vaina y Lieja. La irritación de Lutero por este motivo fue inmensa. Tenía, pues, razón el obispo de Eichstadt cuando decía que el quemar públicamente los escritos de Lutero no haría otra cosa que extender y profundizar los antagonismos<sup>4</sup>. Ya hemos hablado en otro lugar del modo como Lutero reaccionó ante la bula. El 3 de enero de 1521 se lanzó contra él la excomunión, mediante la bula *Decet Romanum Pontificem*. Tampoco a esta bula se le prestó en Alemania atención especial. No hubo una posterior condenación pontificia de las ideas fundamentales de Lutero, que entre tanto se habían ido destacando cada vez más claramente, a pesar de lo mucho que Eck insistió en ello<sup>5</sup>. La bula *Exsurge* no produjo una clarificación definitiva de los espíritus, porque la doctrina del primado pontificio no pasaba de ser, en la conciencia de muchos buenos católicos, más que una opinión de escuela<sup>6</sup>.

De acuerdo con el derecho medieval, a la excomunión siguió la proscripción imperial. La cancillería imperial había elaborado ya, a instancias de Aleander, una severa requisitoria contra Lutero, pero entonces el príncipe elector de Sajonia forzó a que se invitase a éste a ir a Worms. Con ello los Estados daban el primer paso que les apartaba del derecho canónico; tras la negativa de Lutero a retractarse, el emperador declaró que estaba dispuesto a poner en juego su corona y su vida para mantener la religión heredada y extirpar la herejía. De todos modos, pasaron todavía cinco semanas hasta que Carlos V pudo firmar, el 26 de mayo de 1521, el Edicto de Worms, elaborado por Aleander<sup>7</sup>. Se lanzó sobre Lutero la proscripción imperial; se ordenó quemar sus escritos; éstos no podían ser ni impresos ni vendidos. El Edicto se promulgaba, según dice su texto, en virtud de la autoridad imperial y con el consejo y la voluntad unánime de los Estados. Esto es cierto tan sólo en parte. Pues la mayor parte de los Estados se había marchado ya, y sólo el príncipe elector de Brandeburgo, como portavoz de los Estados, había dado su aprobación. El Edicto se convirtió también, sin embargo, en ley de los Estados, pues éstos, al tratar de la invitación a Lutero, habían declarado que el emperador podría proceder contra éste si se negaba a retractarse. Mas tampoco el Edicto de Worms consiguió imponerse en el Imperio. Ni siquiera fue promulgado en todos los territorios, y en otros lo fue muy tarde. Así, en las capitales del ducado de Baviera, entonces dividido, no se publicó hasta finales de otoño de 1521. El príncipe elector de Sajonia, que era a quien más habría afectado, lo desdeñó públicamente. Sólo a estas transgresiones directas del derecho y al resquebrajamiento de la armonía imperial debió la Reforma protestante el que pudiera subsistir y, finalmente, triunfar. El emperador, por su parte, se vio obligado

a abandonar Alemania a causa de la amenaza de guerra con Francia. La ejecución del Edicto de Worms siguió siendo, en las Dietas sucesivas, la exigencia siempre repetida del gobierno imperial y de los legados pontificios. Pero se la rechazaba con todas las fórmulas suaves y dúctiles posibles, con «dilaciones» y compromisos, que, como hemos señalado ya, fueron considerados realmente como bases jurídicas del establecimiento de Iglesias territoriales luteranas.

## 2. EL INTENTO DE LA REPRESION MILITAR

Cuando quedó demostrado que las soluciones jurídicas de la cuestión religiosa resultaban imposibles y hubieron terminado infructuosamente los coloquios religiosos para llegar a un acuerdo, y los protestantes rechazaron rotundamente la invitación de acudir al Concilio, el emperador pensó que podría lograr una solución acudiendo al empleo de su poder. Una vez que se concertó la paz con Francia y se llegó a un armisticio con los turcos, Carlos se lanzó a la guerra contra el poder político de la Reforma protestante, es decir, la Liga de Esmalcalda. El emperador había conseguido crearse con este fin una serie de importantes aliados, a saber, Baviera, que hasta entonces había apoyado, en contra de la Casa de Habsburgo, a los de la Liga de Esmalcalda, y, en general, la Curia. Esta aprobó los pactos que el emperador había concertado con el legado Farnesio, en la Dieta de Worms de 1541, de una guerra contra los protestantes alemanes, e incluso aportó a la empresa 200.000 ducados, un cuerpo auxiliar de 12.000 soldados de a pie y 500 de a caballo, y casi un millón de ducados de la Iglesia española. Roma comenzó pronto a poner en pie de guerra su ejército. Pablo III quería cumplir su tarea para restablecer la unidad de la Iglesia, empleando el último medio, el de la sangre<sup>8</sup>. Los protestantes tuvieron que conocer los preparativos de la Curia. Sin embargo, desaprovecharon la ocasión de adelantarse militarmente al emperador. Carlos V dijo que sus propios preparativos eran medidas para restablecer en el Imperio la concordia, la paz y el derecho, sometiendo a los rebeldes. Sobre todo, consiguió romper el frente de los de la Liga de Esmalcalda, e incluso consiguió que algunos protestantes fueran aliados suyos: además del margrave de Brandeburgo-Küstrin y Kulmbach, el duque de Brunswick-Calenberg y, sobre todo, el duque Mauricio de Sajonia, yerno de Felipe de Hessen. A este último, político frío y calculador, en cuyas decisiones no intervenían motivos religiosos o éticos<sup>9</sup>, se lo ganó prometiéndole la digni-

dad de príncipe elector de Sajonia y una parte de este territorio. El 16 de junio de 1546 el emperador declaró que se veía obligado a actuar por la fuerza contra los desobedientes príncipes de Sajonia y Hessen. Una semana antes había comunicado a su hermana María el motivo principal de su acción:

«Si no intervenimos ahora, el resto de Alemania se hallaría en peligro de apostatar de la fe, y también los Países Bajos... Después de haber pensado esto una y otra vez, me he decidido a comenzar la guerra contra Sajonia y Hessen por haber ellos quebrantado la tregua... Y aunque este pretexto no puede encubrir por mucho tiempo que de lo que se trata es de la religión, sin embargo, sirve al comienzo para dividir a los equivocados»<sup>10</sup>.

Tras haber lanzado Carlos la proscripción imperial contra ambos príncipes, los de la Liga de Esmalcalda, mejor preparados, habían comenzado las hostilidades. En un audaz avance, Schertlin de Burtenbach llegó, con el ejército de las ciudades aliadas del sur de Alemania, al borde de los Alpes y se apoderó del desfiladero de Ehrenberg, que era la entrada al Tirol. El emperador, sin embargo, pudo recurrir a sus tropas auxiliares italianas y holandesas. En pocas semanas obligó a capitular a Württemberg y a las ciudades aliadas del sur de Alemania. Pero la guerra se decidió en Sajonia, país donde había nacido la Reforma protestante y donde pocos meses antes había muerto Lutero. Mauricio de Sajonia, que había atacado allí, encontró una fuerte resistencia y llamó en su auxilio al emperador. Y aunque éste, que se hallaba muy enfermo y tenía que hacerse llevar en una silla de mano, acudió muy lentamente con sus tropas, consiguió finalmente la victoria, el 24 de abril de 1547, en Mühlberg del Elba. El príncipe elector, hecho prisionero, tuvo que firmar en Wittenberg una capitulación en la que renunciaba a la dignidad de príncipe elector y a la mitad de su territorio, en beneficio de su pariente Mauricio. El, en persona, tuvo que permanecer encarcelado, lo mismo que el landgrave de Hessen, que tuvo que entregarse asimismo a merced del emperador. Los de la Liga de Esmalcalda no podían esperar tampoco ninguna ayuda de fuera. Enrique VIII y Francisco I habían muerto en los primeros meses del año 1547. Los príncipes y ciudades del norte de Alemania, excepto Magdeburgo, abandonaron, por ello, la lucha. El emperador impuso, desde luego, elevados tributos a los Estados sometidos, pero ni se apoderó otra vez de Württemberg en beneficio de la Casa de Habsburgo, ni obligó tampoco a los partidarios de la nueva fe a que retornasen sin más a la antigua. Sin embargo, dejó curso libre en Colonia al proceso eclesiástico. Armando de Wied tuvo que

abdicar, y su sucesor fue un católico. Julio de Plug pudo tomar posesión, en contra de Nicolás de Amsdorf, del obispado de Naumburgo, que se le había discutido injustamente, y el expulsado duque de Brunswick-Wolfenbüttel pudo volver a su territorio, aunque no consiguió recatolizarlo. La próxima Dieta había de sacar las consecuencias de la victoria del emperador. Este esperaba sobre todo que en ella podría decidir a los protestantes en reconocer el Concilio inaugurado en Trento.

Pero en el tiempo que transcurrió hasta que se reunió la Dieta tuvieron lugar acontecimientos decisivos. En medio de la guerra el papa había abandonado la alianza, por desconfiar de las intenciones posteriores del emperador, y el 11 de marzo había decidido trasladar el Concilio de Trento a Bolonia, es decir, a una ciudad perteneciente a los Estados de la Iglesia. El emperador jamás podía esperar que conseguiría hacer acudir ahora a este Concilio a los vencidos protestantes. A ello se añadió el incidente del asesinato de un nepote del papa, con motivo de la conjura de Fiesco de Génova. La tirantez entre el emperador y el papa alcanzó su punto álgido en el invierno de 1547 a 1548, cuando aquél lograba sus triunfos sobre los adversarios de la Iglesia. Por ello, en la Dieta «acorazada», que se celebró en Augsburgo en 1548, Carlos V sólo pudo presentar a los Estados, como voluntad suya propia, una regulación provisional de los problemas religiosos —hasta la vuelta del Concilio a Trento. Como los Estados protestantes no opusieron reparos, la religión provisional imperial (el *Interim*), o, como decía su título, *Declaración sobre cómo se ha de mantener la religión en el Sacro Imperio hasta que se resuelva el Concilio general*, se convirtió en ley del Imperio. Este *Interim* era producto del trabajo de una comisión nombrada por el emperador, a la que pertenecían el obispo Pflug de Naumburgo, el obispo auxiliar de Maguncia, Helding, y el teólogo palatino del príncipe elector de Brandeburgo —que había permanecido neutral en la guerra—, el luterano Juan Agrícola, a quien muchos de sus correligionarios miraban mal a causa de sus peculiares doctrinas. Bucer no quiso colaborar. El emperador había pensado originariamente en una regulación para todos los Estados; mas a esto se opusieron enérgicamente los Estados católicos, al frente de los cuales estaba el obispo de Augsburgo, cardenal Truchsess. Por ello, a éstos sólo se les impuso una orden de reforma, según el esquema de Pflug. En lo que respecta a su contenido, el *Interim* era una dogmática católica ligeramente retocada, que hacía pequeñas concesiones a los protestantes en la esfera práctica: el cáliz de los seglares y el matrimonio de los sacerdotes. Tampoco aquí se decía nada sobre el problema de la restitución de los bienes de la Iglesia.

El *Interim* no consiguió sus objetivos. Es verdad que fue cumplido en todos aquellos lugares a que se extendía el poder imperial, sobre todo el sur, Württemberg y las ciudades libres. Su cumplimiento se aseguró aquí mediante un cambio constitucional, suprimiendo la participación de los gremios, en su mayoría protestantes, en el gobierno de la ciudad, y poniendo en su lugar un Consejo formado por patricios casi todos católicos. También Brandeburgo y el Palatinado aceptaron el *Interim* sin más. El nuevo príncipe elector de Sajonia hizo componer, con ayuda de Melanchton, una fórmula propia, el *Interim de Leipzig*, que atenuaba las formulaciones dogmáticas, pero presentaba los sacramentos y los usos eclesiásticos como preceptos neutrales, puramente externos (adiáfora). A esto se opuso enérgicamente el profesor de Wittenberg Flacio Ilirico; por tal motivo, se le expulsó de esta ciudad, y se refugió en Magdeburgo, no vencido todavía por el emperador. Este último territorio se convirtió en el alma de la resistencia contra el *Interim*, gracias a él y a sus numerosos escritos polémicos sobre la «cancillería del Señor Dios». En ella, pocos años más tarde, un grupo de teólogos, bajo la dirección de Flacio, intentó justificar históricamente la innovación redactando la historia de la Iglesia en ocho tomos conocida con el nombre de *Centurias de Magdeburgo*. Desde Magdeburgo se confirmó también, mediante un gran número de sátiras, la opinión pública acerca del *Interim*, y se fortaleció el repudio pasivo que el pueblo luterano le opuso. Por parte católica, la protesta del papa contra la unilateral regulación imperial y la falta evidente de sacerdotes buenos, formados y celosos repercutieron muy desfavorablemente sobre la restauración del culto católico en miles de parroquias. Los decenios de edictos y resoluciones no cumplidos, las leyes provisionales y la inseguridad habían impedido que surgiese una generación de sacerdotes de carácter enérgico. Pero al *Interim* le faltó sobre todo tiempo para arraigar.

Con el pretexto de someter a Magdeburgo, sobre el que se había lanzado la proscripción imperial, Mauricio de Sajonia andaba reclutando un gran ejército. Como se consideraba perjudicado por el emperador, el príncipe elector, a quien sus correligionarios despreciaban llamándole el Judas de Meissen, se unió con el nuevo rey francés Enrique II y gestionó una alianza de Francia con varios príncipes protestantes, dirigida contra el emperador. Contra el pago de grandes sumas destinadas a proteger la libertad alemana, el rey debería apoderarse, «como vicario del Imperio», de las ciudades de Cambrai, Metz, Toul y Verdún. Los príncipes alemanes le prometieron también su ayuda para que se apo-

derase de Borgoña, Artois y Flandes, e incluso, si el rey lo deseaba, para alcanzar la corona imperial.

A la vez que concertaba este acuerdo, el príncipe elector seguía asegurando su fidelidad al emperador y su consentimiento de enviar delegados al Concilio que Julio III había vuelto a convocar en Trento. Una vez finalizados los preparativos, el rey francés cayó sobre las diócesis citadas, los turcos, sobre Hungría, y los príncipes aliados, sobre el sur de Alemania. Mauricio negoció con Fernando de Austria e intentó apoderarse del emperador asaltando el desfiladero de Ehrenberg. El emperador, que se encontraba en Innsbruck, consiguió a duras penas huir a Villach a través de Brennero. Fernando tuvo que hacer considerables concesiones en sus negociaciones con los príncipes protestantes. El *Acuerdo de Passau* derogó el *Interim*, liberó al landgrave de Hessen y permitió el libre ejercicio de la religión hasta la próxima Dieta. Del Concilio no se habló ya.

Nuevas campañas bélicas retardaron la proyectada regulación final. Cuando sólo contaba treinta y dos años, en 1553, Mauricio de Sajonia, que de nuevo luchaba al lado de la Casa de Habsburgo, murió en la batalla de Sievershausen, cuando se encontraba realizando una expedición de castigo contra las campañas de saqueo del margrave de Brandeburgo-Ansbach. Y el emperador, prematuramente agotado, había vuelto a los Países Bajos. Aquí redactó su ineficaz protesta contra el Tratado de Passau. Ya comenzaba a desligarse internamente de sus dignidades y trabajos. El Imperio había de corresponder a su hermano Fernando; por ello dejó que éste arreglase la cuestión religiosa.

### 3. LA PAZ RELIGIOSA DE AUGSBURGO

En su calidad de rey romano Fernando dirigió las negociaciones en la proyectada Dieta imperial, que tuvo lugar en Augsburgo en 1555. Es verdad que la mayor parte de los príncipes alemanes no acudieron personalmente a la Dieta; enviaron delegados, los más activos de los cuales fueron los de los Estados protestantes, de igual manera que la actitud de estos Estados había sido siempre más agresiva. No se quiso saber nada de que lo que propiamente se discutía era el problema de la autorización, por el derecho imperial, de la innovación religiosa. A los protestantes, que tenían en sus manos el poder, lo que les importaba era el derecho a oprimir todo lo católico en el Imperio y a apoderarse de los bienes eclesiásticos, y por ello los príncipes protestantes no querían

permitir a sus súbditos católicos más que la práctica privada de su devoción en la propia casa, y en cambio exigían que a los súbditos protestantes de los príncipes católicos se les permitiese el ejercicio total, libre y público de su religión. Entre los obispos alemanes, sólo el de Augsburgo, cardenal Truchsess, defendía de manera clara y decidida el punto de vista católico. No quiso apartarse de la idea de la religión *única*, y esto «como cristiano perseverante y como alemán de nacimiento, como hombre y como príncipe imperial». Por este motivo sólo pudo llegarse, como resultado de prolongadas negociaciones, a un compromiso: la *Paz religiosa de Augsburgo*, de 25 de septiembre de 1555. La regulación se hizo sin la intervención del emperador ni del papa. Una paz religiosa general y permanente entre católicos y protestantes le parecía al emperador que iba contra la esencia de su oficio de protector de la Iglesia. El mismo día que terminó la Dieta, una hora antes de la lectura solemne de la Despedida, un correo imperial trajo al rey la noticia de que Carlos había decidido renunciar al trono. Y los legados pontificios, que estaban presentes en Augsburgo al comienzo, fueron llamados a Roma para el cónclave y retenidos allí, debido a la muerte consecutiva de dos papas. Pero el nuevo pontífice, Pablo IV, era el tipo perfecto del contrarreformador riguroso, al que le resultó imposible participar en Augsburgo, donde, por la fuerza, salió un resultado que él no podía aceptar, pero en el que tampoco pudo influir de ninguna manera.

La Paz religiosa de Augsburgo fue, pues, obra de juristas, los cuales no vivían ya, ciertamente, dentro de las ideas del Imperio. La paz enlaza los dos principios del territorialismo y de la paridad de ambas religiones. Se acordó una paz permanente entre los católicos y los partidarios de la confesión de Augsburgo. Zuinglianos y anabaptistas quedaron excluidos del reconocimiento por el derecho imperial. En cada territorio debería haber una sola religión. Los Estados imperiales decidirían libremente la religión de todo el territorio a que se extendía su dominio. Poseían el *ius reformandi*, que culminó luego en esta fórmula: *Cuius regio, illius et religio*. Los súbditos tenían que seguir la confesión de sus soberanos. Tenían, sin embargo, derecho a emigrar, sin sufrir daños en su honor ni en sus bienes (*ius emigrandi*). Posteriormente ambas partes acudieron de igual manera al medio anticristiano de la expulsión. A estas resoluciones principales de la Paz se añadían otras reglas acerca de la forma de actuar y acerca de determinadas excepciones. El derecho de emigrar no tenía vigencia en los territorios de los Habsburgo. En las ciudades imperiales se debía seguir tolerando a las minorías de confesión distinta que existieran ya allí desde mucho tiempo antes. El re-

servado eclesiástico determinaba que los príncipes eclesiásticos no poseerían el derecho de reformat. El obispo o abad que se convirtiese al protestantismo tenía que perder, por tanto, su cargo, su territorio y sus ingresos. Con esto resultaba legalmente imposible transformar territorios eclesiásticos en señoríos políticos, como había ocurrido en Prusia. Los protestantes no aceptaron el reservado, y por ello Fernando lo hizo incluir en la Despedida en virtud de su potestad imperial. En cambio, los caballeros, ciudades y parroquias de territorios eclesiásticos que perteneciesen a la confesión de Augsburgo desde mucho tiempo atrás, podían continuar ejerciendo su religión; esta declaración (*Declaratio Ferdinanda*) fue desconocida para casi todos, pues jamás fue promulgada. Únicamente el príncipe elector de Sajonia obtuvo el documento firmado por el rey y lo depositó en su archivo. Los bienes secularizados a la Iglesia continuarían en manos de los protestantes, según la situación de 1552. En los territorios de la nueva confesión, la jurisdicción eclesiástica de los obispos pasó a los soberanos locales. Los miembros de la Cámara imperial debían ser designados en forma paritaria.

La Paz religiosa de Augsburgo les pareció a los contemporáneos un *monstrum in natura*, pues impedía el restablecimiento de la unidad de la Iglesia. La tolerancia que aparecía en ella no era un sentimiento auténtico<sup>11</sup>, sino una medida política. Era una paz de los territorios entre sí. Sólo había paridad de confesiones en el Imperio y en algunas ciudades imperiales, pero no en los dominios de los príncipes territoriales. La paz no podía durar. Si los católicos veían en ella el máximo de concesiones a los protestantes, éstos la consideraban como un punto de partida para futuras extensiones y conquistas. Especialmente las disposiciones de excepción que afectaban a los territorios eclesiásticos encerraban la semilla de nuevas discordias.

#### 4. REACCION EN INGLATERRA

La sucesora católica del rey Eduardo VI de Inglaterra intentó aniquilar en su reino la Reforma protestante. Eduardo VI había tomado ciertamente algunas medidas para impedir que su hermana le sucediera en el trono. Pero la nobleza y el pueblo reconocieron como reina legítima a María, hija de Enrique y de Catalina de Aragón. María (1553-1558), una de las mujeres más cultas de su tiempo, había sufrido mucho a causa de la separación de sus padres y de su constante postergación como «hija incestuosa», y había permanecido fiel a la fe católica incluso bajo el

reinado de su medio hermano Eduardo. Habiéndose convertido en una mujer agria y rígida, intentó restablecer con mano firme el catolicismo en Inglaterra. Pero desconocía el estado religioso del país —en el que no alentaba ya una conciencia de la Iglesia católica— y el espíritu belicoso de los protestantes ingleses, que eran aproximadamente unos 300.000. Para que la auxiliase en su tarea, consiguió del papa que enviase como legado pontificio a su primo, el cardenal Pole. Su matrimonio con el príncipe heredero de España, Felipe (II), hijo de Carlos V, en julio, y la solemne readmisión de la nación inglesa en la Iglesia católica, por Pole, en noviembre de 1554, hicieron ciertamente odiosa a la reina en círculos muy amplios. Estallaron conjuraciones contra ella, que costó mucho esfuerzo dominar. Tampoco faltaban burlas groseras contra la religión católica. Con prudente moderación, el papa Julio III renunció a que se devolviesen a la Iglesia los bienes confiscados. También el Parlamento aceptó ahora la reconciliación con Roma y la derogación de las medidas eclesiásticas tomadas a partir de Enrique VIII. Con ello volvieron a entrar en vigor las leyes medievales contra los herejes. Eran los obispos los que exigían que se procediese con dureza contra los protestantes; a su frente estaba Gardiner, que en otro tiempo había reconocido ciertamente la supremacía de Enrique, pero que, al oponerse al protestantismo, había tenido que soportar encarcelamiento bajo Eduardo VI. Hubo numerosas ejecuciones (273), que ganaron para María, entre el pueblo y entre los futuros historiadores ingleses, el sobrenombre de «la Sanguinaria». Entre las víctimas hubo numerosos anabaptistas, pero estaban también su rival en la corona, Juana Grey, el arzobispo Cranmer, que murió sin retractarse, y varios obispos y predicadores. Otros muchos huyeron al continente y formaron comunidades calvinistas, sobre todo en Francfort y en Ginebra. Su temprana muerte —en 1558— privó a María del éxito, o acaso la preservó del gran desengaño del fracaso. Pues la Reforma protestante había afectado, y no sólo superficialmente, a extensos territorios de Inglaterra. Pole murió el mismo día que la reina. Un relato de aquella época afirma que dos terceras partes del pueblo permanecieron católicas o fueron ganadas de nuevo para el catolicismo<sup>12</sup>. Mas fuera del pequeño círculo que rodeaba a Pole, en esta recatolización faltaba el gran impulso arrebatador de la evangelización de un pueblo que estaba desorientado y se había hecho indiferente a causa de veinte años de cambios religiosos.

## 5. LA IGLESIA ESTATAL INGLESA

La violencia exigía nueva violencia, y la sangre reclamaba nueva sangre. Isabel I (1559-1603), hija de Enrique VIII y de Ana Bolena, se había declarado católica ciertamente bajo el reinado de María, e incluso en el juramento de su coronación prometió conservar la religión vigente. Sin embargo, su actitud frente a los problemas religiosos era de gran frialdad, y desde el principio se dejó guiar únicamente por sus consideraciones de política interior y exterior. Por lo demás, como trabajó durante casi cuarenta años con el mismo ministro, Cecil, posteriormente lord Burghley, no está aclarado quién es el responsable de cada una de las medidas religiosas que se tomaron bajo su gobierno.

La reina propuso al Parlamento cambios en la religión, anulando con ello de nuevo la restauración de la Iglesia católica en Inglaterra. El Parlamento votó una nueva acta de supremacía, en la que se calificaba a la reina de *Supreme Governor* en los asuntos religiosos y profanos. Para oponerse a las diversas tendencias existentes en el Parlamento—la Cámara Baja se inclinaba más bien a una reforma calvinista, las jerarquías eclesiásticas de la Cámara Alta, al catolicismo, y los Pares laicos, al orden vigente bajo el reinado de Enrique VIII—, Isabel ordenó, en un acta de uniformidad, que se reintrodujese el *Prayer Book* de 1552, sin cambios esenciales. Se exigió a los jefes católicos que prestasen juramento a la supremacía de la reina. El que se negaba a ello perdía su puesto. Todos los obispos, excepto uno, fueron depuestos por tal motivo; en cambio el clero se sometió en su mayor parte. Para sustituir a los obispos católicos, once de los cuales murieron en la cárcel o en arresto domiciliario en casa de sus sucesores, se creó una nueva jerarquía. A su frente se colocó a un antiguo capellán de la familia Bolena, el profesor de Oxford Matías Parker; éste fue consagrado según el ritual de Eduardo VI, que ya Pablo IV había declarado nulo en 1555, y él consagró a su vez a otros obispos según el mismo rito<sup>13</sup>. Los nuevos obispos fueron escogidos en su mayor parte entre los que habían emigrado bajo el reinado de María, algunos de los cuales simpatizaban mucho con el calvinismo. Y aunque la reina, que temía que una constitución presbiteriana de la Iglesia mermase el absolutismo real, no quería saber nada del calvinismo, encontró en la nueva Iglesia estatal un campo de actividad, aunque también, ciertamente, adversarios, gracias a una am-

plitud de miras apenas comprensibles en el continente. Se llegó así a violentas discusiones, sobre todo en la universidad de Cambridge, en la que se fueron formando poco a poco los futuros partidos, anglicanos y puritanos.

La nueva Iglesia inglesa necesitaba también un credo. Por ello los obispos reelaboraron los cuarenta y dos artículos de 1533, reduciéndolos a treinta y nueve. Tolerantes en cuestiones de usos litúrgicos y de piedad, estos artículos revelaban, sin embargo, en su doctrina un evidente punto de vista protestante, más aún, calvinista. Según ellos, la Escritura es el único fundamento de la fe. La Iglesia romana, lo mismo que los concilios ecuménicos, han errado también en asuntos de fe. Los artículos dejaban en vigor sólo dos sacramentos, negaban el carácter de sacrificio de la eucaristía y defendían la concepción calvinista de la cena. Establecían la validez de las ordenaciones celebradas bajo Eduardo, permitían el matrimonio de los sacerdotes, rechazaban expresamente la jurisdicción del papa en Inglaterra y determinaban la supremacía de la reina como poder ordenador. En 1563 se declaró a estos artículos norma de fe de la Iglesia estatal.

La opresión de la religión católica hizo progresos también en otros puntos. La obligación de prestar juramento a la supremacía de la reina se extendió a todos los miembros de la Cámara Baja, a los profesores y abogados, y a todos los sospechosos de ser partidarios de la antigua religión. Se amenazó con la muerte al que se negase dos veces a prestar el juramento. Se ordenó la asistencia al culto protestante. A los que faltaban se les imponían multas elevadas. La celebración o la asistencia a la santa misa era castigada, si se reincidía por tres veces, con cadena perpetua. Al principio la reina se contentó con imponer penas draconianas en dinero y en pérdida de libertad<sup>14</sup>. Pero luego se dictaron numerosas penas de muerte, que se realizaban de manera cruel, como si se ajusticiara a reos de alta traición.

Tras un levantamiento ocurrido en el norte y capitaneado por un gran número de nobles, Isabel aumentó la persecución. La respuesta a esto fue la bula de Pío V de 1570, por la que se excomulgaba y deponía a Isabel y se liberaba a sus súbditos del juramento de fidelidad. Es posible que el papa se dejase incitar a tomar esta medida no sólo por su entrega absoluta a la causa de la Iglesia, sino también por falsas informaciones acerca de los católicos ingleses. Creía sin duda que éstos se habían abstenido de rebelarse contra Isabel únicamente por escrúpulos de conciencia; desconocía la lealtad y la depresión de los católicos ingle-

ses, que tampoco participaron en las posteriores conjuras para liberar a María Estuardo, reina de Escocia, a quien Isabel retenía prisionera.

Poco a poco la persecución contra los católicos fue transformándose en un intento de aniquilarlos radicalmente. Sin embargo, las víctimas morían no sólo por participar en conjuraciones, sino también por confesar la fe católica. Una gran parte de los católicos ingleses se acomodó externamente a la línea exigida, pero otros —incluso hijos de mártires y de personas que se habían negado a prestar el juramento (*Recusanten*)— apostataron. La nobleza pudo mantenerse un poco más libre, a costa de inmensos sacrificios financieros, y muchos ricos emigraron. Así, el joven Guillermo Allen, posteriormente cardenal, que un año después de su ordenación sacerdotal en 1568 fundó en Douai el Colegio inglés para la formación de sacerdotes destinados a los católicos ingleses. Más tarde se fundaron otros colegios en Roma y Valladolid. Desde 1574 hasta la muerte de la reina, no menos de cuatrocientos treinta y ocho sacerdotes formados en el Colegio de Douai desembarcaron clandestinamente en Inglaterra, y noventa y ocho de ellos fueron ajusticiados. A partir de 1580 compitieron con ellos los jesuitas. Mas, a pesar de ir disfrazados, muchos de ellos fueron reconocidos o traicionados, y ejecutados. Entre ellos se encontraba también Edmundo Campion, antiguo diácono de la Iglesia inglesa, del cual incluso los mismos protestantes admiten hoy que se mantuvo libre de intrigas políticas, trabajando únicamente por la fe de sus compatriotas <sup>15</sup>.

Es verdad que en aquella época de intolerancia radical muchos católicos promovieron atentados contra Isabel, para favorecer una sucesión católica en el trono; en una ocasión realizaron esto incluso con la aprobación expresa del cardenal secretario de Estado de Gregorio XIII, de igual forma que también Isabel dio en varias ocasiones pasos para hacer asesinar a este papa y al rey de España. Pero incluso cuando Felipe II intentó invadir Inglaterra con su Armada Invencible, tras la ejecución de María Estuardo por Isabel, los católicos permanecieron leales. A pesar de ello, se promulgaron nuevas leyes persecutorias, se aumentaron las penas financieras contra los que se negaban a prestar el juramento, se amenazó con la pena de muerte a los sacerdotes que residieran en Inglaterra y se prohibió a los católicos alejarse más de cinco millas. En los últimos años de gobierno de la reina la única esperanza de los católicos era que el heredero del trono, el hijo de María Estuardo, gobernaría con mayor suavidad, en recuerdo de su madre.

## 6. ESCOCIA

Este, Jacobo I, era rey de la Escocia reformada desde que fue encarcelada su madre en 1567. La doctrina de Lutero había penetrado muy pronto en este país, apoyada por el anticlericalismo de la nobleza escocesa y, más tarde, también por el ejemplo de Inglaterra bajo Enrique VIII. Sin embargo, el rey y el arzobispo de St. Andrews se opusieron resueltamente a todos los intentos de Reforma protestante. Incluso un miembro de la casa real, Patricio Hamilton, que había conocido en Alemania la nueva doctrina, fue quemado como hereje en 1528. Pero cuando el rey Jacobo V murió en 1542, no pudo triunfar, frente a la poderosa nobleza, la regencia a favor de María Estuardo, que no había cumplido aún un año. La fatal necesidad de decidirse por Francia o por Inglaterra ejerció un tremendo influjo, difícil de apreciar, sobre los destinos religiosos.

Después de ser quemado en la hoguera, en 1546, uno de los primeros predicadores del calvinismo, Jorge Wishart, los conjurados asesinaron al arzobispo-cardenal David Beaton y llamaron al antiguo sacerdote Juan Knox, amigo de Wishart, para que predicase el Evangelio. Sin embargo, éste fue apresado al año siguiente por los franceses y enviado a las galeras. Dos años después fue indultado, permaneció en Inglaterra y colaboró en la redacción de los 24 artículos de Eduardo VI. Bajo el reinado de María la Católica huyó a Francfort y a Ginebra. En su patria se habían celebrado, entretanto, sínodos en 1549 y 1551, que promulgaron unas disposiciones para la reforma del clero. Estas llegaban demasiado tarde. Desde Ginebra, Juan Knox no sólo había escrito, contra las dos reinas, la de Inglaterra y la de Escocia, su *Primer toque de trompeta contra el monstruoso gobierno de las mujeres*, sino que, por instigación suya, la nobleza escocesa había formado una liga (*Convenant*) para defender la «comunidad de Cristo» y luchar contra la «comunidad de Satanás». Llamado por la nobleza, Knox volvió a su patria en 1559, y con sus predicaciones contra la «idolatría» ganó a mucha gente del pueblo, que devastó numerosos monasterios e iglesias. La muerte de la regente, que había proscrito a Knox, facilitó el cambio. Como María Estuardo, esposa de Francisco II, se encontraba todavía en Francia, y los protestantes estaban apoyados por tropas inglesas, y los escoceses no deseaban tampoco una unión con Francia, el Parlamento, reunido en Edimburgo en agosto de 1560, confirmó la *Confessio Scotica*

de tendencia calvinista redactada por Knox, prohibió el culto católico, cuya celebración, en caso de triple reincidencia, era castigada con la pena de muerte, y declaró abolido el poder del papa sobre Escocia. Una ordenación eclesiástica del mismo año pretendió resolver la dificultad de que al frente del Estado se encontrase una reina católica, a la que no se la podía declarar, siguiendo el ejemplo inglés, cabeza de la Iglesia. Y así, siguiendo el pensamiento de Lutero, se llegó a dar a cada comunidad (*congregation*) el derecho de elegir por sí misma sus párrocos y presbíteros. El marco externo de la Iglesia no fue alterado por el momento, ni tampoco se suprimieron los obispados ni los monasterios; lo único que ocurría era que la corona, al proveer los beneficios, no solamente presentaba a los candidatos, sino que los nombraba directamente, cosa que antes estaba reservada a Roma. Hasta 1572 no desaparecieron los obispos en la Iglesia escocesa, que ahora pasó a ser una pura Iglesia de presbíteros.

Tras la muerte de su marido, María Estuardo, que contaba diecinueve años, volvió a Escocia. La reina tenía grandes dotes y era muy simpática, pero no estaba en modo alguno a la altura de las circunstancias escocesas; y como, además, era liviana y apasionada, no pudo imponerse al fanatismo de Knox. Este la atacó inmediatamente, tachándola de «idólatra», hasta el punto de que la reina apenas podía celebrar el culto católico en la propia capilla de su corte. A ello se añadió la oposición de la nobleza, bajo la guía de su medio hermano, el conde de Moray. Su matrimonio con un primo suyo, el católico lord Darnley, hombre incapaz, la alejó todavía más de sus súbditos protestantes. Surgieron diferencias entre los esposos. Darnley murió asesinado en 1567, y tres meses más tarde María se casó con el conde protestante Bothwel, de quien se decía que había sido el asesino de Darnley. Knox acusó a la reina de participación en el asesinato<sup>16</sup> y de adulterio, y exigía que se la ajusticiase. Un levantamiento obligó a María a abdicar en su hijo Jacobo (IV), que sólo tenía un año. En 1568 se refugió al lado de su prima, la reina Isabel de Inglaterra, pero ésta la mantuvo prisionera durante diecinueve años, hasta que al final, acusada de atentar contra la vida de Isabel, fue ejecutada en 1587.

La huida de la reina proporcionó una indiscutida preponderancia a los presbiterianos escoceses, hasta la mayoría de Jacobo. Los bienes de la Iglesia cayeron en su mayor parte en manos de la nobleza. Cuando el rey Jacobo VI volvió a introducir el sistema episcopal, tuvo que retirarlo, pocos años más tarde, en favor del presbiterianismo. Tampoco

pudo hacer triunfar el rey, veinte años más tarde, la extensión de la Iglesia episcopal inglesa a Escocia.

La suavización de las leyes persecutorias, esperada por los católicos de Inglaterra a la subida al trono de Jacobo, ahora Jacobo I de Inglaterra (1603-1625), no llegó. Después de unos comienzos moderados, el soberano, que estaba no poco orgulloso de su formación teológica, se lanzó de nuevo a la persecución. Por este motivo, algunos nobles concibieron el plan de hacer saltar por los aires al rey y al Parlamento (1605). Pero este condenable atentado, llamado *Conjuración de la pólvora*, fue descubierto. Los participantes fueron ajusticiados, así como el provincial jesuita Garnett, que había conocido el plan bajo secreto de confesión.

Este atentado, y la doctrina defendida por el cardenal jesuita Belarmino acerca del poder indirecto del papa también en asuntos temporales, movieron al rey a exigir de los católicos un juramento especial de fidelidad. En él se declaraba que era doctrina impía y herética afirmar que el papa tiene derecho a deponer a los príncipes, y que los súbditos tienen derecho a deponer y matar a los príncipes excomulgados. En una réplica a Belarmino, Jacobo defendió personalmente la dignidad y el poder del rey. Mientras Pablo V rechazaba el juramento de fidelidad exigido, algunos católicos ingleses lo prestaron. Sólo el casamiento del príncipe heredero Carlos con una princesa católica (1624) trajo un cierto alivio a los católicos.

## 7. LA NOCHE DE SAN BARTOLOME Y LAS GUERRAS DE LOS HUGONOTES

Al igual que había ocurrido en Alemania con la Paz religiosa de Augsburgo, tampoco el Edicto de San Germán de 1562 representó el final de las discusiones religiosas en Francia. A los protestantes les parecía insuficiente. Es cierto que en París los predicadores exhortaban a cumplir el Edicto y a no hacer uso de la violencia, pero en el resto del país la gente se dejó influir más bien por el ejemplo belicoso de Ginebra. En diversos lugares ocurrieron agresiones contra iglesias y monasterios, llegándose incluso a asesinatos, a los que respondían en otros sitios los católicos con la misma moneda. Las agresiones fueron aprobadas por varios predicadores llegados de Ginebra, que exigían el exterminio total de la «idolatría» católica, para lograr lo cual estaba permitido incluso resistir a unas autoridades impías. El Parlamento de París se negó, por ello, a inscribir oficialmente el Edicto de San Germán.

La matanza que las tropas del duque de Guisa hicieron entre los 1.200 asistentes a un sermón protestante, el 1 de marzo de 1562, en Vassy, pueblo de la Champagne, en la cual fueron muertos 74 protestantes, constituyó la señal para el estallido de la primera guerra de los hugonotes. A ella habían de seguir siete más, hasta el año 1598. En estas guerras civiles se realizaron crueldades innumerables y ambos bandos echaron mano, sin escrúpulo alguno, de la traición, el asesinato, la mentira y el engaño. Estalladas por cuestiones religiosas, estas guerras adquirieron también muy pronto un matiz político, antiespañol. No sin razón se veía en Felipe II el aliado más poderoso y predispuesto de los católicos, detrás del cual venía, a mucha distancia, la ayuda del papa y del duque de Saboya. Por este motivo, los hugonotes llamaron en auxilio suyo a los príncipes alemanes y, en especial, a Inglaterra. En luchas enconadas se llegó a un cierto equilibrio militar, después de morir en el campo de batalla Antonio de Navarra y San Andrés, y caer asesinados Francisco de Guisa y también el príncipe Condé. Sólo el miedo a un complot entre la reina madre y el rey Felipe continuó alentando las luchas, hasta que la Paz de San Germán, de agosto de 1570, dio fin a la tercera guerra de los hugonotes. En este tratado, la reina madre, que entretanto se había vuelto claramente católica, pero también anti-española, otorgó amnistía total y plena libertad de conciencia a los hugonotes. Estos podían celebrar sus oficios religiosos en los territorios de la nobleza y en algunas ciudades, excepto París y el lugar en que residiese la corte; tenían acceso a todos los puestos políticos y recibieron, por el plazo de dos años, cuatro plazas fuertes, que podían ocupar con sus tropas propias. La reconciliación de ambos partidos religiosos había de sellarse con el matrimonio de la hermana del rey, Margarita de Valois, con el calvinista Enrique de Borbón, hijo de Antonio de Navarra.

El almirante Coligny adquirió ahora gran influjo sobre el joven y poco enérgico rey Carlos IX, influjo que aprovechó para poner a Francia de parte de Inglaterra en la guerra contra España. Con ello los rebeldes de los Países Bajos habrían obtenido también una ayuda decisiva. Mas la ambiciosa reina Catalina vio disminuido su poder por Coligny. Por esto, en alianza con su hijo menor, Enrique de Anjou, hijo del asesinado duque de Guisa, decidió eliminar a Coligny, asesinandole alevosamente. El atentado fracasó, sin embargo, y el almirante quedó solamente herido. Como se temía la venganza de los hugonotes, se decidió ahora —si es que no lo habían planeado ya antes los Guisa— asesinar a todos los jefes de los hugonotes, que habían acudido a París

a la boda de Enrique de Borbón. Cuando el rey supo quién se ocultaba tras el primer atentado, dio su aprobación a este proyecto demoníaco. En la madrugada de la festividad de san Bartolomé (24 de agosto) de 1572, Coligny y los más importantes de sus correligionarios cayeron bajo el puñal de los asesinos, que pertenecían a las tropas de los Guisa. La matanza prosiguió en París todo el domingo y los dos días siguientes; después se corrió a las provincias. A las tropas del rey se unió también el populacho, ansioso de sangre y de botín, que participó en las carnicerías desde Bourges y Lyon hasta Toulouse y Burdeos. El número de víctimas se cuenta por millares, si bien las cifras de 30.000 y más son sin duda muy exageradas. Una inteligente propaganda presentó a las víctimas no como mártires de su fe, sino como delincuentes culpables, que habían proyectado una gran conjura contra el rey y contra la corte. Tales noticias fueron creídas también por el papa Gregorio XIII, que, al recibir la noticia del aniquilamiento de los «rebeldes», hizo celebrar un *Te Deum* y organizó otras manifestaciones de júbilo. El papa creía, en efecto, que ahora se abrogaría la Paz de San Germán y que Francia volvería a emprender un rumbo inequívocamente católico.

La noche de san Bartolomé privó ciertamente a los hugonotes de sus jefes —el que escapó a la muerte, tuvo que abjurar de su fe, como Enrique de Borbón-Navarra y el hijo de Condé— y puso fin también a peligrosas discusiones acerca de cuestiones constitucionales en la Iglesia protestante, pero no acabó con los hugonotes. Tras el terror, la huida y la emigración iniciales de muchos, la masa de los creyentes volvió a reunirse, aprestándose a resistir. En 1577, en el Tratado de Poitiers, reinando Enrique III, el derecho de los hugonotes volvió a quedar limitado a la libertad de conciencia en todo el reino, y al libre ejercicio de su religión para la nobleza y en 75 ciudades. Tampoco la guerra siguiente trajo variación alguna. Pero entretanto había aparecido una nueva fuerza política, que impidió que se hiciesen más concesiones a los protestantes, a saber, la llamada *Liga Santa*, que era una alianza católica; fundada en la patria de Calvino. ¡Hasta tal extremo la predicación de los jesuitas y capuchinos había hecho cambiar ya el clima espiritual de Francia! La Liga pretendía proteger la religión católica también contra el débil rey Enrique III. Frente al absolutismo ilimitado, se dio suma importancia al pueblo y a su soberanía. Ya se habían discutido también en el campo católico los problemas del derecho a la resistencia contra las autoridades y al tiranicidio. La Liga consiguió ganar al pueblo de París para su idea e impedir así que el rey hiciera más concesiones.

La situación en Francia se hacía cada vez más crítica, debido a la

falta de descendencia de Enrique III y a la muerte de su hermano menor. El próximo sucesor de la corona habría sido Enrique de Navarra, que hacía ya mucho tiempo que había vuelto al calvinismo. Ahora bien, bajo un rey protestante, y dado el carácter agresivo de los calvinistas, la Francia católica parecía perdida. En este momento el movimiento popular de la Liga se transformó en una alianza militar, bajo la dirección del duque Enrique de Guisa. Para defender los intereses católicos y excluir de la sucesión al trono a Enrique de Navarra se estableció una alianza con Felipe II de España. Los hugonotes se habían organizado ya en una especie de Estado y habían nombrado protector suyo a Enrique de Navarra. Entonces la Liga, mediante un levantamiento del pueblo de París, obligó en 1585 al rey a revocar todas las concesiones hechas hasta entonces a los hugonotes y a prohibir, bajo pena de muerte, el culto protestante. La Liga y el rey de España consiguieron luego de Sixto V que excomulgase a Enrique de Navarra como hereje reincidente y le declarase excluido de la sucesión al trono; esta medida fue rechazada en Francia, por considerarla una intromisión en los derechos del Estado. Sin embargo, el papa no se dejó convencer para unirse a la Liga. En 1585 estalló la octava guerra de los hugonotes, que había de resultar decisiva no sólo para la corona francesa, sino también para el destino de la Iglesia en Francia, para el predominio de España y para la independencia del pontificado. Pronto surgieron complicaciones entre la Liga y el indeciso rey, que tuvo que abandonar la ciudad de París, favorable a aquélla. Para vengarse mandó asesinar, en diciembre de 1588, a los jefes de la Liga, Enrique de Guisa y a su hermano Luis, cardenal de Reims, y encarcelar al candidato de la Liga al trono, el cardenal de Borbón. Sixto V le citó por este motivo a juicio. La Sorbona declaró por unanimidad que el pueblo no estaba ya obligado a guardar su juramento de fidelidad al rey. Este se alió ahora con Enrique de Navarra para conquistar París. Pero el 1 de agosto de 1588 cayó bajo el puñal de un dominico, que era partidario fanático de la Liga. Al morir nombró sucesor suyo a Enrique de Navarra, a quien exhortó a abrazar la fe católica.

Enrique de Borbón-Navarra no pudo triunfar al principio contra Felipe II y contra la Liga, a quienes el sucesor de Sixto V apoyaba ahora con tropas y dinero. Sus promesas a los católicos suscitaron la desconfianza de sus amigos hugonotes. Ante la candidatura de la española Isabel, hija de Felipe II y nieta de Catalina de Médici, Enrique IV, que era un hábil político y cuyos vínculos e intereses religiosos no eran muy fuertes, decidió convertirse. El 25 de julio de 1593, en la iglesia de

san Dionisio, abjuró de la herejía. La guerra dejó de ser ahora una guerra de religión y se transformó en una lucha contra los españoles y contra sus aliados de dentro de Francia. Por este motivo la Liga tuvo finalmente que disolverse. Clemente VIII absolvió al rey y gestionó en 1598 la paz con Felipe II. Quedaba asegurada así la posición de Francia como gran potencia, y, por cierto, como gran potencia católica.

Los antiguos aliados de Enrique quedaron primero desconcertados y luego enfurecidos por su conversión. Finalmente, en el *Edicto de Nantes* de 30 de abril de 1598, Enrique IV les hizo muchas concesiones también por motivos políticos —pues los hugonotes, que constituían aproximadamente una tercera parte de la población, mantenían aún su organización político-religiosa—. Tal Edicto determinaba, ciertamente, que la religión católica debía ser reconocida como predominante en el Estado, que el culto católico debía ser restablecido en todos los lugares donde se lo había suprimido y que los bienes robados a la Iglesia deberían ser devueltos. Mas los partidarios de la «denominada religión reformada» consiguieron libertad de conciencia y también, en gran parte, libertad de culto en todo el reino. Tenían derecho al libre ejercicio de la religión no sólo en todos los lugares en que lo habían conseguido ya en 1596 y 1597, sino también en dos poblaciones de cada provincia, excepto París y algunas ciudades episcopales, lo mismo que en los palacios y castillos de la nobleza. Tenían acceso a todos los cargos del Estado. Su organización eclesiástica fue subvencionada con una elevada suma de dinero del Estado. Y además consiguieron tribunales especiales, mixtos, determinados puestos en el Consejo real y más de 200 plazas fuertes, durante ocho años, como garantía de la paz, plazas que en parte fueron ocupadas por guarniciones protestantes, que pagaba el rey, y en parte fueron entregadas a la nobleza.

El Edicto de Nantes, que el papa no aprobó, que los Parlamentos no inscribieron sino a regañadientes, y además del cual los protestantes consiguieron también de hecho la permanencia de su organización política, resolvió casi durante un siglo el problema confesional en Francia, si bien sus resoluciones políticas sólo estuvieron vigentes durante una generación. La solución francesa no es la alemana de la Paz religiosa de Augsburgo, pues en Francia no existían príncipes territoriales al lado de la realeza absolutista. En el Edicto de Nantes no se habla tampoco de una paridad de las confesiones. En él se creó más bien una especie de dualismo, un Estado dentro de otro Estado; este sistema se ha comparado con el estatuto de las minorías nacionales en la Europa Central después de la primera guerra mundial <sup>17</sup>.

## 8. LOS PAISES BAJOS

También en los Países Bajos se creyó poder acabar por la violencia con los disturbios políticos y con la innovación religiosa. Felipe II envió a aquel país a su mejor general, el duque de Alba, con plenos poderes y con instrucciones severísimas. A los catorce días de haber llegado estableció ya el duque de Alba el «Consejo de los disturbios», que el pueblo denominó, no sin razón, «Consejo de la sangre». Una ola de violencia y de terror se extendió por el país. Encarcelamientos, ejecuciones, que ascendieron a miles —entre ellas también las de los condes Egmont y Horn—, la huida de varios millares de personas a Inglaterra y Alemania y graves opresiones financieras eran las características del nuevo sistema instaurado por el duque de Alba en las provincias sureñas del dominio español. Mas por todas partes estallaban levantamientos. Al frente de la lucha por la libertad volvió a ponerse Guillermo de Orange, que al principio proclamó la libertad de conciencia y la del país, pero que en 1573 se declaró abiertamente a favor del calvinismo. En tierra y en mar consiguieron los Pordioseros un triunfo tras otro. El duque de Alba tuvo que ser destituido. El calvinismo consiguió triunfar en las provincias de Holanda y de Zeelandia; el culto católico fue prohibido. Como centro científico del calvinismo, Guillermo fundó en 1575 la universidad de Leiden. Pero el gobernador general Alejandro Farnesio (1578-1592) logró, de todos modos, romper el frente adversario, gracias a los abusos calvinistas en Gante, y salvar la Bélgica actual para España y para la Iglesia católica. Y así, en lugar de la paz religiosa proyectada por Guillermo para todo el país, sobrevino la formación de la Unión de Utrecht, con sólo nueve provincias del norte. Estas se declararon independientes en 1581. En la nueva república federal de los Estados Generales, que Guillermo dirigía como gobernador, la libertad religiosa debía estar garantizada. Sin embargo, en determinadas circunstancias el culto católico fue considerado como un crimen merecedor de la pena de muerte. Es verdad que la Noche de san Bartolomé había privado a los rebeldes de sus aliados franceses, y que la guerra por el arzobispado de Colonia les impidió relacionarse libremente con sus amigos alemanes. Pero el hundimiento de la Armada Invencible representó también para ellos el éxito definitivo. Las luchas se prolongaron todavía ciertamente durante decenios y no terminaron hasta el reconocimiento de la independencia de los Países Bajos en la Paz de Westfalia. De esta manera surgió un nuevo Estado

calvinista, muy orgulloso de sí mismo y con una poderosa fuerza económica, aunque sin la compacta unidad de la fe. Una cuarta parte al menos de la población continuaba siendo católica, incluso en las ciudades. Pero esta gran minoría no tenía ya ningún derecho, ningún culto público y ninguna dirección eclesiástica. La organización de las diócesis fue destruida, la mayor parte de los clérigos, expulsados, y los bienes de la Iglesia, confiscados. Sólo la herencia del humanismo holandés entre los dueños del país impidió una constante persecución sangrienta. Fue necesario recurrir a la labor ilegal de sacerdotes errantes, sobre todo franciscanos y jesuitas, para mantener la fe de esta minoría, hasta que Roma pudo volver a ocuparse de ella. En 1592 el vicario episcopal de Utrecht fue nombrado primer vicario apostólico, aunque, ciertamente, no pudo dirigir la actividad de los misioneros más que desde Colonia<sup>18</sup>. La posterior conquista de los «países de la generalidad» (partes de Brabante y Limburgo), con su población predominantemente católica, proporcionó a los demás católicos un considerable refuerzo moral. Hacia mediados del siglo XVII había en los Países Bajos una gran tolerancia y libertad de confesión, gracias al influjo duradero de la mentalidad erasmiana y por consideración a los intereses económicos de la nación.

### 9. ¿ACUERDO ESPIRITUAL? LOS COLOQUIOS RELIGIOSOS

Además de acudir al empleo del derecho y de la violencia, desde el principio se intentó superar también espiritualmente la innovación. Mas aquí se puso muy pronto de manifiesto que todos los escritos apologéticos, por muy sincera y buena que fuese su intención, no pudieron hacer dudar de su punto de vista a uno solo de los reformadores ni pudieron tampoco impresionar al pueblo. Las obras sistemáticas escritas en latín, demasiado extensas con frecuencia, eran leídas por muy pocos; en todo caso, no podían competir con los escritos alemanes de Lutero, sus panfletos y los de sus amigos, ilustrados con xilografías de artistas populares. Además, muchos de los autores de aquellas obras no estaban libres de éste o del otro defecto, tal como acumulación de beneficios, ansia de poseerlos, vanidad y ergotismo. Cuanto más sabios eran, más groseramente los atacaban los reformadores, aniquilándoles así moralmente.

La contribución del humanismo tuvo gran importancia. Los humanistas fueron, en efecto, los primeros admiradores de Lutero, y muchos personajes destacados de la Reforma protestante procedían ellos mismos del humanismo. Melancthon puede ser considerado en verdad como el

fundador del humanismo protestante. Por ello, la separación de los orígenes espirituales no podía llevarse a cabo con polémicas. En este terreno fue preciso llegar a renunciaciones dolorosas y, por ello, estar dispuesto también a los compromisos, a los cuales, en el campo contrario, se inclinaba de antemano precisamente el humanismo. El mismo Erasmo escribió a Lutero en 1519 que él quería permanecer neutral para poder servir a las ciencias florecientes. Y en 1521 propuso que, en lugar del proceso eclesiástico, unos árbitros imparciales celebrasen una disputa sobre la causa de Lutero. Durante toda su vida estuvo de acuerdo con la crítica de éste a los defectos existentes en la vida de piedad. Es cierto que la realidad cotidiana de la Reforma protestante, tal como él la vivió en Basilea, la libertad degenerada en libertinaje, las malas costumbres y la intolerancia de los partidarios de la nueva fe, pero sobre todo la decadencia de sus amados estudios, a consecuencia de la innovación, le convirtieron en un enérgico crítico de ésta. Pero no llegó a captar el auténtico impulso religioso que movía a los reformadores. Para el «distinguido fanático de la libertad» (Auer), el problema de la justificación se convierte en la simple cuestión de la voluntad libre. Cuando, en 1524, escribe contra Lutero, a instancias del rey de Inglaterra, se limita a este punto: no escribe, por ejemplo, una defensa del primado o de los siete sacramentos. Si con su obra *De libero arbitrio* se había acarreado la réplica encolerizada de Lutero, al que había contestado con dureza, pocos años más tarde quiso evitar la lucha y resignarse sumisamente ante lo insoluble. La conciencia de no poder demostrar sus convicciones religiosas no le impedía profesarlas con energía y combatir sencillamente como error las opiniones contrapuestas. *Pax* y *Concordia* estaban para él y para sus discípulos por encima de la verdad con signo polémico.

Sus discípulos y amigos se encuentran en ambos campos. Cuando se reúnen, estos intelectuales tan sensibles, comparados con el «poderoso espíritu de campesino» de Lutero (Huizinga), creerán haber encontrado vías de unidad, así como poder restablecer la paz y superar la división. Pero los paladines de una verdad existencial no pueden contentarse con tales compromisos y desgarran los tejidos de las concesiones hechas. Este parece ser el signo espiritual de los años cuarenta. Ya antes había Lutero recusado en Marburgo los intentos humanísticos de mediación de Bucer, y más tarde había calificado de hipocresía la Confesión de Augsburgo, de Melancton. Por parte católica, el canciller del emperador, Gattinara, mandó callar, en la primavera de 1527, a los belicosos teólogos de Lovaina. El futuro parecía pertenecer a aquel tercer partido de hombres que, según palabras del mismo canciller, no habían jurado ni al papa

ni a Lutero y que «sólo buscaban la gloria de Dios y el bien de la cristiandad»<sup>19</sup>. Todos estos hombres —ya fuesen erasmistas, o irenistas, o simplemente inspirados en el Evangelio, ya se encontrasen en las cortes, en los cabildos catedralicios, en las sedes episcopales, e incluso en el colegio cardenalicio, desde que Pablo III había llamado al supremo senado de la Iglesia, ya en el primer año de su pontificado, a hombres como el seglar Contarini, o al obispo Sadoletto, autor de un comentario a los Salmos encomiado entusiásticamente por Erasmo —creían que, para acabar con la división, no era útil la polémica ni era necesario un concilio, sino únicamente buena voluntad por ambas partes. Prevalcieron en medio de las amenazas de guerra cuando, en la Dilación de Francfort de 1539, se anunció, para el verano siguiente, un coloquio religioso «para lograr la unificación cristiana, honorable», coloquio del cual, originariamente, debía estar excluido incluso el papa.

La serie de los coloquios religiosos, que el historiador debe considerar como sustitutivo del concilio siempre retardado y ahora (1539) aplazado por tiempo indefinido, se inició en Hagenau en junio de 1540. Pero la reunión sufrió las consecuencias de la ausencia de Melancton, que se había puesto enfermo durante el viaje, y del número pequeño en general de participantes. En el invierno el coloquio prosiguió en Worms. El canciller del Imperio, Granvela, un erasmista, que lo dirigía, instó a todos a trabajar con todas sus fuerzas para restablecer la unidad. De los teólogos disputaron Melancton y Eck; también algunos príncipes de ambas confesiones intervinieron en el diálogo. El éxito fue muy pequeño. Pero entre tanto habían tenido lugar conversaciones secretas entre Bucer y Juan Gropper, teólogo de Colonia y jurista de origen, que defendía una doctrina sobre la justificación basada totalmente en san Agustín y subrayaba la importancia central de la fe. Muy pronto llegaron ambos a un acuerdo en la doctrina sobre el pecado original y la justificación. Los artículos sobre la misa, la transubstanciación y la adoración a los santos dieron lugar a dificultades mayores. El esquema de Gropper, con las variaciones introducidas por Bucer, llegó también a manos de Lutero, que rechazó de manera radical el compromiso. Entre tanto el canciller había ordenado interrumpir el coloquio oficial, que debería ser proseguido con toda energía, en presencia suya, en la Dieta de Ratisbona. Esta se inauguró en abril de 1541, bajo los auspicios más favorables, sobre todo porque Pablo III había designado legado suyo a uno de sus mejores cardenales, Contarini, profundamente religioso y de tendencias irenistas. Los príncipes apoyaban en su mayor parte el proyecto de unión del emperador. El espíritu de conciliación había de presidir los coloquios,

en los que intervinieron Eck, Gropper y Julio Pflug de Naumburgo, y, por parte protestante, principalmente Bucer y Melancton. Basándose en los resultados logrados en Worms, muy pronto se llegó a un acuerdo sobre los problemas del estado primitivo y la libertad de la voluntad, de la causa del pecado y del estado de pecado original, y pocos días más tarde incluso sobre la justificación, en el sentido de que la fe que actúa por la caridad justifica. Una vez conseguido un acuerdo sobre esta parte fundamental, de la que había partido la evolución de Lutero, aceptando una doble justicia, se creyó poder tener esperanzas. Pero, en las conversaciones siguientes, los protestantes se negaron a reconocer la infalibilidad de los concilios, el primado del papa, la confesión y especialmente la transubstantación. La obra de unión había fracasado. Tampoco tuvo éxito el intento del emperador de conseguir al menos que ambas partes reconociesen aquellos artículos en los que ya se había llegado a un compromiso. Lutero opinaba que no se podía pactar con el demonio, y la Curia había declarado, inmediatamente después de recibir el artículo sobre la justificación, que la fórmula podía interpretarse en sentido protestante, siendo rechazable por ello. También los Estados de la Dieta se opusieron en su mayoría. El segundo coloquio religioso, convocado cinco años más tarde por el emperador en Ratisbona, acabó a las pocas semanas con un fracaso. La teología conciliadora no tenía ya puesto alguno en la alta política. En ella hablan ahora las armas. Estas acabarán también, indirectamente, con el intento reformador del erasmiano arzobispo de Colonia, Armando de Wied. Y en la teología dejan oír ahora su voz los padres del Concilio de Trento, que entre tanto había vuelto a reunirse, con sus decisiones inequívocas.

#### 10. SUPERACION DEL PROTESTANTISMO MEDIANTE LA RENOVACION RELIGIOSA

El ideal humanístico de la paz y la concordia no podía impedir o al menos detener la escisión de la Iglesia, que avanzaba y se extendía cada vez más, como una avalancha. Esto no podía lograrlo más que la energía religiosa y vital de la misma Iglesia. Sólo una renovación de la Iglesia hecha desde dentro podía darle a ésta capacidad de resistencia y fuerza de atracción, y hacerla resplandecer de nuevo con su antigua belleza. Esta renovación no partió de la Curia oficial; el proceso de curación no podía tener tampoco su origen en Alemania, que estaba amenazada de muerte. Sin que la Italia del Renacimiento se diese cuenta de ello, fue-

ron más bien pequeñas células de seglares y unos pocos sacerdotes, que se alimentaban en su mayor parte de la tradición de las hermandades medievales, los que iniciaron la regeneración de la Iglesia. Poco a poco estas nuevas fuerzas fueron penetrando y encontrando partidarios en la Curia; sólo más tarde se aprobó su actuación y se las transformó en órganos de la Iglesia oficial.

En el mismo año en que Lutero publicaba sus tesis sobre las indulgencias, llegaba a Roma el Oratorio del Divino Amor. En su origen se encontraban hermandades caritativas, sobre todo de Génova. De un número máximo previsto de cuarenta miembros, en Génova sólo podían ser sacerdotes cuatro. En Roma sus miembros cultivaban la oración y practicaban al amor al prójimo, poniéndose al servicio de los incurables y peregrinos. Entre sus miembros se contaban altos funcionarios de la Curia, como el antes citado Sadoletto y Giberti. El Oratorio se extendió también a otras ciudades de Italia. En Vicenza se agregó a él Cayetano de Thiene, sacerdote de noble familia, lleno de grandes ideales. Un año más tarde (1520) se añadió a él el obispo de Chieti, Juan Pedro Carafa, pastor de almas celoso del cumplimiento de su deber, y de una autodisciplina durísima. Ambos se decidieron a fundar en 1524 una asociación de sacerdotes seculares, que debía observar la más estricta pobreza y ejercer una actividad sacerdotal ejemplar. Se propusieron como meta santificarse en la cura de almas y el servicio a los enfermos. La primera estaba entonces muy descuidada, y la formación de buenos sacerdotes constituía una viva preocupación. La asociación obtuvo la aprobación pontificia ese mismo año, con la denominación de Orden de los teatinos, tomada del nombre latino de la diócesis de Carafa. Giberti, Contarini, Pole se contaban entre los amigos de aquella comunidad pequeña, pero dispuesta a los mayores sacrificios.

El ideal de la santa pobreza de san Francisco, que influyó sobre los teatinos, suscitó nuevas energías también en la Orden del santo de Asís. En la Marca de Ancona surgió el franciscano observante Mateo de Basilio, hombre de piedad infantil y predicador popular, que quería imitar al fundador de su Orden en todo, incluso en el vestido. Pronto se reunió en torno a aquel predicador penitencial, que llevaba un tosco hábito y una puntiaguda capucha, un ejército de observantes, bajo la guía de Luis de Fossombrone. Contra la costumbre de la Orden, éstos llevaban una vida eremítica, se limitaban al trabajo manual y a cuidar a los enfermos, pero no querían saber nada de los estudios. La oposición a la nueva forma de vida fue grande. Carafa la defendió en la Curia, y en 1528 el papa reconoció a la pequeña comunidad. Seis años más tarde contaba ya con

cinco mil miembros y había abandonado de hecho el ideal eremítico en favor de la predicación y de los estudios necesarios para ella. No le faltaron, ciertamente, a la nueva Orden de los capuchinos graves crisis en los años siguientes.

Una vida llena de amor al prójimo y dedicada a la cura de almas anhelaba también Jerónimo Emiliano, hijo de un senador de Venecia, que, siendo ya mayor, fundó en Somasca, cerca de Bérgamo, una congregación de sacerdotes y seglares dedicada al cuidado de los enfermos y de los pobres. De ella surgió, tras su muerte, la Orden de los somascos, la cual se dedicó sobre todo a la juventud huérfana y desamparada. Una Orden semejante es también la de los barnabitas, fundada en Milán por el antiguo médico y luego sacerdote Antonio María Zaccaria, en unión de un abogado y de un matemático. La comunidad había de dedicarse a la pastoral popular y también al cuidado de las jóvenes, a través de la cofradía de las angélicas (*sorores angelicae*), agregada a aquélla. Para cuidar a los enfermos y educar a los jóvenes había fundado también entonces en Brescia Angela de Merici su primera casa, de la que había de salir la prestigiosa Orden docente de las ursulinas. Todos estos círculos y fundaciones, con su destacada participación de seglares y su gran orientación hacia la vida activa, eran, naturalmente, uno a uno, pequeñas energías, pero todos juntos se convirtieron en una importante fuerza regeneradora, que había de alcanzar luego la garantía de eficacia permanente gracias a la obra de un personaje no italiano, el vasco Ignacio de Loyola.

## 11. EL PAPA ADRIANO VI

Pareció por un momento que estas nuevas fuerzas y orientaciones iban a poder triunfar rápidamente, cuando, después de la muerte del frívolo León X, fue elegido papa, en enero de 1522, el cardenal de Tortosa, Adriano de Utrecht. Adriano VI, el último papa alemán (o, si se quiere, holandés), había tenido estrechas relaciones con los círculos de los Hermanos de la Vida Común cuando era profesor de teología en Lovaina, y también había trabado contacto con los humanistas que rodeaban a Erasmo, aunque él personalmente se inclinaba más bien hacia la Escolástica tardía. Como educador y consejero de Carlos V se había granjeado el favor de éste, que lo había nombrado obispo de Tortosa y gobernador y regente de España. Hombre de vida intachable y de elevados sentimientos idealistas, aunque, ciertamente, carente de comprensión para la cultura renacentista y para las formas sociales y, por ello,

despreciado en Roma como bárbaro, se había propuesto como meta, en el terreno político, unir las fuerzas cristianas enemistadas, es decir, el emperador y Francia, para salvar a la cristiandad del peligro de los turcos. Estos, en efecto, habían conquistado por vez primera en 1521 Belgrado, en su campaña hacia el norte. El punto principal de su programa eclesiástico era la reforma de la Curia Romana. En ninguno de los dos campos tuvieron éxito sus esfuerzos. Al morir, a los veinte meses de haber sido elegido papa, Rodas había caído en manos del sultán, a pesar de la valentísima defensa realizada por los caballeros hospitalarios, y él mismo había tenido que concertar con el emperador, pocas semanas antes, una alianza defensiva en contra de Francia. La reforma de la Curia constituía para él el presupuesto de la salvación de Alemania para la Iglesia. El papa no tenía la menor duda de que los abusos introducidos en todas partes desde los más altos cargos eclesiásticos favorecían en gran medida a Lutero. Ya en su primera alocución en el consistorio habló muy seriamente sobre esto. Por ello, al día siguiente de su coronación declaró nulas todas las expectativas de futuros cargos vacantes. Eliminó los cargos que su predecesor había introducido y redujo con todo rigor el personal palatino y todo el cuerpo administrativo. El enjambre de literatos, artistas, músicos y bufones tuvo que abandonar el Vaticano. Las miles de peticiones acumuladas fueron estudiadas con un rigor verdaderamente meticuloso, para que ninguna persona indigna pudiera obtener un beneficio. Sin embargo, el papa y sus colaboradores más íntimos eran extranjeros, que no se entendían con el alma del pueblo romano y no encontraban el camino para llegar a ella. Por esto, sus medidas de reforma suscitaron mucho encono y tropezaron con sentimientos hostiles.

En cambio, Adriano quiso llegar al corazón de los alemanes y moverles a la generosidad. Envió como legado suyo a la Dieta de Nuremberg (1522/23) a Francisco Chierigati, con la misión de conseguir que los príncipes alemanes ayudasen a Hungría contra los turcos y cumplieren el Edicto de Worms. El papa pagaba de antemano por ello un precio jamás conocido: una confesión de culpa y un ofrecimiento de reforma de la Curia. En la instrucción dada al legado y redactada sin duda por el mismo Adriano, que fue el primer paso de la Contrarreforma (Brandi), el Sumo Sacerdote cargaba con la culpa de la Iglesia confiada a él y confesaba sus culpas ante Dios y ante los hombres, prometiendo penitencia y satisfacción. Hizo declarar ante el pueblo alemán lo siguiente:

«Dirás también que confesamos abiertamente que Dios permite esta persecución de su Iglesia a causa de los pecados de los hombres, y en

especial de los sacerdotes y prelados. Pues sin duda no está acortada la mano del Señor para poder salvarnos, pero el pecado nos separa de El, y por eso no nos escucha. La Sagrada Escritura dice bien alto que los pecados del pueblo tienen su origen en los pecados eclesiásticos... Sabemos que también en esta Santa Sede se han cometido, desde hace años, muchas cosas execrables: abusos en cosas espirituales, incumplimientos de los mandamientos, más aún, que todo ha ido cada vez peor. Por ello no es de extrañar que la enfermedad se haya propagado de la cabeza a los miembros, de los papas a los prelados. Todos nosotros, prelados y clérigos, nos hemos apartado del camino de la justicia, y desde hace mucho no hay uno solo que practique el bien. Por ello, todos nosotros debemos dar gloria a Dios y humillarnos ante El. Cada uno de nosotros debe meditar la causa por la que ha caído, y juzgarse a sí mismo antes que Dios lo juzgue el día de su cólera. Prometerás, pues, en nuestro nombre que emplearemos toda nuestra capacidad para mejorar en primer término la Corte romana, de la cual han tomado origen tal vez todos estos males. Entonces, lo mismo que ha salido de aquí la enfermedad, saldrá también de aquí la curación. Nos consideramos obligados a llevar a cabo tales cosas, tanto más cuanto que todo el mundo anhela una reforma de ese tipo. No hemos ambicionado la dignidad de papa y habríamos preferido acabar nuestros días en la soledad de la vida privada. Con gusto nos hubiéramos despojado de la tiara; sólo el temor de Dios, la legitimidad de la elección y el peligro de un cisma nos han decidido a aceptar el sumo ministerio pastoral. El cual queremos desempeñar no por deseo de poder, ni para enriquecer a nuestros parientes, sino para devolver a la santa Iglesia, esposa de Dios, su antigua belleza, para auxiliar a los oprimidos, honrar a hombres sabios y virtuosos, y en general hacer todo aquello que debe hacer un buen pastor y verdadero sucesor de san Pedro... Sin embargo, nadie debería extrañarse de que no eliminemos de un golpe todos los abusos; pues la enfermedad está profundamente arraigada y tiene muchas ramificaciones. Por ello es necesario proceder paso a paso, y en primer lugar enfrentarse a los males más graves y peligrosos, con las medicinas adecuadas, para no perturbar todavía más todo, mediante una reforma precipitada de todas las cosas»<sup>20</sup>.

El efecto causado por esta grandiosa confesión de culpa de la mundanizada Curia —esta confesión supera, por su carácter categórico y clásico, incluso la petición de perdón hecha por Pablo VI en el Concilio Vaticano II —fue, de todos modos, nulo. Se rechazó el cumplimiento del Edicto de Worms, y Lutero, que entonces escribía su sátira sobre el papa-asno, se burlaba de este papa tachándole de tonto e ignorante,

de tirano hipócrita y de anticristo. Fracasado en sus mejores intenciones, este noble papa murió ya en septiembre de 1523. Y, sin embargo, de su energía saltó una chispa a un peregrino que, en los días de Pascua de 1523, se arrodillaba ante Adriano y deseaba peregrinar a Jerusalén: Ignacio de Loyola recibió la bendición del primer papa reformador.

## 12. IGNACIO Y LOS PRIMEROS JESUITAS

Este peregrino español y la Compañía por él fundada eran una de las fuerzas más poderosas que, surgidas fuera del ámbito de influencia de la Curia, se ofrecieron como medios eficacísimos para superar la escisión y la apostasía. Iñigo López de Loyola, el menor de los ocho hijos de un noble vasco, llegó joven a la corte de un grande de Castilla; más tarde prestó servicios militares a las órdenes del virrey de Navarra. El alegre y frívolo oficial, que, por lo demás, estaba lleno del espíritu de aquella caballería española que se había llenado de entusiasmo por la fe en la lucha contra los moros, fue gravemente herido, cuando contaba treinta años, en la defensa de la fortaleza de Pamplona, y llevado a su casa natal. Como fue preciso romper de nuevo la pierna mal arreglada, Ignacio intentó pasar el tiempo leyendo los únicos libros que había en la casa, a saber, las *Vidas de santos*, de Jacobo de Voragine, y la *Vida de Cristo*, del cartujo de Estrasburgo Ludolfo de Sajonia. Trasformado su ánimo por estas lecturas, determinó llevar a cabo severa penitencia. Una vez curado, peregrinó al santuario de Montserrat, hizo allí confesión general y colgó sus armas en el altar de la Virgen. La peregrinación a Jerusalén resultaba imposible, pues el puerto de Barcelona se hallaba cerrado a causa de la peste. Se acomodó primeramente en Manresa, y aquí realizó penitencias exageradas; mas sólo cuando hubo enfermado volvió a hacer de nuevo vida ordinaria.

El año pasado en Manresa le proporcionó el don de la oración contemplativa. Después de orar y mortificarse, logró obtener claridad y seguridad internas, tras haber sufrido grandes luchas de conciencia. En Manresa constituían su lectura y enseñanza diarias dos pequeños libros: uno era el *Ejercitatorio de la vida espiritual*, del abad Cisneros de Montserrat, inspirado en san Bernardo, los Victorinos y los maestros holandeses de la *devotio moderna*. El otro era la *Imitación de Cristo*. Ignacio no quería romper, pues, con la tradición espiritual; intentaba, más bien enlazar internamente con la Edad Media como base firme y segura. De estas lecturas Ignacio aprendió dos cosas. En primer lugar, que la vida

santa no consiste en realizar ejercicios exteriores de penitencia, sino que la contemplación de los misterios de Dios y de la vida de Cristo representa, por el contrario, el más importante de todos los «ejercicios» de piedad, y que la purificación del corazón y la entrega humilde a la voluntad de Dios es la meta más importante de la vida religiosa. Lo segundo fue la ordenación metódica de la vida interior, de manera que no se deje nada a la improvisación del momento ni tampoco al arbitrio de la persona piadosa. Así le vino a Ignacio la idea de trazar un sistema formal de tales ejercicios espirituales metódicos. Los «ejercicios» que él mismo realizó, su propia experiencia espiritual de Manresa, constituyen la parte principal del conocido librito, al que se ha comparado, por los efectos tan vivos que produjo, con la regla monástica de san Benito (G. Schnürer).

Tanto ésta como aquéllos expresan una experiencia interior, fruto de luchas internas; tanto ésta como aquéllos manifiestan un extraordinario conocimiento de las almas; tanto en la una como en los otros, la personalidad coincide de modo ideal con la norma propuesta. En Ignacio era la unión del espíritu rigurosamente militar con el ardor místico, que precisamente entonces alentaba en la Península Ibérica. Aquel espíritu le ayudó, en primer lugar a él mismo, a poner en orden las pasiones, imágenes y fantasías, angustias y proyectos que le asaltaban, pero se convirtió también en reglamento para todos aquellos que, al igual que él, querían luchar por la gloria de Dios, bajo la bandera de Cristo. De acuerdo con la propia naturaleza secamente viril de Ignacio, la vida del cristiano no es para él un tranquilo descansar al lado del Señor, a la manera de la mística alemana, sino un luchar bajo su bandera. Cristo es el caudillo, y la imitación de Cristo culmina en la participación en la lucha por el reino de Cristo. Este reino lo ve Ignacio en la Iglesia jerárquica, en la cual continúa viviendo Cristo. La propia vida está dedicada al servicio de la Iglesia, a la gloria de Dios, para el cual hay que ganar el prójimo y el mundo. Para llevar a cabo esta tarea es preciso utilizar todos los medios terrenos en su justa medida, sin distanciarse ascéticamente de ellos por principio. Tal educación del cristiano para la vida activa tenía que gustar a una época en que Occidente empezaba a llevar la dirección del mundo, al dominar sobre todos los mares y sobre los amplios continentes recién descubiertos. El espíritu de Ignacio es el espíritu del Barroco católico. En una época en que la Iglesia se defendía con el *universum* (P. Claudel), el *Ad maiorem Dei gloriam* se transforma en un fascinante grito de guerra, que prendió en miles de corazones, haciéndoles arder en pura llama.

Los proyectos para la vida posterior de Ignacio no estaban todavía claros. Realizó una peregrinación de penitencia a Jerusalén. Antes fue recibido en audiencia, al igual que los demás peregrinos españoles, por el papa Adriano VI. La peregrinación duró medio año, y de todo ese tiempo Ignacio estuvo en Tierra Santa sólo diecinueve días. Su intento de convertir a mahometanos fracasó. Volvió a su patria por mandato expreso del guardián franciscano del Monte Sión. Pero durante los diez años siguientes no tuvo otra meta que Jerusalén, donde había tenido aquella contemplación viva de los santos lugares, con cuya ayuda la vida de Jesús se trasformó para él en una presencia misteriosa. Ahora sabía que su vida no podía estar dedicada más que al servicio de las almas, pero también que, para realizar esto, debería adquirir la formación necesaria. Por este motivo acudió a la escuela junto con los niños pequeños de Barcelona, a fin de aprender latín. Dos años más tarde trasladóse a Alcalá, y luego a Salamanca, para comenzar los estudios teológicos. Al mismo tiempo se dedicaba, con algunos amigos, a la dirección de almas entre personas de su ambiente. Los estudios salieron perjudicados, Ignacio llamó mucho la atención, y la Inquisición le mandó encarcelar. Había resultado, en efecto, sospechoso de ser uno de aquellos fanáticos alumbrados que sembraban perversos errores en el país con el pretexto de recibir inspiraciones directas de Dios. Su inocencia quedó ciertamente demostrada, pero se le prohibió que ejerciese cualquier actividad pastoral antes de realizar otros cuatro años de estudio. Para evitar tal inconveniente se trasladó en 1528 a París. Durante siete años completó sus estudios de filosofía y de teología en el colegio de Santa Bárbara, obteniendo en 1535 el grado de *magister*. Por los mismos años estudiaba también Calvino en París. Pero los dos grandes adversarios no llegaron a conocerse personalmente nunca.

Mientras se hallaba todavía estudiando, intentó ganar a los más inteligentes de sus compañeros para trabajar por el reino de Cristo, seleccionándolos cuidadosamente. El primero que se le agregó fue el piadoso saboyano Pedro Fabro, y luego, su propio paisano, el ambicioso *magister* Francisco Javier, que se inclinaba un poco a los luteranos, y el portugués Rodríguez. Finalmente se le juntaron otros tres españoles: el *magister* Laínez, el joven Salmerón, y el tenaz Bobadilla. A todos ellos los *Ejercicios* de Ignacio les habían llevado a tomar una decisión sobre su vida. Mientras Calvino y sus amigos iniciaban sus ataques contra la santa misa, en el verano de 1534 Ignacio y sus compañeros se reunían, en la fiesta de la Ascensión de María, en la capilla de san Dionisio, en Montmartre, para constituir una sólida comunidad. Hicieron

voto de guardar pobreza y castidad y de peregrinar a Jerusalén, para propagar allí el reino de Dios, pero antes pedirían a Roma autorización para ello. Si resultase imposible llevar a cabo la peregrinación a Jerusalén antes de un año, se pondrían a disposición del papa. Ignacio y sus compañeros se reunieron en Venecia en 1537. Pero su proyecto de ir a Tierra Santa mostró ser irrealizable. En el largo tiempo que estuvieron esperando inútilmente un barco, Ignacio y los demás, excepto Fabro, fueron ordenados sacerdotes. Pasado el plazo de un año, el grupo se puso a disposición del papa, que los empleó para el ministerio de la docencia, la enseñanza de la doctrina cristiana y la reforma de los monasterios. Para no dispersarse los amigos decidieron en 1539 formar una Orden religiosa propia. Hicieron llegar a la Santa Sede su reglamento, la *Formula Instituti*. El nombre de la nueva congregación, *Societas Jesu* o Compañía de Jesús, revela, más aún que la solidaridad casi militar de una compañía dispuesta a luchar por Cristo y por su vicario en la tierra, la estrecha vinculación personal con el Señor. La aprobación pontificia de las constituciones se hizo esperar dieciséis meses. Sólo la bula *Regimini militantis ecclesiae*, de 1540, reconoció a la Compañía de Jesús como Orden de clérigos regulares. Su finalidad es fomentar el pensamiento y la vida cristianos y propagar la fe mediante la predicación, los ejercicios espirituales, la catequesis, la confesión y otras obras de misericordia. Además de los votos de castidad y de obediencia a los superiores, sus miembros debían hacer también el voto de pobreza; la obligación de guardar pobreza no rige, sin embargo, cuando se trata de la manutención de los estudiantes de la Orden. Además, mediante un cuarto voto especial, los miembros se ligaban al papa, para ir a donde éste quisiera enviarlos, a tierras de turcos, al Nuevo Mundo, a los luteranos o a cualquier otro sitio. Las constituciones redactadas por Ignacio en largos años de meditación y aprobadas en 1558 contienen otras resoluciones: Los jesuitas no tendrán obligación de observar la oración en el coro, para no quitar con ello tiempo al servicio al prójimo. Tampoco poseen un hábito propio. Sólo serán admitidos en la Compañía los que se distingan por su inteligencia, laboriosidad y vida santa. Se da especial importancia a poseer una formación profunda en filosofía y teología, adquirida en largos años de estudio. Laínez fue el primero que pensó en fundar colegios para educar así a los aspirantes. La constitución de la Orden es estrictamente monárquica y centralista. El General es elegido vitaliciamente. El decide y distribuye los cargos, nombra a los provinciales y rectores y dispone del dinero de la Orden. Los miembros no

residen de modo estable en una casa determinada; el papa o el General pueden enviarlos a cualquier sitio.

Medio año después de ser dada la bula pontificia de aprobación, Ignacio fue elegido primer General de la Compañía (*Praepositus generalis*). Mientras los suyos se desparramaban por todo el mundo, él permaneció en Roma y dirigió desde allí la Compañía (muy pronto fue eliminada la primitiva limitación numérica). Ignacio se preocupaba de todo, de lo grande y de lo pequeño: dictaba las cartas para Alemania y para Japón, pero podía examinar también por la noche, en los cuartos de los enfermos, si las vendas estaban bien puestas. Y cada noche se oía en la casa, durante horas, el taconeo de su bastón, cuando Ignacio se paseaba de un lado para otro, orando y meditando, con su pierna encogida desde los tiempos de Pamplona. En estos años hizo de la Compañía el reflejo de su propio ser, dándole una disciplina perfecta de la voluntad, un dominio total de sí misma y una incansable actividad al servicio de Dios en la Iglesia visible.

Ignacio murió el 31 de julio de 1556, víctima de una enfermedad hepática que venía padeciendo largos años. Fue la suya una muerte solitaria, sin sacramentos y sin la bendición pontificia, en una hora difícil para la joven Orden. Láínez parecía estar próximo a la muerte, Francisco Javier había muerto ya, ante las costas de China, y el papa Paulo IV, que estaba a punto de declarar la guerra a España, mandó registrar el Colegio Romano en busca de armas. Pero a la muerte del Fundador, la Compañía de Jesús se hallaba extendida ya por las cuatro partes de la tierra. A pesar del rigor con que se seleccionaban sus miembros, había más de mil, si bien sólo cuarenta y dos de ellos eran profesores, y estaban distribuidos en doce provincias que iban desde la India, con casas en Japón, hasta Brasil. Esta difusión tan rápida, realmente impetuosa, no se detuvo tampoco bajo los siguientes Generales, Láínez, Francisco de Borja y sus sucesores. Si en 1630 contaba la Compañía 353 casas, en 1710 tenía 1.190. Los jesuitas encontraron rápido acceso sobre todo en los países latinos. Menor fue su éxito en Alemania, aun cuando las primeras casas se abrieron ya en los años cuarenta. Pedro Canisio escribía, en efecto, en 1551: «Aquí se está convencido de que tiene por lo menos tanta importancia que ingrese un solo alemán en nuestra Compañía que el que ingresen veinte italianos o españoles»<sup>21</sup>. La parte todavía católica de Alemania sufría una falta gigantesca de cualidades sacerdotales. Por esto causaba gran impresión, ya de por sí, la condición sacerdotal de los jesuitas. La importancia de la nueva fuerza religiosa la percibieron de modo instintivo especialmente aquellos

pocos lugares de la Iglesia que exigían y fomentaban seriamente una reconstrucción católica. Se los solicitaba, e incluso llegó a haber una auténtica competencia por conseguir atraerse a los pocos padres disponibles, que sólo en número muy escaso fueron asignados a Colonia, Augsburgo, Ratisbona, a los obispos de Espira y Passau y al nuncio. Frente a la escisión de la conciencia cristiana causada por la Reforma protestante, estos padres, siempre sobrecargados de trabajo y que cambiaban constantemente de ministerio y de lugar, poseían la unidad de la idea y la acción. El jesuita aislado era función de su Orden, y ésta, función de la Iglesia (Lotz); en ningún lugar aparecían división e individualismo; no había culto a la personalidad, sino únicamente entrega generosa, rigurosamente dirigida.

El primer jesuita que llegó a Alemania fue Pedro Fabro, en 1540. El papa lo envió al coloquio religioso de Worms, antes aún de la aprobación oficial de la Orden. Estuvo también en Ratisbona como consejero de Contarini. Fabro no es un teólogo conciliador como éste, pues conoce la actitud consciente de sus metas de los protestantes. La salvación no la esperaba de las medidas militares, ni tampoco de las discusiones, sino de una reconstrucción religiosa, del influjo y el ejemplo personales. Por ello buscaba ocasiones de ejercer la cura de almas, y dio ejercicios a clérigos y a seglares. Como fruto de tales ejercicios, en abril de 1543 ganó en Maguncia al joven Pedro Canisio, de Nimega, que había de ser el segundo apóstol de Alemania. De la primera casa jesuita de Colonia (1544), a las veinte que existían en 1580, en las más importantes ciudades del Imperio, hay, ciertamente, un largo camino de trabajo inteligente, pero asimismo sacrificado y tenaz del primer provincial de la provincia de Germania superior, erigida por Ignacio el mismo año de su fallecimiento.

### 13. RENOVACION DE LA CURIA

La Iglesia oficial no pudo sustraerse, a la larga, al influjo de las múltiples fuerzas religiosas que surgieron en los países latinos en los primeros decenios del siglo y que se fueron trasladando cada vez más hacia Roma. Fue Paulo III (1534-1549) el papa que, aun viviendo él, personalmente, inmerso todavía en muchas costumbres nada eclesiásticas del Renacimiento, como antiguo favorito del nefasto Alejandro VI, se dio cuenta, sin embargo, de que era necesaria una autorreforma religiosa, y empezó a realizarla. Consideró la reformación espiritual del Colegio car-

denalicio como la primera tarea a realizar, pues, dada la forma como estaba compuesto, no podía el papa contar con que sus miembros estuviesen dispuestos a colaborar en la reforma. Y así, elevó ciertamente al Senado de la Iglesia a nepotes y a secuaces de amigos políticos suyos, pero, en mayor número aún, a hombres destacados por su saber y su piedad: no sólo el obispo inglés Juan Fisher, que se consumía en la cárcel, sino también el noble veneciano Gaspar Contarini, seglar que, trasladado a Roma, se convirtió allí en centro de un círculo reformador y apoyó una y otra vez al papa en sus buenas intenciones. El influjo de los círculos reformistas fue aumentando cada vez más en el Sacro Colegio con los posteriores nombramientos de cardenales. El gran nombramiento de 1536 hizo cardenales a los antes citados Carafa, Sadoletto y Pole, y otro nombramiento posterior, a Cervini, al renombrado nuncio alemán Morone, a un obispo de Gubbio deseoso de reforma y a un abad de Venecia. Hacía siglos que el Colegio cardenalicio no era, como ahora, una asamblea de los hombres más sabios y nobles de la época (F. X. Kraus). En el otoño de 1536, ya antes del gran nombramiento de cardenales, el papa había convocado a estos hombres, además de a Giberti y a algunos otros, para que formasen una comisión encargada de proponer las necesarias reformas de la Curia, antes aun de que se inaugurase el esperado concilio. La comisión presentó su dictamen, el famoso *Consilium de emmendanda ecclesia*, en la primavera siguiente. Sus autores subrayaban con toda franqueza que la fuente principal de todos los males era el exceso desmesurado del poder papal, realizado por canonistas aduladores a quienes los papas anteriores habían nombrado consejeros suyos. Entre los defectos y abusos particulares citados luego está el modo de actuar de los funcionarios de la Curia, con todas sus artimañas enmascaradas jurídicamente, que imposibilitaban el cumplimiento del ministerio pastoral de la Iglesia; y estaban además los conventos corrompidos, a los que habría que dejar extinguirse sencillamente; las dispensas y privilegios concedidos a la ligera, y el fiscalismo de legados y nuncios. No es extraño que en este círculo, al que pertenecía Giberti, el ejemplar pastor de almas de su diócesis de Verona, se subrayase la absoluta primacía de la cura de almas.

Este dictamen no pasó de ser, sin embargo en gran parte, un mero programa. Su efectividad quedó debilitada no sólo porque en Alemania se publicó sin permiso y Lutero lo aprovechó para justificar la separación de la Iglesia romana; su puesta en práctica tropezó también con la oposición de otros cardenales y de la burocracia de las autoridades romanas. Sin embargo, fueron reformadas la dataría, que se ocupaba de la

otorgación de beneficios por el papa, y la penitenciaría, que tramitaba las dispensas pontificias. Después siguieron otras oficinas papales. Se dio importancia especial a que los obispos cumpliesen su deber de residencia.

Sin que ello estuviese relacionado con este dictamen, con cuya comisión estaba unido únicamente por la persona de su miembro más riguroso, Carafa, tuvo lugar, algunos años más tarde, bajo Pablo III, la reorganización de la Inquisición romana. Carafa consiguió inculcar cada vez más en la conciencia del papa, que por lo demás era muy liberal, el peligro de la penetración de la innovación religiosa también en Italia. No necesitaba exagerar para ello. El mismo Carafa había visto, en efecto, en Venecia cuántos defensores y cuántas ideas de la Reforma protestante alemana y suiza llegaban también a la ciudad de las lagunas a través del comercio. Algo parecido ocurría en todo el norte de Italia. Y en el sur, el círculo erasmiano de Juan de Valdés, al que el napolitano Carafa consideraba con desconfianza incluso ya por motivos patrióticos, parecía irse transformando en una célula muy activa de luteranismo. Su traducción al español de una parte de las Sagradas Escrituras y la añoradora mística de su Tratado sobre Cristo crucificado resultaban sospechosas. Incluso la celebrada poetisa Victoria Colonna, la gran admiradora de Miguel Angel, pertenecía a este círculo. Otros círculos humanísticos, inficionados real o sólo aparentemente por la Reforma protestante, alentaban en Siena, Ferrara y otras ciudades. En Ferrara, la duquesa Ferrara de Este había acogido durante algún tiempo al mismo Calvino.

Parece que fue Ignacio de Loyola el que primero incitó al papa a organizar la defensa. En julio de 1542 se fundó la Inquisición romana, conocida ordinariamente con el nombre de Santo Oficio. Los primeros inquisidores generales fueron Carafa y el español Toledo. De acuerdo con la bula pontificia que la instituía, la Inquisición debería intervenir en todos los lugares de la Iglesia en que apareciese el error o la sospecha de error. Sus sentencias se fueron haciendo cada vez más rigurosas al ir aumentando la influencia de Carafa. Sin embargo, ya el mero hecho del establecimiento del supremo tribunal de la fe dispersó los focos protestantes de Italia y obligó a los indecisos a tomar una decisión. Entre ellos se encontraban personalidades de gran prestigio, destacados predicadores, como el canónigo agustino Pedro Mártir Vermigli, natural de Florencia, y en otro tiempo visitador de su Orden, y el sienés Bernardino Ochino, que en 1541 había sido elegido por segunda vez vicario general de la joven Orden de los capuchinos. Ambos habían caído en Nápoles bajo el influjo de Juan de Valdés, y a ambos los denunciaron, como a

sospechosos de herejía, los teatinos. Cuando en 1542 la Inquisición instó a Ochino a que se presentase ante ella, éste encontró en el camino a Vermigli. Ambos huyeron juntos a Ginebra, donde se pusieron al servicio de la innovación, y tras haber tenido una vida andariega, dura con frecuencia, que llevó a ambos a Inglaterra bajo el reinado de Eduardo VI, acabaron su vida el uno como zuingliano en Zurich, y el otro como presunto antitrinitario, en Moravia. El hecho de que la Orden de los capuchinos, a la que se le había prohibido ya que se propagase fuera de Italia y a la que se le prohibió predicar tras la apostasía de su vicario general, consiguiera superar esta crisis, es una prueba de la interna solidez de la Orden y de la energía vital de la reforma.

#### 14. LA LUCHA POR EL CONCILIO

La contribución más importante de Paulo III a la renovación eclesiástica fue la convocación del Concilio de Trento. La «lucha por el Concilio» duró casi una generación, desde que Lutero, tras su interrogatorio en Augsburgo, apeló en 1518, desde Wittenberg, a un concilio futuro, legítimo, a convocar en lugar seguro, y repitió en 1520, por motivos propagandísticos, la misma apelación, pero especialmente desde que el reformador invitó a las autoridades seculares, en su libro *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, a convocar un «concilio realmente libre», que debería anular la falsificación del Evangelio llevada a cabo por la Escolástica y la Curia romana. Un concilio entendido y realizado según las ideas bajomedievales de Marsilio Ficino y según el modelo de Constantza y Basilea no sólo significaba, para el pontificado del Renacimiento, una amenaza de su existencia, sino que era también un peligro mortal para la misma Iglesia. Pero el pueblo y los Estados de la Dieta alemana pedían un «concilio general, libre, universal», pues no consideraban que la causa de Lutero estuviera definitivamente decidida por la bula *Exsurge* y la excomunión del profesor de Wittenberg. La petición de un concilio libre del papa, a celebrar en territorio alemán y que no debía convocar ni dirigir aquél, tenía que ser vista necesariamente en Roma con la máxima desconfianza. Por ello Clemente VII supo ir eludiendo, durante todos los años de su pontificado, la exigencia de un concilio, sin dar una negativa de manera clara. Durante años se estuvo discutiendo sobre el concilio sin llegar a ningún resultado. Mas en Alemania veíase en la resistencia de Roma la confirmación de las acusaciones de Lutero contra la corrupción del pontificado. La petición de un concilio

encontró un poderoso defensor en Carlos V, cuando el emperador, tras larga ausencia, se dispuso a poner en orden las cuestiones religiosas de Alemania. Con ocasión de su coronación imperial en Bolonia, en 1530, obligó al papa a aceptar, contra su voluntad, un concilio, si en la Dieta que estaba convocada para Augsburgo no se conseguía una unión. Ahora bien, al intervenir el emperador a favor del concilio, éste se convirtió en un asunto de alta política. Para el rey Francisco I de Francia, que tenía una orientación nacionalista, en contraposición al emperador, de ideas universalistas, el concilio significaba únicamente la posibilidad de debilitar la oposición interna alemana contra el emperador. Por motivos políticos tenía, pues, que estar en contra del concilio e impedir en lo posible su convocatoria.

El cambio de gobierno en Roma, en el año 1534, no trajo consigo ninguna variación al principio. Más bien reforzó el deseo del emperador de que en el concilio se tratase sobre todo de la reforma de la Iglesia y la eliminación de los abusos, dejando de lado las cuestiones dogmáticas, y, por otro lado, reforzó también la resistencia de los adversarios tácitos de la reforma existentes en la Curia. Pablo III era, sin embargo, demasiado inteligente para no darse cuenta de que era preciso acceder en cierto modo a la petición de un concilio, si es que la Iglesia, y sobre todo el papa, no querían perder todo crédito. Por ello, ya en enero de 1535 envió sus legados a las cortes europeas para anunciar el concilio y enterarse de qué se opinaba acerca del lugar en que debería celebrarse. Las dificultades vinieron de los afiliados a la Liga de Esmalcalda y del rey de Francia. Mientras el legado pontificio trataba en Wittenberg con Lutero, el cual le dijo, al parecer, que estaba dispuesto a defender su doctrina en un concilio convocado en Mantua o en Verona, la Dieta de la Liga de Esmalcalda le respondió que no aceptaba un concilio más que en territorio alemán, y sólo con la condición de que el papa se sometiese al concilio y permitiese la asistencia de representantes de los príncipes seculares. Francia rechazó decididamente todo concilio que se celebrase en territorio sometido a la influencia del emperador, pero un año más tarde lo aceptó, aunque con ciertas restricciones. La neutralidad política del papa, que tan a mal le tomó Carlos V, parecía, pues, haber dado sus frutos. De esta manera, en junio de 1536 el papa convocó el concilio, para el mes de mayo de 1537, en Mantua. Sin embargo, los de la Liga de Esmalcalda se negaron a aceptar la bula de convocatoria, y Lutero, por su parte, compuso los Artículos de Esmalcalda, que subrayaban con toda fuerza la antítesis con el dogma católico. El rey francés declaró que ni él ni sus prelados podían aceptar Mantua, por motivos de seguridad.

Además, el duque de esta ciudad puso unas condiciones imposibles de cumplir, referentes a la guardia del concilio. Este fue, pues, aplazado y convocado para el 1 de mayo de 1538 en la veneciana Vicenza. En Alemania ni los teólogos, ni Eck ni los príncipes católicos creían ya que fuera a celebrarse el concilio. Pero, finalmente, los tres legados conciliares entraron en Vicenza, acompañados únicamente por cinco obispos. Ellos habían de ser casi los únicos asistentes al concilio. La inauguración se aplazó varias veces, y finalmente, en mayo de 1559, se suspendió por tiempo indefinido. El escepticismo de los círculos alemanes se hizo todavía mayor, si es que esto era posible. Incluso el emperador vio ahora en el papa el obstáculo principal para la celebración del concilio; por ello le amenazó con reunir una asamblea eclesiástica imperial o nacional e intentó, con el consentimiento del papa, lograr un entendimiento directo con los protestantes por medio de coloquios religiosos.

Pero en Roma seguía adelante la reforma programada por el dictamen de 1537, y en su espíritu aprobóse, en 1540, la Compañía de Jesús. Desde el verano de 1541 volvió incluso a tratarse en Roma del concilio. Se había llegado ya a un acuerdo para que la ciudad en que se celebrase fuese Trento, cuando la nueva convocatoria quedó sin efecto, debido a que estalló una nueva guerra entre Francia y el emperador. Siete meses después de la fecha de inauguración no había en Trento más que diez obispos. Sólo la paz de Crépy, de septiembre de 1544, hizo que el camino hacia el concilio quedara libre. Presionado por el victorioso emperador, Francisco I se comprometió, en una declaración secreta, a enviar delegados al Concilio de Trento. Pablo III renovó, pues, la convocatoria para esta ciudad, con la bula *Laetare, Jerusalem*, de 19 de noviembre de 1544. El concilio debería reunirse en la citada ciudad imperial, en el domingo *Laetare* de 1545, para acabar con la división religiosa, reformar el pueblo cristiano y liberar a los cristianos cautivos de los turcos. Nuevas dificultades y desconfianzas retrasaron el comienzo de la asamblea. Hasta muy tarde no nombró la Curia a los tres delegados conciliares, a saber: los cardenales Juan María del Monte, Marcelo Cervini, sabio varón, y Reginaldo Pole, pariente del rey de Inglaterra. Muy lentamente fueron llegando los obispos a la ciudad del concilio, mientras en Roma y en la corte imperial se llevaban a cabo grandes negociaciones diplomáticas. Evidentemente el emperador quería esta vez ganar tiempo. Carlos V sabía que los protestantes jamás asistirían por su propia voluntad a este concilio convocado por el papa, pues ya Lutero, más brusco que Melancton, había escrito en 1545 su panfleto titulado *Contra el papado de Roma, fundado por el diablo*, que pretendió enviar

a Trento en latín y en alemán. El emperador pensó, por ello, en quebrantar primeramente la fuerza político-militar de los protestantes, es decir, de los miembros de la Liga de Esmalcalda, y luego obligar a los vencidos a asistir al concilio. Pero, finalmente, el concilio se inauguró en Trento el primer domingo de adviento, 13 de diciembre de 1545, antes de que comenzase la guerra de Esmalcalda. La «lucha por el concilio» había terminado.

## 15. EL CONCILIO DE TRENTO

Ninguno de los escasos asistentes a la solemne inauguración del concilio —eran, además de los tres cardenales legalos, el cardenal de Trento, cuatro arzobispos, veintiún obispos, cinco generales de Ordenes religiosas, los legados del rey Fernando, y cincuenta peritos, teólogos en su mayoría— podía pensar que aquella asamblea de la Iglesia, interrumpida por dos veces, no acabaría hasta dieciocho años más tarde, y menos aún que, habiendo sido tan difícil llevarla a la práctica, tendría durante siglos una importancia inmensa para la vida de la Iglesia. Durante el primer período del concilio, que duró hasta septiembre de 1549, los legados conciliares cumplieron su tarea con extraordinaria habilidad si se tiene en cuenta sobre todo que al comienzo de la asamblea no estaba fijado ni el programa a tratar ni la manera de proceder. Las ideas que se tenían sobre el programa de trabajo del concilio eran muy diferentes entre sí. El papa deseaba que se confirmasen los dogmas negados por la innovación; Carlos V y su hermano Fernando querían en primer término la reforma eclesiástica. El diferir para más tarde la discusión sobre las cuestiones dogmáticas había de hacer más fácil a los protestantes su asistencia a Trento, después de la victoria del emperador, que se esperaba, y mantener libre el camino para restablecer la unidad. Muy prudentemente, los legados se reservaron el derecho de proponer ellos mismos los temas, preguntando de modo formal al concilio si había que comenzar por el dogma o por la reforma. La gran mayoría se pronunció por que se tratasen paralelamente ambas cosas. Pero el papa, con el cual los legados estaban en contacto por medio de correos regulares, no aprobó la discusión simultánea. El concilio no pudo convertir, pues, el acuerdo en un decreto, pero de hecho lo cumplió, después de que los legados se defendieron contra el reproche que se les hizo en Roma y consiguieron también finalmente de allí una cierta libertad de actuación. En consecuencia, en las sesiones siguientes se discutieron y promulgaron siempre,

junto a *Decreta de fide*, también *Decreta de reformatione*. Por reforma no se entendía, ciertamente, una transformación radical de las instituciones vigentes: por ejemplo, la eliminación del monacato y cosas semejantes, que era lo que entendían los protestantes por reforma, sino la eliminación de los abusos existentes en la vida práctica de la Iglesia, lo cual estaba de acuerdo con la opinión de muchos padres conciliares, que pensaban que muchos abusos eran sólo consecuencia de la mala instrucción en la doctrina.

En cuanto al reglamento de las sesiones, que se fue regulando poco a poco, se siguió el modelo del Concilio de Basilea, con sus comisiones especiales encargadas de cada una de las materias, y del quinto Concilio de Letrán, con el poder absoluto de los legados —el cual, ciertamente, no dejó de ser discutido—, en lugar de un presidente elegido por el concilio. Los legados presentaban a la asamblea los artículos heréticos, tomados directamente de los escritos de los reformadores, o indirectamente de los de sus adversarios. Los teólogos, que no tenían derecho a votar y que pertenecían en su mayor parte a las Ordenes mendicantes, deliberaban sobre aquéllos. Los padres, que disponían de voto, adoptaban una posición sobre el problema en las congregaciones generales. Luego los cánones y los capítulos doctrinales eran redactados por una comisión elegida; sus deliberaciones se irían convirtiendo cada vez más en la parte principal de la labor conciliar. Venía luego una segunda lectura —que se repetía en caso necesario— en la congregación general, y, finalmente, la publicación de las conclusiones así maduradas, en las sesiones solemnes.

Como ya hemos dicho, cuando el concilio se inauguró estaban presentes únicamente veintinueve cardenales y obispos. De Alemania no acudieron en el primer período más que el obispo auxiliar de Maguncia, Miguel Helding, y los procuradores de los obispos de Tréveris y Augsburgo. De Polonia, Hungría y Suiza no había absolutamente nadie. En cambio, todos los demás países europeos que habían continuado siendo católicos estaban representados. Por su gran sabiduría se distinguió el superior general de los agustinos eremitas, Seripando; los jesuitas Láinez y Salmerón, el franciscano Alfonso de Castro y los dominicos Melchor Cano y Pedro de Soto brillaban entre los *theologi minores*, así como en las comisiones. Que en la asamblea conciliar existía libertad de palabra y de voto es algo que se halla atestiguado por la existencia de una oposición conciliar, aun cuando los asistentes no votaban por naciones, como antiguamente en Constanza, sino individualmente.

Las deliberaciones y definiciones dogmáticas eran absolutamente ne-

cesarias, pues la bula *Exsurge* sólo había condenado, en efecto, las primeras proposiciones de Lutero. Mas entre tanto los reformadores habían continuado elaborando sus ideas, mientras el magisterio oficial de la Iglesia se mantenía en silencio. Era preciso disipar, por ello, la ambigüedad teológica, bajo la cual pudo extenderse cada vez más la Reforma protestante. Si se quería llegar a tomar decisiones dogmáticas era preciso, sin embargo, ponerse antes de acuerdo sobre el método teológico a seguir. Frente a la división de la Sagrada Escritura en libros canónicos y libros apócrifos, tomada por Lutero de Erasmo, se proclamó, aunque no se justificó de nuevo, el canon de la Escritura del Concilio de Florencia, dejando con ello sin resolver el problema de la distinción entre lo canónico y lo auténtico. El principio formal del luteranismo, en cambio, fue atacado de manera más radical y decidida, cuando, en la cuarta sesión, las tradiciones, rechazadas por Lutero como cosa de hombres, fueron equiparadas a la Escritura, como fuente de fe. El problema de si la tradición dogmática —que sólo en el curso de las deliberaciones llegó a ser distinguida claramente de las tradiciones disciplinarias— encierra en sí una corriente de revelación, es decir, completa la Escritura o únicamente la interpreta, fue un problema cuya solución se dejó a la teología del futuro. Para el uso teológico-eclesiástico se declaró auténtica, es decir, oficial la Vulgata, y en consecuencia, suficiente por sí misma para sancionar los dogmas de la Iglesia. La razón que adujo el concilio fue que no era ventaja pequeña para la Iglesia saber cuál de todas las traducciones latinas de la Biblia que corrían había de ser considerada como auténtica. El «decreto sobre la Vulgata» significaba, pues, una apreciación especial de ésta frente a las demás traducciones latinas de aquel tiempo, pero no frente al texto original hebreo o griego. Una valoración de este tipo era necesaria, pues las citas de la Escritura se hacían en latín, ya que entonces todavía se empleaba generalmente la lengua latina tanto en las discusiones científicas como en los discursos solemnes. El concilio no dejaba de ver los defectos de las ediciones hechas hasta entonces por la Iglesia. Se pensó en hacer una edición revisada. Pero como norma de interpretación se estableció el *unanimis consensus patrum*, el consenso unánime de los padres, y el juicio de la Iglesia.

Sobre estos fundamentos resultaba posible edificar también ahora las decisiones dogmáticas exigidas por la hora histórica. Sin tener en cuenta la guerra de Esmalcalda, que estaba a punto de estallar, ni los deseos del emperador de que ello se retrasase, los legados siguieron adelante con las deliberaciones dogmáticas. En la quinta sesión se aprobó el decreto sobre el pecado original, dirigido contra los pelagianos, pero

también, por ello, contra la concepción de Zuinglio y de Lutero acerca de la concupiscencia como prolongación del pecado original. La escuela agustiniana, a cuyo frente se hallaba Seripando, había quedado en minoría en la discusión, y también lo estuvo en la deliberación sobre el decreto de justificación, que se prolongó más de seis meses. La culpa de esta duración tan larga la tuvieron no sólo el pánico que cundió en el concilio cuando, en julio de 1546, los de Esmalcalda amenazaron los pasos de los Alpes, y la oposición de los partidarios del emperador a concluir los debates sin que interviniesen los protestantes (cosa que se esperaba una vez terminada la guerra), sino sobre todo las grandes diferencias de opinión entre los mismos padres y su deseo de proceder de la mejor manera posible en esta difícil cuestión. El esquema de Seripando fue reelaborado por tres veces; los problemas de la doble justicia y de la certeza de la salvación se discutieron en el seno de comisiones especiales de teólogos, hasta que por fin, en enero de 1547, en la sexta sesión, se aprobó por unanimidad el decreto sobre la justificación. La obra maestra teológica del concilio, este decreto doctrinal, el más amplio e importante de todos, que contiene dieciséis capítulos y treinta y tres cánones, no pretendió dictar un fallo sobre los antagonistas de las escuelas teológicas. Dirigido claramente contra las tesis de los reformadores y orientado a proclamar el dogma, describe la psicología de todo el proceso de justificación y fija la doctrina sobre la gracia santificante y los méritos. La doctrina de la doble justicia, tal como la habían defendido Contarini en Ratisbona y Seripando en las discusiones preliminares, fue rechazada. Como «toda verdadera justicia se obtiene, acrecienta o restablece por los sacramentos», el concilio se dispuso luego, consecuentemente, a estudiar éstos. En la sesión séptima se promulgaron cánones sobre los sacramentos en general y sobre el bautismo y la confirmación en particular. Aquí se pudo aprovechar la labor realizada por la Escolástica medieval, y se contrapuso con todo rigor la tesis del *signum efficax*, de la eficacia de los sacramentos en virtud de su realización, a la doctrina luterana de la sola eficacia de la fe en los sacramentos.

A partir de la sesión quinta se promulgaron también decretos de reforma a la par que decretos dogmáticos. El primero ordenaba el nombramiento de lectores de la Sagrada Escritura en las iglesias catedrales y colegiales y, en lo posible, también en los monasterios. Se quería elevar con ello la formación del clero y conseguir una purificación de los abusos y malas costumbres existentes en la predicación. Se subraya la obligación de los obispos y de los párrocos de predicar los domingos y días de fiesta. A los obispos se les otorgan ciertos derechos de vigilancia

sobre los predicadores, incluso aunque sean religiosos. Otro decreto se refería a la obligación de residencia de los obispos y de los sacerdotes que ejerciesen cura de almas. Con ello se atacaba una costumbre arraigada desde hacía siglos: la ausencia prolongada de los obispos y párrocos de su diócesis y parroquias. Ahora bien, no bastaba con subrayar la obligación de residencia. Era preciso eliminar los obstáculos y dificultades que se oponían al cumplimiento de esa obligación y que procedían del poder secular y, más aún, de la Curia. La eliminación de tales obstáculos habría significado realmente una revolución en la administración eclesiástica de entonces, en la existencia de obispos de Curia, la acumulación de varios beneficios en una sola mano, los derechos incontrolados de ordenación de los obispos titulares y nuncios, de la extensión de las exenciones, de las innumerables apelaciones a Roma y de la práctica curial de las dispensas. Una parte de los padres conciliares no estaba convencida de que hubiese, por parte del papa, una voluntad seria de reforma, de la cual dependía todo. Al principio los legados se hubieran dado por satisfechos, en efecto, con que se renovasen las sentencias condenatorias. Pero el esquema de los legados no consiguió triunfar en la sesión sexta. La deliberación que siguió hizo que el cardenal Del Monte presentase esta confesión programática: La meta de nuestra labor de reforma es el establecimiento de la pastoral<sup>22</sup>. También el papa dio un paso adelante. El 18 de febrero de 1547 publicó un decreto contra la acumulación de diócesis en manos de los cardenales. Bajo la presión de esta orden, el decreto de residencia, o si se quiere, el reconocimiento del primado pastoral y de la salvación de las almas consiguió imponerse brillantemente en la sesión séptima. El decreto, que agravaba la sentencias penales, no satisfacía aún, desde luego, a las exigencias últimas de una reforma radical, y fue sustituido, en el tercer período conciliar, por otro nuevo; pero, sin embargo, puso de manifiesto la existencia de una voluntad seria de aspirar sinceramente a lo único necesario.

Entre tanto el papa había retirado sus tropas auxiliares al emperador, en medio de la guerra de Esmalcalda, y cuando éste, que se hallaba en la cumbre de su poder, estaba decidido a obligar a los derrotados protestantes a que asistiesen al concilio, los legados pontificios lo trasladaron a Bolonia el 11 de marzo de 1547. Se había aprovechado como pretexto para ello un tifus infeccioso que había aparecido en Trento. No era éste, sin embargo, el motivo principal del traslado. Por el contrario, se quería sustraer el concilio a la influencia abrumadora del emperador, sobre todo porque Cervini había dado ya Alemania por perdida y quería limitarse a conservar la fe en los países latinos. También

se tenía miedo de que el concilio, dominado por el emperador, interviniera en una elección papal, tal vez inminente. Pablo III contaba ya, en efecto, ochenta años. El papa recibió bien el traslado, pues en una ciudad perteneciente a los Estados pontificios podía ejercer su influjo sobre el concilio más fácilmente que en la lejana ciudad de Trento, perteneciente al emperador.

El traslado del concilio demostró ser un grave error. Una minoría de 14 prelados, de sentimientos favorables al emperador, protestó y permaneció en Trento. Carlos V se había irritado muchísimo por el traslado. Había el peligro de un cisma, pues el emperador declaró que haría todo lo posible por convocar un nuevo concilio, el cual habría de revocar todos los acuerdos tomados hasta entonces, echar toda la culpa al papa y luego llevar a cabo la reforma necesaria. Carlos V prometió en Augsburgo a los Estados que el concilio proseguiría en Trento y promulgó, para mientras esto se realizase, el *Interim*. En círculos imperiales llegó a pensarse incluso en continuar el concilio en Trento sin el papa, aun corriendo el peligro de un cisma. Mas el emperador no consiguió que la asamblea volviese a Trento, a pesar de que protestó solemnemente. Sin embargo, mientras duraban las negociaciones entre el papa y el emperador, el concilio, que continuaba realizando ciertamente, con toda laboriosidad, su labor teológica en las congregaciones, no promulgó ningún decreto en las dos sesiones solemnes celebradas. Con todo, las deliberaciones sobre la doctrina del sacrificio de la misa y la indulgencia, y la formulación de problemas jurídicos referentes al matrimonio constituyeron una valiosa labor preparatoria para el futuro. Finalmente, la actividad conciliar se paralizó totalmente a partir de febrero de 1548, obedeciendo a la voluntad del papa. En septiembre del año siguiente, dos meses antes de morir, Paulo III suspendió el concilio.

Casi tres meses duró el cónclave, del que —dados los antagonismos existentes entre el partido del emperador y el francés— salió elegido papa, como candidato de compromiso, el hasta entonces legado en el concilio, cardenal Del Monte, que tomó el nombre de Julio III (1550-1555). El nuevo papa era, asimismo, un hombre de transición. Habiéndose educado todavía en el clima del Renacimiento, le gustaba gozar de la vida de un modo alegre y despreocupado, amaba las fiestas suntuosas, las cacerías y los banquetes, y no estaba libre tampoco del defecto de nepotismo. Mas, por otra parte, no dejaba de comprender la situación de la Iglesia. Apoyó a las fuerzas reformadoras, por las que se dejó guiar, en especial a la Compañía de Jesús; y, sobre todo,

se esforzó por que el concilio continuase, como había prometido en las capitulaciones celebradas durante el cónclave. No se dejó apartar de esta idea ni siquiera por las intrigas de Francia, que no podía desear, por razones políticas, una unión entre el emperador y el papa. En noviembre de 1550 Julio III dispuso que el concilio se reanudase en Trento en el mes de mayo del año siguiente.

Este segundo período del concilio duró un año escaso, hasta abril de 1552. La asamblea se inauguró puntualmente, pero con asistencia de pocos padres. Pasaron algunos meses hasta que el número de participantes superó al del primer período. Prelados franceses no había ni uno solo. El rey francés llegó a amenazar incluso con convocar un concilio nacional, a causa de la guerra que el papa llevaba adelante, en alianza con el emperador, para apoderarse de Parma. En cambio, el número de preladados alemanes fue mayor. Junto a los príncipes electores del Rin aparecieron los obispos de Estrasburgo, Constanza, Chur, Chiemsee, Viena y Naumburgo, y además algunos obispos auxiliares y procuradores, e incluso una serie de embajadores de Estados protestantes. En la Dieta celebrada en Augsburgo en 1548, el emperador había conseguido, en efecto, que los protestantes se comprometiesen a asistir al concilio de Trento. De todos modos, éstos habían hecho la restricción de que el concilio no debería estar bajo la guía del papa, y que se debería volver a discutir los decretos del primer período. Es incomprensible que el emperador no hiciese caso, conscientemente, de estas condiciones. El papa no sabía al principio absolutamente nada del asunto. Pero ambos quitaron toda importancia a la promesa, impidiendo de antemano que los protestantes colaborasen en la superación efectiva de la división.

## 16. PROTESTANTES EN TRENTO

En el otoño continuaron las sesiones en Trento; se siguió tratando de las cuestiones controvertidas, apoyándose para ello en el trabajo previo que se había realizado ya en Bolonia. Los padres se ocuparon sucesivamente de cada uno de los sacramentos y fijaron, en la decimotercera sesión, la doctrina sobre la eucaristía. Contra la doctrina de la presencia virtual o simbólica del Señor, proclamóse la presencia real; y contra la doctrina de la empanación, la de la transubstanciación. Cuatro artículos sobre la comunión bajo dos especies y la comunión de los niños se dejaron para más tarde, hasta la anunciada llegada de los protestantes. Pues a esta sesión asistían ya tres legados de Brandebur-

go, que presentaron un escrito en el que había expresiones de gran respeto para el papa. En la sesión siguiente los padres proclamaron la doctrina sobre el sacramento de la penitencia y la extremaunción. La confesión auricular, el carácter jurídico del perdón y la penitencia fueron defendidos de modo especial. Los decretos de reforma de estas dos sesiones, que no contentaron a todos los asistentes, se referían al proceso penal de la Iglesia, a la actitud respecto a los obispos, a las obligaciones y poderes de éstos, a la vida de los eclesiásticos y a la provisión de los beneficios.

Entretanto habían ido llegando, después de la de Brandeburgo, otras legaciones protestantes, los enviados del duque Cristóbal de Württemberg y los delegados de seis ciudades de la Alta Alemania, y el que luego sería historiógrafo, Sleidan de Estrasburgo. Más tarde llegaron todavía los enviados del príncipe elector Mauricio de Sajonia. Aunque fueron recibidos amistosamente por españoles e italianos, estos políticos y juristas no quisieron tratar directamente con los padres, sino que lo hicieron a través de los legados imperiales. No era poco lo que pedían. Se les concedió el aplazamiento de las decisiones dogmáticas hasta la llegada de sus teólogos y una escolta libre. Pero el volver a discutir todos los decretos aprobados hasta entonces, así como el admitir la superioridad del concilio sobre el papa y el eximir a todos los obispos presentes del juramento de fidelidad eran realmente unas exigencias imposibles de cumplir. Cuando luego los teólogos de Stuttgart presentaron una «Confesión de Württemberg» y exigieron que el concilio la aprobase, el mismo emperador se dio cuenta de que las conversaciones no tenían porvenir ninguno. Para encubrir sus preparativos de levantamiento contra Carlos V, el príncipe elector de Sajonia hizo todavía que Melanchton se pusiese en camino hacia Trento. Pero entonces Mauricio, en alianza con Francia, atacó y se dirigió hacia el sur de Alemania. El emperador huyó de Innsbruck. El miedo a los soldados protestantes que se acercaban dispersó a los padres conciliares. Finalmente, en la decimosexta sesión, se aplazó el concilio por dos años, aunque luego no volvió a reanudarse hasta pasados casi diez.

El concilio parecía, pues, quedar incompleto. Todavía estaban sin resolver numerosas cuestiones controvertidas, y los decretos de reforma promulgados no los había aprobado aún el papa, y mucho menos eran practicados en la vida cotidiana de la Iglesia. Es verdad que se preparaba en Roma, cuando los decretos de reforma del concilio se consideraban ya en la Península Ibérica como derecho vigente, una gran bula de reforma, que debía dar fuerza de ley a los decretos tridentinos, mo-

dificados o completados en parte. Únicamente la muerte del papa impidió su publicación.

La siguiente elección pontificia puso de manifiesto que la idea de reforma había conseguido triunfar de modo definitivo en la Curia. Los cardenales eligieron a la personalidad más digna que había entre ellos, el cardenal Cervini, que ya había hecho muchos méritos como legado durante el primer período del concilio. La elección de este sabio sacerdote, que había trabajado día y noche en los decretos, fue saludada con las más halagüeñas esperanzas. Pero Marcelo II murió a los veintidós días de pontificado; su nombre permanece, sin embargo, vivo hasta el día de hoy en la memoria de las gentes gracias a la *Missa papae Marcelli*, de Palestrina.

#### 17. EL PAPA PABLO IV

En el cónclave siguiente fue elegido papa, contra los deseos de los cardenales de sentimientos favorables a España y al emperador, el decano de los cardenales, Carafa, noble napolitano. Pablo IV (1555-1559), tal fue el nombre que tomó, era asimismo un defensor de la reforma rigurosa. Cuando era obispo de Chieti, la había impuesto implacablemente en su obispado; era conocido como miembro del Oratorio del Divino Amor y como uno de los fundadores de la Orden de los teatinos, al igual que como miembro de la comisión de reforma creada durante el pontificado de Pablo III. Tenía, ciertamente, setenta y nueve años, pero su energía y su actividad continuaban intactas. A su voluntad de acero se unía la rigidez de la vejez; su actitud frente al mal era todavía impetuosa, áspera y furibunda. Vivía dentro de las ideas de un Inocencio III, cuyas reivindicaciones de poder creyó tener que realizar también en el campo político, acaso tras la abdicación de Carlos V. Carente de comprensión para el radical cambio de la época, había perdido también la visión para juzgar rectamente a los hombres. Sólo así pudo concebir sospechas, por ciego celo por el mantenimiento de la fe, acerca de dos hombres tan llenos de méritos como los cardenales Morone y Pole, y hacer encarcelar durante dos años al primero. A Pole le salvó de sufrir esta misma suerte el que estuviera ausente en Inglaterra y su temprano fallecimiento. Únicamente a esta falta de conocimiento de los hombres hay que atribuir que el papa nombrase para el cargo de secretario de Estado a su sobrino Carlos Carafa. No era éste el nepotismo de antiguo estilo, cuyo anhelo era enriquecer a los parien-

tes. Pablo IV esperaba que su sobrino apoyaría de modo eficaz las elevadas tareas de su cargo. Sin embargo, aquél era indigno de tal confianza. Acudiendo a vergonzosas extorsiones, estableció un verdadero régimen de arbitrariedad; y cuando, finalmente, alguien se atrevió a decírselo al papa, éste actuó sin miramiento alguno. Mas la deposición y la excomunión no pudieron anular la injusticia y los escándalos cometidos.

En manos de tal secretario de Estado, también los asuntos políticos eran llevados mal. A ello se añadía la actitud hostil por principio del papa contra la familia de los Habsburgo, a causa de su origen napolitano. Por ello concertó una alianza contra el emperador con Enrique II de Francia, y el nepote movilizó públicamente las tropas. Felipe II, heredero de España y de las posesiones italianas de Carlos V, hizo que la Universidad de Lovaina le diese un dictamen en que se decía que, sin contravenir sus deberes de rey católico, podía adelantarse al ataque, que era inminente, inaugurando él mismo las hostilidades, y ordenó a su general, el duque de Alba, que invadiese los Estados de la Iglesia. La guerra fue desfavorable tanto para los ejércitos pontificios como para las tropas auxiliares francesas. El duque de Alba apareció ante las puertas de la Ciudad Eterna. Parecía inminente un segundo *sacco di Roma*. Entonces se concertó la paz, en la que el vencedor mostróse muy moderado. El papa tuvo que comprometerse a permanecer neutral en el futuro, y se le devolvió el territorio que se le había conquistado. El duque de Alba testimonió al papa, en nombre del rey español, la sumisión más completa.

Pero el papa se había metido en un callejón sin salida, con su obstinación verdaderamente testaruda, en el problema de la sucesión del emperador, que había abdicado. Para salvaguardar los derechos pontificios envió a Francfort un legado suyo. Pero a éste se le excluyó de toda intervención en la elección del emperador. Como el nuevo emperador, Fernando I, se obligó a respetar la Paz religiosa de Augsburgo, que el papa consideraba como inválida, y como además habían intervenido en la elección tres príncipes electores protestantes, el papa, apoyándose en el dictamen de una comisión, declaró que su obligación era negarse a reconocer a Fernando. Sin embargo, nadie se preocupó de esta protesta jurídica del papa, para suerte de la causa católica sin duda.

En contraposición a su desconocimiento de los asuntos políticos, el papa abrigaba un celo radical por la causa de la reforma de la Iglesia. Pablo IV no quería saber, desde luego, nada del concilio. Le parecía demasiado largo y poco eficaz. Quería reformar por sí mismo. Siguiendo los principios de aquel dictamen en que había colaborado él mismo, ini-

ció una lucha implacable contra la «herejía simoníaca», que era el nombre que, simplificando las cosas, se daba en la Curia a todos los defectos. Se aumentó extraordinariamente el ámbito de competencia de la Inquisición y se reorganizó radicalmente la dataría, con perjuicio de los ingresos pontificios; la disciplina en el clero y en las Ordenes religiosas fue inculcada mediante órdenes estrictas. Los capuchinos corrieron peligro de tener que unificarse con los franciscanos. La Compañía de Jesús era considerada por el papa con la más extrema desconfianza, por haber sido fundada por un español; se suprimieron las ayudas económicas a sus colegios romanos, e incluso la casa profesa fue registrada en busca de armas. El papa estaba decidido a revisar la constitución y la regla de la Compañía a la primera ocasión. Después de la muerte de san Ignacio, a quien el papa calificaba de «tirano de la Orden», ordenó que los jesuitas cumplieren con la oración coral y, siguiendo el modelo de su Orden de los teatinos, limitó el tiempo de duración del cargo de General, que hasta entonces había sido elegido vitaliciamente.

Se castigó con todo rigor la herejía. El papa consideraba como asunto de conciencia el asistir cada semana a las sesiones del tribunal de la fe. La Inquisición entendió muy pronto también en delitos morales, blasfemias, faltas contra los preceptos de ayuno, y prestó oídos a acusaciones frecuentemente insostenibles. Puede comprenderse que, después de la muerte de tal papa, el pueblo, exasperado por este régimen de terror, asaltase y destruyese el edificio de la Inquisición. También fue implacable la lucha del papa contra los libros heréticos. Miles de ellos fueron arrojados al fuego. En 1559 se publicó una lista de libros heréticos, que fue el primer Índice romano oficial. Eran tan rigurosas sus disposiciones, que Pedro Canisio declaró que él no podía observarlo en Alemania. Pocos años más tarde este Índice fue anulado. A la lucha rigurosa contra la herejía se debe también la bula *Cum ex apostolatus officio*. En ella el papa, en virtud de los plenos poderes que le correspondían sobre los pueblos y los reinos, renovaba todas las penas sobre los clérigos y seglares, príncipes y súbditos que se apartasen de la fe, y declaró inválidas las elecciones de apóstatas, y a ellos mismos privados de todas sus dignidades, derechos y posesiones. Sus territorios y sus diócesis pertenecerían a los católicos que primero se apoderasen de ellos. Tales disposiciones tenían que hacer aparecer a los católicos que vivían en países protestantes como sospechosos de alta traición, aun cuando, en general, no produjeron efectos prácticos.

## 18. REAPERTURA, CRISIS Y TERMINACION DEL CONCILIO

Hasta cuatro meses después de la muerte de Pablo IV, cuyo celo produjo resultados trágicos, no hubo sucesor, que fue elegido en la noche de Navidad de 1559. ¡Tan grandes habían sido los antagonismos de los partidos nacionalistas en el Colegio de cardenales! El nuevo papa, Pío IV (1559-1565), perteneciente a la familia de los Medici de Milán, había adoptado una actitud de frialdad frente a los impetuosos intentos de reforma de Pablo IV; era un diplomático, un carácter alegre, amante de la vida; constituía, sin duda, una sana compensación para la Iglesia, tras las extremas unilateralidades anteriores. De nuevo volvió a aliarse con los Habsburgo, tanto con los alemanes como con los españoles. Sabía muy bien, en efecto, que el soberano de España y de sus países vecinos, que tenía profundos sentimientos religiosos, era el más fuerte apoyo de la Iglesia. Pío IV no quiso tener nada que ver con el nepotismo político. Hizo abrir un proceso contra los nepotes de su antecesor. Dos de ellos fueron ejecutados. Sin embargo, también este papa otorgó honores eclesiásticos y el disfrute de ricos beneficios a sus parientes de las familias de los Hohenems, de Vorarlberg, y de los Borromeo de Milán. Y así, inmediatamente después de su elección, llamó a Roma a su sobrino Carlos Borromeo, que no contaba más que veintiún años, y lo elevó a la dignidad de cardenal, y pocos meses después a la de arzobispo de Milán, entregándole la administración de los Estados de la Iglesia y la dirección de la diplomacia pontificia. Mas el joven cardenal nepote refrenó con su carácter puro la exagerada tendencia de su tío al favoritismo familiar. La prematura muerte de su hermano mayor, que murió sin hijos, decidió a Carlos a recibir secretamente la ordenación sacerdotal, para excluir toda esperanza de los parientes de que sería él el que prolongaría la estirpe. A la ordenación siguió el comienzo de una vida ejemplar, llena de fervor religioso y de ascética rigurosísima. Era el «genio bueno de Pío IV» (Ranke); y aunque no es suyo, ciertamente, el mérito de que el Concilio de Trento se reanudase —esto fue sin duda obra personal del papa—, sin embargo hay que atribuir, tanto a su estricto cumplimiento de las indicaciones de su tío, como a su incansable actividad personal, el que la decisión de continuarlo se llevase adelante a pesar de todas las dificultades, y el que el concilio pudiera ser concluido felizmente.

El nuevo comienzo fue difícil. La interrupción del concilio había

producido efectos funestos. En muchos países habían surgido nuevas condiciones de vida. En Alemania, gracias a la Paz religiosa de Augsburgo el luteranismo se había consolidado como una fuerza política; en Polonia, un sínodo nacional allí celebrado se había aproximado mucho a los innovadores; en Inglaterra Isabel I había dado la vuelta a la obra de recatolización de su media hermana; y en Francia, los constantes progresos del calvinismo y la inestable situación interior habían hecho pensar en un concilio nacional para regular autónomamente la cuestión religiosa. El emperador deseaba un concilio de unión, cuyo lugar de celebración debería ser distinto, y el cual hubiera podido trabajar con independencia, en cierto modo, de las resoluciones conciliares tomadas hasta entonces. Tampoco Francia quería vincularse en modo alguno a las anteriores decisiones, y le hubiese gustado exigir una declaración de que el concilio estaba por encima del papa. Felipe II exigía, en cambio, no un nuevo concilio, sino la reanudación del antiguo y el mantenimiento de todos los decretos conciliares adoptados hasta aquel momento. Las negociaciones duraron once meses. Finalmente el concilio volvió a ser convocado en Trento, sin que la bula dijera claramente si se trataba de una continuación del concilio suspendido o de un nuevo comienzo. Obtener la conformidad de Fernando fue mérito exclusivo del obispo de Ermland y posteriormente cardenal Hosio; las negociaciones con Francia las llevó, con gran prudencia, Carlos Borromeo; la invitación a los Estados del Imperio la hizo el abnegado obispo Commendone. En la Dieta de príncipes celebrada en Naumburgo los protestantes rechazaron con rudos términos la invitación y la bula de convocatoria.

El concilio pudo por fin volver a inaugurarse solemnemente en enero de 1562, bastante tiempo después de la fecha fijada en el primer momento. A la inauguración habían de seguir todavía ocho sesiones, hasta que el concilio pudo concluir, felizmente, el 4 de diciembre de 1563. La dirección de la asamblea se encontraba en manos de una comisión de cinco delegados, entre los que destacaba especialmente, por su ciencia y habilidad, Seripando, mientras que Gonzaga, debido a su categoría principesca, resultaba especialmente apto para tratar con cada una de las naciones. Entre los 113 obispos que asistieron a la sesión inaugural no había ni un solo alemán; tan cuidadosamente habían procurado los príncipes alemanes no lesionar la Paz religiosa de Augsburgo asistiendo al concilio. En primer lugar se abordó en las deliberaciones el problema, tratado ya en 1547, de la obligación de residencia de los obispos. Con este motivo surgió inmediatamente una apasionada disputa entre los partidarios del sistema episcopal y los del sistema papal. Los

obispos españoles, sobre todo, pero también una parte de los italianos, defendían la idea de que los obispos reciben su poder de Cristo mismo y de que, por tanto, también la obligación de residencia era de derecho divino; por este motivo, no eran posibles, en este problema, dispensas pontificias, y los muchos obispos de la Curia, empezando por los cardenales, deberían marcharse a sus diócesis. Los curialistas veían en tales tesis un ataque a los derechos primaciales del papa. Después de meses de discusión, el papa prohibió que se siguiera disputando y pensó en deponer de sus cargos a Gonzaga y a Seripando.

Luego se reanudaron las discusiones dogmáticas y se elaboraron los artículos, antes aplazados, sobre la comunión de los niños y la comunión bajo dos especies. Siguió después el decreto sobre el sacrificio de la misa, que enseñaba que la misa era el memorial y la actualización del sacrificio de Cristo en la cruz, con el mismo sacerdote sacrificador y el mismo don sacrificial, diferentes entre sí únicamente por la forma de la ofrenda.

En medio de los debates dogmáticos, el legado imperial presentó al concilio un libelo de reforma de su señor, en el que se pedía que el problema de la reforma se tratase antes de seguir tratando de cuestiones dogmáticas. El libelo contenía una serie de propuestas y peticiones para mejorar la Iglesia en la cabeza y en los miembros; exigía, entre otras cosas, que se accediese al cáliz de los seglares y al matrimonio de los sacerdotes, para impedir, mediante concesiones, nuevos progresos de la innovación. La petición del cáliz de los seglares la apoyaba también Baviera. Pero los legatos consiguieron que estas peticiones se remitieran al papa, para que él decidiese.

Las discusiones sobre la obligación de residencia y sobre el citado libelo de reforma habían caldeado ya los ánimos; pero la tensión subió más aun cuando finalmente en el mes de noviembre llegó a Trento una comitiva de 10 ó 15 prelados franceses, a cuyo frente iba Carlos de Guisa, el elocuente «cardenal de Lorena». Los recién llegados se pusieron muy pronto de parte de la posición episcopalista, en el problema de la obligación de residencia, y —lo que resultaba todavía más peligroso— defendieron los decretos del Concilio de Constanza acerca de la superioridad del concilio sobre el papa. En la cuestión de la reforma apoyaron peticiones semejantes a las del emperador y consiguieron convencer a Fernando para que dirigiese una carta al papa, en la que le exhortaba a no oponerse a una reforma decretada por el concilio. Se esperaba un escrito semejante de Felipe II. Y cuando el emperador fijó su residencia en Innsbruck, para estar más cerca del concilio, y convocó a su corte a un consejo de teólogos para que trataran los asuntos de la reforma, y

el cardenal de Lorena y el legado español participaron en las deliberaciones de Innsbruck, y además, para mayor desgracia todavía, los dos más destacados legados pontificios en el concilio, Gonzaga y Seripando, murieron uno después de otro, pareció que una especie de paraconcilio en Innsbruck privaba al Concilio de Trento de su sentido y su fuerza. Pero el papa y sus consejeros romanos, sobre todo Borromeo, se dieron cuenta del peligro. Era absolutamente preciso llegar a un acuerdo con el emperador. Para ello, Pío IV nombró presidente del concilio a su mejor diplomático, el cardenal Morone, tan probado por los golpes del destino. Morone marchó a Innsbruck y convenció al emperador de que la voluntad de reforma del papa era sincera. El cardenal de Guisa fue ganado para que accediese a un compromiso, y a Felipe II se le calmó, enviándole un escrito de propia mano del papa, en que éste le aseguraba sus intenciones. La gran crisis estaba vencida. Ahora el concilio —tal como lo deseaba también sobre todo Carlos Borromeo, por miedo a una muerte prematura de su tío— podía abordar una tras otra las tareas que quedaban y acabar felizmente.

La próxima sesión estuvo dedicada a tratar del sacramento del orden, que fue relacionado de manera estrecha con el sacrificio de la misa, en contraposición a las ideas protestantes. En el decreto sobre la obligación de residencia, que fue considerablemente intensificado en comparación con anteriores redacciones, se pasó por alto la debatida cuestión de si se fundaba en un derecho divino o en un derecho eclesiástico. El denominado decreto sobre los seminarios ordenaba que todos los obispos fundasen seminarios para formar en ellos un clero diocesano suficientemente numeroso y bien formado. En él se incluyeron casi textualmente las sugerencias contenidas en las constituciones de 1555 del cardenal Pole para Inglaterra y que se practicaban ya con éxito en los colegios romanos de los jesuitas. El preocuparse por la futura generación sacerdotal se enumeraba también entre los deberes más urgentes de los obispos. Sólo así podía eliminarse el obstáculo que para toda reforma en las diócesis representaba la falta tremenda de sacerdotes celosos formados y de gran altura moral. Las sesiones siguientes aportaron decretos dogmáticos sobre el sacramento del matrimonio y resoluciones jurídicas fundamentales acerca de la celebración del matrimonio. Sobre todo, el decreto *Tametsi* declaró nula la celebración secreta del matrimonio. Eliminóse así una fuente de múltiples inseguridades jurídicas, y el matrimonio como sacramento quedó sometido de manera más clara y visible a la competencia de la Iglesia. En la sesión final se aprobaron decretos dogmáticos concernientes a la doctrina sobre el purgatorio, la veneración

a los santos y las indulgencias. Es curioso que este último punto dogmático, del que había brotado, en el aspecto temporal, toda la división, fuese tratado sólo de pasada.

Junto a las cuestiones dogmáticas se trataron también las referentes a la reforma. La habilidad de Morone consiguió aquí atajar las diversas exigencias nacionales presentando él mismo una amplia propuesta de reforma; también logró disminuir el interés de los príncipes por un tratamiento demasiado extenso de las cuestiones de reforma proponiendo una reforma de aquéllos por el concilio. Si bien la reforma de la Curia debería quedar reservada al papa mismo, la propuesta de reforma del legado contenía un amplio programa, que, tras ser estudiado y debatido con detalle, fue incluido igualmente en los decretos de las dos últimas sesiones. Y así, cada tres años deberían celebrarse sínodos provinciales, y cada año, sínodos diocesanos; los obispos deberían visitar regularmente sus diócesis, y los cabildos catedralicios deberían ser reformados. Los abusos antiquísimos en los nombramientos de cargos, la acumulación de prebendas, las expectativas, las provisiones y las reservaciones deberían desaparecer; otras disposiciones se referían al ministerio de predicar y a la instrucción religiosa del pueblo. Con razón se ha dicho que el primer motivo de estas disposiciones era la activación y el fomento de la pastoral. Un decreto específico de reforma, el *De regularibus*, se ocupaba de los monasterios y de las Ordenes religiosas. Se prohibió que los religiosos poseyesen nada privadamente, se reguló la visitación de los monasterios, se eliminó el sistema de encomienda y se fijó una edad mínima para ingresar en los monasterios y otras cosas por el estilo.

Durante el segundo día de la última sesión, el 4 de diciembre de 1563, se leyeron en su integridad, o al menos en sus comienzos, todas las resoluciones del concilio tomadas desde 1546, que fueron aprobadas por los padres y sometidas al papa, para que éste las confirmase, con un solo voto en contra. El concilio decidió, en cambio, que los decretos de reforma sólo tendrían validez salva la autoridad de la Sede Apostólica. Las reformas pendientes fueron remitidas directamente a la Santa Sede. La situación del papado por encima del concilio quedó así solemnemente reconocida por los asistentes, que eran nada menos que 255 padres. Con las aclamaciones a los papas y a los príncipes pronunciadas por el cardenal de Lorena, con el anatema lanzado sobre todos los herejes, y la despedida de Morone: «Id en paz», se dio fin a esta asamblea de la Iglesia. Pocas semanas después, el 26 de enero de 1564. Pío IV confirmó los decretos del concilio.

## 19. SIGNIFICACION DEL CONCILIO DE TRENTO

La labor del Concilio de Trento, relativamente muy larga, interrumpida varias veces, amenazada por tantas dificultades y crisis, no logró alcanzar, indudablemente, la gran meta que al principio se propuso: restablecer la unidad de la fe. La otra parte se negó a secundar estos esfuerzos de la asamblea. El Occidente cristiano quedó escindido confesionalmente; más aún, la clara definición de las doctrinas controvertidas profundizó todavía más esta escisión. Pero precisamente estos dogmas inequívocos, que definían la sustancia dogmática y no opiniones de escuelas teológicas, salvaron —si así puede decirse— la fe católica, aclarándola en los puntos más decisivos y amenazados. El concilio «delimitó, pero no separó donde no existía ya separación»<sup>23</sup>. No se trazaron límites, sin embargo, en todos los terrenos. Así, por ejemplo, quedó sin resolver la cuestión del primado pontificio. E incluso las aceradas fórmulas de los decretos no constituían una formulación racionalista, una *frigidissima disputatio* de una Escolástica degenerada. Su lenguaje quería ser y continuar siendo un lenguaje piadoso, que no sólo tiene en cuenta el resplandor de la verdad, sino también la santidad de la vida cristiana. El resultado de esta autorreflexión serena, sincera y profunda de la Iglesia fue que la cristiandad recibió del concilio unos decretos doctrinales redactados con frecuencia en un estilo realmente clásico. Esto no significa que se hubiera dicho la última palabra para siempre —nuevos puntos de vista plantean nuevos problemas, incluso en cuestiones «solucionadas», y una base ecuménica más amplia ofrece también la posibilidad de completar las soluciones adoptadas. Mas, frente a los terribles ataques de aquella época, la Iglesia atestiguó y defendió con claridad su patrimonio de la verdad. Tampoco en lo que se refiere al contenido de cada una de las tesis elaboradas se valorará nunca bastante la aportación dogmática del concilio. Para la vida moral del individuo tenía una importancia fundamental el que, al ser declarada la doctrina de la justificación, la voluntad humana no apareciese como completamente privada de libertad, ni la justificación se presentase exclusivamente como gracia. Con todo, ésta conservó y mantuvo su valor y su dignidad, como gracia antecedente y santificante, que saca al hombre de su pasividad y le hace capaz de realizar buenas obras. Y al rechazar, en la doctrina sobre el pecado original, la idea de que éste es la inclinación al mal, se evitó una condenación general de las inclinaciones y tendencias del corazón hu-

mano, que deberían ser extirpadas, según el calvinismo. La naturaleza no es, sin más, pecado. Las pasiones pueden ponerse también al servicio de ideales morales dentro del orden social. Aquí está la raíz de la gran aportación cultural católica del Barroco. La doctrina católica sobre el pecado original fue la que posibilitó dogmáticamente la conquista del universo, tal como la intentó la cultura barroca.

También la constitución monárquica de la Iglesia fue corroborada por el concilio. Es verdad que no se llegó a tomar una decisión entre episcopalismo y papalismo en el problema de la obligación de residencia. El concilio no definió expresamente la primacía de la Sede Romana, pero, de hecho, todas las resoluciones fueron sometidas a la aprobación pontificia. La temida debilitación de la situación primacial del papa, por un nuevo despertar de la idea conciliarista —la cual quedó desbancada de hecho por toda la estructuración y el decurso del concilio— no llegó a producirse. Y, por fin, lo decisivo históricamente fue que la Iglesia, en lucha con el protestantismo, que avanzaba victoriosamente, y con las Iglesias nacionales católicas, se consolidó a sí misma, reafirmando su cerrada estructura monárquica. A ello se añadió la consolidación, no de derecho, ciertamente, pero sí de hecho, de la potestad episcopal frente a todas las coartaciones anteriores, y la espiritualización del ministerio eclesiástico en cuanto a tal, que caracteriza el derecho canónico del «período postridentino».

Es cierto que los decretos de reforma del concilio parecieron, con frecuencia, muy poco coherentes entre sí y no consiguieron imponerse sino muy poco a poco y venciendo grandes dificultades. Hicieron ver, sin embargo, que se estaba firmemente decidido a eliminar los múltiples abusos, que ni se negaron ni se cohonestaron, y a dar nuevo vigor a los antiguos ideales. Aquí se llegó a trazar incluso, en muchos campos, un programa completo, el cual ofreció una base sólida para la renovación religiosa y moral del clero y del pueblo. Esto no quiere decir que cada uno de los puntos no hubiera sido visto ya antes de ser tratado en el seno del concilio. Muchas de tales reformas se habían proyectado ya en diversos lugares, sin que el impulso viniera de la Iglesia oficial; más aún, en varios sitios habían conseguido triunfar. Basta recordar las nuevas congregaciones o los sínodos diocesanos de Giberti en Verona, el cual encarnaba realmente la figura ideal de un obispo celoso de las almas y preocupado por sus sacerdotes y por su pueblo. Pero el concilio hizo suyos oficialmente los diversos ímpetus privados de reforma y los impuso como precepto a la Iglesia entera. Ahora se volvió a colocar oficialmente, ante la vista de los prelados secularizados, los antiguos

preceptos sobre la vida sencilla y digna; ahora la Iglesia se negaba a consentir el matrimonio de los sacerdotes, a pesar de las presiones del emperador Fernando, para retener a los clérigos pervertidos. El precepto de la incardinación del clero secular hizo desaparecer el *clericus vagus*, que sólo había pensado en su bien, y dio a los fieles pastores que vivían permanentemente entre ellos y conocían sus necesidades y defectos. Al pueblo se le volvió a presentar el ejemplo de una vida cristiana, y todo el mundo se dio cuenta de que había llegado el momento de reconcentrarse y reformarse a sí mismo. Pero con ello se les devolvió también a las personalidades responsables, clérigos y seglares, que se habían ido haciendo cada vez más pesimistas sobre el futuro de la Iglesia, el saludable optimismo, la seguridad interna en sí mismos, el valor para defenderse contra los ataques subsiguientes de la Reforma protestante, y la voluntad de reconstrucción.

## CAPITULO QUINTO

### *EN EL ESPIRITU DEL CONCILIO DE TRENTO RENOVACION INTERIOR DE LA IGLESIA Y DEFENSA ACTIVA (CONTRARREFORMA)*

El Concilio de Trento configuró el nuevo rostro de la Iglesia durante los próximos siglos. Y esto lo hizo no de manera automática, por así decirlo, sino porque las leyes y decretos conciliares constituyeron en realidad, desde aquel momento, la base de la labor práctica y de la vida diaria de la Iglesia. Frente a las oscilaciones de la idea de reforma en la Curia en los decenios que precedieron al concilio, el pontificado no sólo aprueba inmediatamente el programa entero de la asamblea conciliar, sino que también, con una extraña constancia, considera como su tarea más importante el que la Curia obedezca tales decretos e incluso los imponga al mundo exterior. De este modo, en el medio siglo siguiente la Curia se convirtió en objeto y en instrumento de la reforma. Mediante este esfuerzo tan sincero el pontificado reconquistó el prestigio que había ido perdiendo lentamente desde la Baja Edad Media. A esto se sumó la feliz circunstancia de que la Curia pudiera disponer en las diócesis, y no sólo en las Ordenes religiosas, de fuerzas auxiliares que se entregaban plenamente, y encontrase además en algunos prelados hombres que vivían de modo ejemplar el nuevo ideal del obispo y que reformaron sus diócesis conforme al nuevo espíritu.

#### 1. PIO IV Y CARLOS BORROMEO

En los dos años que sobrevivió a la terminación del concilio Pío IV se esforzó, con un celo ejemplar, por llevar a la práctica sus decretos. Creó una comisión de cardenales encargada de llevar la dirección central y al mismo tiempo de resolver las dudas de interpretación, comisión que luego había de convertirse en la importante Congregación del Con-

cilio, existente todavía hoy. Entre las tareas no terminadas que se confiaron a la Santa Sede, ésta se encargó en primer lugar de la reforma del Índice, la lista de los libros prohibidos. Suavizó el rígido Índice de Paulo IV, decidió excluir del mismo aquellas obras que hubieran subsanado sus errores y añadió a las listas reglas generales de enjuiciamiento. Estas medidas de Pío IV estuvieron en vigor durante más de tres siglos. A fin de asegurar la pureza de la fe, prescribió, de acuerdo con los deseos del concilio, que todos cuantos fueran a ejercer un cargo eclesiástico pronunciaran la *Professio fidei tridentinae*, utilizando a tal efecto una fórmula redactada por aquél. El pontífice se ocupó enérgicamente de reformar la Curia. Fueron reorganizados los tribunales pontificios y la Cámara Apostólica. También fueron abolidos una serie de privilegios de diversa índole, que contradecían a algunos decretos del concilio, y, sobre todo, se redujo la corte pontificia, despidiéndose a más de cuatrocientos cortesanos inútiles. Se reguló de nuevo el culto en las iglesias titulares de los cardenales, se confió a los jesuitas la visita a las parroquias romanas, incluso se levantó un seminario tridentino para la ciudad de Roma, y el Colegio Romano fundado por Ignacio de Loyola fue favorecido por el papa con toda generosidad en sus difíciles comienzos. A esto se agregó el ejemplo personal del cardenal secretario de Estado. Carlos Borromeo restringió su economía doméstica y se dedicó a predicar en su iglesia titular. Finalmente consiguió permiso de su tío para trasladarse a su diócesis de Milán, estableciendo allí su residencia, como prescribía el Concilio de Trento, y poder llevar así a la práctica las conclusiones conciliares. Durante diecinueve años, hasta su temprana muerte en 1584, dio ejemplo a sus catorce obispos sufragáneos del cumplimiento de todas las prescripciones conciliares sobre el cargo y las obligaciones del obispo. Igualmente inició la reforma, preocupándose de formar una nueva generación de sacerdotes. A este fin erigió en Milán los primeros seminarios tridentinos, entre ellos un Colegio Helvético, para Suiza, nación que se le había confiado como visitador de la misma. Celebró no menos de seis sínodos provinciales y once diocesanos, visitó e inspeccionó tres veces su propio obispado y muchas veces más las diócesis sufragáneas, recorriéndolas enteramente. Escaló los Alpes hasta llegar a las más elevadas aldeas, ascendiendo por sendas y vericuetos, apoyándose en bastones y valiéndose de escalas. Para la renovación de la vida religiosa de su diócesis se procuró, con la Congregación de Sacerdotes Seculares Oblatos, auxiliares valiosos, entregados completamente a su arzobispo; a ellos confió la dirección de los seminarios, las misiones de los pueblos y el cuidado de las parroquias más difíciles. No le faltaron tampoco contra-

dicciones. Tuvo dificultades con el gobernador español a causa del tribunal eclesiástico de justicia y del derecho de asilo, e incluso fue víctima de un atentado por un miembro de la Orden de los Humillados, Orden venida a menos y que tuvo que ser disuelta por este crimen. Grabada quedó para siempre su caridad heroica para con los apestados de Milán, en 1576, a los que durante diez meses visitó, consoló y proveyó de su peculio particular, de forma que en su sepultura pudo decirse que, de toda la riqueza de su casa, no tuvo más que lo que tiene un perro doméstico: pan, agua y una choza de paja.

Pío IV se vio obligado a transferir en gran parte el reconocimiento y la puesta en práctica de las decisiones conciliares fuera de los Estados Pontificios a sus inmediatos sucesores. Los decretos fueron ciertamente aceptados sin más por el emperador Fernando, los príncipes italianos, Saboya, Polonia y Portugal, así como Felipe II para España y los Países Bajos, pero éste con la cláusula: «sin perjuicio de los derechos reales». Ya en 1564 muchas Ordenes mendicantes, en sus capítulos generales, habían adaptado también sus constituciones a las prescripciones tridentinas. Francia, convulsionada por la guerra de los hugonotes, aceptó los decretos doctrinales del concilio, pero se negó a publicar las conclusiones de reforma por razones de Estado. Es verdad que fueron viendo la luz poco a poco, publicadas por algunos sínodos provinciales. Mas, a pesar de la presión de los nuncios, no obtuvieron vigencia jurídica hasta 1615, debido a la resistencia del Parlamento. En Alemania, donde se vigiló al primer legado pontificio y se le robaron los documentos, fue Pedro Canisio quien difundió la edición oficial de los decretos. En el invierno de 1565 a 1566 visitó no menos de 29 ciudades, antes de presentarse en la Dieta de Augsburgo como asesor teológico del legado, por encargo del recién nombrado papa Pío V. En ella los Estados católicos, juntamente con el nuevo emperador Maximiliano II, acataron las decisiones del concilio que se referían al culto y a la fe. Pero no fue posible conseguir que el emperador, ganado interiormente por el protestantismo, que había pedido al papa el cáliz de los laicos y el matrimonio de los sacerdotes, y que además había permitido la Confesión de Augsburgo en sus Estados austríacos, aceptase los decretos conciliares referentes a la reforma.

## 2. LOS PAPAS REFORMADORES: PÍO V

Con el papa dominico Pío V (1566-72), antiguo inquisidor general y «hermano zueco», como se le llamaba por la humildad de su vida, la herencia del concilio estaba en buenas manos. Bajo este papa, más aún que bajo sus antecesores, el pontificado se convirtió en el verdadero dirigente y sostenedor de la reforma católica, de la renovación de la vida eclesiástica y de la Contrarreforma (si se nos permite usar esta palabra surgida en Alemania, pero con frecuencia rechazada en las naciones latinas), de la valerosa reconquista por la Iglesia de los bastiones perdidos, de los países y reinos, para lograr lo cual no se desestimaron los medios políticos, e incluso militares, en unión con los príncipes católicos.

Pío V no quería saber nada, ciertamente, de guerra ni de soldados y no confiaba mucho en el arte de los diplomáticos. Buscaba sólo la salvación de las almas, y los medios para ello los veía en una vida santa y ejemplar y en un orden justo dentro de sus Estados Pontificios. La expresión de un embajador veneciano de que Pío V había transformado Roma en un convento era ciertamente exagerada, pero da una idea del cambio operado en la Ciudad Eterna, donde la profanación del domingo, la blasfemia, el adulterio y otros pecados semejantes eran sancionados draconianamente y la inmoralidad pública severamente corregida. Para cumplir las tareas que el concilio había dejado expresamente al papa y al mismo tiempo por el empeño de acabar con la enorme complejidad, o mejor dicho, con el desorden de los asuntos litúrgicos en todo el mundo, el papa se esforzó por editar libros litúrgicos uniformes. Surge ya el centralismo de la Curia, que es el signo de la nueva era postridentina, frente a la Iglesia anterior a la Reforma. Primero apareció en 1566 el *Catecismo Romano*, que fue pensado como un manual para las actividades homiléticas y catequísticas de los párrocos. Escrito por un docto teólogo dominico en un latín clásico, se tradujo rápidamente, por orden del papa, a varias lenguas europeas. Dos años más tarde se editó el *Breviario Romano*, que dedicaba más espacio a las lecturas bíblicas que a las vidas de los santos e introducía en el santoral algunos Santos Padres griegos, pero que también tenía algunos fallos críticos, a pesar del esmero que en su redacción puso una comisión de teólogos eruditos. En 1570 pudo ser publicado el *Misal Romano*. En los pontificados siguientes aparecieron también el nuevo *Pontifical* (1596), el *Ceremonial de los obis-*

pos (1600), y finalmente, el *Ritual romano* (1614). Este último no pretendía ya sustituir a los libros diocesanos ya existentes. Por el contrario, en 1568 y en 1570 se decretó la prohibición de todos los misales y breviarios, a no ser que llevaran más de dos siglos de uso. En Alemania, por el excesivo celo de obispos, nuncios y jesuitas se suprimieron muchas cosas buenas y antiguas del campo de la liturgia, al contrario de cuanto sucedía en Francia. Hacia 1600 se imprimían en aquella los primeros textos romanos. A pesar de las mejoras de Urbano VIII<sup>1</sup> y de las reformas de Pío X y de Juan XXIII, estos manuales han seguido siendo en lo esencial las formas básicas del culto y de la oración de la Iglesia, poderosos anillos de uniformidad e igualdad, que circundaban el *Orbis catholicus*. Ya en tiempos de Pío V se iniciaron los trabajos preparatorios para establecer el texto de la Vulgata, comenzado por el concilio. Con la elección de cardenales dignos y activos el papa se aseguró en la Curia, incluso para después de su muerte, la continuidad del nuevo espíritu. Trató de eliminar la venalidad de las autoridades en la concesión de cargos y transformó por completo la penitenciaría, limitando su competencia a un campo puramente interno. El papa en persona se preocupó de visitar las basílicas patriarcales de Roma y estableció una comisión especial de cardenales para la reforma del clero romano.

El antiguo inquisidor general tomó a su cargo, con gran celo, la conservación y defensa de la pureza de la fe. La Inquisición, a cuyas sesiones asistía personalmente Pío V, debía eliminar, mediante severos castigos, los errores que secretamente se habían infiltrado en Italia. Entre las condenas a muerte impuestas por aquellos años, la más famosa fue la de Carnesecchi, antiguo secretario de Clemente VII. Este humanista florentino, que mantenía correspondencia con Ochino y Valdés, había sido citado varias veces por la Inquisición a partir de 1546. Una carta de gran transcendencia, hallada entre los documentos de la condesa Julia Gonzaga, muerta en 1567, fue causa de nueva citación. Tras algunas vacilaciones, Carnesecchi se negó a retractarse y fue ejecutado en 1567 como hereje. Con él desapareció del suelo de Italia el protestantismo luterano. El papa intentó salir al encuentro del peligro de que los hugonotes se infiltrasen en Italia, prestando ayuda a Francia en su guerra contra los herejes. También en Francia aspiraba a aniquilar el error. Por esto procedió igualmente contra algunos obispos franceses, a los que, acusados de herejía, se les incoó procedimiento eclesiástico. En armonía con el espíritu de Paulo IV, Pío V recrudesció igualmente la bula que, por costumbre, se leía todos los Jueves Santos, la bula *In coena Domini*, que contenía un compendio de las excomuniones y penas reservadas para

su absolución al papa. El pontífice declaró que la validez de estas disposiciones era independiente de la publicación anual de la bula (frecuentemente prohibida en Venecia y España). El papa no se dejó impresionar tampoco por ninguna consideración de orden político frente a la reina de Inglaterra, Isabel I. Tras un procedimiento sumarísimo, en 1570, con la bula *Regnans in excelsis* el papa lanzó contra ella, por hereje y protectora de herejes, las penas de excomunión y destitución, la última deposición por la Curia de un príncipe reinante, que no tuvo prácticamente resultado alguno. Defectos de forma produjeron dudas acerca de la validez jurídica de la sentencia del papa en algunos católicos ingleses, que por entonces se encontraban en grave crisis de conciencia. Pero a la opinión pública inglesa, el acuerdo de la bula le ofreció durante siglos motivos suficientes para justificar su lucha encarnizada contra el papado.

La acción de Pío V contra los turcos, de la que hablaremos luego más ampliamente, se explica por el celo por la fe de este papa santo, pero a veces demasiado severo.

### 3. GREGORIO XIII

El pontificado del sucesor de Pío V, Gregorio XIII (1572-1585), demostró que la reforma podía realizarse también con éxito, sin acudir a este rigorismo. Gregorio XIII, que había sido primeramente un jurista célebre y que después había estado durante varios decenios al servicio de la Curia, no había escapado en su juventud a la forma de vivir típica del Renacimiento. Elegido papa a sus setenta y un años de edad, fue un pontífice intachable, digno y mesurado, que tomó por modelo a su predecesor y que supo conjuntar el fomento de la renovación interior de la Iglesia con la de las letras y ciencias. Hay que reconocer que no estuvo bien informado o que fue mal aconsejado en algunas medidas propiamente contrarreformadoras. Esto vale sobre todo con respecto a las acciones de gracias ordenadas por él y a las demás manifestaciones de júbilo, al conocerse en Roma la noticia de la Noche de San Bartolomé. Aunque está demostrado que el papa desconocía los planes de Catalina, su comportamiento tras la matanza demuestra, sin embargo, que compartía la mentalidad colectiva reinante, que consideraba permitida cualquier medida contra los enemigos de la religión, mientras que su antecesor, Pío V, había pedido que se combatiera a los herejes, pero por medios libres y abiertos. En nuestros días, en los que tanto se dis-

cute el derecho de resistencia a la autoridad, no se imputará a Gregorio XIII como algo demasiado grave el apoyo moral que prestó a las conjuraciones contra Isabel I de Inglaterra, a la vista de las persecuciones que sufrían los católicos de aquella nación. Desde luego hubiera sido mejor que el papado se hubiera mantenido por encima de las discusiones ordinarias, en medio de aquella fiebre ardiente de luchas religiosas.

El antiguo profesor de Bolonia consideraba también el fomento de las ciencias como un medio de elevar el prestigio de la Iglesia. A ello contribuyó el no olvidar que la formación de un clero culto constituía un problema de vida o muerte para la Iglesia. Por ello el papa ordenó que se terminara la revisión de los libros jurídicos de la Iglesia, obra ya comenzada por Pío V, y los publicó por vez primera con el título oficial de *Corpus Iuris Canonici*. Muy pronto se vio la importancia que el descubrimiento por aquel entonces de las catacumbas tenía para la discusión erudita con los historiadores protestantes. Pero el nombre de Gregorio perpetuó su memoria sobre todo por haber llevado a cabo la reforma del calendario juliano, encomendada a la Curia por el Concilio de Trento. Como consecuencia de las medidas inexactas de este calendario, la diferencia entre el año natural y el año del calendario llegó poco a poco a ser de ocho días. Para asesorarse en tal reforma Gregorio XIII creó una comisión presidida por el cardenal Sirleto, en la que colaboró también, entre otros, el jesuita alemán Clavio de Bamberg. Se pidieron dictámenes a numerosas universidades y príncipes cristianos. La bula pontificia del 24 de febrero de 1582 determinó que, para eliminar la diferencia, al 4 de octubre de aquel año siguiese el 15 del mismo mes y que en adelante se interpolasen tres días cada cuatro años. Las naciones católicas aceptaron inmediatamente tal reforma, que, en general, se realizó en el curso del año 1583. Los protestantes y ortodoxos, por el contrario, mantuvieron el «estilo antiguo», así se dijo en Augsburgo, por miedo a que el pontífice, con esta medida, quisiera «poner pie en la Iglesia», es decir, por mezquindad confesional, y no se quiso reconocer esta gran obra cultural. Por fin, al cabo de doscientos años, la Dieta alemana de 1775 aceptaba en su totalidad el calendario gregoriano por su propia autoridad. En Rusia lo estableció la revolución bolchevique. Las Iglesias orientales se decidieron en 1923 por un calendario mejorado, que, en realidad, era idéntico al gregoriano.

La fundación y protección de numerosos colegios y la entrega de los mismos a la Orden religiosa más preparada para esta misión, la Compañía de Jesús, sirvió mucho para la reforma. Gregorio XIII se convirtió en el segundo fundador del Colegio Romano, obra de Ignacio de Loyola,

al que Julio III había dotado de cátedras de filosofía y teología, pues le concedió grandes rentas y le dio un nuevo y espacioso edificio. Esta universidad, concebida como un gran seminario internacional, ha perpetuado su nombre con el apelativo de gregoriana. El interés por la unión de las Iglesias orientales se manifestó en la fundación de un Colegio para griegos, armenios y maronitas. A fin de no dejar sin nuevas generaciones de sacerdotes a los católicos de Inglaterra, amenazados de graves peligros, el papa apoyó al seminario de Douai<sup>2</sup>, fundado por el luego cardenal Allen. En él no sólo enseñó, durante un decenio, el eminente teólogo controversista Stapleton, sino que además, en él y en Reims, apareció a partir de 1582 la primera traducción inglesa de la Biblia, que, después de haber sido mejorada posteriormente, ha subsistido hasta nuestros días, en los que, por fin, ha sido sustituida por otra. Siguiendo el modelo del colegio de Douai, y por iniciativa de Allen, Gregorio XIII levantó también en Roma, en 1579, un Colegio Inglés, que fue confiado igualmente a los jesuitas, a los que, por el mismo tiempo, se les enviaba a Inglaterra para realizar una misión sumamente peligrosa. Los alumnos de este colegio se obligaban a regresar a Inglaterra, una vez formados, tan pronto como se lo ordenasen. Todos sabían lo que les esperaba si en su patria se descubría su carácter de sacerdotes católicos. Por eso se denominó pronto al colegio con el honroso nombre de *Seminarium martyrum*. Gregorio XIII fusionó el recién fundado Colegio Húngaro con el Colegio Germánico. Este último, levantado en otros tiempos por Julio III, a instancias de Iñigo de Loyola y protegido por Fernando I y el duque de Baviera, se encontraba entonces en una difícil situación económica. El papa le asignó cuantiosas rentas y le dio nuevos estatutos, que establecían que en él debían formarse cien jóvenes de Alemania y norte de Europa, destinados a los cabildos alemanes, cuya fe corría tantos peligros. Por lo general sólo se admitía a jóvenes procedentes de la nobleza, en armonía con el privilegio de nobleza existente en todos los cabildos alemanes. El *Collegium Germanicum-Hungaricum*, como fue llamado desde 1587, pudo poner rápidamente a disposición del papado numerosos sacerdotes bien formados y fieles a la Iglesia, que se emplearon para ocupar puestos responsables e influyentes en Alemania. Estos sacerdotes propagaron por todas partes las instituciones humanísticas del sistema educativo de los jesuitas, con sus clásicos y sus comedias de contenido religioso, la organización de las Congregaciones Marianas y el espíritu de emulación y disciplina. El papa dedicó otros cuidados especiales a Alemania. Fomentó y favoreció la fundación de colegios de jesuitas por medio de grandes aportaciones financieras. Co-

legios que, como los de Viena, Graz, Olmütz, Praga, Bamberg, Fulda y Dilinga, habían de convertirse en centros de formación en un clero competente y activo. Hasta su muerte (1581) el cardenal Morone contribuyó con una suma anual al sostenimiento del de Dilinga; el papa lo tomó entonces a su cargo, erigiendo en 1585 un internado papal, en el que sólo podía admitirse a veintidós alumnos. También creó, a ruegos de los cardenales Hosio y Truchsess de Waldburgo, una «Congregación Germánica», para la que sólo eran nombrados cardenales conocedores de las cuestiones alemanas. Esta Congregación debía dictaminar sobre problemas germanos y velar por que se pusieran en práctica en Alemania las decisiones conciliares. También los nuncios fueron puestos ahora al servicio de la reforma. Si el cometido de éstos había sido hasta ahora cultivar las relaciones diplomáticas y cortesanas, en adelante se les encomendó además misiones que afectaban a la vida interna de la Iglesia. Debían asegurar el cumplimiento de los decretos conciliares con su intervención en la elección de obispos, con sus visitas de inspección y con el ejercicio de su poder jurisdiccional. Para esto no bastaban, naturalmente, los pocos nuncios que había en las grandes cortes de Viena y París, Madrid, Lisboa y Venecia. Se creó una serie de nuevas nunciaturas para hacer acto de presencia donde amenazaban grandes peligros o eran de esperar importantes alianzas, cuales fueron Varsovia, Colonia, Graz, Lucerna, que se proveyeron con hombres eminentes.

Con amplia visión de las cosas y un audaz optimismo, Gregorio XIII intentó recuperar también para la Iglesia católica los territorios perdidos. Más tarde hablaremos de las cuestiones alemanas. Anotemos aquí sólo cómo en Polonia el papa, a través de su nuncio, no pudo lograr ciertamente el triunfo de sus candidatos en las elecciones reales, pero consiguió que se eligiera a católicos convencidos. Así el rey Esteban Báthory dio sentido práctico a la aceptación de las decisiones conciliares de Trento (hecha sólo nominalmente por el rey en 1564), haciendo que las admitiese todo el clero. El rey de Suecia Juan III, hijo menor del reformador Gustavo Vasa, se convirtió secretamente por la esperanza de verse un día rey de Polonia, a más de haber influido en él una actitud ecuménica, teológicamente confusa, y la llegada del jesuita Possevino. El que esta conversión no influyera para nada en la situación religiosa de esta nación habrá que atribuirlo a la circunstancia de que el papa no creyó oportuno acceder a las concesiones pedidas por Juan III en el terreno litúrgico y disciplinado. Dada la uniformidad reinante entonces en la Iglesia católica, había pasado ya el tiempo de los compromisos en el problema de la comunión bajo dos especies, del matrimonio de los

sacerdotes y del empleo de la lengua vernácula en la liturgia. Sin embargo, parece que el papa tuvo más éxito en las gestiones que llevó a cabo, a súplicas de Iván el Terrible, para establecer la paz entre Polonia y Rusia. El envío de Possevino a Moscú trajo consigo una tregua de paz. Mas, a pesar del deseo del papa de celebrar un coloquio religioso, no se llegó en el Kremlin a la anhelada unión ni a una aproximación religiosa. Con todo, esta toma de contacto produjo no sólo el reconocimiento de la importancia de la Curia en el juego de los cálculos diplomáticos del entonces «lejano» Oriente, sino que además, con esta inspección directa, Roma adquirió un conocimiento exacto de las circunstancias reales de la Iglesia cismática.

#### 4. SIXTO V

También Sixto V, sucesor de Gregorio XIII, que procedía de familia sencilla, hombre de gran ascendiente en la Orden franciscana, dotado de una visión política genial y de extraordinaria fuerza de voluntad, tenía sumo interés en continuar la reforma interna de la Iglesia. La dotó sobre todo de una maquinaria efectiva, de una administración curial que trabajaba menos lentamente, creando oficinas centrales, a las que se confió, con arreglo a un plan, el conjunto de todos los asuntos. El papa creó en 1588 quince Congregaciones cardenalicias, en las que fueron incluidas las pocas creadas por sus antecesores. De estas quince Congregaciones, nueve debían ayudar al papa en el gobierno de la Iglesia universal. Las restantes se ocupaban de los asuntos administrativos y jurídicos de los Estados Pontificios.

Las pesadas sesiones plenarias de cardenales bajo la presidencia del papa, llamadas consistorios, se limitaron a tareas formales y de representación. Al reservarse el pontífice la presidencia de las Congregaciones más importantes y la última decisión en todas ellas, quedó asegurada la supremacía del papa frente a todas las pretensiones anteriores de una oligarquía cardenalicia. Tan gran número de Congregaciones necesitaba también de un mayor número de colaboradores responsables. Por estas razones Sixto V elevó el número de cardenales a setenta, a imitación de los setenta del Antiguo Testamento, y dictó disposiciones sobre la edad mínima y las cualidades que habían de reunir los que hubieran de ser nombrados cardenales. Sólo en los tiempos actuales, con Juan XXIII, se ha rebasado el número de cardenales que estableciera Sixto V. Las Congregaciones siguieron igual, salvo ligeras modificaciones, hasta la des-

aparición de los Estados Pontificios y hasta la nueva ordenación de Pío X, en 1908; pero el sistema es todavía hoy la espina dorsal de la administración curial. Sixto V proporcionó también a la Curia los medios auxiliares necesarios para la publicación de los libros litúrgicos. Montó la imprenta del Vaticano, entre cuyos ocho directores deseó que se incluyera a un representante de la universidad de Lovaina.

El papa destinó esta imprenta ante todo a publicar la nueva edición de la Vulgata, proyectada por él, pero decidida ya antes por el Concilio de Trento. Sus dos inmediatos antecesores habían iniciado ya la revisión del texto de la Vulgata. Una comisión, presidida por el culto y competente cardenal Sirleto, no había logrado superar en realidad ciertas dificultades científicas. Sixto V, que ya había alcanzado gran mérito con la impresión de un buen texto de los Setenta, hubiera deseado que se terminase rápidamente la nueva edición de la Vulgata. El trabajo de la comisión nombrada por él le parecía demasiado lento, y los cambios propuestos por ésta no fueron de su agrado. El papa, con una confianza singular en la asistencia extraordinaria de la divina providencia, tomó sobre sí la tarea de la revisión, y aunque no era filólogo ni investigador de manuscritos, corrigió por su cuenta y de su propia mano tanto el texto preparado por la comisión como las galeradas. Debido a esto apareció prontamente la Vulgata Sixtina. En la bula que encabezaba la edición Sixto V declaraba que este texto era la auténtica Vulgata del Concilio de Trento y prescribió el empleo exclusivo del mismo.

Naturalmente nadie quedó conforme con esta edición: ni la comisión, ni los eruditos cardenales, ni tampoco las grandes imprentas que no pertenecían a los Estados Pontificios, aunque estas últimas sólo por motivos económicos. En todo caso, la injerencia del papa en el texto sagrado provocó incluso entre gente bien pensada un escándalo que no desapareció sino tras la rápida muerte del papa. Ya antes de la elección del futuro pontífice fueron retiradas la Vulgata y la Bula. El jesuita Belarmino consiguió que se nombrase una nueva comisión para que eliminara las correcciones insostenibles y corrigiera las numerosas erratas de imprenta. A fin de no ofender la memoria del papa fallecido, se trabajó de nuevo con gran celeridad. Ya en 1592 aparecía la nueva edición, llamada clementina por Clemente VIII, en cuya portada se mantenía aún, sin embargo, el nombre de Sixto V. La clementina, en sus tres distintas ediciones, se ha mantenido hasta nuestros días como el texto oficial de la Vulgata, a pesar de las faltas de imprenta debidas a la prisa y a las deficiencias propias del tiempo<sup>3</sup>.

El papa, celoso de promover la reforma, no echó en olvido tampoco

sus obligaciones pastorales. Visitó personalmente numerosas iglesias y conventos, exigió a las Ordenes religiosas la estrecha observancia de la clausura —en oposición a su antecesor, no sentía simpatía por la Compañía de Jesús— y obligó a los obispos a que residieran en sus sedes. Para fortalecer las relaciones de los obispos con el papa, y con el objeto también de reconocer mejor la situación de las diócesis, Sixto V les exigió la visita regular a Roma, dando normas para su desarrollo, y sobre todo les ordenó que remitieran a Roma un informe escrito sobre el estado de sus obispados.

Ya hemos hablado de la prudencia política de Sixto V. Precisamente durante las guerras civiles y religiosas francesas, supo comprender, a pesar de las vacilaciones iniciales, cuál era su misión: Si no conseguir, al menos preparar eficazmente para su sucesor la paz en Francia, «sin hacernos ciertamente colaboradores de ambiciones extrañas», asegurando el futuro de la Iglesia católica en Francia y logrando que esta misma Iglesia se independizara de la protección estatal de los reyes de España.

Con la muerte de Sixto V desapareció en la Curia aquel gran impulso inicial a favor de la reforma. Al papa reinante le siguieron otros de corto pontificado. Diecisiete meses después de la muerte de Sixto V, ya se había celebrado la elección del cuarto de su sucesores, que era nuevamente un hombre enfermizo, intranquilo y preocupado por el peligro turco y las discusiones teológicas internas de la Iglesia: Clemente VIII (1592-1605), que en ciertos terrenos pudo recoger los frutos de la labor realizada por su sucesor. Los efectos de las decisiones conciliares dependían ahora cada vez más de las fuerzas religiosas operantes en las naciones de Europa. Hasta ahora no se habían manifestado, ocultos por los esfuerzos de los papas.

##### 5. PEDRO CANISIO Y EL SISTEMA EDUCATIVO JESUITA

Hacia ya unos decenios que la reforma y la restauración católicas se habían manifestado en Alemania. Este movimiento había sido promovido, más aún, dirigido por la Compañía de Jesús, sobre todo por Pedro Canisio. Canisio era profesor en Colonia y se ocupaba en la publicación de obras científicas cuando fue ganado por Pedro Faber para la Compañía. Movido por su sentir católico, completamente exento de error, que le distinguió en todo tiempo, se aprestó rápidamente a la lucha, en la cátedra y en el púlpito, contra el arzobispo de Colonia,

Hermann de Wied, que había hecho que Bucer elaborase un proyecto de reforma protestante para Colonia. Por este motivo tuvo varios encuentros con el emperador Carlos V. Al lado del monarca encontró Canisio a su gran protector: Truchsess de Waldburgo, el belicoso obispo y cardenal de Augsburgo, que le envió como teólogo al Concilio de Trento. De Bolonia Ignacio le llamó a Roma. Hizo luego la tercera probación, el último año de prueba de los jesuitas, y un año de magisterio en Sicilia, hasta que pudo volver a Alemania en 1549. La ciudad universitaria de Ingolstadt fue su primer campo de actividad; después, las regiones del sur de Alemania, donde ganó para su causa a los príncipes católicos, en quienes buscó ayuda para vencer las grandes dificultades. Causa maravilla la claridad con que veía el jesuita sus objetivos. En primer lugar era preciso exponer de nuevo a obispos y sacerdotes los ideales del sacerdocio, a fin de transformarlos interiormente. Canisio no se conformaba con que el sacerdote se viera libre del mundo del pecado y fuera un buen pastor de su grey. Con gran nobleza y libertad de espíritu incitó al cardenal de Augsburgo a que alejase de sí toda clase de mundanidad: «Renunciemos cada día a algo de nuestras vanidades, gustos y deseos, para aproximarnos más y más al ideal del verdadero prelado»<sup>5</sup>. Después había que ganar a la juventud católica para este ideal del sacerdocio, a fin de formar con ella la tan necesaria y urgente generación sacerdotal. Y, finalmente, había que eliminar, en el terreno de la formación en general, la inferioridad en que se encontraban los católicos alemanes frente a la extraordinaria atención que los protestantes prestaban al sistema educativo.

Por ello Canisio pensaba constantemente en fundar colegios. Las casas de los jesuitas en Ingolstadt, Praga, Munich, Innsbruck, Dilinga, Hall de Tirol, Tyrnau y Friburgo, fueron obra suya, y también colaboró en las fundaciones de Colonia, Augsburgo y Würzburgo. El colegio de Munich contaba ya en 1576 con 600 alumnos y estaba considerado como uno de los mejores de Europa. La fundación de pensionados para los nobles y de convictorios para los pobres, en Viena, Dilinga, Munich, Ingolstadt e Innsbruck, de seminarios pontificios en Praga, Fulda, Braunsberg y Dilinga, se deben a estímulos suyos. Además intentó favorecer por todos los medios al Colegio Germánico de Roma. Le incitaba a ello no sólo el interés de la Compañía, sino también la necesidad más amarga. Cuando en 1548, a instancias del duque bávaro Guillermo, llegó con dos compañeros a Ingolstadt estaba aún por llenar el vacío que había producido la muerte de Eck en 1543. La facultad teológica tenía sólo un profesor, y los estudiantes estaban abandonados. Su número era

reducidísimo. En 1552 Ignacio envió a Viena al jesuita alemán. La situación era allí más catastrófica aún. Los profesores de la facultad teológica, en la que desde el año 1529 no se habían concedido más que dos doctorados, no se encontraban seguros de su propia vida. Se había olvidado por completo a los estudiantes. Al sacerdocio le faltaba prestigio y a los conventos disciplina. La nobleza favorecía la innovación religiosa, había confiscado los bienes de la Iglesia y amenazaba con sublevarse si el rey se le oponía. Esta fue la razón de que Fernando I llamara a los jesuitas, entre los que sobresalía Canisio, por ser el único que podía predicar en alemán. Abrieron una escuela para enseñar latín, un convitorio para hijos de familias ricas y un colegio para los pobres. Canisio y sus amigos enseñaban en la universidad, con muy pocos alumnos al principio. Junto a esto Canisio se acreditó como gran predicador, como confesor de los presos y como realizador de numerosas obras de caridad. Fernando I le ofreció por tres veces la silla episcopal de Viena, que el jesuita rechazó siempre. Como los catecismos de Lutero se habían propagado también entre el pueblo austriaco, Fernando deseaba tener un catecismo católico. Canisio publicó su primer catecismo, una colección de 213 preguntas y respuestas, con citas de la Biblia y de los Santos Padres; no tenía un tono polémico —ni siquiera se mencionaba a Lutero—, sino positivo, y combatía el mal fundamental de los últimos decenios: la confusión teológica y la grosera ignorancia religiosa. A la primera edición, destinada a los estudiantes, siguieron rápidamente dos en lengua latina y una cuarta en alemán, destinada a los niños y al pueblo sencillo. El pequeño catecismo, aparecido en traducción alemana en 1560, con su correspondiente calendario y grabados en madera, fue casi durante dos siglos el libro popular de los católicos alemanes. Ya en el siglo XVI tuvo doscientas ediciones, y en todo el tiempo de su vigencia superó las quinientas cincuenta, además de numerosas traducciones a otras lenguas.

Al mismo tiempo Canisio acompañó al rey Fernando en su viaje por el Imperio: fue a Augsburgo, donde en 1555 le apoyó para que mantuviera el reservado eclesiástico, luego a Praga, y por fin a la Dieta de Ratisbona. Desde 1556 fue el primer provincial de la provincia jesuítica de Alemania, erigida todavía por el mismo san Ignacio, y el hombre que reunía a su alrededor todas las fuerzas católicas empeñadas en la restauración de la Iglesia católica en Alemania. Canisio llegó a ser el hombre de confianza del emperador y de los duques de Baviera, asesor de legados y nuncios e incluso consejero del papa. Siete veces realizó el penosísimo viaje a Roma y estuvo también en contacto personal con

Carlos Borromeo. El tiempo que aún le quedaba libre lo dedicaba a predicar en el púlpito de la catedral de Augsburgo y en la corte de Innsbruck, y a escribir numerosas obras. Al trasladarse a Friburgo (Suiza) en 1580, su amplia actividad en Alemania terminó realmente.

Idéntica entrega de la Compañía de Jesús a la renovación de la Iglesia la encontramos en las regiones de fuera de Alemania, si bien en Francia corría mucho peligro de verse implicada en decisiones políticas debido a las grandes divisiones surgidas de las guerras civiles y religiosas. En esta nación levantaron los colegios conforme a un plan preconcebido, estratégico, a fin de poder oponerse a la penetración del calvinismo. El «Canisio francés», el P. Edmundo Auger, que tras haber predicado activamente entre los hugonotes del sur de Francia llegó a ser capellán militar y luego predicador de la corte del rey Enrique III, no sólo fundó una serie de colegios, sino que escribió un catecismo, en dos versiones, reducida la una y extensa la otra, que tuvo para Francia el mismo significado que el de su contemporáneo alemán.

Fuera de la Compañía de Jesús, en la Francia de entonces se esperaba demasiado de los edictos reales, de las condenaciones de la herejía por la Sorbona, y de la ejecución de herejes. Por otro lado, a pesar de los esfuerzos del papa y de sus nuncios, el galicanismo del Parlamento prohibía la puesta en práctica de los decretos de reforma de Trento.

Los méritos más grandes los alcanzó la Compañía en la educación y formación de la juventud. Al principio, como le había sucedido a Canisio en Ingolstadt, la experiencia demostró a los padres la poca eficacia de su actividad docente en las cátedras, ya que apenas eran escuchados. Los pocos estudiantes de teología no estaban preparados para recibir los nuevos ideales, más aún, eran incapaces de recibirlos. Sólo quedaba un medio: comenzar por abajo, levantando colegios y convictorios. Ignacio había empezado así, fundando en Roma en 1551 el Colegio Romano, como central para la formación de la nueva generación de la Orden, al que se añadió luego el Colegio Germánico, para formar a los sacerdotes alemanes. El desarrollo fue tan rápido, que a finales de siglo, en la Europa aún católica, casi toda la enseñanza superior de la juventud masculina estaba en manos de los jesuitas. Sólo más tarde, en el siglo XVII, se sumaron a esta labor los escolapios, benedictinos y otras pequeñas comunidades religiosas. Hacia 1580 casi tres cuartas partes de las casas de la Compañía eran colegios; en cada uno de ellos había al menos veinte padres, ascendiendo su número a setenta en los centros de enseñanza superior. Los colegios se perfeccionaron con la creación de sus correspondientes bibliotecas, pues, sin éstas, dijo Canisio en cierta ocasión,

los colegios se asemejaban a soldados a los que se mandara al combate sin haberles equipado previamente de armas <sup>6</sup>. En 1566 el segundo apóstol de Alemania solicitaba de Roma ayuda económica regular para establecer impresores y editores católicos en las residencias de los grandes colegios <sup>7</sup>. Así se convirtieron éstos en centros de la renovación interna de la Iglesia y de las discusiones teológicas con la Reforma protestante. Las facultades y universidades ya existentes consideraban a los jesuitas como cuerpos extraños, y provocaban el disgusto, la envidia y la enemidad contra la Compañía de Jesús, no sólo por los éxitos que lograban, sino también por las aspiraciones sin tacto de algunos jesuitas a una especie de monopolio.

Los éxitos indiscutibles de su sistema de enseñanza hay que atribuirlos a la *Ratio et institutio studiorum*, concluida por fin en 1599, tras muchos años de deliberaciones, y que constituye el sistema de estudio de los jesuitas. La *Ratio* es obra del quinto general de la Orden, el P. Aquaviva, cuya elección, en 1581, abre un nuevo período de la historia de la Compañía. Este joven napolitano no había conocido en vida a san Ignacio y, por tanto, no se encontraba ya bajo el influjo de su ardiente personalidad. Como perteneciente a la segunda generación, sentía, como suele ocurrir en casi todos los movimientos espirituales, la necesidad de asegurar la continuidad y forma de la Orden mediante unas reglas elaboradas de modo racional y riguroso. Como rigió los destinos de la Compañía de Jesús durante treinta y cuatro años, estableció, como obligación para el futuro, el método de la meditación diaria, tan inculcada por él, y en el campo del pensamiento impuso a la Orden la doctrina sobre la gracia de Molina, defendida igualmente por él.

En la elaboración de la *Ratio studiorum* se había tenido en cuenta la experiencia de otras escuelas e incluso se había estudiado las constituciones pedagógicas de un Melanchton. La Compañía se ocupó sólo de la enseñanza superior, dejando la elemental en otras manos. En armonía con lo que regía en el Colegio Romano, se distinguieron tres grados. El Gimnasium se componía por lo general de seis cursos. La gran importancia dada a la enseñanza de las lenguas —latín y griego eran las asignaturas básicas— hizo que la Compañía apareciera al menos formalmente como promotora del humanismo. La historia y la geografía eran demasiado breves comparadas con las que actualmente se enseñan. La última fue considerada como auxiliar de la historia, e incluso ésta, como ciencia también auxiliar del conocimiento del hombre. El cultivo de la lengua vernácula, tan recomendado aun por san Ignacio, apenas fue tolerado en la *Ratio studiorum*. Hasta la segunda mitad del siglo XVII

el latín tuvo, tanto en el campo católico como en el protestante, un puesto preferente como idioma propio de una cultura universal, supranacional. En los tres cursos que duraba la enseñanza de la filosofía se enseñaban también las ciencias y las matemáticas. La coronación la constituía la facultad de teología. Desde 1570 enseñaba en la universidad de Lovaina, como profesor de teología, el jesuita Roberto Belarmino. Su principal obra de controversia, que examinaba las doctrinas de la Reforma a través de los escritos confesionales y trataba de refutarlos, creó un ambiente de excitación y nerviosismo entre los protestantes, que prohibieron la lectura de la misma e instituyeron cátedras para combatirle. El éxito de Belarmino debió animar a la Compañía al posterior estudio de las ciencias teológicas, en las que sobresalieron eminentes cabezas españolas, sobre todo en las especialidades especulativas.

Era obvio que en las escuelas jesuíticas se prestase especial atención a la educación religiosa, aunque propiamente no existiera una asignatura específica. Concurrían a esta educación religiosa la misa, la predicación, la lectura individual, la recepción regular de los sacramentos en comunidad, y el ejemplo de los profesores, motivos todos ellos que influían en la formación religiosa de los alumnos. La juventud recibió grandes impulsos para la vida religiosa y moral en las Congregaciones Marianas, cuyo modelo fue una asociación fundada en 1563 en el Colegio Romano por el jesuita belga Leunis, y que consistía en reunirse diariamente después de las clases, principalmente los domingos y días festivos, para honrar a la Virgen María. Esta asociación, que pronto fue imitada en Roma y en todo el mundo católico, perseguía el doble objetivo del progreso de las ciencias y del cultivo de la piedad, y se manifestaba exteriormente en actividades caritativas y sobre todo apostólicas. Ya en 1584 sus miembros llegaban a unos 30.000. Sobre todo la idea apostólica despertaba el deseo de pertenecer a la asociación incluso entre los adultos. Se llegó a la formación de una serie de Congregaciones por profesiones, como estudiantes, obreros, empleados, etc. Su trascendencia fue más allá del campo de influjo directo de la Compañía. Miembros de la Congregación Mariana fueron Carlos Borromeo, el capuchino Fidel de Sigmaringa, los generales Tilly y Turena, y artistas como Rubens y Tasso.

## 6. LOS PROTESTANTES ALEMANES DESPUES DE LA PAZ RELIGIOSA

Mientras Canisio y sus compañeros se dedicaban a educar a una nueva generación en el espíritu católico, el protestantismo hacía en Alemania progresos importantes y, en realidad, muy significativos. La Paz religiosa de Augsburgo no puso término a este progreso, pues no fue más que una pausa de descanso para ulteriores empresas. Dos circunstancias concurrieron entonces en favor de la Reforma. Una, la debilidad e inseguridad creadas en el campo católico por el renovado aplazamiento del concilio. Nadie sabía si habían de hacerse reformas ni de qué clase serían éstas, y qué obligaciones y prohibiciones quedarían en vigor. El matrimonio de los sacerdotes y el cáliz de los laicos eran exigidos no ya sólo por los protestantes, sino incluso por soberanos y príncipes católicos, en memoriales remitidos a la Santa Sede o en escritos que trataban de la Reforma. Nunca se extendió tanto, por ello, en la práctica el matrimonio de sacerdotes como en esta generación, y nunca estuvo tan baja la formación teológica como en esta época. El otro factor favorable a la Reforma fue la garantía jurídica imperial del derecho de reforma de los príncipes territoriales. Presentándose como protectores, éstos supieron apoderarse, sobre todo en el norte y este de Alemania, de los obispados que no dependían directamente del Imperio, pues al liquidar estas diócesis, elegían como administrador a un miembro de sus familias, el cual, después, no sólo llevaba a cabo la innovación, sino que también incorporaba los obispados, de un modo definitivo, a sus principados. Así Pomerania obtuvo el obispado de Kammin; Mecklenburgo, los de Schwerin y Ratzeburgo; y el elector de Sajonia, los de Naumburgo, Merseburgo y Meissen. En Merseburgo la abnegada actividad de un obispo tan celoso de la reforma como Julio Pflug quedó condenada al fracaso a causa de la alianza política del emperador con Mauricio de Sajonia. Brandeburgo se llevó la mejor parte. Al obispado propio y los de Havelberg y Lebus incorporó el arzobispado de Magdeburgo, cuyo arzobispo Segismundo de Brandeburgo se pasó oficialmente al protestantismo en 1561, aunque no renunció a su territorio y a sus dignidades conforme mandaba el «reservado eclesiástico» de la Paz religiosa. La negación de la confirmación imperial hasta 1648 no cambió prácticamente la situación. También Brema, Minden y Verden fueron regidos por obispos que se habían hecho protestantes, pertenecientes a las dinastías vecinas, lesionando con ello el «reservado». Como el arzobispo

de Brema había sido elegido también en Osnabruck y postulado para obispo de Paderborn, parecía que se iban a perder igualmente estas diócesis, a pesar de todas las promesas hechas en las elecciones capitulares. Sólo la unión de la minoría católica del cabildo de Paderborn, acaudillada por su enérgico vicario Teodoro de Fürstenberg, y el llamamiento de los jesuitas, aseguraron la victoria y pervivencia del catolicismo. También en Münster hubo dramáticas discusiones en la nueva provisión del obispado. En el sur se llegó en 1583, en Estrasburgo, a una verdadera guerra capitular o «guerra del obispo» entre los canónigos protestantes y los católicos, que terminó en 1604 con la victoria de los últimos. El peligro y la salvación del catolicismo en el arzobispado de Colonia se convirtió realmente en un asunto internacional, del que hablaremos ampliamente más tarde. De los territorios temporales, el más amenazado fue el ducado de Berg, en el Bajo Rin. La postura humanista de los duques, a caballo de ambas confesiones, que duró por lo menos hasta 1567, facilitó la formación de fuertes núcleos protestantes en las correspondientes ciudades de Westfalia y el Ruhr, al mismo tiempo que, apoyadas por Holanda, surgieron junto al Rin y al oeste del ducado algunas comunidades calvinistas. Incluso las ciudades imperiales de Colonia y Aquisgrán estuvieron amenazadas durante algún tiempo en su carácter católico.

Los príncipes electores del Palatinado, el margrave y el duque de Brunswick habían introducido la nueva fe en sus dominios, apoyándose en el derecho de reforma confirmado en Augsburgo. En el norte de Alemania la Iglesia católica había perdido los poquísimos fieles que aún poseía, y en toda la nación el número de católicos no llegaba a las tres décimas partes de la población total.

El fermento de la Reforma se había extendido también a los dominios de los soberanos católicos. En Baviera la nobleza luchaba por introducir en algunos lugares la Reforma. Pero el protestantismo ganaba terreno sobre todo en los dominios patrimoniales de los Habsburgo. Sólo en el Tirol y en la Austria anterior era el pueblo en gran parte católico; en los otros territorios de esta casa imperial, la mayoría de la nobleza, muchos ciudadanos y campesinos se pasaron a la nueva doctrina, que tenía su apoyo entre la clase noble. Precisamente éste era el escalón social con que más debían contar los Habsburgo en su continuada lucha contra los turcos. A esto se unió la postura discrepante del emperador Maximiliano II (1564-1576), que ya antes, cuando era príncipe heredero, se había inclinado hacia la Reforma y, una vez emperador, conservó la antigua religión sólo por motivos dinásticos. La creación de un Consejo

de monasterios, de una autoridad estatal inspectora, fue cosa comprensible dados los resultados pesimistas a que llegó una visita a los monasterios celebrada en 1561<sup>8</sup>. Las concesiones religiosas que el emperador hizo en 1568 y 1571 a los señores y caballeros de la Alta y Baja Austria, previo pago de unos millones de florines, constituyeron una protección manifiesta al luteranismo. Por tales medidas se les concedía el derecho de libertad religiosa en sus palacios y dominios, así como en las iglesias de sus patronazgos. Tal privilegio no se les reconoció a los pueblos ni a las ciudades, y tampoco a Viena. Sus habitantes protestantes corrían en masa para asistir a los cultos en los palacios de los nobles y en el ayuntamiento de Viena. Igualmente, en el Austria interior (Estiria, Carintia y Eslovenia), donde gobernaba el archiduque Carlos, hermano de Maximiliano, los Estados exigían la garantía de la libertad religiosa como condición de su ayuda económica, que resultaba urgentemente necesaria para combatir a los turcos. Con todo, nunca se habló expresamente de un culto público de la confesión protestante. A la muerte de este emperador, tres cuartas partes de la población de Austria pertenecían a la confesión de Augsburgo, y la nobleza era casi toda protestante. La situación de la Iglesia católica era verdaderamente desesperada<sup>9</sup>. En Bohemia, donde los hermanos bohemios se habían unido a los protestantes, la oposición alcanzó de Maximiliano una garantía verbal de tolerancia. Su hijo, Rodolfo II, fue más allá aún. Por la Carta imperial de 1609 no sólo concedía la libertad de conciencia a todos sus súbditos, sino que también reconocía a los señores, caballeros y estados imperiales el derecho a levantar escuelas e iglesias y a practicar su culto conforme a la *Confessio Bohemica* (la confesión unificada de la oposición, de 1575). Finalmente Rodolfo acordó, en una equiparación especial, que estas libertades y derechos afectasen asimismo a los protestantes de los dominios de la corona. También los protestantes de la Silesia habsburguesa, provincia compuesta por numerosos ducados, en su mayoría adictos a la nueva fe, recibieron entonces amplias libertades religiosas.

## 7. DEFENSA ACTIVA: BAVIERA Y AUSTRIA

El catolicismo no podía mantenerse y mucho menos podía reparar las pérdidas tolerando las transgresiones formales del derecho y mostrando indulgencia y benevolencia ante las presiones políticas que se aprovechaban de una situación militar apurada. Se necesitaba para ello una defensa activa, que no se limitó a la renovación interior y a la for-

mación de una nueva generación conscientemente católica, sino que se valió también del poder civil, conforme al derecho imperial de 1555. Rápidamente se fundieron actividad política y actividad interior de la Iglesia, de forma que ni en los papas, ni en los obispos, ni en los jesuitas, y mucho menos en los príncipes seculares se podía separar una de la otra. En realidad, esta «Contrarreforma» surgió en varios países de Europa, pero adquirió proporciones enormes sobre todo en Alemania, donde ahora también los príncipes católicos reivindicaron el derecho de reforma, siguiendo el ejemplo de sus colegas protestantes, e impusieron en sus dominios la hegemonía de la religión católica. El primer paso en este terreno lo dieron los duques de Baviera. Alberto V (1550-1579), que, en 1555, en Augsburgo, se había puesto del lado católico de forma no muy decisiva, pero que en 1559 había llamado a los jesuitas a Munich, convertida en ciudad de arte, atacó con toda decisión a la nobleza protestante de su ducado, a la que sometió con motivo de una conjuración que ella provocara y a la que obligó a jurar fidelidad, por escrito, y a mantener el antiguo orden. Los caballeros no debían ser molestados en sus personas por motivos de conciencia. Para ganarse a los ciudadanos y campesinos protestantes Alberto pidió al concilio la concesión del cáliz de los laicos y el matrimonio de los sacerdotes. El cáliz fue concedido por el papa en 1564, y retirado de nuevo en 1571, con la aquiescencia del duque, ya que, por haberse convertido en el signo diferenciador de las dos confesiones, la católica y la protestante, este derecho sólo favorecía a la apostasía entre los católicos. El duque confió la enseñanza a los jesuitas. Siguiéron después un mandato religioso dirigido a los empleados, lugares, ciudades y prelados, una ordenación de las escuelas y una orden de censura. Todos los empleados habían de pronunciar la fórmula de profesión de fe del Concilio de Trento, y el paso a la Reforma fue prohibido bajo pena de destierro del país. El Estado se encargó de educar al pueblo en la ortodoxia católica, sobre todo porque los obispos fallaban todavía. La junta de consejeros religiosos que debía examinar a los clérigos antes de hacerse cargo de sus beneficios y prebendas, estaba compuesta de sacerdotes y seglares, conforme había aconsejado Pedro Canisio. El Índice de libros prohibidos se completó con un apéndice de autores escogidos, a base de los cuales se podía formar una buena biblioteca católica. El duque comprendió todo el alcance que tenía el problema de la formación de la nueva generación de sacerdotes. Los maestros de escuela de los pueblos debían informar al gobierno sobre las cabezas despejadas que encontrasen, a fin de que se les facilitaran medios para realizar los estudios. El *Gimnasium muniqués* —Baviera no tenía ninguna sede episcopal en su

territorio— incluyó en su plan de estudios un curso de filosofía y, más tarde, otro de teología. En 1570 se restableció ya la unidad religiosa del ducado, y el trabajo de renovación interior continuó siempre en estrecho contacto con los nuncios, que frecuentemente residían fuera de la capital. El alma de la puesta en práctica de las decisiones tridentinas fue el dominico Feliciano Ninguarda. A pesar de las resistencias que, en sus visitas, le ofrecieron los cabildos catedralicios y los monasterios, consiguió que se celebraran dos sínodos provinciales en Salzburgo en los años 1569 y 1573. En esta nueva atmósfera espiritual de la corte muniquesa, el belga Orlando de Lasso, llamado por el duque, se consagró rápidamente a la composición de cantos religiosos. Pronto Munich se convirtió, con Viena y Salzburgo, en un centro de la música eclesiástica católica. Ya en 1579 se preciaban en Munich de que en la capilla del palacio ducal se cultivasen el canto y el rito romanos. La idea de que el duque con toda su corte debía adelantarse con el ejemplo, impresionó a los hombres de aquel tiempo, aun cuando esta conducta comprendiera por el momento sólo manifestaciones externas, como ayunos, visitas a las iglesias y procesión del Corpus Christi. La postura contrarreformatora de Alberto, unida a la política absolutista de su casa y de su familia, adquiere pronto una significación alemana y hasta europea. Como tío y tutor del margrave de Baden, menor de edad, restableció la Iglesia católica en Baden-Baden, cosa que fue posible sólo gracias a las misiones que de una forma regular dieron los jesuitas en aquel territorio. Alberto, el mejor sostén de la Curia en la Dieta de Augsburgo de 1566, consiguió incluso del santo papa Pío V que su hijo menor, Ernesto, fuera nombrado obispo de Freising a la edad de doce años. Más tarde, al ser postulado Ernesto para obispo de Hildesheim en 1573, el papa Gregorio XIII le confirmó rápidamente en el cargo. La política de la casa de Baviera se fundía casi por completo con el esfuerzo de Roma para restablecer el catolicismo en Alemania. Detrás del joven obispo, cuya actitud no era por cierto muy sacerdotal, estaba Alberto, que en Hildesheim había encontrado la base de partida para lanzar la Contrarreforma hacia el oeste, donde ya su aliado español trabajaba en el mismo sentido, en sus dominios de los Países Bajos. Un puesto en el cabildo catedralicio de Colonia había de ofrecer a Ernesto el punto de apoyo para ganar este arzobispado, siempre amenazado en sus esencias católicas. Con todo, el padre no vivió la consumación de este gran plan. Ciertamente, la acumulación de obispados se oponía a las prescripciones expresas del Concilio de Trento. Pero dado el pequeño número de candidatos nobles en los que se pudiera confiar, ¿cómo hubieran podido tener los obispados

del norte alemán, gravemente amenazados, un obispo católico, si no hubiera sido a través de las casas de Wittelsbach y Habsburgo? La acumulación de obispados se convirtió ahora en una peculiaridad de la Contrarreforma allende los Alpes, aun cuando fuera visto por estas familias reinantes como medio de acrecentar su poder, y por Roma como una transgresión necesaria, aunque no por ello menos amarga, de los decretos conciliares, que por lo demás significaba la salvación del catolicismo alemán.

Para el hijo y sucesor de Alberto, Guillermo V el Piadoso (1579-97), la labor reformadora constituyó, más que una empresa política, como lo fue para su padre, una misión de tipo religioso. Fue el primer alumno de los jesuitas que se sentó en un trono alemán y llevó una vida espiritual como pocos sacerdotes la llevaban. Toda su vida favoreció a los Padres de la Compañía, para los que construyó en Munich la magnífica iglesia de san Miguel y a los que confió la facultad de filosofía de Ingolstadt. Con el fin de asegurar en su ducado la unidad de la fe y la reforma del clero y del pueblo, acordó en 1583, a instancias de Ninguarda, una unión con los preladados vecinos. Este concordato episcopal debía eliminar las quejas de los obispos por la intromisión de las autoridades civiles en la jurisdicción de la Iglesia, y con esto desautorizar las excusas de ciertos obispos, un poco tibios, para no cooperar en los trabajos de renovación religiosa.

Guillermo consiguió también que se confiase a los jesuitas de Ingolstadt la educación de su sobrino Fernando, hijo del archiduque Carlos de Graz, y más tarde emperador. Todo su poder lo dedicó a propagar la fe católica en el Imperio, por lo que, tras algunas vacilaciones iniciales, continuó la política de repartir los beneficios y prebendas a su casa de Wittelsbach. Prestó su conformidad a la postulación de su hijo Felipe, de apenas tres años, para obispo de Ratisbona —propiamente el gobierno del obispado lo llevarían entre Ninguarda y un hábil vicario general. Guillermo procuraba, sobre todo, ganar nuevas posiciones en el marco de la Iglesia para su hermano Ernesto. Con el apoyo del gobernador de los Países Bajos, Ernesto había sido elegido también, en 1581, obispo de Lieja, poco antes de que estallara en Colonia la crisis latente. El arzobispo Gebardo Truchsess de Waldburgo, hombre de sentimientos mundanos, que no había sido confirmado en su cargo por el papa hasta tres años después de ser elegido, se declaró públicamente, en 1582, a favor del protestantismo, contrajo matrimonio con su amante Inés de Mansfeld y discutió con los príncipes protestantes planes para la secularización del cabildo. Sin embargo, los miembros católicos del cabildo, el

Consejo de Colonia y el pueblo, advertidos por los jesuitas, opusieron resistencia. El arzobispo fue excomulgado y depuesto por el papa Gregorio XIII. Para sucederle, el cabildo eligió al candidato del partido romano-bávaro-español, el duque Ernesto. En esta guerra de Colonia, el arzobispado fue conquistado en realidad para Ernesto por las armas bávaro-españolas. La victoria trajo consigo también, de una manera indirecta, el que se concediera la dignidad electoral a la casa de Wittelsbach. Fue causa además de que fracasara la unión de los calvinistas de los Países Bajos con los luteranos del norte de Alemania. Con esto no sólo se eliminó el peligro de una mayoría protestante en el colegio de electores, sino que se aseguró también la religión católica en los vecinos obispados de Paderborn y Münster, éste último, en 1585, el quinto de los obispados que acumuló el duque Ernesto. La reunión de cinco obispados en una sola persona era algo más que una crasa transgresión de los decretos conciliares. Baviera lo justificó alegando los esfuerzos militares que eran necesarios para conquistar los obispados y asegurarlos contra los ataques de los príncipes protestantes vecinos. La peligrosa situación de los obispados, situados en medio de territorio protestante, hizo comprender a la Curia, como imperativo del momento, la conveniencia de permitir una jurisdicción mayor y compleja, anexionando todos estos obispados a una casa poderosa de príncipes católicos. Los Wittelsbach eran tenidos por tal entre los Habsburgo y otras dinastías reinantes. De todos modos no debemos silenciar, para honra de la Curia, que ya el papa, cuando confirmó a Ernesto como obispo de Lieja y luego, mucho más, al ser elegido para el obispado de Münster, pidió a Ernesto que se limitara a tres obispados y transfiriese los otros dos a sobrinos suyos. Tras larga resistencia, en 1595 Ernesto tomó a su sobrino Fernando como coadjutor del de Colonia. Aunque éste, al contrario de su frívolo tío, nunca fue consagrado sacerdote, acometió con mano firme el problema de la reforma interior de las diócesis, que hasta ahora habían sido administradas por los encargados de la nueva nunciatura de Colonia. Una serie de sínodos diocesanos, la fundación de un seminario para sacerdotes y el tenaz trabajo de competentes vicarios generales llevaron a cabo paso a paso el programa de reforma del concilio, hasta que por fin, en 1662, fue proclamado solemnemente el Concilio de Trento.

El despertar católico fue más lento en la Austria de los Habsburgo. El sucesor de Maximiliano II, el débil y enfermizo Rodolfo II, que residía sobre todo en Praga y estaba representado en Viena por sus hermanos Ernesto y Matías, no podía dominar las tensiones religiosas. La nobleza protestante se había excedido en sus derechos y había llama-

do incluso a predicadores luteranos para sus territorios y administraciones. La burguesía vienesa, que sentía igual que la nobleza, organizaba manifestaciones delante del palacio imperial, y, cuando se prohibió el culto en el ayuntamiento de Viena, se trasladó a millares a las fincas de los nobles, situadas en los contornos de la ciudad. Los nuevos creyentes querían darse una constitución eclesial propia. El intento fracasó a causa de la profunda división reinante entre los predicantes. En el joven vicario general de Passau, el converso vienés Melchor Klesl, tuvo al mismo tiempo la Iglesia católica la personalidad capaz de superar la crisis. El éxito no se hizo esperar, fruto de su incansable actividad de visitas a decanatos y conventos realizadas durante veinte años. Como reformador general puso en práctica los decretos que prohibían el culto protestante en las ciudades y poblados y, al mismo tiempo, ordenaban la expulsión de los predicantes. A Klesl le ayudó en esta labor, más que el brazo secular, la fuerza de su palabra de buen predicador. Su misión más difícil la llevó a cabo en la Alta Austria, plaza fuerte del protestantismo. Aquí los ayuntamientos protestantes se resistían a que los patronos proveyesen las parroquias con católicos. Los intentos de recatolización en las parroquias y colegiatas produjo una sublevación de los campesinos. Esta guerra campesina, llegada con retraso, tenía su origen en la situación social y en las cargas económicas que imponían las luchas contra el turco, pero fue sofocada sangrientamente. Según los planes de Klesl, la victoria debía destruir también al protestantismo. Las iglesias habían de volver al culto católico y los predicantes, ser eliminados. En Linz comenzaron los jesuitas su obra de predicación. Se prohibió el culto en el ayuntamiento de esta ciudad. Sin embargo, nuevas sublevaciones mostraron que el pueblo y la nobleza no habían sido ganados todavía para la Iglesia antigua.

En el Austria interior el archiduque Carlos actuó con todo rigor contra los protestantes, después de haber hablado en Munich con su cuñado Guillermo, conviniendo el plan para la represión del protestantismo. En primer lugar, el archiduque Carlos prohibió el culto protestante en ciudades y poblados y expulsó a los portaestandartes de la oposición. En 1585 fundaba la universidad de Graz, entregándosela a los jesuitas. Luego, apoyado por la recién establecida nunciatura, comenzó la reconquista de los valles, a pesar de las resistencias que encontró. Su hijo Fernando, luego emperador, que había estado educado en Ingolstadt, prosiguió la recatolización de Estiria y Carintia, sobre todo sabiendo que nada aprovechaba el esfuerzo de celosos obispos. Así fueron eliminados de Graz los concejales luteranos y expulsados diecinueve

predicantes y maestros de escuelas. Mientras una comisión de reforma, compuesta por elementos del príncipe y escoltada por soldados, restablecía el culto católico en la Estiria superior, se interrogó en Graz a toda la burguesía; los libros luteranos debían ser entregados y luego quemados. La fundación de un nuevo convento de capuchinos debía consumir la obra de la conversión. En Carintia fueron necesarias dos visitas, la segunda sin escolta militar, para vencer la resistencia pasiva de la gente. También, más tarde, se organizaron nuevas comisiones religiosas dirigidas por el obispo y el gobernador, las cuales examinaban el estado religioso de la provincia. Sólo los nobles podían conservar la fe protestante. El archiduque obligó a sus súbditos a aceptar la fe de su príncipe dentro de un determinado plazo o, en caso contrario, a emigrar, pero con ello no hizo otra cosa que aplicar el *ius reformandi* del año 1555, que tan frecuentemente habían utilizado los príncipes protestantes.

#### 8. LOS TERRITORIOS ECLESIASTICOS

Poco a poco se despertó también en los príncipes eclesiásticos de Alemania un mayor celo por la causa católica. El primero en enfrentarse enérgicamente a los innovadores, tanto en su obispado como en la demarcación de la colegiata de Ellwangen, fue el cardenal Otón Truchsess de Waldburgo, obispo de Augsburgo (1543-1573). En estrecho contacto con Pedro Canisio y los jesuitas en general, llevó a cabo personalmente las disposiciones conciliares de Trento sobre visitas pastorales y sínodos diocesanos. Llevó a Canisio al púlpito de la catedral de Augsburgo y fundó en su residencia episcopal la universidad de Dilinga, que confió, en 1563, a los jesuitas. Las excesivas ocupaciones y extenso campo de acción del cardenal, que era miembro de la *Congregatio Germanica* y protector en Roma de la nación alemana y que intervenía activamente en la política estatal y de la Iglesia, unido todo ello a la falta de profundidad religiosa de este eclesiástico, que reunía en su persona tantas prebendas, impidieron realmente una seria y efectiva reforma de su diócesis. Un sucesor suyo, procedente del Colegio Germánico, logró más tarde que las ideas tridentinas triunfaran en el obispado de Augsburgo.

En el año 1570 el abad-príncipe de Fulda iniciaba la reforma de su demarcación. En Münster se llevó a cabo en 1571 una visita general del obispado. En 1585 Ernesto de Baviera logró obtener esta diócesis, frente a los candidatos protestantes. Su sobrino y sucesor, Fernando de Baviera, realizó en 1613 una extensa visita pastoral. En la demarcación

de Maguncia, de la Alemania central, se impuso el extraordinario celo pastoral de Daniel Brendel (1555-1582), elegido arzobispo por un solo voto de mayoría frente al candidato protestante, y que en 1574 llegó personalmente hasta Eichsfeld, e incluso hasta Erfurt, que era casi totalmente protestante, para realizar allí su visita pastoral. En 1576 desestimó la protesta que, a causa de la ruptura de la paz religiosa, elevara la nobleza campesina sajona, apoyada por los príncipes protestantes vecinos. En el mismo año la Dieta de Ratisbona había también ratificado expresamente el derecho de reforma de los príncipes de la Iglesia. La elección para obispo en 1585 del hasta entonces decano Teodorico de Fürstenberg, fue un paso importante en la alternante historia de la diócesis de Paderborn. La expansión de la nueva doctrina se detuvo. Con el sínodo diocesano de 1594 se inició una actividad sinodal que, sin mencionar al Concilio de Trento, pero en su espíritu, eliminó los abusos y promovió el culto y la disciplina. El obispo rechazó rotundamente la exigencia de los estados, de sentimientos protestantes, de que se les concediese una completa libertad religiosa, mandó abrir en Paderborn una imprenta católica, realizó una visita oficial —cosa entonces inaudita— al cabildo catedralicio, fundó un colegio para los jesuitas, transformado más tarde, en 1614, en universidad, confirmada luego como tal por el emperador y por el papa. La personalidad del sucesor de Teodorico —lo fue Fernando de Baviera— garantizó la continuidad y victoria definitiva del espíritu católico en este obispado de Westfalia.

Durante el largo episcopado de Julio Echter de Mespelbrunn (1573-1617) el obispado de Würzburgo fue un centro del nuevo espíritu. El joven príncipe-obispo, elegido a instancias de Baviera, de honda piedad ignaciana, que se preparó para recibir su nueva dignidad con unos ejercicios espirituales, consideró como su principal tarea la conservación de la fe católica en su obispado. El hecho de que comenzara su obra de reorganización fundando el Gran Hospital Julio revela una nota de acción social en el concierto del humanismo tardío, el absolutismo y el primer barroquismo. Obligado al principio a un retraimiento en lo exterior, a causa de la vecindad protestante, este gran obispo se fortaleció y aseguró con la reorganización económica de su demarcación, el apoyo político de Baviera y sus acciones militares. A todo esto se sumó la renovación interior, que el obispo creyó garantizada sobre todo por la formación que recibía su joven clero, de elevada moral y grandes conocimientos científicos, en el recién fundado seminario. Con este mismo fin fundó la universidad (1582), a pesar de la oposición del cabildo.

Luego se dedicó a la ciudad y al campo, en el que el mismo obispo realizaba la visita pastoral, enviando a los jesuitas a misiones populares y ordenando reconstruir o levantar más de trescientas iglesias. A esto se añadió, a partir de 1585, y apoyándose en el *ius reformandi*, una amplia campaña contra los partidarios de la nueva doctrina en toda su jurisdicción. El influjo de Echter fue más allá de sus fronteras. Sobre todo, se sintió responsable de que en la amenazada Bamberg se eligieran obispos celosos de la reforma interior. Para asegurarse el éxito, entró a formar parte de la liga creada por Maximiliano de Baviera, pensada como federación católica de defensa.

## 9. SUIZA

En la Contrarreforma aparecen nuevas fuerzas en Suiza. No existían aquí príncipes absolutistas, pero sí influjos de los partidos francés y español, que luchaban entre sí. Por esto Carlos Borromeo no echó nunca en olvido la tierra del otro lado del san Gotardo y encontró un colaborador muy influyente en el señor de las tierras de Nidwalden, el caballero Melchor Lussy de Stans, que en 1564 había suscrito los decretos del Concilio de Trento en nombre de las siete demarcaciones católicas. Este apóstol laico se esforzó constantemente por poner en práctica entre sus paisanos los decretos de reforma y se entregó a la formación de una nueva generación eclesiástica digna. También fue obra suya la inclusión de los suizos alemanes en el Colegio Helvético de Milán. Y, sobre todo, llevó al otro lado del san Gotardo a los frailes capuchinos, para los que levantó en Stans un convento, en su propio terreno y con sus propios medios. Finalmente, consiguió la creación de una nunciatura fija en Suiza, como el más seguro apoyo de una reforma duradera de la Iglesia. El primer nuncio, Bonhomini, amigo de Carlos Borromeo, llegó a convertirse en el centro de la renovación religiosa. Los jesuitas habían llegado a Lucerna ya en 1574. Había sido necesaria para ello una orden expresa de Gregorio XIII. Con la misma decisión pidió el papa a los padres de la Compañía que fundaran un colegio en Friburgo, que Canisio pudo inaugurar ya en 1582. Del mismo modo, Jacobo Cristóforo Blarer de Wartensee, obispo de Basilea, atrajo a Suiza capuchinos y jesuitas, con el fin de reconstruir su casi destruida diócesis. En un sínodo diocesano celebrado en 1581, este celoso obispo pudo llevar a cabo la reforma tridentina en el resto del territorio que le quedaba. Las medidas de reforma que tomó el obispo de Constanza, encargado de la mayor parte de la Suiza de habla alemana, fueron muy aisladas y demasiado débiles.

En los territorios de fuera de Italia los capuchinos se habían unido a los jesuitas, que eran la fuerza fundamental de la renovación católica. Tras la apostasía de Ochino la Orden capuchina había superado maravillosamente la crisis y se había conquistado en toda Italia una gran estima y veneración por su austeridad de vida y su celo apostólico. Borromeo empleó a los capuchinos en la reforma de su diócesis de Milán y se convirtió en su gran protector. En 1574 Gregorio XIII revocó la orden que limitaba los frailes capuchinos a Italia. Pronto empezaron a extenderse por Francia y España. Al territorio de habla alemana acudieron en realidad debido sólo al deseo e indicación del papa y, sin embargo, en torno a la primera fundación en Altdorf (1581) se creó en pocos años una provincia capuchina suiza, que pronto traspasó los confines del Rin y erigió su primer convento en Friburgo de Brisgovia (1599). Ya por aquel entonces los capuchinos, procedentes de Venecia, habían hecho acto de presencia en Innsbruck, y Lorenzo de Brindis, que había adquirido gran fama como predicador, fundaba conventos en Praga, Viena y Graz, residencias de los Habsburgo, mientras en París terminaba el año de noviciado un joven barón, el P. José, llamado la «eminencia gris» en la última década de su vida. Toda la nobleza, no sólo la francesa, se sintió atraída por esta Orden tan apostólica, con mayor razón aun cuando uno de sus frailes demostró también su destreza diplomática y política en el frente de la defensa de la fe y de la renovación religiosa. La provincia parisina nutrió de capuchinos las casas de Flandes, y desde aquí llegaron al Rin, donde en 1611 fundaron su primer colegio en Colonia. A los cuarenta y cinco años de haberse revocado la limitación de fronteras que se le impusiera, la Orden llegó a tener tantos miembros como la Compañía de Jesús, e incluso más. Su campo de acción era amplísimo. Frente a la fuerte concentración jesuítica en la enseñanza superior, los capuchinos ejercían el apostolado de la predicación, al principio sólo como predicadores ambulantes y penitenciales, luego también como predicadores del pueblo y de la controversia religiosa, unido todo ello a la catequesis y la práctica de las devociones piadosas del pueblo. El sello netamente italiano de la primera década desapareció rápidamente, aunque por largo tiempo aún los ultramontanos no gozaron de los mismos derechos para desempeñar cargos directivos de la Orden.

## 10. FRANCIA Y BELGICA

La renovación católica de Francia tuvo que tener en cuenta realidades muy distintas de las de Alemania. En ella no existían señores territoriales con derecho de reforma, ni obispos que al mismo tiempo fueran príncipes temporales. Estaba, pues, excluida la mezcla de medios espirituales y materiales, políticos y militares, para la defensa de la Iglesia o la reconquista de los terrenos perdidos. Es comprensible por ello que los franceses no gusten de emplear en sus exposiciones históricas la palabra *Contrarreforma*. Francia, el Estado unificado por Richelieu, se preocupará de lograr la unidad confesional de la nación a base de emplear sólo sus propios medios. A los obispos les quedaba únicamente la tarea de la renovación interna. Sin embargo, la confusión creada por las guerras civiles y religiosas no permitió recapacitar durante mucho tiempo a la jerarquía eclesiástica francesa, centralizada por completo en manos del rey. En las décadas en que no hubo un rey reconocido por todos, se vieron muchas diócesis sin prelados, los cuales eran presentados exclusivamente por el monarca. En 1579 una tercera parte de las sedes episcopales estaban vacantes, y veinticuatro tenían a su frente un seglar. En el suroeste, cuando se necesitaba de un obispo, era obligado recurrir a España. La acumulación de beneficios y prebendas y la comercialización de las mismas eran ahora cosa corriente, como en los tiempos pretridentinos. El cardenal de Lorena, Carlos de Guisa, arzobispo de Reims a los catorce años, poseyó uno tras otro o al mismo tiempo, hasta seis obispados, además de varias abadías. La jurisdicción religiosa de los obispos se mantenía, frecuentemente, dentro de estrechos límites. La mitad de los beneficios eclesiásticos de Francia se encontraba en manos de fundaciones y monasterios exentos, y los cabildos catedralicios, llenos de personal, se atrevían a enfrentarse con frecuencia a sus señores obispos. A estos prelados, que si no eran cortesanos, eran administradores de tierras, el concilio les había recordado su verdadera vocación, que consistía en ser padres y pastores de los fieles. Es verdad que, dada la oposición que mostraba el tercer estado, no se logró, ni bajo Enrique IV ni bajo Luis XIII, que el Parlamento aceptase los decretos de reforma del concilio. La labor de los sínodos provinciales no pasó de ser durante mucho tiempo humo de paja. Sin embargo, el ejemplo de Carlos Borromeo influyó también en Francia, de forma imperceptible pero honda, a través de sus discípulos y de sus escritos. El arzobispo de Aix, proce-

dente de Milán, consiguió en Melun, en 1579, que sus colegas aceptasen los decretos de reforma. Pero los sínodos provinciales tardaron algún tiempo en ponerse en marcha, y con la muerte de este arzobispo desapareció también el seminario que levantara en Aix.

Una obra más prolongada pudo llevar a cabo Francisco de Rochefoucauld, obispo de Clermont y luego de Senlis. También él había tratado y visto personalmente a Carlos Borromeo. Cuando en 1614 el Parlamento denegó nuevamente su autorización para publicar los decretos conciliares, el obispo de Rochefoucauld logró que siete arzobispos y cuarenta y cinco obispos pronunciaran ante él el juramento de anunciar las doctrinas del concilio en los sínodos provinciales. Como creía que las cosas marchaban con mucha lentitud, inició personalmente esta tarea en 1620, en el sínodo provincial de su diócesis, aunque no olvidó naturalmente la ordinaria reserva de los derechos del rey y de la corona, y los privilegios de la Iglesia galicana. Los preludios del futuro galicanismo se manifestaron aún más en el sínodo provincial de Burdeos de 1624, cuyas conclusiones fueron publicadas antes de que se hubiera recibido de Roma la correspondiente autorización, y que fueron corregidas por la Congregación del Concilio. Más importancia que estos sínodos tenía la actividad de los jesuitas, cuyo número, en 1610, ascendía ya a 1.400, con 36 colegios, y la de los capuchinos, por muy cambiante que fuera la vida de algunos de sus miembros franceses (Enrique de Joyeuse). Habrá que mencionar también el espíritu pastoral de muchos obispos. De ellos citemos aquí tan sólo a Francisco de Sales (1567-1622), cuya jurisdicción saltaba de Saboya al suroeste de Francia. Siendo joven sacerdote, este hombre culto y formado se entregó a misionar en los dominios calvinistas del sur del lago de Ginebra, recuperando para la fe católica, tras indecibles dificultades, a setenta aldeas de aquellos territorios. Como coadjutor y obispo no sólo realizó la visita pastoral, dio catequesis a los niños y fundó un seminario, sino que también trató de ganar más almas para Dios valiéndose del influjo de su persona. En sus coloquios con Beza, en sus escritos de controversia y sus predicaciones se observa un tono nuevo: el del amor hacia los hermanos que yerran, libre de toda ironía y acritud. Su humanismo cristiano es apostólico. No le gustan ni la coacción ni la dureza. Este saboyano no se doblegó ante las libertades galicanas ni ante el absolutismo regio. Por ello la influencia que tuvo en el clero francés, a cuyos representantes conoció durante sus numerosos viajes, aseguraría y daría profundidad al contenido religioso del *grand siècle*. Pero la Iglesia de Francia se transforma en galicana y no en tridentina, pues en el asunto de los beneficios es el rey quien siguió

decidiendo, y además el concilio no llevó a cabo ninguna reforma de los príncipes. No obstante, a pesar de la rigidez de las estructuras del concordato, la transformación de los espíritus abrió las puertas de la reforma católica<sup>10</sup>.

El resurgimiento del catolicismo en Bélgica, tan desgarrada como Francia por guerras civiles y religiosas, fue esencialmente obra de los obispos y de sus colaboradores. Bajo la influencia del Consejo de Estado, al que aún pertenecían por aquel entonces Guillermo de Orange, Hornes y Egmont, la gobernadora Margarita de Parma prohibió en 1565, por razones de Estado, la publicación de los decretos conciliares y concedió a los obispos el *imprimatur* de la publicación bajo la expresa reserva de los más diversos derechos. Los efectos de la publicación hecha por los obispos fueron dificultados por diferentes causas. No, por cierto, porque faltaran obispos celosos de la reforma. A excepción del arzobispo de Utrecht, tristemente famoso por su conducta, y de algunas personalidades de escasa energía, el episcopado de los Países Bajos estaba formado por hombres inteligentes y cultos, que en su mayoría poseían grados académicos, habían adquirido gran experiencia en la cura de almas y la administración de la Iglesia, y también se habían mostrado más moderados que el papa y el rey (Pío V y Felipe II) en la represión de la herejía. Pero varias de las nuevas diócesis no estaban organizadas del todo; en otras se dejaba sentir la fuerte resistencia de los cabildos exentos, y en toda la nación existía el peligro de su ocupación por los holandeses, que luchaban contra la soberanía española en los Países Bajos. El activo prelado de Ypres, Rythovio, la «perla de los obispos», estuvo encarcelado por ellos durante cuatro años. El culto Lindano, obispo de Roermond, tardó siete años en poder entrar en su diócesis, y Torrencio de s'Hertogenbosch no pudo residir en su ciudad episcopal hasta pasados diez años de su nombramiento. En poco más de dos decenios fueron asesinados por los holandeses 130 sacerdotes, de los que 19, los mártires de Gorkum (1578), fueron elevados al honor de los altares. La mayoría de las abadías fueron incendiadas y saqueadas. Pero el obispo de Ypres, antes y después de su encarcelamiento, no dejó de realizar su visita pastoral, restableció la disciplina en el clero y predicó personalmente, se preocupó de la enseñanza y levantó con su hacienda el primer seminario de Bélgica. Apenas llegado Lindano a Roermond, celebró un sínodo, mandó redactar un catecismo y emprendió una dura campaña contra el concubinato extendido por el clero, que ni siquiera interrumpió durante las tres veces que se vio obligado a emprender la huida. Los sínodos provinciales de 1565 no dieron el resultado apetecido. Mas

con la ayuda que le prestó el duque de Alba, el arzobispo de Cambrai pudo publicar al menos, en un plano diocesano, los decretos del concilio, ejemplo que en los años siguientes imitaron sus obispos sufragáneos. En el sínodo provincial de Malinas de 1570 Rythovio pidió que se aceptasen, sin limitación alguna, todas las decisiones tridentinas. En los años siguientes numerosos sínodos se ocuparon de la cuestión de los beneficios, de la vida que llevaban los clérigos y religiosos, de la enseñanza, pero fueron incapaces de vencer las restricciones que les imponía Bruselas. En el problema de los seminarios no se pasó de los intentos. Entre tanto los obispos habían conseguido realmente hábiles colaboradores y aliados. Desde 1584 se encontraba Bonhomini de nuncio en Colonia y desde allí visitaba pastoralmente los monasterios y cabildos de Bélgica. Ya en 1542 habían llegado a Lovaina los primeros jesuitas. Entre las nuevas casas que, a pesar de algunas restricciones estatales, habían levantado hacia el año 1575 con la protección de los obispos, el Colegio de Douai, con cerca de mil alumnos, era quizá el más importante por la influencia e irradiación que tuvo; en Lovaina los estudiantes de la compañía asistían primero a los cursos de la universidad, hasta que en 1570 recibieron ya la formación en casas propias; en ellas Belarmino comentaba la *Summa Theologica* de Santo Tomás en lecciones a las que podía asistir todo el mundo. Pero también la Compañía sufrió algunas persecuciones y destierros, hasta que finalmente Alejandro Farnesio pudo restablecer la paz al menos en las provincias del sur. Desaparecieron así las limitaciones regias impuestas a la Compañía. Continuaron las fundaciones de nuevas casas, las vocaciones aumentaron y la provincia religiosa hubo de ser dividida en 1612. Bajo el gobierno de Alejandro Farnesio llegaron también a Flandes los primeros capuchinos, que diez años más tarde (1595) establecían una provincia independiente, la cual hubo de ser dividida en 1616, por las mismas razones que la de la Compañía. Así, con tan favorables circunstancias, existía una compacta masa de colaboradores, cuando aquella nación pasó a ser casi independiente de España, con la llegada, en 1598, del archiduque Alberto y la infanta Isabel Clara Eugenia: Alberto, en otros tiempos cardenal-obispo de Alcalá, había recibido dispensa del subdiaconado, e Isabel Clara Eugenia, la hija mimada de Felipe II, vestiría el hábito de clarisa años más tarde, tras la muerte de su esposo. La armónica cooperación de esta pareja con la obra de los obispos y colaboradores ganó de nuevo internamente para la fe católica la totalidad del pueblo. En los seminarios que se crearon por aquel entonces formábase un clero piadoso y competente. La nación se convirtió en una de las más florecientes provincias de la

Iglesia, con lo que se creaba la base para el ulterior esplendor de las artes y la cultura barrocas. Aun cuando la vida religiosa no alcanzase ya la altura original de la *devotio* de la Baja Edad Media y se alimentase de iniciativas procedentes sobre todo de España, fue tan grande la energía de esta vida que no quedaron en el olvido los católicos dispersos por las provincias calvinistas del norte. A pesar de los peligros constantes de encarcelamiento o destierro, una serie de valerosos jesuitas se consagraron de lleno a la pastoral de los católicos de la diáspora holandesa, labor a la que se sumaron también más tarde religiosos de otras Ordenes. Establecieron numerosos puestos de misión y trabajaron con éxito, siendo molestados sólo por las dificultades derivadas del derecho eclesiástico y por el confusionismo que envolvía sus relaciones con los vicarios apostólicos. Incluso para las misiones en las provincias del norte hubo fundaciones y sacerdotes dispuestos al sacrificio, una vez que la Congregación de Propaganda se decidió a actuar<sup>11</sup>.

#### 11. DEFENSA Y CONSOLIDACION PROTESTANTES

Los protestantes alemanes, que habían rechazado bruscamente la invitación a participar en la tercera fase del Concilio de Trento, vieron en la conclusión de éste y en sus decretos un ataque a su existencia teológica y un peligro para su Iglesia. En 1561 el Consejo de Berna ordenó que se celebraran rogativas, dos veces a la semana, para defenderse contra los efectos del concilio. Y el catecismo de Heidelberg, que fue publicado a comienzos de 1563 por instigación del elector del Palatinado, Federico III, consignó en sus páginas una nueva explicación sobre la «maldita idolatría» de la misa, como respuesta, por así decirlo, a los anatemas lanzados por el Concilio de Trento. En el mismo año aparecía ya el tomo primero del *Examen Concilii Tridentini*, escrito por Martín Chemnitz, destacado teólogo luterano de Brunswick. Con esta obra en cuatro tomos Chemnitz intentaba refutar, con demostraciones científicas, cada uno de los decretos del concilio, creando de este modo para siglos las bases de la polémica protestante. Las propias diferencias doctrinales existentes en el campo protestante, concentradas más tarde en la figura de Melancton y sus seguidores, entorpecieron, en realidad, una defensa efectiva. El esfuerzo por lograr una unidad confesional en la dividida Iglesia evangélica, así como el enfrentamiento con la teología tridentina condujo a una fuerte sistematización del protestantismo.

Melancton había reducido ya la doctrina a una forma escolar y en 1551 Brenz redactó su *Confessio Wirtembergica*, para ser presentada a

los miembros del concilio. Pero ahora buscaba además una unión que no se basara sobre fórmulas vagas y generales. Por ello el protestantismo volvió a los viejos símbolos de la Iglesia primitiva y a los primeros escritos confesionales protestantes, desde la inalterada *Augustana* hasta el pequeño catecismo de Lutero, en la llamada *Fórmula de Concordia* de 1580, en la que habían trabajado sobre todo Martín Chemnitz y el suabo Jacob Andreas. Se consideró esta *Fórmula* como algo intocable, como algo inspirado, y la labor de los teólogos de la ortodoxia protestantes se limitó exclusivamente a su explicación, por lo que se echó pronto mano del aristotelismo medieval, tan vilipendiado por Lutero. La canonicidad de Lutero hizo que los teólogos de la ortodoxia hablaran ahora, conscientemente, de una *Ecclesia Lutherana*, que delimitaban polémicamente tanto frente a los calvinistas como frente a la Iglesia católica, renovada por el concilio. Sobre todo la discusión con Roberto Belarmino dio ocasión a ocuparse con la neoescolástica, cultivada principalmente en Salamanca, no sólo en el terreno de la teología, sino también en el de la filosofía, el derecho y la política, y, con ello, a introducir inconscientemente muchos elementos de ella en los propios métodos y concepciones.

La Iglesia reformada mostraba una mayor unidad que la luterana. Bajo Enrique Bullinger, sucesor de Zuinglio en Zurich, se llegó, después de muchas vacilaciones, a una confesión unida de los sacramentalistas (zinglianistas) y los calvinistas suizos. La *Confessio helvetica posterior*, de 1562, fue aceptada por la mayoría de las Iglesias reformadas de Suiza, con lo cual quedaron atenuadas considerablemente las doctrinas de Calvino sobre la predestinación y la comunión. Por encargo del elector Federico III, teólogos del círculo de Bullinger introdujeron el calvinismo en el electorado palatino después de 1560. Tras una represión temporal del mismo por el luterano Luis VI (1576-1583), sucesor de Federico III, volvió a resurgir con la muerte de aquél. El calvinismo no estaba incluido ciertamente en la Paz religiosa de Augsburgo, pero el emperador pidió en vano en 1566 a Federico que volviera al luteranismo. El elector era apoyado principalmente por Sajonia, y pronto otros príncipes siguieron su ejemplo. Nassau, Palatinado-Zweibrücken, Anhalt, Hessen-Kassel y la ciudad de Brema se pasaron al calvinismo. El elector de Brandeburgo no pudo introducir en sus dominios la Iglesia reformada por la resistencia que le opuso el pueblo. Los reformados alemanes no sólo se enfrentaron con el emperador católico, sino también con las Iglesias luteranas de la nación. Estas se sentían amenazadas, por lo cual hubo, sobre todo en el electorado de Sajonia, una fuerte represión del

llamado por Melancthon filipismo o criptocalvinismo, del cual fue víctima incluso el canciller del electorado de Sajonia, Krell (1601). «Antes papista que calvinista», se decía por aquellos dominios, y el viejo predicador de la corte de Dresde, el vienés Hoë de Hoënegg, que equiparaba la doctrina de la predestinación de Calvino con el fatalismo de los musulmanes, ponía toda su influencia en mantener a su señor alejado de toda acción política contra el emperador. Sólo así puede comprenderse la postura neutral del elector de Sajonia en el primer período de la Guerra de los Treinta Años.

El peligro de una Contrarreforma católica se sentía de un modo especialmente vivo en Suecia. Al rey Juan III, secretamente católico, le había sucedido su hijo Segismundo III (1592-1604), ya rey de Polonia y católico convencido. En Polonia había fomentado enérgicamente, con la ayuda de los jesuitas, la renovación religiosa del clero y del pueblo, que ya iniciara el cardenal Hossio de Ermland, y había conseguido que muchos nobles volvieran al seno de la Iglesia católica. Pero en Suecia, la oposición interna, encabezada por el regente Carlos, hermano del fallecido rey, había organizado ya la resistencia contra todo fomento del catolicismo. Los estados amenazaban con desheredar a cuantos abandonaran la confesión de Augsburgo. Ante esta situación, el nuevo rey hubo de renunciar ya antes de ser coronado a imponer la libertad religiosa en favor de los católicos. Después de la vuelta a Polonia, la Dieta sueca decretó, a instancias del regente, la expulsión de todos los sacerdotes católicos y suprimió el último monasterio protegido que aún quedaba como santuario nacional, el monasterio de Valdstena, fundado por santa Brígida. Estalló la guerra entre el rey y el regente. Segismundo fue vencido y, acto seguido, depuesto. Su tío subió al trono con el nombre de Carlos IX (1604). Bajo su reinado la Dieta decidió la expulsión de los católicos del país. Se amenazó con la pena de muerte a los sacerdotes. Quedó radicalmente excluida toda unión posterior con Polonia. En el reinado de Gustavo Adolfo II (1611-1632), hijo de Carlos IX, Suecia se convirtió en la primera potencia del protestantismo del norte.

## 12. LA IGLESIA NACIONAL INGLESA Y EL PURITANISMO

Como reacción, si no como contrarreforma, consideraron muchos protestantes de Inglaterra la restauración de la Iglesia nacional y de una liturgia unificada, impuesta por las actas de uniformidad de la reina Isabel I. Pensaban así sobre todo aquellos círculos que en Escocia o en

el destierro, durante el reinado de María la Católica, habían conocido en el continente el calvinismo y, especialmente, la estructura de sus comunidades y su culto, austero y sencillo. En las numerosas ceremonias de las altas jerarquías, en el canto, en el órgano, en el signo de la cruz, en los ornamentos sacerdotales y en el mantenimiento de los días de fiesta veían estos grupos restos de catolicismo; y en el ministerio episcopal, presentado como institución divina, y en el gobierno de la Iglesia por el rey, veían un poco de señorío papista. Ellos, en cambio, según decían, aspiraban a una Iglesia que estuviese totalmente de acuerdo con la Escritura, a una entidad puramente religiosa, sin el impedimento de los sentidos entre Dios y el hombre. Los puritanos, como se los llamó muy pronto, no se distinguían inicialmente de la Iglesia anglicana por unas doctrinas especiales acerca de la fe. El puritanismo era más bien una cierta actitud espiritual, una adhesión realmente apasionada a la letra de la Escritura y al culto puramente espiritual, muy extendida entre los artesanos de las ciudades y entre los primeros magnates del comercio. Surgían grandes discusiones sobre cuestiones baladíes como el uso de la capa coral. Así se llegó a los primeros castigos y persecuciones. Con ello comenzó a manifestarse en el puritanismo una creciente tendencia a la separación de Iglesia y Estado y a la autonomía de cada una de las comunidades. Los puritanos se convirtieron en presbiterianos, que rechazaban el episcopado de la Iglesia anglicana, por lo que fueron duramente combatidos por Isabel I y por su sucesor. Las prisiones se vieron llenas de *Dissenters*, que no aceptaban las actas de uniformidad. Ni siquiera las ejecuciones lograron contener el movimiento. Muchos puritanos emigraron a Holanda y otros prefirieron establecer sus comunidades en América. En 1620 el Mayflower trasladaba al Nuevo Mundo, junto a una masa de buscadores de oro, los treinta y cinco «Padres peregrinos». Alrededor de 20.000 puritanos fundaron en Nueva Inglaterra colonias propias, en las que, en sobria hermandad, con sentimientos e inclinaciones controlados, intentaban previvir la predestinación manifiesta, con separación de Iglesia y Estado y con una intolerancia, inicialmente muy dura, frente a los que pensaban de otra forma. Más tarde aprendieron, sin embargo, a respetar la libertad de conciencia de los que pensaban de otro modo, recordando su propia experiencia y los años difíciles pasados <sup>12</sup>.

Los puritanos que permanecieron en Inglaterra se convirtieron rápidamente en un elemento combativo de la sociedad y de la Iglesia. El absolutismo del rey Carlos I (1625-1649) fue soportado de mal grado por la mayor parte de la burguesía, que pensaba puritanamente. A esto

se añadieron las grandes exigencias financieras del rey al Parlamento y el apoyo sorprendente al sector catolizante de la Iglesia anglicana. El arzobispo Land, nombrado por Carlos I cardenal de Canterbury, persiguió al clero, de tendencias puritanas, y con la reintroducción del ritual antiguo intentó salvar un mínimo de usos litúrgicos en toda Inglaterra. También el pueblo abrigaba sus temores a causa del matrimonio del rey con la princesa católica Enriqueta María de Francia y por la buena disposición real hacia determinados católicos. Así Carlos había aprobado los planes para la repoblación de una colonia en Norteamérica, que le presentó el secretario de Estado de su padre, Jorge Calvert, obligado ahora a dimitir de su cargo a causa de su conversión al catolicismo. Esta colonia habría de recibir el ambivalente nombre de Maryland —¿pensando quizá en la esposa de Carlos, o tal vez en la Virgen María?— y en ella los católicos habían de disfrutar de libertad religiosa. Como ahora se pretendió introducir también en Escocia la nueva liturgia «catolizante», surgió una rebelión, que fue sostenida por una liga santa (*Convenant*) para la defensa de la libertad religiosa. Los rebeldes proclamaron la supresión del episcopado. En el Parlamento, convocado ahora tras un largo período de tiempo, se manifestó pronto una mayoría contra el rey y sus medidas. También en Londres se gritaba: ¡Abajo los obispos! Las oposiciones inglesa y escocesa se unieron. Estalló por fin la guerra civil, cuya dirección pasó a manos de Oliverio Cromwell, hombre de grandes dotes y poseído de una conciencia véterotestamentaria de estar llamado, que rápidamente se impuso a los presbiterianos y estableció la hegemonía de los radicales independientes (de todo sínodo). Naturalmente el rey tuvo que ser condenado a muerte por un Parlamento incompleto, acusado de traidor y asesino, y subir las gradas del patíbulo. Inglaterra se convirtió en república, que presidió el mismo Cromwell, como Lord Protector. Se concedió libertad religiosa a todas las numerosas sectas que aparecieron, mientras que para los episcopalianos y católicos se decretaron severas medidas persecutorias. En su campaña contra Irlanda, dio orden de matar sin compasión, siguiendo el modelo del Antiguo Testamento, a la población católica de las ciudades conquistadas. La atmósfera de Inglaterra siguió siendo la misma para los católicos, incluso al ser restaurada, en 1660, la dinastía de los Estuardo. Toda suavización incluso aparente de las leyes contra los papistas fue siempre contestada con fuerte oposición del Parlamento y de los lores protestantes.

## CAPITULO SEXTO

### *REPERCUSIONES DE LA ESCISION DE LA FE EN LA EPOCA DEL ABSOLUTISMO AUGE RELIGIOSO Y DESVIACIONES TEOLOGICAS INTENTOS DE UNIÓN*

A la herencia que la Edad Moderna recibió de la Edad Media se debió el que los movimientos religiosos adoptaran siempre también formas políticas y fueran combatidos o protegidos por fuerzas políticas. La Iglesia estatal corriente en Europa occidental y el sistema de Iglesias territoriales imperante en Alemania conformaron, como ya se ha indicado, de manera decisiva toda la historia de la Reforma protestante y de la defensa y renovación católicas. Pero, en ambos campos, los soberanos y las autoridades civiles intentaron, de forma más o menos consciente, poner a su servicio y aprovechar para sus fines políticos las nuevas energías religiosas que se habían despertado. Aunque la Liga de Esmalcalda había sido constituida originariamente para defender la fe de sus miembros protestantes, representó al mismo tiempo, no obstante, por su alianza militar contra el emperador y por el contacto que estableció con naciones extrañas al Imperio, como Francia, Inglaterra y Dinamarca, una oposición política interna verdaderamente revolucionaria contra el emperador y el Imperio. Para proteger la «libertad alemana» contra la «brutal esclavitud española» Mauricio de Sajonia se separó del emperador. Los motivos religiosos no tuvieron aquí papel alguno. Las fuerzas espirituales se emplearon, a lo sumo, con prudente cálculo, para realizar grandes planes políticos, que fueron impedidos tan sólo por la temprana muerte de Mauricio. La alianza con la católica Francia, que perseguía a los hugonotes en la propia nación, mostró, en ambos bandos, una pura política de poder, que prescindía de todos los ideales y que supo aprovecharse ventajosamente de las diferencias religiosas. Tampoco la lucha contra los calvinistas en Francia tuvo, por lo que a la Corte se refiere, motivos religiosos. Aquí luchaban unos partidos contra otros;

lo que se pretendía era aniquilar, con el pretexto religioso, la oposición interior e imponer el absolutismo regio. Vistas las cosas desde aquí, parece comprensible que competentes historiadores franceses no quieran hablar de guerras religiosas, sino de contiendas civiles en Francia. La unión de los deseos de libertad de la burguesía con la innovación religiosa en los Países Bajos dio a esta última la posibilidad de destruir tantos valores católicos en todo el país. La victoria de las fuerzas revolucionarias, incluso contra las tropas y desafueros del duque de Alba, ha sido registrada en la historia, no como paso a la Reforma protestante, sino como «la insurrección de los Países Bajos», por tanto como un hecho político. Incluso la campaña de aniquilamiento de Cromwell contra el catolicismo irlandés sirvió, a pesar de la motivación religiosa, considerada sincera, del «juez de Israel», para someter una oposición irogálica, contraria a la hegemonía de Inglaterra.

Cuanto más lejos nos encontremos de los orígenes de la Reforma protestante, tanto más indisoluble se hace la mezcla de los intereses políticos y religiosos, y tanto más engañoso también el abuso que de la religión y de la confesión hicieron los poderes y los factores políticos. Así, la formación del absolutismo regio, del absolutismo confesional en España, Francia, Austria y Baviera, es una de las repercusiones de la innovación religiosa, lo mismo que lo es la constitución de los estamentos sociales, sobre todo en Holanda y especialmente en las naciones escandinavas; y lo son las guerras entre Inglaterra y España, así como la de los Treinta Años, en el corazón de Europa.

## 1. LA GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS

La Guerra de los Treinta Años tiene una pequeña prehistoria. La pulverización territorial, sobre todo en el suroeste de Alemania, tuvo como consecuencia en algunos lugares una más estrecha convivencia entre las diversas confesiones. En la colina situada entre el Danubio y Wörnitz se levantó no sólo la ciudad libre protestante llamada Donauworth, sino también, en un recodo del río, la abadía de la Santa Cruz, dependiente del Imperio. Los pueblos del contorno eran todos católicos y sus procesiones debían pasar a través de la ciudad protestante. En 1606, el día de san Marcos fue molestada una procesión que salía de la abadía. Esto dio motivo a que el emperador confiase a Maximiliano de Baviera la protección de los católicos. Se lanzó la proscripción contra la ciudad. Y como ésta se negaba a dar una satisfacción, la

ocupó el archiduque bávaro (1607) y la recibió más tarde del emperador como feudo. De estos sucesos se habló en la Dieta de Ratisbona de 1608. No fue posible ponerse de acuerdo sobre el asunto, y los asistentes se dispersaron sin que hubiera Despedida. Ello dio lugar a que pocas semanas después el elector calvinista del Palatinado, Federico IV, concertara una alianza, la llamada «Unión», con los soberanos de Wurtemberg, Baden, Ansbach, Kulmbach y Palatinado-Neuburgo. Rápidamente se unieron a éstos Brandeburgo, Hessen-Kassel y otras ciudades del Imperio. La Unión, como poderoso órgano del partido calvinista revolucionario, provocó una contraalianza católica. Así, al año siguiente se concertó en Munich, bajo el mando del archiduque bávaro, una «Liga» con los obispos y prelados del sur de Alemania para defender la paz de la nación y proteger la religión católica, a la cual se añadieron también otros aliados. Del mismo modo se llevó a cabo un tratado de ayuda con España. En el Bajo Rin, donde apenas una generación antes Baviera y España habían derrotado, en la guerra de Colonia, al entonces elector Gebardo, con sus tropas auxiliares del condado palatino y de los Estados Generales, estuvo a punto de producirse el primer choque militar entre ambos bandos. Pero un acuerdo en la contienda sobre la herencia de Juliers-Cleve restableció de nuevo el silencio de las armas. El peso de la Liga consiguió que se dividiera la herencia y con ello se erigiese otro territorio católico, el Palatinado-Neuburgo, en Düsseldorf. Pero la peligrosa tensión persistía. El motivo para la ruptura de hostilidades se ofreció pocos años más tarde.

Los comienzos de la Guerra de los Treinta años se iniciaron en Bohemia, tierra muy sacudida en todo tiempo por ideas político-religiosas. El emperador Rodolfo II, que había concedido aquella amplia cédula de libertad a los protestantes bohemios, se había retirado ya. Su hermano Matías (1612-1619) no estaba dispuesto a mantener las concesiones de Rodolfo. La ocasión para limitarlas la ofreció la construcción de iglesias protestantes en terrenos de conventos, lo que iba en contra del texto del convenio de 1609. El emperador ordenó cerrar las iglesias de Braunau y Klostergrab y mandó derruir esta última, a pesar de la reclamación de los protestantes. Con esto estalló la rebelión de Praga, en 1618. El gobernador del palacio imperial de Praga fue defenestrado, juntamente con su secretario, y se estableció un gobierno provisional corporativo, bajo la dirección del conde Thurn. Ahora parecía repetirse la insurrección de los Países Bajos. El conde marchó contra Viena a la cabeza de un ejército de Bohemia y Moravia y se alió con los Estados protestantes de la Alta Austria, así como con el príncipe de Transilvania.

Matías había muerto entre tanto. El cardenal Klesl fue reducido a prisión por el partido de acción vienés, a causa de su postura de espera frente a los rebeldes y fue elegido emperador, con el nombre de Fernando II, el archiduque Fernando de Austria, quien, a su vuelta de Francfort, se aseguró la ayuda de Baviera. Los rebeldes no quisieron reconocer a Fernando, y confiando en el apoyo de la Unión, proclamaron como rey suyo al elector calvinista Federico V del Palatinado.

El poder de los Habsburgo amenazaba derrumbarse de un golpe no sólo en Bohemia y Moravia, sino también en Silesia y Lusana, en Hungría e incluso en Austria. Pero Fernando, que permanecía animoso en Viena, ganó otros aliados: España, la Liga y, sobre todo, al elector luterano de Sajonia. Con esta cobertura el duque bávaro consiguió rápidamente el vasallaje de los Estados de la Alta Austria, y en la Baja Austria el emperador logró que los protestantes abandonasen el pacto con Bohemia. La batalla de la Montaña Blanca, junto a Praga (1620), en que salió victoriosa la Liga, decidió el destino de la rebelión bohemia y principalmente del protestantismo bohemio y austríaco. El «rey del invierno» había huido a Holanda. Fue declarado proscrito. Su dignidad electoral pasó a Maximiliano de Baviera. La Unión se deshizo.

Con esto no se terminó aún la guerra. Algunos partidarios de Federico prosiguieron la lucha por su cuenta. Cuando fueron aniquilados por las victorias de Tilly, general de la Liga —entonces se conquistó Heidelberg y se regaló al papa la célebre biblioteca denominada palatina—, la política francesa, bajo su nuevo jefe Richelieu, intentó contener el firme poderío imperial y consiguió que el rey de Dinamarca y duque de Holstein, que encontró apoyo en Inglaterra y en los Estados Generales, interviniese militarmente<sup>1</sup>. Pero Tilly derrotó al rey de Dinamarca, y el general imperial Alberto de Wallenstein, a su aliado, el conde de Mansfeld; Schleswig-Holstein y Jutlandia fueron ocupadas, por lo que Dinamarca hubo de aceptar la paz de Lubeck (1629) en la que hubo de entregar las colegiadas de la Baja Sajonia y renunciar a inmiscuirse en adelante en los asuntos del Imperio.

## 2. CONTRARREFORMA BAJO FERNANDO II

Este momento parecía ofrecer al emperador Fernando II, hombre profundamente religioso y de amplia visión, no siempre independiente en su política, una oportunidad de conseguir, junto a ventajas para su casa, una posición más desahogada y próspera para el oprimido catolicismo. Convencido de la justicia de su causa había iniciado con toda

rapidez la contrarreforma política en sus territorios hereditarios, inmediatamente después de la victoria de la Montaña Blanca. En Bohemia fueron expulsados los predicantes, y los estudiantes retirados de las universidades luteranas; los no católicos fueron excluidos de todas las dignidades y se ofreció al arzobispo de Praga la ayuda del gobernador para recuperar las propiedades eclesiásticas.

En la Alta Austria (1624), primeramente se forzó a emigrar a los predicadores y maestros protestantes; al año siguiente se amenazó con el destierro al resto de los habitantes que no quisieran ser católicos. Cuando una rebelión campesina, apoyada por la nobleza, fue sofocada cruentamente, se desposeyó a los nobles, como a rebeldes, del privilegio de libertad religiosa. En Viena y en la Baja Austria (1627) fueron expulsados todos los predicantes y maestros. En Estiria y Carintia la nobleza protestante fue forzada a emigrar en 1628. Más de setecientos nobles abandonaron el país. Los que quedaban eran frecuentemente católicos sólo de nombre.

El emperador creyó que ahora debía reducir al protestantismo, también en el Imperio, a los límites del derecho formal, de los contratos y convenios existentes. Desde las victorias imperiales, varios obispos habían iniciado expedientes para recuperar los perdidos bienes de la Iglesia. En esto eran apoyados por la Curia y los nuncios. En la Dieta de príncipes electores de 1627 se concedió al emperador el derecho de decidir sobre los procesos pendientes de restitución. Los príncipes electores católicos pidieron «principalmente la restitución... de todos los monasterios, fundaciones y cabildos profanados y quitados a los católicos después del tratado de Passau y de la Paz religiosa establecida»<sup>2</sup>. Esta petición fue también enérgicamente apoyada por el confesor imperial, el jesuita P. Lamormaini. El 6 de marzo de 1629 el emperador promulgó el llamado Edicto de Restitución, como interpretación auténtica de la Paz religiosa de Augsburgo. Según éste, los católicos podían exigir todos los bienes de la Iglesia que no dependieran directamente del Imperio y que les hubieran sido arrebatados después del tratado de Passau. Todos los obispados, cabildos y abadías imperiales, administrados o conquistados por los protestantes desde la Paz religiosa de Augsburgo, debían ser devueltos a sus dueños católicos; a los Estados católicos del Imperio se les debía garantizar el ilimitado *ius reformandi*, bajo renuncia a la *Declaratio Ferdinanda*, y los calvinistas debían ser excluidos una vez más, de forma expresa, de la Paz religiosa. Fueron enviados comisarios imperiales, apoyados por una escolta militar, para la puesta en práctica del edicto. En el otoño de 1631 habían sido restituidos los

dos arzobispados de Magdeburgo y Brema, cinco obispados, más de ciento cincuenta iglesias y monasterios y unas doscientas parroquias situadas en ciudades y pueblos entonces protestantes. El poderío del protestantismo alemán parecía haber sido destruido.

La Curia, que nunca había reconocido los tratados de 1552 y 1555, no dio nunca una aprobación explícita al edicto de 1629. Prescindiendo por completo de la actitud poco amistosa para con los Habsburgo de Urbano VIII (1623-1644), se abrigaban grandes reparos contra todas las medidas estatales en favor de la Iglesia. Tales reparos se habían hecho ya manifiestos con motivo de la Contrarreforma llevada a cabo en los territorios hereditarios de los Habsburgo. Más importantes aun que la extradición de los protestantes, que el nuncio en Viena intentó hacer comprender a los cardenales opuestos a ella, aludiendo al comportamiento observado en los principados eclesiásticos alemanes, le parecieron a la Congregación de Propaganda, en marzo de 1629, las medidas para que se nombrasen obispos, conforme a derecho, en todas las sedes episcopales, y se prohibieran los libros peligrosos. Si se pensó en enviar un nuncio especial, no fue a causa de la restitución de los bienes de la Iglesia, sino para el restablecimiento de la religión católica en un tan extenso territorio<sup>3</sup>.

El edicto de 1629 era ciertamente defendible desde el punto de vista del derecho del Imperio, mas políticamente fue un gran error. Y no sólo porque debilitó el frente de los católicos. La ocupación de los obispados del norte de Alemania suscitó una concurrencia poco amistosa entre Fernando y Maximiliano; y la devolución de los monasterios dio lugar a una enojosa disputa entre los benedictinos, sus primitivos poseedores, y los jesuitas, que querían financiar con estos bienes la urgente necesidad de nuevos colegios y escuelas. Fue un error sobre todo porque hizo que se crease un frente unido de los protestantes. Incluso Sajonia, hasta ahora fiel al Imperio, se sintió amenazada en sus intereses. Y esto en un momento en que la Liga obligaba a deponer a Wallenstein, y el rey Gustavo Adolfo de Suecia, tras sus guerras victoriosas contra Polonia y Rusia, desembarcaba con 12.000 soldados en la desembocadura del Oder y era presentado, por su muy activa propaganda, como salvador de la causa protestante en Alemania. Sin embargo, los príncipes protestantes alemanes se retrajeron. Sospechaban, no sin razón, que el rey de Suecia había atravesado el Báltico no sólo por motivos religiosos, sino que le habían impulsado más bien razones políticas y económicas. La hegemonía de Suecia en el Báltico no podía permanecer constantemente amenazada por las victorias imperiales, y con una cabeza de puente en

Alemania el imperio nórdico no sólo debía extender su comercio, sino también lograr un derecho a intervenir en la política de Centroeuropa. En el tratado de Bärwalde, concertado a comienzos de 1631, el rey sueco consiguió ya que Francia le asegurase una subvención anual, como ayuda en la guerra contra el emperador. También los Estados Generales contribuyeron con su parte. Pero al mismo tiempo Tilly, contra el consejo de varios entendidos, intentó proseguir la restitución por la fuerza de las armas en la Alemania central. La sitiada Magdeburgo esperaba los auxilios suecos, pero fue asaltada por Tilly y arrasada por completo contra su voluntad. Ahora también Sajonia y Brandeburgo se unieron a Gustavo Adolfo, que derrotó a Tilly en Breitenfeld. La campaña victoriosa de los suecos hacia el sur terminó naturalmente con la obra de restitución. Los éxitos obtenidos hasta ahora en el norte de Alemania quedaron reducidos a la nada. Los territorios de la Liga quedaron abiertos al rey de Suecia. Tilly fue herido mortalmente; Baviera, arrasada; Munich, ocupada. La Curia no consiguió apartar a Francia de su política protestante. Wallenstein, llamado de nuevo por el emperador en tan apurada situación, evitó ciertamente la entrada de los suecos en Austria, pero no pudo lograr una victoria decisiva contra ellos en Lützen, aunque aquí Gustavo Adolfo murió en el campo de batalla. El duque Bernardo de Weimar asumió la dirección militar de los suecos, y el canciller Oxenstjerna, la política. Este logró, en la liga de Heilbronn, que los protestantes alemanes reconocieran la dirección sueca. Después del asesinato de Wallenstein volvieron a unirse las tropas imperiales, bávaras y españolas y derrotaron a los suecos junto a Nordlingen (1634). En mayo de 1635 se firmaba la paz separada de Praga con el príncipe elector de Sajonia. Según ésta, el estado de los bienes de la Iglesia en 1627 debía mantenerse, y el edicto de restitución ser retrasado cuarenta años. La mayoría de los Estados protestantes aceptaron la paz. Lo que ésta reportó a la causa católica fue a lo sumo el reconocimiento de la dignidad electoral de Baviera, y así el logro de una clara mayoría católica para la próxima elección imperial, además de seguridades para la Contrarreforma imperial en los territorios hereditarios de los Habsburgo.

### 3. LA PAZ DE WESTFALIA

Once días antes de la conclusión de la paz Francia había declarado la guerra a España. Entre las grandes potencias católicas comenzó la lucha abierta que pensaba dirigir Francia, aliada secretamente con Suecia y algunos príncipes protestantes alemanes. Richelieu envió a Bernardo

de Weimar para defender Alsacia, a los holandeses les lanzó contra Bruselas, y al hugonote Rohan, contra Milán. Durante trece años se prolongó la guerra, que degeneró más y más en asesinatos sin sentido, incendios y violaciones. Los imperiales fueron forzados a tomar la defensiva. Los esfuerzos de paz del pontífice estuvieron condenados al fracaso durante largos años, por exageradas cuestiones de etiqueta. Desde 1644 el emperador y el Imperio entablaron conversaciones de paz en Münster, con los franceses y, desde 1646, en Osnabrück con los suecos. El 24 de octubre de 1648 se puso fin a tan sangrientas guerras con la Paz de Westfalia, firmada en las dos ciudades citadas. La contienda europea se dio por concluida.

Por el lado católico sólo había ganado Francia, que había apoyado precisamente al partido protestante. Los obispados de Lorena, Metz, Tour y Verdun quedaron en poder de Francia. Su adversario, el Imperio, se había debilitado enormemente en unos decenios. Los Estados Generales obtuvieron el reconocimiento internacional de su independencia, así como una zona del territorio del sur, desde la desembocadura del Escalda hasta el Mosa, los llamados Países de la Generalidad, de población católica. La parte del león se la llevó Suecia: no sólo consiguió la Antepomerania, sino también los cabildos de Brema y Verden y con ello también su puesto en la Dieta. Mecklemburgo y Brandeburgo fueron indemnizados con territorios eclesiásticos secularizados. El príncipe elector del Palatinado recobró el Palatinado renano y la dignidad electoral. Sin embargo, Baviera conservó el Palatinado superior, que entre tanto había recatolizado, y el electorado. Por lo demás, hubo amnistía general y la restitución al estado de cosas de 1618.

El Edicto de Restitución fue derogado y en su lugar se volvió al año normal, esto es, al estado de 1624 (para el Palatinado, el de 1618), como criterio para la posesión de los bienes de la Iglesia y para el ejercicio de la religión en las ciudades del Imperio. A esto se añadieron las cláusulas puramente político-religiosas. A instancias del príncipe elector de Brandeburgo la paz religiosa se hizo también extensiva a los calvinistas. El derecho de reforma de los soberanos territoriales fue ciertamente ratificado, pero limitado tanto por el año normal como por la condición de que no podía prohibirse ya a los creyentes de otras confesiones el ejercicio de sus devociones privadas y la asistencia a iglesias extranjeras. Además, el paso de un príncipe luterano a la religión calvinista, o viceversa, no debía ser motivo alguno para el cambio de Iglesia en su territorio. Cuando, medio siglo más tarde, se produjo una serie de conversiones de príncipes a la fe católica, hubo que hacer extensiva

esta norma, análogamente, a las relaciones entre católicos y protestantes. Así no tuvieron grandes consecuencias las conversiones de Hannover, Sajonia, Württemberg, Hesse y otros Estados, y sólo dieron lugar a la formación de pequeñas comunidades católicas en la diáspora, que, a menudo, sólo con dificultad pudieron mantenerse en un mundo de incomprensión e intolerancia. Del año establecido como normal sólo quedaron exceptuados los territorios imperiales. En el Imperio las cuestiones religiosas ya no podían decidirse por lo que determinara la mayoría de los Estados imperiales, sino por el convenio válido de los *corpora*, que deliberaban por separado: el *Corpus Catholicorum* y el *Corpus Evangelicorum*.

La Paz de Westfalia había salvado ciertamente la existencia del Imperio, si bien la posición institucional del emperador había quedado debilitada sensiblemente por el derecho de los Estados imperiales a aliarse con extranjeros. Pero la paz privaba definitivamente al Imperio de su carácter católico. Lo transformó en una institución paritaria, ya que el desangramiento de todas las fuerzas en ambos bandos había forzado a un mínimo de tolerancia. Para la Iglesia se perdieron definitivamente los obispados del norte y centro de Alemania y numerosos monasterios y fundaciones, sobre todo en Württemberg. Se comprende el que cinco semanas después de la firma de este tratado de paz el papa Inocencio X protestara contra sus decisiones político-religiosas, con el Breve *Zelus domus Dei* y que lo declarara no válido. Desde el punto de vista del derecho canónico vigente hasta entonces en el Imperio, esta protesta era evidente, aunque la Curia debió prever su total ineficacia. En última instancia, ni el emperador, ni Maximiliano de Baviera, ni los Estados protestantes de Alemania dejaron la lucha por convencimiento ni renunciaron a querer imponer su forma de fe por consideración al bien común. La insoportable calamidad de la guerra y el total debilitamiento fue lo que les obligó finalmente a ello. Así, la Curia no protestó contra la terminación del asesinato y la muerte, sino sólo contra aquellas disposiciones que perjudicaban grandemente a la causa política. El historiador de hoy se extraña solamente de que la protesta surgiera ahora, y no a raíz de la conclusión de la Paz religiosa de Augsburgo, que había reconocido por primera vez el principio de paridad de las confesiones en los Estados imperiales<sup>4</sup>. Inocencio XI renovó la protesta en 1679, con motivo de la Paz de Nimega, ya que en su tratado se confirmaban las resoluciones de la de Westfalia.

#### 4. RECATOLIZACION EN POLONIA Y HUNGRIA

La Guerra de los Treinta Años ocupó de tal forma la atención internacional y las fuerzas y energías disponibles, que detrás de la cortina de la lucha se pudo continuar la recatolización de Polonia, sin ser molestada desde el exterior. El seminario pontificio fundado por Hosio en Braunsberg y los numerosos colegios de jesuitas lograron formar no sólo un magnífico clero, sino también una nobleza de convicciones católicas. Sobre esta base espiritual produjo grandes frutos la labor misional del célebre predicador jesuita Skara. Bajo su influjo también el rey se entregó a restaurar la unidad de la fe en la nación. Se logró que retornara a la Iglesia católica una gran parte de la nobleza. Finalmente, en 1658 fue expulsada la secta antitrinitaria de los socinianos, que desde 1579 había sido extendida en Polonia por el italiano Fausto Sozzini. La Polonia occidental se convirtió de nuevo en una nación católica, separada del gran bloque de las tierras habsburguesas sólo por los ducados de Silesia.

Por el contrario, en Hungría la sacrificada actividad del converso Pázmány († 1637), luego cardenal y arzobispo de Gran, y de sus sucesores, sólo consiguió un éxito parcial. En esta nación, en la que en 1618 se había elegido rey a Fernando II, el protestantismo de sello calvinista, que, como en Polonia, era una «Iglesia de la nobleza», era muy combativo contra los Habsburgo y contra los alemanes, que en las ciudades húngaras profesaban en su mayor parte el luteranismo. Se alió de buen grado con los príncipes protestantes de Transilvania, que apoyados en los turcos y aliados con Suecia, se rebelaron repetidas veces contra el soberano de Viena. Así, en los tratados de paz hubo que asegurar regularmente a los protestantes la libertad religiosa. Pero la destreza del culto primado de Gran logró recobrar en gran parte para la Iglesia católica a las familias de los magnates del oeste de esta nación. Ya en 1618 los Estados poseían de nuevo una mayoría católica. Imitando a los jesuitas, Pázmány fundó escuelas y seminarios, entre otros el *Pazmaneum* de Viena, seminario húngaro para sacerdotes, y la universidad de Tyrnau, trasladada más tarde a Budapest. A esto se añadió la hábil actividad literaria del cardenal en lengua húngara, y la celebración de numerosos sínodos. Aun cuando en las ciudades y pueblos todavía existía una vida protestante, los magnates llevaron a cabo la recatolización en sus dominios. Por el contrario, en el este de la nación la nobleza protestante, que amaba la independencia, desplegaba una enconada resistencia con-

tra los Habsburgo y sus partidarios. En esta nación, constantemente amenazada por los turcos y más de una vez arrasada por ellos, la mayor parte de la población vivía en el abandono espiritual y la ignorancia religiosa.

#### 5. SUPRESION DEL EDICTO DE NANTES

También en Francia tenía que llegar una regulación definitiva de las cuestiones político-confesionales. El Edicto de Nantes se había convertido en un anacronismo pocos decenios después de su promulgación. El reino, que se había transformado en una monarquía unida, absolutista, ya en los últimos años de Enrique IV, y mucho más aún en tiempo de su sucesor Luis XIII (1610-1643), no podía permitir, a la larga, un Estado dentro del Estado. Tribunales mixtos y doscientas plazas fuertes en poder de los hugonotes tenían que dar prestigio y poder político a esta comunidad religiosa. A esto se unió el que los reformados confiaban en un rápido derrumbamiento del catolicismo, y esperaban un gran movimiento de conversiones. Si uno de los dirigentes de los hugonotes pudo escribir en 1621 al rey de Inglaterra que todos los protestantes franceses tenían sus ojos puestos en él, y si esta carta llegó, como se dice, a manos de Luis XIII<sup>5</sup>, se comprenderá fácilmente la desconfianza que al gobierno inspiraban los hugonotes. Esto estuvo justificado por la conducta observada por ellos ante el atentado de Bearn, como designaron los hugonotes a la medida del rey de restablecer el oprimido culto católico en el condado de Bearn, conforme a las estipulaciones del Edicto de Nantes. Por aquel tiempo la asamblea de los hugonotes había hablado de recurrir de nuevo a la resistencia armada, y, finalmente, apoyó también una sublevación contra Luis XIII. El joven rey malbarató los planes de la rebelión, introdujo de nuevo el culto católico en Bearn, incorporó Bearn y Navarra a la corona y mandó ocuparlos militarmente. Como respuesta, la asamblea de los protestantes proclamó una especie de república federal, según el modelo de los Estados Generales. Las tropas reales sofocaron la renovada rebelión. La paz (1622) confirmó, ciertamente, una vez más el Edicto de Nantes. Pero las plazas fuertes conquistadas no fueron devueltas. El poder político de los hugonotes quedó duramente quebrantado.

De nuevo se levantaron los hugonotes bajo el mando del duque de Rohan y recibieron ayuda de Inglaterra. Pero los nuevos directores de la política de Francia querían ahora ahogar el mal en sus raíces. El cardenal Richelieu era desde 1624 presidente del Consejo de Estado (primer ministro). Este hombre fue un enigma psicológico, pues a pesar de su

fe sincera y del celo pastoral con que había regido antes su obispado en Luçon, apoyó en Alemania a los insurrectos protestantes y, más tarde, a los reyes de Dinamarca y Suecia contra el emperador católico, y, sin embargo, ahora, en su propia nación, trataba con la mayor dureza a los hugonotes. Estuvo aconsejado por el incansable capuchino P. José, de París, que unía en sí un ardiente celo misionero y una total entrega a la hegemonía de Francia, y que había trabajado incluso en la conversión de los hugonotes. Así Richelieu dirigió personalmente el cerco de la fortaleza marítima de la Rochelle. Mandó que se celebrara la rendición de ésta como una gran victoria religiosa. También Urbano VIII ordenó en Roma cantar un solemne Tedeum. Sin embargo, en Francia el gobierno fue suficientemente cauto para permitir a los herejes, tras su derrota, la libertad religiosa. Con todo, se les desposeyó de las plazas fuertes, y sus guarniciones fueron disueltas (Edicto General de Ales, 1629). Nada sabemos de que los protestantes aliados de Richelieu intervinieran en favor de sus correligionarios.

Durante medio siglo el protestantismo fue tolerado en Francia. En estos decenios perdió su vigor espiritual y su conciencia de estar predestinado. También entró a formar parte, sin reserva alguna, del coro de aduladores de la corona real. Los partidarios de una unión eclesiástica, con espíritu galicano, ganaban terreno, sobre todo porque la unión con los protestantes ingleses se resquebrajó sensiblemente, a causa de la ejecución de Carlos I en Inglaterra. La teología de los hugonotes no era uniforme y estaba escindida, pero la predicación protestante tenía un fuerte tono anticatólico. Cuando, tras la conversión del mariscal Turena al catolicismo, los elementos belicosos se impusieron a los partidarios de una unión, el rey Luis XIV (1643-1715) tomó medidas más severas. La observancia de los privilegios protestantes se hacía al pie de la letra, sin ninguna excepción o dispensa, sin ninguna gracia. El pueblo y el clero parroquial de las provincias presionaban para que se suprimieran tales privilegios. Pueblo, gobierno y corte estaban unidos ante el gran objetivo político de fortalecer a Francia, con una unidad interior y exterior en todos los terrenos: Un rey, una ley, una fe. Ya desde 1630 se mantenía, con las aportaciones del clero francés, una caja para auxiliar a los pastores protestantes convertidos. Ahora el Estado la reestructuró, y atendió hasta 1681 a no menos de 58.000 personas. La conversión parecía ser una cosa mercantil. La academia protestante de Nimes fue suprimida. Apoyados por el celo de los padres jesuitas, confesores de la Corte, y de Madame de Maintenon, mujer ahora piadosa, los esfuerzos por conseguir la unidad religiosa ganaban terreno en la atmósfera del culto

al soberano, en el que también participaban, sin reparo alguno, los protestantes. La religión del rey no parecía ser otra cosa que la religión que Dios pedía, sobre todo porque no parecía ser igual a la del papa, dada la política galicanista y antirromana del rey.

Paralela a los esfuerzos por lograr la unión se desarrollaba una unión por la fuerza. Los primeros contingentes militares fueron enviados a Poitu. El papa desaprobó tal medida. Las pequeñas rebeliones fueron sofocadas con facilidad. Las capillas protestantes fueron destruidas en algunos lugares. Siguieron dragonadas en masa. Creció la resistencia de los hugonotes. Los calvinistas preferían que sus hijos murieran sin bautismo antes que llevarlos a los sacerdotes católicos, por el disgusto que les había producido el que les hubiesen quitado sus templos y pastores, informaba el obispo de Ginebra hablando de sus parroquias francesas, en un escrito dirigido en 1662 a la Propaganda de Roma<sup>6</sup>. Pero al rey le parecía que las cosas iban muy despacio. Frente a los sensacionales éxitos de Leopoldo I y del rey de Polonia en la liberación de Viena, necesitaba un hecho llamativo que le presentara a él como el verdadero hijo de la Iglesia y a Francia como la hija primogénita. El conflicto con el papa sólo podía ser olvidado con una acción espectacular. Con el pretexto de que la mayoría de los hugonotes había aceptado la fe católica y que el Edicto de Nantes ya no era necesario, Luis XIV suprimió totalmente dicho edicto en octubre de 1685. Los «templos» protestantes debían ser derruidos rápidamente, y no se debía permitir ninguna clase de culto, ni siquiera en palacios y casas privadas. En el plazo de catorce días los predicadores protestantes habían de abandonar el reino. Para los conversos se aprestaron medidas financieras, a fin de costear la reeducación profesional de los mismos. Los niños debían ser bautizados ahora católicamente. Se prohibieron las escuelas por separado y no se permitió la emigración. Sin embargo, el decreto no decía nada acerca de los matrimonios y enterramientos de los protestantes, que, según las condiciones del decreto, debían seguir ejerciendo su profesión en las ciudades sin ser molestados por nadie.

Una tercera parte de los pastores se hicieron católicos; los demás emigraron al extranjero. A los reacios se les humilló y forzó a la obediencia con nuevas dragonadas, las llamadas «misiones con botas». Otras medidas les prohibían ejercer ciertas profesiones o les quitaban los hijos para educarlos católicamente. En las provincias fronterizas del reino, que por su situación extrema habían conservado una cierta independencia frente al absolutismo del rey, se obró con más precaución. La catedral de Estrasburgo fue devuelta al culto católico, se envió jesuitas para

que misionaran y se favoreció a los católicos en la administración. Por el contrario, ya al año siguiente se consiguió del duque de Saboya que se pusiera en práctica el decreto de supresión en el país vecino. Aquí fueron atacados sobre todo los restos de los antiguos waldenses, que ahora emigraron a millares a las regiones del sur y centro de Alemania despobladas por la Guerra de los Treinta años, hacia Würtemberg, Hessen-Kassel y hasta Brandeburgo. En Francia sólo fueron deportados los más obstinados enemigos; algunos altos empleados recibieron permiso para emigrar. Pero más de 200.000 hugonotes —los datos oscilan, por lo demás, considerablemente—, una quinta parte de los antiguos creyentes, pasaron las fronteras a pesar de la prohibición y de la severa vigilancia, con la esperanza de volver a la patria tras un cambio político. Llevaron el espíritu francés y la habilidad económica —en su mayoría no llegaron con las manos vacías— a los países que les acogieron, a la Suiza francesa, a Hessen y Brandeburgo, donde trabajaron por fortalecer el elemento calvinista de la corte, a Dinamarca y especialmente a Inglaterra y los Países Bajos. En estas últimas naciones pudieron formar una comunidad cerrada, y juntamente con sus huéspedes se trasladaron también al Nuevo Mundo, al Nueva York holandés y a Virginia. Estas «Iglesias de asilo» apoyaron también a los que se habían quedado, los cuales, por lo demás, sólo externamente se habían sometido a las nuevas disposiciones. La abjuración no era, en efecto, conversión. Sólo bajo coacción se acercaban a la comunión pascual. Los obispos eran demasiado optimistas. Cuando años más tarde el número de comulgantes bajó un tercio, se consideró que los «nuevos católicos», que constituían de 2/3 a 5/6 de la comunidad, eran malos, pero se los consideró como malos *católicos*, cosa que no eran, a pesar de que recibieran sacrílegamente los sacramentos. Faltó una pastoral dirigida que hubiera podido vencer la resistencia interior, inoculada a los niños ya en el hogar. Así, tampoco el celoso trabajo de los misioneros logró ninguna recatolización interior. A la vista de los párrocos católicos los predicantes levantaban sus templos secretos, donde bautizaban a los hijos de los reformados y leían las proclamas de los emigrados, o tenían sus reuniones en los graneros y bosques. Con esto se instauró el protestantismo secreto, que veía prefigurada su situación en el *Apocalipsis*, en la «Iglesia del desierto», en la que el Señor, según Apoc. 12, 6, proporciona a su reino un lugar para un tiempo determinado. Esta Iglesia era fortalecida moral y literariamente por las comunidades del extranjero, a pesar de todas las prohibiciones y restricciones legales. Al fin de la época que reseñamos hubo rebeliones en las Cevenas, pero fueron sofocadas cruentamente.

## 6. EL PROTESTANTISMO SECRETO

Los Estados exteriormente unificados y los Estados católicos albergaban aún en los parajes montañosos, de difícil acceso, fuertes grupos de un protestantismo secreto, activo y muy resistente. Esto no ocurría sólo en Francia, donde únicamente la Ilustración del siglo XVIII debilitó la fuerza interna de la fe y aflojó las barreras externas. Tampoco en el Imperio de los Habsburgo hubo representación alguna de los protestantes en los Estados, tras la recatolización llevada a cabo por Fernando II y por su sucesor Fernando III. Pero, no obstante, subsistieron pequeños y reducidísimos grupos de protestantes, apenas asequibles a la fatigosa búsqueda de las autoridades, que, ocultos en los valles de los Alpes, pudieron escapar a todo control de las comisiones de reforma. Si se los descubría, se prohibía tomar contra ellos medidas demasiado severas, por temor a las represalias que se pudieran tomar contra los súbditos católicos en territorios protestantes. Por largo tiempo los católicos se limitaron a la celebración de misiones o al establecimiento de verdaderas estaciones de misión en los valles apartados, mientras los protestantes, desde la región del Salzkammergut hasta la Carintia oriental, sin organización eclesiástica ni culto regular, se fortalecían en su fe a base de libros luteranos procedentes del Imperio. Tampoco la expulsión, en 1684, de los protestantes del Tirol oriental, entonces dependiente del arzobispo de Salzburgo, pudo extirpar el protestantismo secreto. Los padres capuchinos habían examinado a toda la población y, para su espanto, encontraron una mayoría luterana en Defereggental. Como el arzobispo de Salzburgo exigía profesar la fórmula de fe católica o abandonar el país en el término de catorce días, cerca de un millar de personas atravesaron las altas montañas en el invierno para refugiarse entre sus hermanos de fe en Alemania. Con su orden a tan corto plazo el arzobispo había lesionado no sólo las leyes de humanidad, sino también la letra de la Paz de Westfalia, que él ciertamente no había firmado. Sin embargo, la expulsión de 1684 fue solamente un preludeo del gran cortejo de los desterrados salzburgueses de 1731, cifrado en más de 20.000 personas. En los territorios hereditarios de los Habsburgo se trató de resolver el problema trasladando a los protestantes a la luterana Transilvania. Los intentos de introducir el *Corpus Evangelicorum* en la Dieta no tuvieron éxito alguno. También a este problema, solo una nueva época pudo darle una solución humana y, según nuestra opinión, también cristiana.

## 7. LA ESPIRITUALIDAD FRANCESA

La existencia de los hugonotes en Francia no era sólo un problema político; era ante todo un reto constante, una verdadera piedra de escándalo, un *scandalum* para los católicos que pensaban con hondura, y que reclamaba para su eliminación todas las energías espirituales. El defenderse contra los ataques literarios de los protestantes y superar a éstos culturalmente, el recuperar para la fe católica a los compatriotas hugonotes, fue considerado como la gran tarea de los dirigentes religiosos. Por esto surgió en Francia un extraordinario interés por las cuestiones teológicas y religiosas. Una abundantísima literatura espiritual salió de las imprentas y obtuvo gran difusión. Entre 1550 y 1610 se contaron hasta cuatrocientos cincuenta escritos. En esto Francia se abrió voluntariamente a las influencias exteriores. De las cuatrocientas cincuenta obras, sólo unas sesenta eran debidas a plumas del país; había cerca de cien traducciones del italiano y español, y casi trescientas de origen renano-flamenco<sup>7</sup>. De esta forma penetraron en Francia muchos elementos de la riqueza de la *Devotio moderna* y de la mística alemana, que fueron aceptados por un amplio sector social. En el siglo XVII tales elementos fueron asimilados y transformados interiormente por un número sorprendente de personalidades bien formadas religiosamente, que dieron a esta era de obispos cortesanos galicanos y de abades regios con encomiendas el sello de una sorprendente espiritualidad religiosa, y convirtieron esta centuria en el *Grand Siècle*. Esta élite católica, que se había conquistado la opinión pública y el apoyo de los obispos, poseía una nota expresamente pedagógico-apostólica, en virtud de la cual pudo propagar los viejos ideales y su propia experiencia interior, y hacerles fructificar en la vida ordinaria de Francia. Su mística estaba saturada de un activismo continuo y bien orientado, que permaneció libre de todo peligro de disipación exterior por su claridad de pensamiento y por sus grandes ideas, emanadas de lo profundo de las propias almas.

Para comprender la gran «escuela francesa»<sup>8</sup> y sus relaciones es necesario ocuparnos antes de algunas personalidades de fuera de las fronteras de Francia. Porque sin una Teresa de Jesús o un Felipe Neri no se puede comprender del todo a hombres como Bérulle, Vicente de Paúl y Francisco de Sales.

## 8. LOS PROPULSORES: TERESA DE AVILA Y FELIPE NERI

En España, nación preservada por la Inquisición y Felipe II de todos los intentos de la Reforma protestante —la fundación de comunidades protestantes en Sevilla y Valladolid se vino abajo en 1557, y el proceso inquisitorial contra el arzobispo Carranza de Toledo fue consecuencia de malentendidos, rencillas personales y circunstancias políticas—; en España, decimos, brotaron siempre nuevas fuerzas de auto-reforma católica. Los insospechados confines del reino de Dios en la era de los conquistadores fascinaron ya desde su juventud a Teresa de Avila, que procedía de la nobleza castellana. Carmelita a los dieciocho años, tras algunos de servicio exterior se entregó completamente a la vida contemplativa, en la que fue bendecida con visiones y éxtasis. Guardaba con el Señor una santa distancia, como los españoles con su rey Felipe II; hablaba de Cristo como de su «majestad», pero ardía, sin embargo, en el amor más íntimo a Dios, cuando en éxtasis el querubín le taladró con la flecha de fuego el corazón hasta lo más hondo. Herida por un amor insaciable y al mismo tiempo por una angustia que la oprimía, Teresa encontró su camino bajo la dirección del franciscano reformado Pedro de Alcántara. Siguiendo el ejemplo de la vida sencilla y austera de este fraile, Teresa pretendía llevar su Orden a un mayor rigor y alejamiento del mundo, realizando esto en pequeñas comunidades conventuales, cuya pobreza y libertad de las ocupaciones mundanales podían asegurarse más fácilmente que en los grandes conventos. En 1562 fundó en su ciudad natal el primer cenobio reformado, que puso bajo la protección de un santo muy venerado por ella, san José. Como las doce hermanas primeras aumentaron hasta llegar a centenares, y, sin embargo, el convento debía continuar siendo pequeño, se vio obligada Teresa a emprender nuevas fundaciones. En pocos años llegaron a diecisiete. Todas estaban impregnadas de su espíritu de oración y de penitencia, con el que se pretendía apoyar la labor de los misioneros y expiar las apostasías. Pero la misión de Teresa no se limitó a las «descalzas». Buscando una dirección espiritual adecuada encontró entre los carmelitas algunos hombres de grandes ideales. A uno de ellos, un joven estudiante, que quería pasarse a los cartujos y que su celoso prior llevó a Teresa, le propuso ésta su plan de reforma de la Orden. Juan de la Cruz, éste era el nombre del joven carmelita, realizó ahora, para la rama mascu-

lina de la Orden, la misma tarea que Teresa para la femenina. No sin resistencias fundó el primer convento de la observancia estricta e inauguró en Alcalá, como Maestro, el Colegio de la Orden, en el que pocos decenios después aparecería el célebre *Cursus Complutensis*, el comentario uniforme de Aristóteles en varios tomos, en el espíritu tomista más riguroso. En 1580 Gregorio XIII aprobó la formación de una provincia propia de los descalzos y la elección de un provincial propio. Juan de la Cruz fue depuesto por el Capítulo General y tuvo que soportar días de dura humillación en el anonimato de un carmelo, como simple monje, hasta que la muerte le redimió en el año 1591. Teresa le había ya precedido en la muerte nueve años antes, en uno de los viajes que hiciera para tratar con grandes del mundo. Mas todo esto no fue más que el aseguramiento sobrenatural del nuevo ámbito que había abierto mediante ayunos, mortificaciones y silencio, en el que las almas generosas suelen hundirse en lo divino, siguiendo el ejemplo de los fundadores de conventos. Pues Teresa y Juan fueron místicos. Ella, con sus memorias espirituales, expresadas en forma poco literaria, que redactó por mandato de sus directores espirituales, como el libro de *Las Fundaciones*, *Las Moradas* y otros. El, como inspirado poeta, que en sus obras resumió toda la doctrina de la triple vía hacia Dios. Quien haya leído la *Noche oscura del alma*, habrá evocado la sabiduría a lo divino de los Padres griegos, de un san Gregorio de Nisa, por ejemplo, y habrá sido conmovido por el ardor refrenado con que aquí se narra el fluir de la gracia divina, tras la liberación del alma de las ataduras del pecado original y de toda convulsión, gracia a la que el hombre se entrega profundamente. No hay aquí una mística de Cristo a la manera de san Bernardo, ni una imitación franciscana del Dios Encarnado. Aquí aparece el hombre ante la Majestad Divina, en la que, por así decirlo, se enajena totalmente en «llama de amor viva», que consume todo lo demás. Esta mística fue confiada a la Orden por Teresa y Juan de la Cruz, y se propagó con las «descalzas» más allá de los muros de los conventos y de las fronteras de España.

Nacido el mismo año que Teresa, Felipe Neri (1515-1595) se convirtió en uno de los grandes promotores e impulsores de un nuevo espíritu, a pesar de que su actividad estuvo circunscrita totalmente a la ciudad de Roma. Este florentino, que había despreciado la gran herencia de un tío suyo y durante dieciséis años había llevado en Roma una vida pobre y oculta, a quien se le veía de día junto al lecho de los enfermos y durante la noche rezando en las catacumbas de san Sebastián, recibió las órdenes sagradas del sacerdocio a los treinta y seis años de edad, bajo

la presión de su confesor. Ya antes había formado con quince hombres sencillos una hermandad destinada a cuidar de los peregrinos pobres que llegaban a Roma, y que se reunía regularmente para recibir los sacramentos y edificarse mutuamente con pláticas piadosas. El año jubilar de 1550 proporcionó a la hermandad mucho trabajo, pero también extendió su fama por todo el mundo. Como sacerdote, Felipe continuó siendo pobre y se consumía en el confesionario, del que se levantaban los penitentes completamente renovados. Por la tarde reunía en su cuarto a algunos visitantes y les hablaba, con honda conmoción, sobre cosas divinas. De esta manera se formó un círculo de discípulos en torno suyo, entre los que se contaban personalidades distinguidas y eminentes. Desde su cuarto, que se había quedado pequeño, se pasó a un lugar más amplio, al oratorio, que era llamado así por ser el lugar para la oración. Allí, tras la oración y piadosa lectura, cientos de amigos escuchaban sus discursos, que estaban entremezclados de cantos a varias voces, compuestos y escritos de su propia mano, en un estilo musical moderno. A esta clase de música se le dio más tarde el nombre de oratorio. Durante treinta años explicó en estas reuniones la historia de la Iglesia uno de los primeros discípulos de Felipe, Baronio, que había llegado a Roma como estudiante de derecho y que se hizo sacerdote bajo el influjo de Felipe. Su padre espiritual le indicó que escribiera una gran historia de la Iglesia, como réplica a las *Centurias* protestantes, que entonces habían aparecido en Magdeburgo.

Además de estas reuniones, Felipe llevó a los romanos a redescubrir su cristiana y santa ciudad, pues, seguido de pocos amigos, inició las peregrinaciones a las siete principales iglesias de Roma; a ellas se unieron rápidamente grandes masas del pueblo, e incluso cardenales y papas. Este santo siempre alegre, que sabía ser niño entre los niños, supo también ser consejero de los papas, sin aceptar ninguna dignidad eclesiástica. Devolvió rápidamente el capelo cardenalicio que le enviara Gregorio XIII. Pero tuvo que encargarse finalmente de una iglesia y de la dirección de los sacerdotes que se le habían añadido. Ordenó derribar esta pequeña iglesia y en su lugar construyó la gran Chiesa Nuova. El modelo de la Iglesia primitiva, que encontraba en Roma por doquier y que enseñaba a ver a otros, fue también el ideal de su comunidad, que no pretendía ser una Orden en el sentido jurídico de la palabra. Los padres del Oratorio no se ligaban con voto alguno. El amor debía ser el único vínculo de la comunidad, cuyos miembros, como los cristianos de la primitiva Iglesia, debían contribuir con su peculio a la vida común.

Tan sin formas jurídicas era el Oratorio, que el día de la muerte de su Fundador se acordó seguir unánimemente tan sólo estas directrices. Al fin, en 1612, el pontífice aprobaba los estatutos, redactados mucho después de morir Felipe.

## 9. PEDRO DE BERULLE

Un año más tarde fue también aprobado por Pablo V el «Oratorio de Nuestro Señor Jesucristo». Este Oratorio francés es principalmente la fundación del posteriormente cardenal Bérulle (1575-1629). En la forma de comunidad sacerdotal desarrollada por Felipe Neri creyó encontrar Bérulle el medio para la santificación de los sacerdotes. Influida ya en su juventud por la mística germana y fortalecido en su cristocentrismo por los Ejercicios, Bérulle vio en el misterio de la encarnación del Señor el origen y centro de la vida cristiana. Por su encarnación el Hombre-Dios se convierte en el verdadero Sumo Sacerdote, en el único servidor adecuado a Dios, que puede amarle y adorarle infinitamente, en el modelo del que Dios se ha apoderado y que posee él mismo al sacerdote. Bérulle renunció a las ricas prebendas que, como noble, hubiera podido alcanzar fácilmente del rey. Quería dedicar su vida a la conversión de los hugonotes. Pero las conversaciones con éstos no dieron resultado alguno. Bérulle conoció ahora que no es la disputa, sino la santidad de la Iglesia la que vence a la herejía, sobre todo la santidad de los sacerdotes. Así como Cristo se hizo totalmente vaso de Dios por la mortificación interior, así también los sacerdotes debían transformarse en inmediatos instrumentos del Hijo de Dios, debían ser la imagen viva de Jesucristo. No tienen más misión que llevar a Jesús a los corazones. El estado de adoración ante la Alteza divina y de amor al Hijo de Dios, la meditación de los *états* de Cristo, son más importantes que el hecho aislado de la cura de almas, que el acto particular de piedad, sin que Bérulle menospreciase tales actos. Este ideal sacerdotal, que el «apóstol del Verbo Encarnado» (Urbano VIII) experimentó en un Oratorio fundado desde Roma, era ciertamente la réplica a aquella postura corriente, superficial y casi materialista, en la que tenían preferencia las prebendas y los beneficios. El ideal del sacerdocio no consiste en obtener el nombramiento de prelado de manos del rey, sino en la unión con el Divino y Sumo Sacerdote, en cuya obra se le permite cooperar. En este espíritu se apoyaba Bérulle, que en 1604 promovió la primera fundación de las carmelitas descalzas en Francia, de las cuales fue protector y superior. Quiso que se rehabilitase de nuevo a los jesuitas, expulsados del reino, y en 1611 fundaba

una comunidad de pocos sacerdotes, que debía vivir según las reglas del Oratorio (*sed vivimus moribus, non legibus*)<sup>9</sup>. Es verdad que a estos sacerdotes se les encomendó también como tarea la educación de la juventud. Pero su principal objetivo era aspirar a la perfección sacerdotal en el espíritu de la Iglesia, en total dependencia de los obispos. De esta manera se llevaron a la práctica los decretos del Concilio de Trento, que todavía no habían sido reconocidos oficialmente en Francia. Del único Oratorio de 1611 salieron, hasta la muerte del fundador, setenta y una casas, todas colocadas desde el comienzo bajo una dirección centralista. Los nuevos ideales concordaban con los deseos de los mejores. De esta manera vivía una nueva generación de sacerdotes, que se esforzaban seriamente por lograr la santidad y que, junto a las fiestas litúrgicas, cultivaron también las ciencias, especialmente el estudio de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres.

#### 10. FRANCISCO DE SALES

Francisco de Sales (1567-1622), al que ya hemos conocido como misionero de Chablais y celoso prelado, era diez años mayor que Bérulle y le precedió en la muerte cinco años. El obispo de Ginebra se cuenta asimismo entre las grandes figuras de la espiritualidad francesa. También él estuvo ampliamente abierto, con una cierta connaturalidad, al espíritu de la española Teresa, de tal manera que en una reciente investigación se le ha llamado el primer escritor teresiano<sup>10</sup>. Además, en un viaje a París conoció personalmente a Bérulle, y años más tarde, a Vicente de Paúl. Como obispo, Francisco seguía a su modelo, Carlos Borromeo, pero se diferenciaba de éste en que, antes de tomar medidas, veía a las almas, a cuyo servicio se consagró con un celo incansable. También él fundó un seminario de sacerdotes. Pero su importancia reside más bien en que propagó sus ideales, más que en los círculos clericales, en la alta sociedad. Estaba convencido de que el amor a Dios no es posible sólo en el sacerdocio y en la vida religiosa, sino que puede y debe ser realizado también en la vida ordinaria de los laicos, pues corresponde a la natural inclinación del corazón humano. A esto se añadía su propio método: No daba órdenes; trataba de convencer, de hacer penetrar en los hombres lo que, de otro modo, no pasaría de ser fría ley. Una piedad personalista, que tiene su lugar en la vida del cristiano individual, independiente de su estado y condición, fue su objetivo. Una cierta armonía entre la postura interior y la exterior, una auténtica *Vie devote*, en la

que quiso introducir a los seculares. Cuarenta ediciones francesas, para no hablar de posteriores traducciones, logró esta obra hoy conocida con el nombre de *Philothea*. Con la sonrisa atrayente frente a todo noble deseo humano, Francisco regaló a la vida cotidiana una suma de valores religiosos y contribuyó a crear en cierto modo la mentalidad del naciente barroquismo. Con todo, su humanismo era en lo más hondo un asunto cristiano, en el que el mandamiento del amor y el imprescindible teocentrismo no pueden quedar recortados en lo más mínimo. Si Francisco pudo exclamar en su época influenciada todavía por la doctrina de la predestinación de Calvino: «Si no puedo amar a Dios en la eternidad, quiero al menos amarle en la tierra con todas mis fuerzas», también pudo escribir siete años después de la *Filotea* su *Teótimo*, el *Traité de l'amour de Dieu*. El primado del amor de Dios en la vida ordinaria, el amor como elemento predominante de toda la vida religiosa hasta llegar a la unión con Dios, es enseñado aquí en un lenguaje cultivado, en un francés que se hizo clásico. Forma y moderación pertenecieron siempre a los ideales del obispo de Ginebra.

Esta obra la dedicó a su discípula espiritual, la viuda Francisca de Chantal, con la que le unió una profunda amistad. Después de haber cuidado de sus cuatro hijos, la baronesa fundó con el obispo una nueva congregación, la de la Visitación de María. Las salesas querían ejercitar el amor al prójimo siguiendo el modelo de la Madre de Dios. Debían ir a visitar libremente y sin hábitos a los pobres y enfermos. Pero el arzobispo de Lyon consiguió en Roma la introducción de la clausura y la transformación en una verdadera Orden regular. Esta Orden, conformada interiormente por el espíritu del *humanisme dévot* y de la contemplación teresiana, trabajaba ahora en numerosos pensionados, dedicada a la educación de muchachas de la alta sociedad. Uno de los muchos rasgos simpáticos del gran santo humanista fue lograr que las salesas se ocuparan del grave problema de la vejez, acogiendo, en una forma exactamente regulada, a viudas.

Desde los locutorios de las carmelitas y de las hermanas de la Visitación, pasando por los salones de la sociedad francesa, este nuevo espíritu religioso, esta piedad adecuada al mundo conquistó rápidamente amplios sectores de París e incluso de la corte. Piedad y vida religiosa no sólo se convirtieron en *mode*, sino en anhelo consciente de numerosos grupos de destacados seculares.

## 11. CARLOS DE CONDREN Y JUAN JACOBO OLIER

A Bérulle le sucedió como superior general del Oratorio Carlos de Condren (1588-1641), hombre procedente asimismo de la aristocracia, que trocó la carrera de las armas por el brillante estudio de la teología y que entró en el Oratorio cuando contaba veintinueve años. En éste fue confidente y confesor de Bérulle, así como partidario de sus ideales y de su espíritu. Mayor teólogo que su maestro, menos apto quizá para la dirección, le preocupó una más amplia profundización del ideal sacerdotal. Esto significaba concretamente para él el reunir a los sacerdotes en torno al centro de la piedad católica: el Santísimo Sacramento, y el cuidar de su formación e instrucción espiritual y cultural.

La realización práctica de estas ideas la confió Condren, en 1640, a Juan-Jacobo Olier, veinte años más joven que él, que, aunque no era miembro del Oratorio, fomentaba, sin embargo, el espíritu de los oratorianos y logró que fuera fecundo para la Iglesia de Francia. Olier poseía, en efecto, el gran don de presentar de tal forma las grandes aunque quizá un poco abstractas ideas religiosas de Bérulle, que éstas resultaban comprensibles y atractivas para el nivel medio de las gentes. Olier no era sólo un teólogo ensimismado, era también un hombre práctico, impulsado siempre por un celo misionero desde que, tras su conversión, se aproximara a san Vicente de Paúl, dedicándose a las misiones populares en el espíritu de éste. Bajo el influjo de Condren, Olier comenzó, en 1641, fundando un seminario para sacerdotes cerca de París, y después incluso en la misma capital, donde llegó a ser párroco de san Sulpicio. La comunidad de sacerdotes que se congregaba en torno suyo era al mismo tiempo la familia en la que debía formarse el joven clero. Lo que Olier esperaba de san Sulpicio era nada menos que «la providencia quisiera hacer de este lugar un seminario universal para la Iglesia, o al menos que fuera el modelo de seminario para otras diócesis, provincias y reinos»<sup>11</sup>; que, como ya Bérulle había anhelado, los jóvenes sacerdotes introdujeran en la Sorbona los principios del cristianismo, que éste se renovara a través de las personas sabias, y que las máximas de perfección cristiana fueran un día escuchadas y aceptadas en la Sorbona. En todo esto Olier pensaba de una manera aristocrático-jerárquica, igual que Bérulle. Veía la vida de la gracia en la unión con el obispo, cabeza e imagen de la unión de Cristo con el Padre. Se imaginaba su seminario en el ámbito de aquel sacerdocio paternal y real, como él comentaba el

pasaje de la *Primera Epístola de San Pedro*, refiriéndolo no al sacerdocio universal de los fieles, sino a la plenitud del sacerdocio en los obispos. En este seminario se forma «el linaje santo», naturalmente en el espíritu de la mortificación interior y en estrechísima unión con la vida interior de Jesús y con su Divino Sacerdocio. Sin embargo, Olier no pensaba a lo pequeño, dentro de los límites de una diócesis. Su seminario, que era exento, quería ofrecer a todos los obispos la posibilidad de encontrar en él sacerdotes para el servicio de sus diócesis. El siempre enfermizo Olier, que rechazó diversas veces la dignidad episcopal, tuvo también a su cargo otros seminarios de Francia, e incluso en el año de su muerte (1657) envió a Montreal sacerdotes de san Sulpicio. La comunidad universal sacerdotal que él fundara y que, según palabras de Fénelon, era «una fuente de gracias para todo el clero»<sup>12</sup>, se transformó pocos años después de su muerte en una congregación sin votos, basada en la obligación libre, en la que cada individuo tenía su propiedad privada, que administraba, ciertamente, con un espíritu de pobreza, y sometida a las órdenes de un superior vitalicio. San Sulpicio fue una de las fórmulas más perfectas con que se puso en práctica en Francia el decreto tridentino sobre los seminarios. San Sulpicio, que atravesó sin apostasía alguna los desórdenes de la Revolución francesa, fue todavía durante mucho tiempo una escuela del episcopado francés.

## 12. JUAN EUDES

Entre los cuatro grandes de la escuela francesa se cuenta también, junto a Bérulle, Condren y Olier, Juan Eudes (1601-1680). Este normando, que fundó otra forma de seminario para Francia, o, si se quiere, que llenó con su espíritu nuevo un antiguo sistema de formación sacerdotal, procedía del Oratorio, en el cual había ingresado en París. Una voz interior le arrancó del silencio de esta comunidad y le lanzó a las misiones populares, que con gran éxito llevó a cabo en Normandía en compañía de sacerdotes auxiliares. Para conservar sus frutos, le parecía necesaria una formación y educación especial de los sacerdotes, que debían ser preparados durante cierto tiempo para su actividad en casas creadas para tal fin. Como cualquier Orden religiosa, también la Orden más antigua y eminente, la Orden sacerdotal, debía tener su noviciado. El Oratorio se negaba por aquel entonces a realizar esta tarea. Por ello Eudes salió de él y en 1643, apoyado por Richelieu y Luis XIII, levantó su propia casa en Caen, donde había dirigido el Oratorio. En

ella los futuros pastores se iniciaban en sus tareas y se formaban espiritual y ascéticamente. La orientación práctica diferenciaba a estos nuevos seminarios, que fueron luego aprobados por Roma tras vencer algunas resistencias de los colegios del Oratorio. Para cuidar de estos seminarios Eudes fundó la Congregación de Jesús y María, cuyos miembros debían dedicarse en el invierno a la instrucción de los clérigos, y en el verano a las misiones populares, para juntar así en un año teoría y práctica.

Al igual que en san Sulpicio, los seminaristas se encargaron de la catequesis de las parroquias. Así, en Normandía y Bretaña acompañaban a los misioneros y aprendían a practicar lo que habían oído en los seminarios. El orden dentro de la congregación imitaba en gran medida el del Oratorio. La congregación se colocó por completo bajo la jurisdicción de los obispos y recibió de ellos el encargo de erigir más seminarios, de los que dirigió no menos de diecisiete. Estos no constituían una escuela científica superior para el clero dedicado a la pastoral: Si Dios concedía medios suficientes, los sacerdotes debían estar instruidos, a más de en piedad, ceremonias eclesiásticas, cantos, teología moral, catequesis, predicación y conocimientos de las Sagradas Escrituras, también en las doctrinas que servían de controversia: concilios, historia de la Iglesia y Escolástica. Además de esto, Eudes quería infundir a sus alumnos un amor extraordinario a la Iglesia, veneración y obediencia al papa y al obispo diocesano y, sobre todo, un profundo conocimiento del sacerdocio. Sólo hay un sacerdocio en la religión cristiana, decía, y, propiamente hablando, sólo hay un único sacerdote: el Sumo Sacerdote Jesucristo; todos los demás sacerdotes son uno con El, son de su sangre real y divina, están investidos de su sacerdocio y son sacerdotes sólo con El. Para el amor de Dios, que ante las maravillas de su gracia nos inunda con piadosos afectos, encontró el objeto de culto adecuado: Los corazones de Jesús y María. Eudes intentó propagar especialmente esta devoción entre sus sacerdotes y el pueblo cristiano. Era aquella misma devoción que, pocos años más tarde, en el convento de monjas de la Visitación de Paray-le Monial, fomentó Margarita María de Alacoque, con la aprobación de su confesor jesuita, con motivo de las apariciones y revelaciones con que la regalara el Corazón de Jesús. A pesar de la reserva propia de la Iglesia con respecto a nuevas formas de cultos y devociones —también un escrito sobre la devoción al Corazón de Jesús estuvo inicialmente en el Índice—, no se pudo evitar la difusión de esta devoción, que no sólo encontró el asentimiento, sino finalmente el cálido apoyo oficial de la Iglesia.

### 13. VICENTE DE PAUL

El espíritu religioso de Francia fue en aquel siglo tan creador, la necesidad religiosa de la gran nación tan completa, la ignorancia del pueblo tan espantosa, la actividad casi mecánica de los sacerdotes, carentes de impulso y fuego, tan general, que constantemente surgían nuevas iniciativas, constantemente se buscaban nuevas formas, y nuevas personalidades bendecidas realmente con dones carismáticos se entregaban a solucionar y mejorar los problemas. Así surgió el «portento del amor al prójimo», Vicente de Paúl (1581-1660), que, abierto a todas las sugerencias y a todas las ideas, las acomodaba, con un sentido práctico, a las circunstancias que le rodeaban y las ponía en práctica con todo cuidado. Este hijo de un campesino del suroeste llegó, siendo joven sacerdote, al círculo de irradiación de Bérulle, quien le procuró una parroquia en las cercanías de París y, un año más tarde, un puesto de profesor particular en casa del conde de Gondi, general de las galeras. Como capellán de marinos y galeotes, como sacerdote coadjutor en el campo, Vicente aprendió a conocer toda la miseria corporal y espiritual del pueblo pobre, de los desarraigados y de los que habían fracasado. Ya en 1617 reúne a las primeras «servidoras de los pobres», las «Dames de la Charité», que debían apoyar la pastoral cuidando a los pobres, y redactó para ellas un detallado estatuto. Fundó también una hermandad para hombres y para la instrucción religiosa de los campesinos y del pueblo sencillo. Creó en 1625 la Congregación de la Misión. Entre el joven clero francés hubo muchos hombres de altos ideales que animosamente corrieron en masa a engrosar las nuevas fundaciones del siglo. Así ocurrió también con esta nueva congregación, para la que el prior de san Lázaro puso a disposición su casa de París, por lo cual se llamaron también lazaristas. Primitivamente fue una asociación de sacerdotes seculares, con el simple voto de la perseverancia. Pero ya en 1651 aceptaron también los tres votos usuales, aunque de una forma simple y privada. Vicente los destinó para dar misiones populares, y pronto extendieron su trabajo más allá de las fronteras de Francia. En Irlanda atendían a un pueblo católico oprimido y perseguido, y en 1648 ampliaron su obra misionera hasta el lejano Madagascar. Misión popular y pastoral no tienen éxito, sin embargo, sin un clero parroquial apto. Por ello también la educación de los sacerdotes preocupó a Vicente, como a los otros dirigentes religiosos de Francia. Una feliz idea, los ejercicios para los ordenandos, se llevó a

la práctica por primera vez en 1628. Al entregarle el priorato de san Lázaro, el arzobispo de París ordenó a Vicente que cada año, en la época de las ordenaciones, acogiese gratuitamente a los candidatos durante catorce días y los preparase para recibir las sagradas órdenes, tarea ésta que el superior debía realizar a base únicamente de las aportaciones económicas de nobles bienhechores. De este modo también Bossuet y el futuro fundador de los trapenses pasaron por la escuela de «Monsieur Vicent». El programa de estos ejercicios estaba detallado con todo cuidado. Por la mañana se exponían los puntos principales de la teología moral, y por la tarde los deberes del estado eclesiástico, sus virtudes, obligaciones y funciones, todo repartido en un horario ni demasiado libre ni demasiado rígido. El éxito fue extraordinario en todos los lugares. Junto a los ejercicios, Vicente tenía también las famosas conferencias de los martes sobre la vida espiritual, a las que asistían numerosos sacerdotes llenos de celo. No parecían faltarle más que seminarios, pero no para los que comenzaban los estudios humanísticos, sino para los que se disponían a recibir las órdenes sagradas, que durante uno o dos años debían ser instruidos en la oración, las virtudes, el culto y en todas las funciones eclesiásticas, a fin de estar capacitados para trabajar no sólo en su propia perfección, sino también para dirigir las almas. De nuevo fue el cardenal Richelieu quien, con la subvención de mil táleros, dio también instrucciones a Vicente para recibir a los primeros alumnos. En estos seminarios, dirigidos por los sacerdotes de su misión, lo principal era la vida interior. Vicente no consideraba la ciencia como absolutamente necesaria para dirigir las almas. Pero sus lamentos por la ciencia que no conduce al amor los compensaba con la invitación a estudiar de tal forma, que con el conocimiento creciese el amor, a la manera de Bérulle, quien después de haber comprendido la Verdad, se había entregado totalmente a Dios, alcanzando así una santidad muy sólida y una gran ciencia. En los próximos seis decenios, treinta obispos solicitaron la ayuda de Vicente y de sus lazaristas para erigir sus seminarios. Una gran parte del clero francés demostró en la práctica diaria de la cura de almas la validez y la fecundidad de los principios del gran educador. Vicente estaba además en contacto con los jefes religiosos de su tiempo, Francisco de Sales, Olier y otros.

La coronación de su obra con los sacerdotes la constituyó su actividad durante nueve años en el Consejo Real para asuntos eclesiásticos, que era conocido con el nombre de Consejo de Conciencia. Vicente se limitó aquí exclusivamente a los asuntos puramente eclesiásticos y se atuvo a los puntos de vista de la Iglesia, sobre todo en sus propuestas

para los nombramientos de obispos, que correspondía a la corona, conforme al Concordato. Sólo propuso a personas dignas, sin tener en cuenta intereses humanos, entre ellos a veintidós que él conocía de sus seminarios y conferencias. Para él el cargo de obispo era el de padre y pastor, no un honor y una etapa gloriosa de una brillante carrera, aun cuando tuviera que enfrentarse, por seguir tales criterios, al poderoso cardenal-ministro Mazarino. Vicente mantuvo contacto con los nuevos obispos, les ofreció directivas espirituales y quiso atraerse por carta a los pocos que se inclinaban a las ideas de jansenismo, aunque en esto tuvo poco o ningún éxito, de forma que las buenas relaciones acabaron a través de los años en un melancólico silencio.

Mientras que la solicitud por sacerdotes y obispos favoreció al principio sólo a Francia, la fundación de las Hijas de la Caridad fue un bien para todo el mundo. Hacía años que la rica viuda Luisa de Marillac se había sometido a la dirección espiritual de Vicente, que la incitó a ocuparse de los enfermos y de los pobres. La aprovechada alumna consumía sus horas junto al lecho de los enfermos y visitaba las chabolas de los pobres, lo que constituía casi un escándalo entre las damas de la alta sociedad. Pero, como enviadas por Dios, fue posible encontrar sencillas muchachas del campo que venían a París y querían colaborar a esta obra de caridad. Se las formó en el cuidado de los enfermos. No se pensaba aún en una organización. Sólo cuando se la reconoció como tal tomó la comunidad formas más fijas. En 1634 Luisa de Marillac se consagraba en perpetuidad al servicio de los pobres y enfermos. La comunidad fue aprobada por el arzobispo de París. Su tarea debía estar determinada por el mandato de la hora, y la dirección debía estar siempre en manos de los lazaristas. Toda la asociación dio pruebas de una audacia inaudita. Las hermanas habitaban en las parroquias a las que estaban adscritas para el trabajo. No tenían convento alguno en el sentido acostumbrado. Querían ser una comunidad religiosa y se desplazaban libremente, llevando el vestido de su patria rural. No tenían clausura. ¡Qué difícil, mejor dicho, qué imposible les había resultado poco antes a otras comunidades religiosas de mujeres romper con las normas tradicionales de la vida regular! Las monjas de la Visitación se habían transformado en una Orden de rigurosa clausura, en contra del deseo de su fundador. Las ursulinas habían tenido que volver a ser una Orden corriente, y a María Ward, fundadora de las Damas Inglesas, le fue negada por la Curia la aprobación de su Instituto, y en 1631 se la recluyó en el convento de las clarisas de Munich. Pero el convento significaba clausura, y esto hubiera significado el fin de la obra de caridad de la nueva congregación. De

este modo las diferentes obras de caridad —cuidado de los enfermos y socorros a las familias, ayuda a los pobres y a los niños, principalmente a los expósitos— podían ser realizadas en gran medida conforme a los mismos principios y con el mismo idealismo religioso. Tales obras dieron a conocer por todo el mundo a las compasivas Hermanas de la Caridad.

#### 14. EL NUEVO AGUSTINISMO

La existencia de las Iglesias reformadas sirvió no sólo de permanente estímulo para discutir con ellas política y teológicamente; también influyó, y no poco, en la piedad y teología de los católicos, aun cuando éstos no cayeran en la cuenta inmediatamente. La vida austera de muchas familias reformadas suscitó la comparación con la postura frecuentemente laxa de la sociedad católica. El teólogo se ocupó ante todo de la autenticidad de san Agustín, que era muy apreciado por Calvino y Lutero y en el que los reformadores pretendían fundamentar sus doctrinas sobre el estado primitivo del hombre en el paraíso, el pecado original y la relación de la gracia con el libre albedrío. La edición de todas las obras de san Agustín, en Basilea (1513), ofreció la base segura de los textos. Las universidades esperaban encontrar en su doctrina aquella sabiduría viva y vivificante que ellas anteponían a cualquier sistema metafísico. Precisamente la universidad de Lovaina, situada casi en la frontera misma de las confesiones, y que desde el principio de la Reforma protestante había adoptado una postura fiel a la Iglesia, se creía obligada a enfrentarse a los protestantes, no con las opiniones doctrinales de los escolásticos, sino con la recta exposición de san Agustín. El Concilio de Trento había aclarado y decidido ciertamente algunas cuestiones, pero una de las más difíciles, la de la cooperación entre la gracia y la libre voluntad del hombre, había quedado sin discutir. El profesor de Lovaina Miguel Bayo trató de encontrar la solución con el estudio de san Agustín. Nueve veces había leído todas sus obras, y no menos de setenta sus escritos sobre la gracia. Como fruto de sus lecturas publicó en 1563 y 1564 varios tratados sobre el libre albedrío, la justificación y los méritos de las buenas obras. Un colega suyo, Ravesteyn (Tiletanus), sacó de ellos veintiocho proposiciones y las envió a las universidades españolas para que emitiesen su juicio. Repetidas veces fueron condenadas estas proposiciones en Salamanca y Alcalá. La universidad de Lovaina y también Felipe II acudieron al papa en busca de una decisión. Pío V condenó setenta y nueve proposiciones de Bayo. Mas su persona fue tratada con

el mayor respeto. Esto y una cierta oscuridad formal en la bula pontificia<sup>13</sup> no hicieron que el bayismo desapareciera por mucho tiempo.

¿Qué había enseñado Bayo? El estaba convencido sinceramente de que su doctrina se identificaba totalmente con la de san Agustín y acentuaba la corrupción de la naturaleza caída del hombre. La naturaleza era para él, empero, aquello que Dios había dado al hombre al comienzo. Pero esta justicia «natural» había sido trastrocada por completo por el pecado original, de forma que el hombre sin gracia se encontraba dirigido siempre por el pecaminoso amor al mundo. Sólo era bueno lo que brotaba del amor a Dios, donado por la gracia. El peligro de una negación real del libre albedrío estaba muy próximo a estas consideraciones.

La condenación de las proposiciones de Bayo es uno de los primeros casos en los que se redujo la autoridad del tercer gran poder de la Edad Media, las universidades, y se sometió sus discusiones a la decisión pontificia. Con esto se inicia también una nueva época de mayor *acentuación del primado de Roma*.

En realidad, la facultad de Lovaina se distanció claramente de su profesor en esta doctrina. Mas cuando en 1587 el joven jesuita belga Lessio expuso sus tesis sobre la gracia y la libertad y sobre la inspiración de las Sagradas Escrituras en el colegio lovaniense de la Orden, la facultad, con Bayo a la cabeza, se opuso cerradamente a él. En el problema de la cooperación entre gracia y libertad el jesuita hacía mayor hincapié sobre la voluntad humana. La necesidad de la eficacia de la gracia aparecía descuidada. La universidad censuró treinta y cuatro proposiciones de Lessio. La universidad de Douai se unió a la de Lovaina. Pero Sixto V prohibió las recíprocas censuras. La desaprobación de las ideas de Lessio por sus superiores llegó realmente tarde.

## 15. LA DISPUTA SOBRE LA GRACIA

Entretanto habían aparecido nuevos elementos que recrudecieron la tensión. Por un lado, la oposición de la universidad a los intentos de la Compañía de Jesús de impartir grados académicos en sus colegios, o de hacerse encomendar facultades universitarias. La competencia entre colegio y universidad ocasionó en algunos puntos, y también en Lovaina, algunos sinsabores. Además, los jesuitas se habían enzarzado en una nueva y dura discusión con los dominicos. Báñez, profesor de éstos en Avila, donde había atendido también a Teresa, y más tarde en Salamanca, quería purificar la teología de su Orden de todos los influjos nomi-

nalistas. Acentuando fuertemente ciertas opiniones de santo Tomás, enseñaba que en la cooperación entre la gracia y el libre albedrío, la gracia debía llevar, por así decirlo, a la voluntad, del estado de potencia al del obrar real. A los teólogos modernos de la época, pertenecientes precisamente a la Compañía de Jesús, les parecía que tal doctrina minaba la base de su pedagogía ascética. Intentaron defender la libertad absoluta de la voluntad incluso frente a la actuación indefectible de la gracia de Dios, de tal forma que, según su doctrina, Dios cooperaba ciertamente en todas las acciones humanas, pero sólo sobre la base de su presciencia de cómo se decidiría el hombre. Del nombre de su principal representante, el jesuita español Molina, se llamó a esta doctrina molinismo. En la disputa que ahora estalló se trajo de nuevo a colación la autoridad de san Agustín, al que, lo mismo que a santo Tomás, se acogían los dominicos. Las discusiones se prolongaron de forma violenta, de modo que en 1597 Clemente VIII encargó a una comisión nombrada por él que diera una decisión. Esta *Congregatio de auxiliis gratiae* se tomó nueve años para deliberar sobre tan difícil problema. Muchas veces se propuso incluir en el Índice a este o aquel teólogo. Finalmente Pablo V prohibió que los contendientes se tachasen mutuamente de herejes. Naturalmente, con eso se redujo también al silencio a los enemigos de Lessio.

## 16. EL JANSENISMO

Las ideas nuevas y peligrosas no se pueden prohibir desde luego autoritariamente, sino que deben ser superadas de un modo espiritual. También los pensamientos de Bayo seguían alentando dentro de la facultad teológica de Lovaina. Y dado el precedente histórico, tenían que encontrar sus más decididos enemigos en la Compañía de Jesús. Representante del agustinismo bayista, pero sin la actitud agustiniana de *Roma locuta, causa finita*<sup>14</sup>, fue Cornelio Jansenio (1585-1638), nacido en los Países Bajos, que desde su juventud había conocido de una forma personal la situación límite frente al calvinismo. Mientras estudiaba en París conoció a su amigo de toda la vida, Duvergier de Hauranne, un poco mayor de edad, más conocido por Saint Cyran, por el nombre de la abadía que recibiera como beneficio. Ambos jóvenes trabajaron juntos durante años enteros, dirigieron un colegio recién inaugurado y se consagraron al estudio de los Santos Padres, principalmente de san Agustín, para reencontrar aquí el verdadero cristianismo, conforme al cual debía reestructurarse la vida religiosa del presente. Trazaron planes para

reformular el pensamiento teológico y la piedad, y se repartieron el trabajo, así como luego, en su obra literaria, se repartieron el nombre del santo obispo de Hipona. St. Cyran escribiría más tarde la obra *Petrus Aurelius de hierarchia*; Jansenio, *Augustinus... de humanae naturae sanitate*. El uno se ocupaba, pues, de la constitución y la vida eclesiástica; el otro, de cuestiones doctrinales. Después los rumbos de sus vidas se separaron. Jansenio volvió al norte, tomó primero a su cargo la dirección del nuevo colegio holandés de Lovaina y ocupó después una cátedra de teología, mientras que su amigo profundizó en la vida religiosa en la escuela de Bérulle, sin llegar a hacerse oratoriano. Más tarde fue director espiritual de la abadesa del austero convento de monjas cistercienses de Port Royal y confesor de las mismas.

Jansenio había conquistado rápidamente un nombre mediante diversas acciones. Había intentado crear en España un frente unido de las universidades contra los intentos antes reseñados de los jesuitas. Había polemizado contra el único sínodo general de la Iglesia reformada celebrado en Dordrecht (1618-19), que debía juzgar sobre cuestiones de fe, pero condenó a hombres. El tema de Dordrecht, el alcance de la predestinación, debió incitar notablemente al investigador de san Agustín en Lovaina. Como buen súbdito de la Majestad Católica combatió también la política exterior francesa. A esto se añadían sus méritos científicos. Por lo cual el rey de España lo nombró obispo de Ypres (1636). Fue un prelado piadoso y deseoso de la reforma, que pedía en París el envío de oratorianos a Bélgica; murió dos años después, atacado por la peste. Dejó varias obras listas para la imprenta, en las que había trabajado durante años. Los amigos a quienes había confiado los manuscritos, junto con una dedicatoria ya escrita al papa Urbano VIII, publicaron primero las obras exegéticas y después, en 1640, el *Augustinus*, cuyo subtítulo decía: *Seu doctrina S. Augustini de humanae natura sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*. En su testamento el moribundo se sometía por adelantado, como obediente hijo de la Iglesia, a cuantos cambios quisiera ésta introducir en su obra. Ya antes de que apareciera el *Augustinus*, los jesuitas intentaron prohibir su publicación, basándose en la orden del Santo Oficio, de 1611, de que no se publicara nada más sobre la gracia y el libre albedrío sin permiso expreso de la Santa Sede. Pero esta prohibición no fue publicada de forma oficial en Lovaina, sino que fue comunicada sólo por carta, cayendo rápidamente en el olvido. Los jesuitas, que entonces celebraban el centenario de la fundación de la Compañía de Jesús con una orgullosa mirada retrospectiva a sus anteriores actuaciones, temían acaso

ser inculpados de error si resurgían nuevamente las antiguas controversias. Pero cuando la sentencia condenatoria de Roma llegó al norte, ya la obra se encontraba en las librerías. Roma exigía que se retirase el *Augustinus* y afirmaba que una prohibición publicada en Roma tenía validez general para toda la Iglesia, Mas con ello el cardenal nepote había conseguido que los amigos de Jansenio y la corte de Bruselas se hiciesen aliados. Pues tanto en Bélgica como en España el *placet* real era condición previa para la ejecución de los decretos pontificios. Como la obra se seguía vendiendo, los jesuitas belgas publicaron contratesis, en las que afirmaban que Jansenio estaba en contradicción con el Concilio de Trento y en sospechosa proximidad a Calvino. Con eso se desató una violenta controversia. Se celebraron disputas. El cardenal nepote, que personalmente no llevaba una vida de especial seriedad, fue realmente bombardeado con cartas procedentes del campo jesuita. Finalmente Roma prohibió el *Augustinus* y las tesis de los jesuitas. La universidad de Lovaina se atrincheró en la cuestión del *placet*. Sólo tres profesores apoyaban a los padres de la Compañía. Por lo cual Urbano VIII renovó la prohibición para ambas partes. La apasionada intransigencia del asesor del Santo Oficio, que había tomado el asunto en sus propias manos, en vez del papa, ya débil por su avanzada edad, hizo que la decisión fuese más allá de las intenciones de Urbano. Así, en la bula de 1642 (1643) se declaró, sin haber realizado una detenida investigación, que el *Augustinus* contenía numerosas proposiciones ya condenadas por papas anteriores. Pero a causa de diversas circunstancias que concurrieron en su origen y publicación, tampoco esta bula puso fin a la lucha. Por el momento no fue publicada en Bélgica. En vano se esforzaron, en los años siguientes, los «agustinianos» de Lovaina —se habían formado ya verdaderos partidos de amigos y enemigos de Jansenio— por informar mejor a Roma frente a todas las intrigas. La lucha, que se había enconado ya por la falta de tacto, excesiva sensibilidad y obstinación, hubiera podido perder su peligrosidad con algo más de caridad por ambas partes: con la declaración, por uno de los bandos, de que los errores de Jansenio habían sido condenados sin haber tenido en cuenta si coincidían o no con la doctrina de san Agustín, y con la manifestación básica, de la otra parte, de que Jansenio podía ciertamente haber errado en la interpretación de san Agustín.

¿Qué afirmaba Jansenio en su obra? No se necesitan muchas pruebas para demostrar que ésta no pretendía ser una exposición histórica, y que al hablar de los errores del siglo v se refería a los teólogos del xvi que, en opinión del autor, defendían ideas y concepciones semejantes a

las que defendieron los monjes de Marsella. Frente a la autonomía del hombre, representada por el humanismo de todos los matices, el autor creía deber defender los derechos de la Majestad Divina. Por esto renunciaba al fundamento racional de la teología. A él le bastaba con los Santos Padres y la Escritura, sobre todo con al *Doctor gratiae Augustinus*. Para Jansenio el estado de gracia de nuestros primeros padres en el paraíso era algo debido. Enseñaba que por el pecado original la naturaleza humana se corrompió del todo y quedó sometida, indefensa, a la concupiscencia, siendo solicitada irresistiblemente por las criaturas o por la gracia de Dios. Lo que no es de la gracia, del «amor celestial», es pecado. Pero Dios concede su gracia a los elegidos. A los demás los condena a la reprobación eterna.

Como el *Augustinus* se reimprimió en Francia en 1641, hubo de nuevo, con gran participación de los jesuitas, disputas enconadas, que fueron consideradas como una parte de las tensiones espirituales existentes dentro de la renovación católica. Con la decidida orientación política contra los hugonotes no se había consumado de manera alguna la reconstrucción católica. Se había creado solamente el marco externo. Esto lo sabían también las fuerzas espirituales directoras de la nación. Partiendo del humanismo de su fundador, la Compañía de Jesús quería formar en sus escuelas cristianos modernos que, estando a la altura del tiempo, debían estar capacitados para realizar grandes acciones también en el campo religioso, con aquella naturaleza humana tan despreciada por Calvino. Mientras la Compañía esperaba mucho de la voluntad humana y de su ascética, e intentaba presentar la religión católica como la actitud grande, afirmadora de todos los valores, queriendo con ello ganarse a los calvinistas, mientras trataba de allanar a sus discípulos los caminos que conducían a las grandes acciones y a los elevados puestos, otros sectores, como el de los «piadosos», sentían el secreto atractivo del calvinismo.

Todavía el culto reformado, con sus graves y austeras predicaciones y con su seca piedad, parecía imponerse en la comparación a las formas católicas de culto, frecuentemente convertido en rutina. Todavía persistían numerosos vínculos familiares entre católicos y calvinistas, especialmente entre las influyentes clases nobles o adineradas. Aunque los matrimonios mixtos eran rarísimos<sup>15</sup>, la escisión religiosa se infiltró entre los parientes a través de las conversaciones individuales, y una juventud religiosamente abierta pero propensa a la crítica radical tomó dolorosamente consciencia de las diferencias reales o supuestas existentes entre la severidad de una y la superficialidad de otra parte. A los ojos de los «piadosos», el calvinismo constituía el gran peligro para el

catolicismo, a causa del exclusivo teocentrismo de su piedad y de la ejemplar conducta de sus adeptos. En estrecha vinculación con san Agustín, creían deber abrigar una cierta desconfianza contra el hombre, defender la importancia de la gracia y exigir una vida moralmente pura, que debía abarcar desde la esfera privada hasta todo quehacer público. Por esto echaron también en cara a los jesuitas el cultivo de los autores paganos, una casuística laxa y una piedad consistente más bien en prácticas externas. Resentimientos galicanos contra la Orden, regida de una manera centralista por españoles e italianos, recrudecieron aún más las tensiones. En esta disputa sobre la imagen del hombre y la forma de dirigirle, la controversia en torno al libro del obispo de Ypres adquirió toda su dureza y exacerbación. Sólo así se puede comprender aquel insincero juego de intrigas en las Cortes de Bruselas y Madrid, en las universidades y colegios de jesuitas y, especialmente, en la Curia romana.

Uno de los jefes de los «devotos» era St. Cyran. En la escuela de Bérulle había defendido la piedad de éste contra los jesuitas, y más tarde había defendido también, en armonía con el modo de pensar del maestro muerto, al clero secular y al nuevo vicario apostólico de Inglaterra, contra la autonomía de los misioneros de la Compañía. St. Cyran veía en el episcopado la plenitud de la potestad de la Iglesia y hablaba también de los sacerdotes como de «verdaderos pequeños prelados», que debían ser tratados por los obispos como hijos y no como esclavos. La dignidad del sacerdocio eleva al clero secular por encima de toda Orden religiosa, cuyos principios se deben sólo a hombres. Sus doctrinas, el aprecio especial de la Escritura y de los Santos Padres, la acentuación de la infinita majestad de Dios y de la necesidad del arrepentimiento serio y sincero, que debe llevar al pecador a una conversión real, fueron acogidos en toda Francia con gran aceptación. Estas ideas encontraron un eco especial en el convento de monjas cistercienses de Port Royal. En él, la abadesa Angelica Arnauld, que, procedente de una distinguida familia francesa de funcionarios —su abuelo fue un converso, su tío era reformado—, había alcanzado su dignidad de abadesa a los once años, en contra del derecho canónico, fue despertada religiosamente por la predicación de un capuchino. A los dieciocho años había realizado ya la reforma de su convento y animado a sus hermanas y sobrinas a seguir sus ideales religiosos. Había estado primero bajo la dirección espiritual de Francisco de Sales, y luego conoció a St. Cyran, que desde 1635 ejerció un gran influjo sobre ella y sobre sus hermanas de religión.

El convento fue trasladado en 1626 a otro nuevo, situado en un arrabal de la ciudad de París. En torno al antiguo convento, cercano a Ver-

salles, establecieron sus viviendas, desde 1638, algunos hombres pertenecientes a las mejores familias de Francia. Estos «solitarios», entre los que había hermanos y sobrinos de la abadesa, vivían allí dedicados a la meditación y al estudio, leían a los Santos Padres, cultivaban los jardines, realizaban trabajos manuales y daban también instrucción a los hijos de sus parientes, entre ellos el dramaturgo Racine. La seriedad religiosa, la piedad y las ideas de St. Cyran de reformar la vida religiosa en un sentido agustiniano flotaban sobre este singular centro religioso. Para Richelieu la callada protesta de los solitarios y de las monjas de Port-Royal significaba un grave peligro para su política puramente maquiavélica, que, en la Guerra de los Treinta Años, se había aliado con los protestantes con daño manifiesto de la causa católica. Temiendo por su poder ante el rey dada la influencia y las buenas relaciones de los solitarios con amplios círculos de la sociedad y del Parlamento, que cada vez pensaba más galicanamente, y aprovechándose de la oposición de estos solitarios contra la conducta de la corte e incluso del rey, ordenó en 1638 prender a St. Cyran. Tan sólo después de la muerte del cardenal, en 1643, fue puesto en libertad; era ya un hombre gastado, pero con la aureola de ser un «mártir del amor del Dios y de la penitencia».

El mayor de los hermanos de la abadesa de Port-Royal, el célebre doctor de la Sorbona, Antonio Arnauld, asumió y defendió el rigorismo moral de St. Cyran. Incitado por éste a hacer una defensa del *Augustinus*, Arnauld escribió una apología de Jansenio. Mayor sensación causó este sacerdote y teólogo, en 1643, con su escrito titulado *De la fréquente communion*.

La ocasión para redactar esta obra se la ofreció un confesor de la Compañía de Jesús que había permitido a cierta baronesa participar en un baile en día de comunión y que había defendido la comunión semanal, para la que sólo exigía estar libre de pecado mortal y una recepción piadosa. La práctica general era diferente en cada nación. Mientras en Alemania y Austria los jesuitas en sus colegios y en las ciudades y pueblos acostumbraban a recomendar la comunión mensual y sólo acá y allá hablaban de la comunión semanal, ésta era recomendada por sus hermanos religiosos en Francia y Bélgica. Una comunión más frecuente aún era normal en Bélgica entre mujeres piadosas. En 1636 el general de los jesuitas dejaba esta cuestión al prudente juicio de los confesores. En España e Italia la comunión frecuente fue recomendada excesivamente por escrito no sólo por los jesuitas, sino incluso por sacerdotes de fuera de la Compañía, y en 1675 lo fue también por el quietista Molinos, como asimismo fue igualmente combatida por algunos jesuitas<sup>16</sup>.

Frente a esto, Arnauld, elevando a categoría de dogma, por así decirlo, la antigua práctica cristiana, no quería oír hablar de la recomendación de la comunión semanal, pues ésta exige disposiciones que el cristiano ordinario no posee, esto es, la seriedad de la penitencia, que hace una penitencia digna y prolongada para cada pecado mortal antes de recibir la absolución, el verse libre de todo pecado venial, y un amor puro a Dios. En la práctica esto significaba que el hombre sólo rara vez podía acercarse a la Majestad Divina oculta en el Sacramento. La comunión se convertía así en premio de la virtud, no en fuente y alimento de ella.

No se le puede negar a Arnauld respeto al Santísimo Sacramento ni honda piedad y sensibilidad para el misterio del amor de Dios. Pero tampoco se puede discutir que, con sus exigencias rigoristas, pedía algo realmente imposible y desconocía por completo la naturaleza y deseos del corazón humano, así como las intenciones del divino Fundador. A pesar de todo, su obra alcanzó gran éxito por sus altas cualidades literarias y por su idealismo, pero también por su postura antijesuítica, tan difundida en Francia. Recibió la aprobación de muchos obispos y fue muy observada y seguida también en la práctica del confesionario. Aquí parecía descubrirse de nuevo el auténtico cristianismo, y sólo los fanáticos de los grandes números podían combatir tanta vida interior. Como, inmediatamente después de la aparición del libro, un padre jesuita parisino lo atacó desde el púlpito, se llegó a un choque abierto entre Arnauld, sus amigos y la Compañía de Jesús. Aquéllos acusaron a los jesuitas ante todo de laxismo en teología moral. En estos años, el centro de gravedad de la controversia jansenista se desplazó muy lentamente desde la teología al terreno de la vida religiosa y de la piedad. La refutación hecha por el historiador de los dogmas P. Petau, de la Compañía, obligó a Arnauld a defender sus ideas. Un viaje a Roma, promovido por la reina regente, quedó sin efecto. La confusión espiritual en Francia y Bélgica era cada vez mayor.

Como a pesar de la orden pontificia imponiendo silencio, las opiniones del *Augustinus* se iban extendiendo más y más, se propusieron a la facultad teológica de París cinco proposiciones del libro de Jansenio, para que emitiera su juicio sobre ellas. Acto seguido, ochenta y ocho obispos franceses, en parte bajo el influjo de Vicente de Paúl<sup>17</sup>, pidieron al papa una decisión. Con todo, hubo una pequeña oposición en el episcopado francés, que veía en este memorial una petición de condena, por lo cual lo rechazó.

Las cinco proposiciones propuestas eran las siguientes: 1. Algunos

mandamientos de Dios no pueden ser cumplidos ni siquiera por los justos con las fuerzas presentes, aunque lo quieran o lo intenten. Les falta también la gracia con que sería posible cumplirlos. 2. En el estado de naturaleza caída el hombre no puede oponerse nunca a la gracia interior. 3. Para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída, el hombre no necesita la libertad de la necesidad interna: es suficiente la libertad de coacción (externa). 4. Los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia interna preveniente para todos y cada uno de los actos, aun para el comienzo de la fe. Fueron herejes porque enseñaron una gracia tal, que la libertad humana podía resistirla o seguirla. 5. Es semipelagiano decir que Cristo ha muerto por todos los hombres o que ha derramado su sangre por ellos.

Pasaron cuatro años hasta que Inocencio X, tras largas deliberaciones de una comisión contraria a todo compromiso<sup>18</sup>, condenara como heréticas estas cinco proposiciones, que negaban realmente el libre albedrío y sólo aceptaban una voluntad salvífica particular de Dios. La Bula *Cum occasione*, que contenía el fallo, llevaba la fecha de 31 de mayo de 1653.

En otros tiempos las diferencias entre católicos hubieran terminado con una decisión romana. Mas esta decisión no parecía haber sido tomada de una manera imparcial. Además, la negación directa o indirecta, desde generaciones, del primado de Roma por el galicanismo, estaba ya tan arraigada en Francia, que no se aceptaban sin reparos las bulas pontificias, tanto más cuanto que éstas, en sus consecuencias, condenaban también al rigorismo, tal como habíase vivido y enseñado en los dos Port-Royal. Uno de los amigos de Arnauld, el joven teólogo (no sacerdote) Pedro Nicole, que ejercía su actividad en Port-Royal como profesor de literatura, publicó en el mismo año una investigación sobre las diversas interpretaciones de las cinco proposiciones y distinguió aquí entre la *Quaestio iuris* y la *Quaestio facti*. Las proposiciones censuradas son heréticas, decía. La Iglesia es infalible en su declaración, y también los círculos de Port-Royal condenarían tales proposiciones. Pero la *Quaestio facti*, la cuestión de si las proposiciones condenadas representaban en realidad la doctrina de Jansenio, era algo completamente distinto. Aquí se trata de una simple cuestión de hechos, que no tiene nada que ver con la revelación. En esto el papa no podía hablar de una forma infalible, y, por esto, en tales declaraciones no se exigía que se asintiese a ellas interiormente, sino que se observase un respetuoso silencio ante las mismas. Añadía Nicole que el papa se había equivocado en esta cuestión de hechos, pues las proposiciones no habían sido enseñadas por

Jansenio. Inocencio X reprobó en 1654 tan sutil distinción. La oposición fue ahora menor en número, pero mucho más obstinada. Como Arnauld la siguió defendiendo con otros escritos, se llegó a enconados debates en la Sorbona. Las tesis de Arnauld fueron finalmente condenadas, y él mismo fue incluso expulsado de la Sorbona, al igual que los sesenta doctores que no se habían adherido a la condenación.

## 17. BLAS PASCAL

El jansenismo francés parecía estar liquidado después del veredicto conjunto del papado y la universidad. Pero precisamente en aquellas semanas en que se celebraban debates en la Sorbona encontraron los jansenistas su campeón y defensor más genial, el célebre matemático, filósofo y apologeta Blas Pascal (1623-1662). Este joven, de familia distinguida, cuya hermana Jacobina rezaba en Port-Royal por su conversión, se había ocupado hasta entonces de secciones cónicas, espacios vacíos y máquinas de calcular, pero también había filosofado sobre Dios y los hombres a la manera de Descartes, hasta que en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654, leyendo la Pasión, vio «fuego», experimentó la presencia del Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios no de los filósofos, sino al Dios Jesucristo, y escribió en su *Memorial*: certeza, gozo, paz, concluyendo con las siguientes palabras: «Renuncia total y dulce.» Pascal renunció realmente a una brillante carrera, y ahora vivía frecuentemente, durante largos períodos de tiempo, junto a los solitarios de Port-Royal, aunque sólo algunos años después renunciará a su casa de París y a su magnífica biblioteca. Ya no cesó de orar y meditar sobre la agonía de Jesús. Estos misterios de Jesús tienen eterna significación. «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo.» En místico diálogo conoció también la consoladora frase, del Señor: «No me buscarías si no me poseyeras.»

En este tiempo Arnauld le encuentra en Port-Royal. Pascal promete ayudarle en sus debates con la Sorbona. El 23 de enero de 1656 aparece con pseudónimo la primera de sus diecisiete *Letres à un provincial* (cartas a un amigo de provincia). Al amigo de fuera, del campo, le cuenta lo que en el terreno religioso era entonces actualidad en París; y lo hace con tan alegre ironía y de una forma tan viva, tan periodística, que, como en las comedias de Molière, uno tiene que reírse resueltamente y así no nota lo profundamente que la flecha del ataque ha tocado y herido al adversario. El enemigo era, primeramente, la Sorbona, los profesores,

con sus sutilezas y juegos de palabras. Desde la cuarta carta Pascal cambia de dirección. Ahora ataca a la Compañía de Jesús. Los padres de ésta eran los más enconados enemigos del jansenismo. Pero su laxa doctrina de la gracia procede de su pagana y laxista teología moral y de su probabilismo, sistema con el que están acostumbrados a decidir cuando concurren varios mandamientos o deberes en un caso concreto. Pascal dibuja un espectro de la moral de los jesuitas y lo generaliza de una forma burda. El español Escobar († 1669), teólogo moralista, es su enemigo preferido, es casi para él como un paño rojo. Estos casuistas, casi todos los cuales proceden del extranjero, con sus nombres impronunciables, que están llenos de fantasías y extravagancias, que plantean problemas tan curiosos<sup>18</sup>, resultan insoportables a su sentido de la medida y de la seriedad. Ve en ellos fuerzas que quieren adormecer a los cristianos, debilitar el dogma y dulcificar la moral. De aquí su apasionada protesta contra ellos. Hoy es cosa generalmente admitida que en esta lucha llevada con enconada pasión Pascal trabajaba a menudo con material inexacto que le facilitaban sus amigos; que sus *Lettres*, en más de un caso, son injustas y exageran; que con razón fueron incluidas en el Índice en el año 1657, y que proporcionaron también armas a los librepensadores y enemigos de la Iglesia del siglo XVIII. Que la «protesta de la conciencia cristiana indignada» (Mandonnet) logró éxito, lo demuestra la condenación, por Inocencio XI, de sesenta y cinco proposiciones de los laxistas, algunas de las cuales habían sido defendidas por Escobar. En los años 1665 y 1666 se habían condenado ya cuarenta y cinco proposiciones de sentido semejante.

## 18. LA PAZ CLEMENTINA

Entretanto Roma había reprobado de nuevo con toda dureza los distingos de los jansenistas. En la silla de Pedro se sentaba ahora Alejandro VII (1655 a 1667). Este papa, que había sido durante largo tiempo nuncio en Colonia, había vivido en su origen toda la contienda y desde el principio se había decidido contra Jansenio, habiendo sido también miembro de la comisión de investigación romana cuyas conclusiones había incluido Inocencio X en su Bula. El papa declaró en octubre de 1656 que las cinco proposiciones habían sido tomadas de las obras de Jansenio y condenadas en el sentido de éste. Frente a esta clara manifestación, los jansenistas no podían buscar más subterfugios. Se veían obligados ahora a someterse a la autoridad papal o a rebelarse abierta-

mente. A pesar de todo, se negaron a firmar una fórmula de sumisión, propuesta por la asamblea general del clero francés. También se resistieron a aceptar un formulario papal de 1665, pues mantenían, si no exteriormente, sí interiormente, la diferencia entre la *Quaestio iuris* y la *Quaestio facti*. Cuatro obispos de ideas jansenistas dieron a conocer públicamente sus reservas en pastorales dirigidas a su clero. Entre ellos se hallaba también el obispo Pavillon de Alet, antiguo misionero popular bajo Vicente de Paúl, que ahora amenazaba con penas eclesiásticas a su clero si firmaba el formulario papal. La declaración de los cuatro obispos fue una acción muy valiente, pues el rey Luis XIV, que desde 1661 había tomado el gobierno absoluto, combatía al jansenismo por razones políticas, prohibía toda oposición al formulario y amenazaba con la pérdida de prebendas y beneficios a cuantos se negasen a firmar. Por ello, las cartas pastorales de los cuatro obispos fueron confiscadas y se decretó un interdicto contra los dos Port-Royal. El convento de París se sometió, pero el de Versalles (Port-Royal-des-Champs), que la abadesa y sus monjas habían ocupado, resistió obstinadamente. El proceder contra los cuatro obispos jansenistas planteaba un problema de procedimiento muy difícil. En Francia se exigía un procedimiento conforme a las libertades galicanas, esto es, realizado en el propio país por una comisión episcopal, nombrada por el papa. Pero ahora se vio que estos cuatro obispos no estaban solos. Tenían algunas docenas de amigos de sus ideas entre el episcopado y poderosos protectores en París. La opinión pública se puso de su parte. Sin embargo, el rey no les miraba bien, por la resistencia que ofrecían a los derechos que él reclamaba a la Iglesia. Mas como el nuevo papa, Clemente IX (1667-1669), era hombre de sentimientos pacíficos y el rey deseaba acabar con las diferencias, se llegó, después de muchas gestiones, a la sumisión de los cuatro obispos y a la firma del formulario.

En Roma se creyó que ya se habían vencido todos los inconvenientes. Pero, en realidad, los obispos, al firmar, habían hecho declaraciones, llevadas al protocolo, por las que daban a entender que no habían abandonado su primitiva postura. El papa se dio por satisfecho, sin embargo, con las declaraciones oficiales, que también fueron confirmadas por París. En un Breve de 1669 hablaba de la reconciliación. El rey francés ordenó acuñar una moneda con la siguiente leyenda: «En recuerdo del establecimiento de la concordia en la Iglesia.» Mas esta «paz clementina», fortalecida por los decretos del Consejo de Estado, según los cuales no podían imprimirse más escritos polémicos, restableció sólo la paz exterior. Como ésta se basaba en la falta de sinceridad, no pudo eliminar

la escisión de los espíritus; con todo, ante otros problemas importantes del momento, pasó a un segundo plano. La oposición callada la siguieron manteniendo principalmente las monjas de Port-Royal, aunque se las desposeyó de las escuelas, se les prohibió incluso recibir nuevas novicias, y los solitarios tuvieron que emigrar de allí.

## 19. INTENTOS DE REUNIFICACION

El escándalo de la cristiandad dividida, que marchó paralelo con la formación de la conciencia confesional, suscitó constantemente intentos de reunificar a los cristianos y a las iglesias, intentos que, como hilos de plata, recorren la historia de estos siglos oscurecidos por tanta intolerancia y tanto empleo de la violencia en los problemas religiosos. Esta lucha por lograr la unidad de la Iglesia, este intento ecuménico, que a veces no era nada claro, lo impulsaron en igual medida hombres de Estado y teólogos. Los motivos de ambos eran naturalmente muy diferentes. Para los unos la unidad de la Iglesia era sólo un medio para lograr la unidad de la nación o el aumento del propio poder; para los otros constituía realmente el sentido de su pensar y hacer, el contenido de sus oraciones, la meta por la que sobre todo merecía la pena vivir. Aun cuando todos estos esfuerzos quedaron prácticamente sin resultados, representaron, sin embargo, no sólo un fortalecimiento de los primeros inicios de la tolerancia, sino también una penetración cada día más profunda en la esencia de la Iglesia, y mostraron que ni siquiera en la época de las luchas religiosas se había extinguido totalmente el amor hacia los hermanos separados. Los esfuerzos eran sostenidos inconscientemente, en ambos campos, por los cánticos religiosos y por las oraciones, que rezadas incluso en el culto, permitían que se viviera, por encima de la predicación de controversia, polémica con frecuencia, el elemento común de un mundo y una comunidad cristianos.

Ya en el siglo de la Reforma protestante aparecieron tales intentos. El humanismo había legado al mundo posterior la idea de la relatividad de las fórmulas teológicas. Incluso después del fracaso de los coloquios religiosos de los años cuarenta, permaneció vivo tal deseo. Hombres como el raro deambulante entre ambos campos Jorge Witzel (1501-1573), muerto católico, o como el irenista belga Jorge Cassander (1513-1566), creían, de alguna manera, en la existencia de *una* Iglesia, que comprendía a todas las confesiones a pesar de las diferencias en las ceremonias. La Iglesia primitiva era para ellos el tipo, el ideal, la ima-

gen. En ella encontraban el lazo que todo lo abraza: el credo apostólico y la tradición, que no es otra cosa que el despliegue y la exposición de la Escritura misma, y cuyos caracteres son antigüedad, universalidad y coincidencia. Si no se abandona la fe en Cristo, Cabeza de la Iglesia, persiste siempre una comunidad en el fundamento de la fe. Cassander había redactado su primer escrito para el coloquio religioso celebrado en Poissy en 1561 por Catalina de Medici, que pretendía establecer una comparación entre católicos y protestantes. Tres años más tarde recibió del emperador Fernando I y, tras la muerte de éste, de Maximiliano II, el encargo de comparar de nuevo punto por punto la *Confessio Augustana* con la doctrina católica. En esta *Consultatio* Cassander trataba de presentar de nuevo, como norma para el presente, el juicio y la opinión de la antigua Iglesia y de los concilios celebrados en los cinco primeros siglos. Con esta visión retrospectiva, por así decirlo, al siglo de oro de la Iglesia, unía la impugnación del celibato y de la actual limitación de la comunión a una sola especie. Si se consiguiera convencer a los protestantes de que la Reforma debía ser la restauración de la primitiva Iglesia, entonces se habría podido encontrar la unidad.

Witzel y Cassander escribieron todavía antes o inmediatamente después de la conclusión del Concilio de Trento. En la generación siguiente tales proposiciones no eran ya posibles en el sector católico. Con todo, el reconocimiento de la validez del bautismo calvinista por la Congregación del Concilio, en 1570, creó la base para toda la futura labor unionista<sup>20</sup>. Por parte de los protestantes el giro de la teología luterana hacia la ortodoxia no fue favorable a las concepciones ecuménicas y a las tendencias irenistas. Y si los calvinistas querían entrar en coloquio al menos con los luteranos, era principalmente para poder participar en la situación jurídica de éstos en la Paz religiosa, de la que habían sido excluidos. Por eso resulta tanto más extraordinaria una figura como la del teólogo luterano Jorge Calixto, de Helmstedt (1586-1656). Calixto procedía de los estudios históricos y patrísticos. La obra de Cassander, que fue impresa en 1608 y reimpressa en 1616, le era conocida. Calixto enlazó con las ideas de éste, pues el ideal de la *antiquitas* correspondía también a las preferencias del profesor de Helmstedt. Así encontró también él el valor de la tradición, aun cuando pretendiera condenar con este testimonio de la Iglesia antigua las «innovaciones» romanas. En esa tradición había que encontrar el conocimiento de la verdadera religión cristiana y de la Iglesia; y por ello, según Calixto, el *consensus* de la Iglesia antigua, que comprende los artículos fundamentales, debía servir de base para todas las discusiones dogmáticas. Prescindiendo del

excesivo poder del papa, la escisión de la Iglesia se debe, en efecto, a que se proponían como necesarias para la salvación muchas verdades que, confrontadas con los artículos fundamentales, no lo eran en realidad. En el centro de la tradición está de nuevo el credo apostólico, al que se añaden también los otros símbolos de la Iglesia antigua, que fueron transmitidos por los concilios libres de toda falsificación. Calixto admitía estos concilios hasta el «sínodo» de Orange (529), que significó el fin de las disputas semipelagianas. En estos cinco siglos se formó un *consensus* entre los Santos Padres, el *consensus quinquesaecularis*, en el cual destacaron grandemente algunos Padres, pero que en general forma una unidad. Este *consensus* une a todas las Iglesias, y sobre esta base podrían los «entendidos» llegar quizá a una unión. Calixto fue combatido por todas partes y tenido por un criptocatólico por sus compañeros de confesión. Como en el credo apostólico no se habla nada de la justificación, toda la Reforma protestante le parecía a Calixto innecesaria. Pero tampoco los católicos admitieron esta doctrina, que entre tanto había sido puesta en el Índice en la obra de Cassander. Hoy todos reconocen que el *consensus quinquesaecularis* se tomó como cosa muy sencilla, y que Calixto pasó por alto toda la complejidad histórica, todo aquel conjunto de opiniones, luchas y decisiones, todas las circunstancias y las ideas estructuradas de manera distinta en que se habían formado y nacido los símbolos.

La gran hora de la vida de Calixto pareció llegar cuando, en 1645, fue invitado al coloquio religioso que el rey de Polonia quería celebrar en Thorn. El capuchino Valeriano Magni, hijo de un conde de Milán, que había alcanzado grandes méritos en la restauración católica de Bohemia como consejero del cardenal Harrach, arzobispo de Praga, había ganado para el catolicismo a Nigrino, célebre predicador reformado de Danzig, que, después de su conversión, fue secretario privado del rey de Polonia, Wladislao IV. Su conversión pareció arrastrar tras sí a muchos de sus compañeros. El P. Valeriano, que había intervenido también en el matrimonio del rey polaco con una hija del emperador, se ganó al rey con el apoyo de Nigrino para que intentase una reunificación con los protestantes. En Thorn, un *Colloquium caritativum*, «unas conversaciones llenas de amor», debían reunir a los diversos grupos y preparar los caminos para la unión. A ellas fue invitado también Calixto, formando parte de los dieciocho luteranos que se enfrentaban a dieciocho católicos, de éstos ocho jesuitas, a los veintidós calvinistas y al representante de los Hermanos Bohemios, el conocido pedagogo Comenio. Pero Calixto fue rechazado como representante de los luteranos por éstos mis-

mos, y así representó sólo a los reformados. En los meses de preparación a las conversaciones los protestantes del extranjero crearon una atmósfera muy tensa y enconada, que debía dominar luego toda la conferencia. No se consiguió atenuar las diferencias y mucho menos se llegó a la unión. Al contrario, luteranos y calvinistas abandonaron su unidad, mantenida hasta entonces en cierto modo en Polonia. Roma había tenido razón con sus temores. Ya antes de las conversaciones Roma se había ocupado oficialmente del asunto y había intentado impedir las, pues tales coloquios religiosos, según el testimonio de la historia, sólo habían servido para que se enconasen más aún las relaciones, y además menoscababa la dignidad de la Iglesia el someter a nuevas discusiones con los herejes las conclusiones de los concilios universales <sup>21</sup>. En estas deliberaciones, la Congregación de Propaganda se había manifestado también sobre la actitud de la Iglesia con respecto a las conversaciones religiosas. Según el ejemplo de las disputas de san Agustín con los donatistas, tales coloquios podían permitirse algunas veces si los necesarios presupuestos teológicos las justificaban y se preveía habían de tener éxito. Mas como la mayor parte de las veces estos coloquios no habían logrado resultado alguno, la Santa Sede los había prohibido siempre o intentado evitarlos por medio de sus nuncios. Pero, si a pesar de todo, se celebraban, éstos debían procurar que en ningún caso se celebraran en nombre de la Sede Apostólica, y que fueran dirigidas sólo por hombres competentes y eruditos.

La Curia tenía motivos para tal precaución. No era pequeño el peligro de que en tales disputas, para lograr éxito, se menoscabara la doctrina católica. Especialmente las doctrinas de la Iglesia invisible, del papa y de su primado, fueron excluidas del coloquio. Estas doctrinas no habían sido mencionadas tampoco por Witzel, Cassander y Calixto. Los intentos de unión en Francia demuestran cuán peligroso podía resultar esto en la práctica. La restauración de la unidad religiosa era para este reino un problema de vida o muerte, y también sabían esto los protestantes franceses, al menos los de la capital. Estos círculos pensaban en un concilio nacional, en el que ellos debían poder hablar. Los católicos, que habían experimentado el influjo de Francisco de Sales, de Bérulle y de Vicente de Paúl, pensaban de otra manera. No buscaban la reunificación de las Iglesias, sino la conversión de los individuos y la vuelta de las masas a la Iglesia. Hasta entonces sólo se había discutido, por ambos bandos, sobre el sentido de la Sagrada Escritura; pero ahora se cambió de tono y de método. Se recordaba la común posesión de tantas verdades de fe; se discutía sobre la misa y el papa, el purgatorio y el culto a María. Pero Bérulle y sus oratorianos se remitían en esto no sólo

a las Sagradas Escrituras, sino también a los Padres y a los primeros concilios. De hecho tenían una base general común. El éxito para el sector católico no fue pequeño. Luego llegó la paz, después de la toma de la Rochelle. Richelieu hubiera podido ganar fácilmente para la Iglesia católica a los que estaba bajo la impresión de la derrota, por medio de una misión bien enfocada y el apoyo financiero a los predicadores conversos. Pero el cardenal les concedió libertad religiosa y perdonó a los predicadores que antes habían propagado la resistencia contra él. Retrasó en cierto modo la conversión general para un momento en que fuese lo más ventajosa posible para su gloria personal. Dio nuevas instrucciones para las disputas con los hugonotes. No se podía tomar como base la tradición, sino sólo las Sagradas Escrituras. Belarmino había escrito, pues, en vano sus *Disputationes de controversiis*. Pero con sólo la Escritura no se podía demostrar ni la primacía del papa sobre los concilios ni el purgatorio, doctrinas que, por esto, fueron también abandonadas por los portavoces católicos. Richelieu quería mandar incluso un arzobispo a Roma con la misión de conseguir del papa una declaración en favor de esta reducción de las doctrinas. El cardenal creía, en efecto, que con estos compromisos podría ganarse a los hugonotes. La unión debía conseguirse a través de una conferencia bien organizada, para la que el cardenal buscó colaboradores, ejercitándose él mismo en discutir sobre la base de la Escritura. El éxito esperado seguramente por Richelieu hubiera debido ofrecer la base para la gran ilusión que el cardenal consideraba como corona de la obra de su vida: ser un patriarca para Francia o para Occidente en general. Su prematura muerte le privó de ver cumplidos sus deseos. Tales intentos de unión tenían a veces, inconscientemente, un objetivo cismático. Más de una vez Francia dirigió complacida su mirada a Inglaterra y recordó a Enrique VIII.

También algunos de los hermanos separados se preocuparon sinceramente, desde sus puntos de vista, por lograr una unión de las Iglesias. El astrónomo luterano Juan Kepler, que bajo la presión de la Contrarreforma interrumpió su actividad docente en Gran, que fue excluido de la comunión por sus propios hermanos de fe, por repudiar la fórmula de concordia, y que tuvo que salvar a su madre acusada de bruja por los protestantes de Württemberg, aseguraba en una carta escrita en 1618 que él dirigía diariamente, con su familia, plegarias al cielo por la «unión de la triplemente dividida Iglesia»<sup>22</sup>, y con este propósito dedicó también su *Harmonia mundi* al rey Jacobo I de Inglaterra, interesado por la teología. Asimismo el antiguo arzobispo de Spalato, De Dominis, entonces residente en Inglaterra, persona erudita, pero inconstante y

desgraciada, se esforzó por lograr una unión, que él esperaba ante todo de los obispos, cuya situación en la Iglesia independiente del papa defendía con toda pasión. También el jurista Hugo Grotius († 1645), quien, en sus concepciones jurídicas, tomó muchas ideas de los teólogos españoles Vitoria y Suárez, era opuesto a las diferencias teológicas en su patria holandesa, a causa de las cuales debió soportar prisión y destierros, y abrigó pensamientos ecuménicos. Por defender la paz dentro de la cristiandad, fue el primero que rechazó de una manera decidida, en medio de la confusión y los odios de la Guerra de los Treinta Años, que se calificase al papa de Anticristo, idea de la que difícilmente desistía la Reforma. Sus amigos se convirtieron, pero él murió, entonces casi sin ser oído, en el lejano Rostock.

## 20. MOLANO Y ESPINOLA, LEIBNIZ Y BOSSUET

Más importancia para la causa de la unión tuvo el abad luterano de Loccum, Gerardo Molano (1633-1722), que vivía allí según las reglas benedictinas y era director del Consistorio de Hannover y, como discípulo de Calixto, se había apropiado su espíritu. Su principal anhelo era la unidad de la Iglesia. Encontró un interlocutor católico de sus mismos ideales en el obispo franciscano Espínola. Estos coloquios religiosos se ampliaron luego. A ellos se sumaron el filósofo Leibniz, bibliotecario del duque de Hannover, Bossuet, obispo de Meaux, y el sucesor de Espínola en Wiener Neustadt<sup>23</sup>. Hannover parecía ser el lugar más apropiado para el encuentro. Hasta 1679 fue un converso quien rigió los destinos de esta región protestante. En esta ciudad habían actuado los primeros vicarios apostólicos del norte, entre ellos el converso danés Niels Stensen, anatomista y geólogo famoso entonces. Después de la muerte, sin sucesión, del duque católico, su hermano y sucesor, que necesitaba del emperador para alcanzar la dignidad de elector a que aspiraba, admitió a los jesuitas en su ciudad como pastores de almas. También otras circunstancias favorecían la empresa. El emperador Leopoldo I (1658-1705), que mantenía una severa política contrarreformista en sus Estados patrimoniales, buscaba una unidad más fuerte del Imperio ante las continuas diferencias con la Francia de Luis XIV y la constante amenaza de los ejércitos turcos, y quería conseguir una firme alianza de los príncipes alemanes con el emperador, lo cual debía facilitar la formación de un potente ejército bajo la dirección imperial. Los «proyectos de reforma» preveían no sólo medidas de política interior,

como la eliminación de barreras fiscales dentro del Imperio, sino también la suavización o eliminación de las diferencias confesionales. En este sentido trabajaba en la reunificación de las Iglesias Rojas y Espínola, hijo de un conocido general español de la Guerra de los Treinta Años, que en Colonia había entrado en la Orden franciscana, y más tarde había llegado a ser obispo de Knin y, desde 1687, de Wiener Neustadt. Apoyado por el emperador, profundamente creyente, Espínola consiguió al menos permiso de Roma para realizar sus planes. El papa Inocencio XI (1676-1689) se hizo informar más de una vez personalmente por el obispo y le animó con diversos Breves, que, en realidad, se mantenían en un plano general. Es una cuestión que está aún por resolver si el papa le hizo concesiones verbales y le dio plenos poderes, y en qué grado.

Con gran optimismo el obispo emprendió tres viajes para entrevistarse con los príncipes alemanes luteranos. De los calvinistas no era de esperar ninguna concesión, sobre todo en la cuestión de la eucaristía. Espínola pasó largos meses en la corte de Hannover, donde, según palabras de Leibniz, hubo conversaciones que «tocaban en algo lo esencial»<sup>24</sup>. De este modo en 1683 se logró establecer un dictamen teológico, en el que, en una serie de puntos controvertidos, se aceptaba la doctrina católica al menos en el fondo: así, en la cuestión de la infalibilidad de los concilios y de la aprobación de sus conclusiones por el papa, en el problema de la misa y la presencia real de Cristo en la eucaristía, de la suficiencia de la comunión bajo una sola especie, del culto eucarístico, la confesión como sacramento, la veneración de los santos, las oraciones por los difuntos y las indulgencias. Y hubo también coincidencia general en puntos aun no expresamente unificados, pues los interlocutores se subordinaban fundamentalmente a las decisiones de los concilios pasados o futuros. Los interlocutores luteranos deseaban un futuro concilio universal, cuyas decisiones de fe serían infalibles en virtud de la asistencia del Espíritu Santo.

La protesta del partido francés en Roma desde 1684 causó graves daños a tan esperanzadora obra. Espínola no podía hacer uso ahora de las instrucciones papales, aunque Inocencio le animó a proseguir su obra en privado. En 1691 el obispo intentó eliminar las tensiones confesionales en Hungría. Se abrigaban optimistas esperanzas de que, al tratar las cuestiones religiosas, se podría asegurar la paz interior de Hungría y la fidelidad de sus habitantes a la casa de Habsburgo, frente a todas las tentaciones para que la abandonara. Espínola favorecía y fomentaba en Hungría un cambio de *status* de los protestantes, la terminación de

las medidas contrarreformistas y la celebración de coloquios religiosos, a los cuales, teniendo en cuenta que los húngaros eran poco independientes en teología y estaban poco formados en religión, el emperador debía invitar a teólogos luteranos alemanes, mesurados y de prestigio. Espínola declaró que él por ahora no intentaba otra cosa que la unión en la fe, ordenada por Dios a todo el mundo. La cuestión del modo de gobierno y todos los demás asuntos los dejaba a la suprema autoridad de la Iglesia, a la que Dios inspiraría lo que podía ser concedido, una vez obtenida la unión, para general edificación. El emperador se interesó también por traer a algunos teólogos de la ciudad polaca de Danzig. Pero los teólogos del Imperio no escucharon la llamada a participar en estos coloquios religiosos en Hungría, los cuales, al fin, no se llevaron a cabo. El tercer viaje de Espínola por el Imperio no tuvo éxito; murió en 1695. Su sucesor en Wiener Neustadt, Francisco Antonio, conde de Buckheim, fue invitado varias veces por Molano para reanudar las conversaciones. Con menos esperanza que Espínola, el cual estaba entusiasmado con sus planes, el obispo marchó en 1698 a Hannover, manteniéndose esta vez en permanente contacto con el nuncio de Viena, para así asegurarse por todas partes. Las gestiones que llevó a cabo con Molano y Leibniz le llenaron de grandes esperanzas, al encontrar en sus interlocutores una sincera disposición para lograr la unión. Creía en la vuelta a la Iglesia católica del elector y de su territorio. De nuevo se intentó poner en práctica un plan de unión semejante al del año 1683, en el que se reconocía al papa como cabeza visible de la Iglesia verdadera, católica, apostólica, romana. No obstante, las conversaciones no obtuvieron ningún resultado práctico. El informe que el obispo envió a Roma no encontró allí la acogida favorable que él esperaba. Molano, Leibniz y sus amigos se retrajeron. Las causas de esto no se conocen bien. Parecen haber intervenido en ello el cambio de la situación política, el frío retraimiento de Roma, quizá también el proceder de Bossuet en las gestiones de la unión, que a los interlocutores alemanes les pareció cargado de intenciones políticas y exigencias totalmente imposibles de satisfacer.

Bossuet, más tarde obispo de Meaux, uno de los más destacados teólogos franceses de aquel tiempo, gozaba de gran prestigio ante Luis XIV, que le había confiado la educación del Delfín. Ya en 1671 el obispo, que conocía a fondo las Sagradas Escrituras y los Santos Padres, redactó su exposición de la fe católica, la *Exposition de la doctrine chrétienne*<sup>25</sup>, que mereció una gran alabanza del papa. Esta obra estaba destinada en primer lugar a conquistar a los hugonotes e intentaba explicar las doctrinas del Concilio de Trento. Con ello se demostraría —es-

cribía Bossuet en el prólogo— que ciertas diferencias confesionales se apoyaban sólo en un malentendido de la doctrina católica, que las otras no tenían la importancia que se les había dado al principio, y que según los mismos principios protestantes la doctrina católica no contenía nada que pudiera vulnerar las verdades fundamentales de la fe. Con esta postura conservadora y apologética inició Bossuet también una labor práctica de unión: las disputaciones en presencia de los nobles franceses, a los que había que ganarse. La exposición de Bossuet encontró una furibunda respuesta salida de la pluma del casi puritano hugonote Jurieu, que sólo quería conocer la Iglesia a través de la Escritura, aclarada por la experiencia histórica; Jurieu desarrollaba igualmente la doctrina de los artículos fundamentales y declaraba que la Iglesia católica abarcaba todas las Iglesias que invocaban al único Dios por mediación de Nuestro Señor Jesucristo. Ninguna de estas Iglesias, decía Jurieu, era la católica, pero todas participaban de ella. La controversia continuó incluso tras la huida de Jurieu a Rotterdam. En la defensa de la eucaristía Bossuet se encontró al lado de Arnauld, que había trasladado su residencia a Bruselas. En 1691 se inició una extensa correspondencia entre Bossuet y Leibniz. Aun cuando la iniciativa partiera de Leibniz, que creía que Francia podía ser la aliada católica para las gestiones de unión de Espínola, a fin de no tener que reconocer el pleno poder de la Santa Sede, parece, sin embargo, que tal contacto se debió también a la esperanza de Luis XIV de poder ser él el que llevase a cabo la unión que el emperador y el papa habían intentado en vano. El deseo de Leibniz era aproximadamente el siguiente: Antes que la unión política de los pueblos pretendida por él y por el príncipe de Hannover se pudiera basar en el cristianismo, había que restablecer la unidad de la cristiandad. Pero como los protestantes creían tener razón para rechazar el Concilio de Trento, porque no había sido un concilio universal, bastaba para la unión que estuvieran dispuestos a someterse a las decisiones de un futuro concilio celebrado conforme a derecho. Entretanto, podían ser aceptados en la unidad de la Iglesia, recibir las consagraciones de la Iglesia romana y reconocer que en ésta se hallaban los fundamentos de la fe y el poder ordinario concedido a los obispos según el derecho divino. Bossuet no vio en las proposiciones de Leibniz más que las tesis de Jurieu. Rechazar un concilio universal era lo mismo que decir: Me someto a la Iglesia, pero no sé quién es ni dónde se halla. Tampoco un futuro concilio poseería una mayor infalibilidad y seguridad; se encontrarían razones para sustraerse también a él, y la consecuencia sería una gran indiferencia frente a la religión en general. Ante el deseo de Leibniz, mante-

nido durante decenios, de un concilio universal, pretendiendo ignorar o rechazando expresamente el Tridentino, y ante la decidida postura de Bossuet, de que la constitución de nuestra Iglesia no podía ceder ni un ápice de la doctrina ya definida (obrar de otra forma supondría echar abajo los cimientos)<sup>26</sup>, fracasó el noble intento, que terminó amargando al filósofo de Hannover. A Bossuet, que alguna vez se excedió en el tono y habló de herejes tozudos, le faltó el espíritu de suavidad con el que se puede ganar a los errados y rectificar los errores. Y Francia, que con la revocación del Edicto de Nantes había destruido la Iglesia protestante, no poseyó ningún sentido para apreciar los valores cristianos positivos que habían cultivado los protestantes, especialmente los del campo luterano.

No han faltado después intentos de nobles varones y de pequeños círculos de ambas partes para conseguir la unidad de la cristiandad. Pero debían transcurrir aún más de dos siglos para que, en muy distintas circunstancias, fuese aún más vivo el anhelo de la unidad de la Iglesia y se realizasen mayores esfuerzos oficiales en un más amplio frente. Pero tampoco la labor unionista del siglo XVII, que se realizó sin previa preparación psicológica del pueblo creyente y que hubo de fracasar por esto, fue utopía. Era la consoladora expresión de una conciencia nunca perdida, pero oculta bajo una polémica superficial y un antagonismo confesional, de la comunidad de todos los bautizados en Cristo y redimidos por El.

## CAPITULO SEPTIMO

# LA NUEVA VITALIDAD DE LA IGLESIA MISION UNIVERSAL, CONVERSIONES Y CONFIGURACION BARROCA DEL MUNDO

### 1. LA LUCHA CONTRA LA MEDIA LUNA

Fortalecida por la renovación interior y asegurada al menos de una manera relativa en Alemania y Francia por los resultados políticos de la Contrarreforma, la Iglesia católica manifestó en el siglo xvii una sorprendente riqueza de vida espiritual y de fuerza para configurar y transformar el mundo. Con esto algunos ideales de la Edad Media, que parecían haber sido truncados radicalmente por la tempestad de la Reforma, fueron aceptados de nuevo y se intentó llevarlos a la práctica con la victoriosa energía de una segura autoconsciencia adaptada a las modernas circunstancias. La idea de la cruzada, que había sido sostenida durante siglos por el entusiasmo y la entrega de los príncipes católicos y el pueblo creyente, y que luego desapareciera poco a poco de la conciencia durante la Baja Edad Media, conoció una especie de resurgimiento, tras la fase de un cierto fatalismo, que hacía que en tiempos de la Reforma se considerasen los ataques de los turcos como castigos de Dios (Lutero).

La situación era ahora totalmente diferente a la que existía cuando Pío II proyectó su cruzada un decenio después de la caída de Constantinopla. Los turcos habían conquistado entre tanto la heroicamente defendida Rodas, sometido todos los Balcanes, ocupado Hungría, atacado las fronteras de Estiria y amenazado diversas veces a Cracovia así como a la misma capital imperial del Danubio. Con suerte varia y con el apoyo —la mayoría de las veces insuficiente— de los príncipes protestantes, el emperador se opuso a ellos en Hungría. Malta, defendida valerosa-

mente por los caballeros de san Juan, fue atacada por la escuadra musulmana. El Mediterráneo parecía ser un mar turco, y piratas mahometanos se erigían en señores de las costas del norte de Africa. Además, desde hacía tiempo Francia mantenía contactos e incluso amistosas relaciones con los turcos, concertaba con ellos acciones contra el emperador y los incitaba a nuevos ataques, con los que hacía coincidir en el tiempo sus propias medidas. No quedaba ya, pues, ningún vestigio de un Occidente cristiano. La personalidad de Pío V, totalmente religiosa, no se desanimó por esto. Con increíble paciencia y tenacidad, este papa se esforzó por conjuntar en una gran Liga contra el turco a Francia y al emperador, a Polonia e incluso a la cismática Rusia. Esto era en realidad un anhelo idealista, dada la miopía de la política de intereses nacionales. Finalmente, tras lentísimas gestiones, se llegó al menos a una alianza entre España, Venecia y el papa. La Liga, cuya constitución fue anunciada solemnemente en mayo de 1571 en la iglesia de San Pedro, debía ser permanente, extenderse a la defensa y al ataque y dirigirse no sólo contra el sultán, sino también contra los Estados satélites de Argelia, Túnez y Trípoli. Fue nombrado capitán general D. Juan de Austria, hijo de Carlos V, y lugarteniente suyo, el comandante de la flota pontificia. Para atraer sobre la flota la protección del cielo, Pío V ordenó un jubileo solemne y rogativas universales. El 7 de octubre de 1571 se dio la decisiva batalla en las aguas de Lepanto, a la entrada del golfo de Corinto. La flota cristiana hundió cincuenta galeras enemigas. La mitad de las naves turcas fueron apresadas y puestos en libertad 12.000 cristianos esclavos, condenados a galeras. Sólo pudo escapar una tercera parte de la flota turca. La noticia de la victoria llegó a Roma catorce días después. El papa, que antes de la batalla había implorado al cielo la victoria con duras penitencias y que, al parecer, contempló en una visión el triunfo de las armas cristianas en la misma hora de la batalla, cuando se celebraba la procesión de la hermandad del Santo Rosario, instituyó, en memoria del triunfo, la festividad de Nuestra Señora de la Victoria, que luego Gregorio XIII mandó celebrar, como fiesta del Rosario, en todas las iglesias que tuvieran un altar dedicado al Santo Rosario, el primer domingo de octubre.

La victoria de Lepanto, que salvó a España e Italia del peligro de una invasión turca, perdía dos años después los frutos conseguidos. En vez de preparar los planes militares para el próximo año, como se preveía en el tratado, y quebrantar de una vez para siempre el poder de los eternos enemigos de la cristiandad, los príncipes católicos se negaron a formar parte de la Liga. España y Venecia volvieron a sus antiguas ren-

cillas. Y Francia, que precisamente enviaba un obispo como legado a Constantinopla, conseguía un tratado de paz por separado entre Venecia y el sultán, por el que la Serenísimas renunciaba a la cristiana Chipre. La victoria de Lepanto había sido traicionada. Pero Pío V no conoció tal desengaño.

En el pueblo católico Lepanto promovió una más rápida extensión de la devoción al Santo Rosario, la fundación de numerosas hermandades del mismo nombre y, sobre todo, el auge del culto a María. La imagen de María, con la media luna a sus plantas, fue incluida en los escudos de las ciudades. Ya en 1572 aparecieron numerosos epiniquios (cantos de victoria), sobre todo en las universidades de los jesuitas. Tanto en Venecia como en Alemania se colocaron en las iglesias imágenes con la vencedora de Lepanto, se levantaron capillas bajo el título de María de la Victoria (Ingolstadt), y todavía un siglo después de la batalla el barroco utilizaba el motivo de Lepanto incluso para una custodia y construía, en la iglesia de la abadía suaba de Irsee, años después de la canonización de Pío V, un púlpito en forma de proa de nave, con mástil y vela, escotillas y gallardetes.

El pueblo, que desde 1590 oía al mediodía en todas las iglesias católicas del territorio alemán el toque de la campana de los turcos, sabía, mejor que algunos políticos, el constante peligro de aquéllos. Pocos años después de Lepanto los turcos estaban en condiciones de realizar nuevos ataques. Todo su poder lo descargaron sobre Creta, la última posesión de Venecia en el Mediterráneo oriental. La lucha duró veinte años. Por último se concentró sobre la fortificada capital, que hubo de capitular en 1669. El apoyo financiero del papa a Venecia, la entrada en acción de la flota pontificia, todas las gestiones realizadas para conseguir una empresa común de los príncipes cristianos no pudieron cambiar el rumbo del destino. La prestación de un cuerpo auxiliar, que, sin embargo, no podía luchar enarbolando la bandera francesa, lo cobró bien caro el rey Luis XIV de Francia a base de privilegios eclesiásticos.

El próximo objetivo del plan de conquista de los turcos era el norte. La frontera abierta del sur de Polonia era una tentación constante. El reino estaba completamente arruinado por las divisiones. Así, la primera ciudad que cayó en manos enemigas estaba en Podolia. El nuevo nuncio pontificio, Buonvisi, acudió a Varsovia con ayudas económicas del emperador y de los príncipes alemanes. Pudo incluso vencer, con mucho cuidado, la discordia interior. La Dieta rechazó la paz que el rey había concertado con los turcos; se organizó la resistencia militar. Al morir el rey, Juan Sobieski, que ya se había distinguido en la lucha contra

los turcos, fue elegido en 1674 para sucederle, con la aprobación del nuncio y sobre todo gracias a la decisiva influencia del partido francés, en el que, en este caso, pesó más la enemistad contra el emperador que la amistad tradicional con el turco. Pero también el nuevo rey tuvo que concertar la paz con el sultán y ceder algunos territorios polacos.

La lucha de Luis XIV contra el emperador Leopoldo I, cuya elección no pudo evitar a pesar de todos sus esfuerzos, tendía ahora a apoyar a los húngaros, que se habían sublevado y aliado con los turcos, a reclutar en Polonia fuerzas mercenarias para los rebeldes, e incluso a convencer al rey polaco para que prometiese ayudarles. Luis había suscrito ya (1679) la paz de Nimega. Se impidió diplomáticamente que se concertasen alianzas entre Polonia y Rusia, que declaró la guerra a la Sublime Puerta en 1677, y entre el emperador y Polonia, para eliminar el peligro turco, e indirectamente se invitó a la Sublime Puerta a atacar al emperador, al prometer Francia expresamente su ayuda sólo a Polonia y a Venecia. En realidad no se llevaron a la práctica todos estos planes franceses. El traslado del nuncio Buonvisi, de Varsovia a Viena, fue una hábil jugada de ajedrez del papa Inocencio XI. Con la paz de Nimega el pontífice creía haber eliminado el gran impedimento para una empresa común cristiana. Pero pronto hubo de convencerse de que, debido a la destacada influencia que Francia se había asegurado entre los más poderosos de los príncipes alemanes, sólo podía contar con el emperador, con Polonia y con la cismática Rusia, y que debía darse por contento si lograba de Francia una declaración de neutralidad por el tiempo que durase la proyectada campaña contra los turcos. El hábil nuncio logró, tras penosas gestiones, una alianza entre Polonia y el emperador, que fue ratificada por la Dieta polaca en la Pascua de 1683. El papa tomó prácticamente a sus expensas la financiación del cuerpo auxiliar polaco.

Con impuestos sobre los bienes eclesiásticos de Italia, España y otras naciones, con la autorización del correspondiente impuesto imperial en los dominios patrimoniales, con el permiso de venta de bienes de la Iglesia, con la caución de los tesoros eclesiásticos excepto los cálices, con las libranzas de la cámara del tesoro de Sant' Angelo, se recaudaron sumas gigantescas. Sin los cinco millones de florines que pasaron del arca del tesoro pontificio al emperador y al rey de Polonia, la alianza y la victoria hubieran sido imposibles. La alianza llegó justa. Ya estaba en poder de los rebeldes la Hungría superior, y a primeros de mayo un poderoso ejército turco de 150.000 a 200.000 hombres, bajo el mando del gran visir Kara Mustafá, alcanzaba Belgrado. Después de la declaración de guerra al emperador, los sublevados húngaros se pasaron a los turcos.

Los 30.000 ó 40.000 hombres del ejército imperial, bajo el mando del cuñado del emperador, el duque Carlos de Lorena, tuvieron que retirarse para proteger Viena contra un ataque, ya que el ejército polaco no estaba aún armado. La corte huyó a Linz y Passau. Carlos de Lorena introdujo 10.000 hombres en la ciudad imperial, que estaba defendida inteligente y valerosamente por Ernesto Rüdiger, conde de Starhemberg. El alcalde de Viena y el obispo de Neustadt, conde Kollonitsch, que se refugió en la amenazada capital, supieron animar a los defensores, a los que les era imposible evitar con sus ataques que el anillo turco se cerrase de día en día y que tuvieron que soportar, durante casi tres meses, el largo asedio, el tiroteo, los ataques y el hambre.

Al duque de Lorena fue difícil contenerle para que no lanzara un ataque antes de que llegaran las tropas de Polonia. Por fin hicieron acto de presencia las fuerzas de socorro, compuestas de contingentes de los principados imperiales, de las reservas y de polacos. El número oscilaba entre 40.000 y 70.000 hombres. Carlos de Lorena entregó el mando supremo de los ejércitos al orgulloso rey de Polonia. Esta renuncia fue obra del nuncio y del legado que el papa tenía junto al ejército de socorro, el capuchino Marco d'Aviano, conocido predicador. Ya en tiempos de Pío V los capuchinos habían tomado a su cargo, en efecto, la cura de almas de los combatientes de Creta y de la flota cristiana.

En la mañana del 12 de septiembre, día señalado para romper el cerco de las fuerzas del ejército turco, el padre capuchino celebró la santa misa en el Kahlenberg, monte que domina Viena, en la que hizo de monaguillo el rey de Polonia, y dio la bendición a las tropas aliadas. Luego comenzó la lucha. Tras trece horas de pelea se liberó a Viena y los turcos huyeron a la desbandada hacia Hungría. El botín fue enorme. La bandera del gran visir se destinó para Inocencio XI; le fue entregada el día de san Miguel e izada, como signo de victoria, sobre la puerta principal de san Pedro. La Alemania católica había participado, con oraciones y rogativas especiales, en la angustia de la ciudad asediada. Ahora se celebraba con el mayor alborozo la ayuda de la Madre de Dios, en cuya fiesta, el «Dreissiger» (el día trigésimo) después de la Asunción de María, había sido conseguida la victoria. El papa extendió a toda la Iglesia la festividad del Nombre de María en este día (12 de septiembre). La imagen de María Auxiliadora, según el original realizado por Cranach quizá bajo la mirada de Lutero, del que se hizo una copia en 1622 para una nueva capilla de peregrinación cerca de Passau, fue colocada, en numerosos ejemplares, en las tierras alpinas y en las húngaras reconquistadas a los turcos, como expresión del júbilo por la victoria y

del favor concedido. La peregrinación a la imagen de María Auxiliadora de la universalmente conocida *Mariahilferstrasse* de Viena experimentó una gran afluencia. La transformación de la angustia y del lamento del pueblo amenazado por la peste y por el enemigo en clara y manifiesta alegría de salvación por la victoria de 1683, constituyó, al menos en las tierras alemanas, uno de los factores más importantes de la cultura barroca.

Ahora había que aprovechar la victoria de 1683. El que a la situación defensiva siguiera una impetuosa ofensiva, que creó una situación totalmente distinta para Hungría y los Balcanes del norte, y que eliminó definitivamente de Occidente el peligro turco, fue mérito no sólo de los valerosos ejércitos y de sus geniales caudillos, sino también de inteligentes diplomáticos y principalmente del incansable celo del papa. A él hay que agradecer el que el rey de Polonia prolongase la alianza, a pesar de todos los halagos de Luis XIV, quien, durante el avance turco, había ordenado a sus tropas que penetrasen en los Países Bajos españoles. También la república de Venecia se unió a los planes del pontífice. El entusiasmo del papa se propagó a la cristiandad. El pueblo vivía la guerra de los turcos como una verdadera cruzada. Numerosos voluntarios acudían a los ejércitos imperiales de todas partes, incluso de Francia, a pesar de la expresa prohibición de su rey. El papa puso de nuevo en marcha sus galeras y aportó grandes apoyos financieros. El éxito no se hizo esperar. Las victorias de los venecianos en el mar aseguraron no sólo Dalmacia, sino que facilitaron también la conquista de media Grecia. Por su parte, el ejército de tierra, fortalecido tras los primeros fracasos por los contingentes bávaros y brandeburgueses, asaltó en 1686 Buda, ciudad que había estado ciento cuarenta y cinco años bajo el dominio turco. Dos años más tarde se atacaba a Belgrado. Después de esta serie de victorias se paralizó el avance, pues en el mismo año de 1688 Luis XIV declaraba la guerra al emperador y al Imperio para asegurar sus «reuniones». El emperador tenía ahora que luchar en dos frentes, ofensivamente en el Rin<sup>1</sup>, y defensivamente contra el turco. Después de la victoria del nuevo generalísimo de las tropas imperiales, el príncipe Eugenio de Saboya, junto a Zenta, se llegó a la paz de Karlowitz (1699). Por ella los turcos entregaban a Venecia la península de Morea, y al emperador, Hungría, Transilvania y gran parte de Croacia y Eslovenia. Sólo se mantuvieron en el Banato, con Temesvar. Cuando en 1714 reanudaron de nuevo la guerra y atacaron con éxito las posesiones venecianas, se concertó, a instancias del papa Clemente XI (1700-1721), una nueva alianza entre el emperador y la república de las lagunas. El

príncipe Eugenio transformó genialmente la reñidísima batalla de Peterwardein en completa victoria. La ocupación de Banato con su capital, el paso del Danubio y la conquista de Belgrado despertaron entre los pueblos cristianos de los Balcanes gran excitación y la esperanza de una total liberación del yugo turco.

Emisarios de estos pueblos se presentaron a los generales y a la corte imperial con súplicas y ofrecimientos para iniciar la campaña. Pero la ocasión fue desaprovechada. Los acontecimientos europeos forzaron al emperador a suspender la campaña. La paz de Passarowitz (1718) dio a Austria el Banato y la parte norte de Servia, donde la autonomía de la Iglesia ortodoxa fue protegida con numerosos privilegios imperiales, pero se erigió también un obispado latino. Aun cuando Servia se perdió después de decenios, sin embargo con las conquistas en Italia y Bélgica por la guerra de sucesión española se creó ahora la gran potencia católica de Austria, cuya fortaleza interior no correspondía a la extensión exterior, sobre todo porque no se logró «hacer un todo de la monarquía soberana»<sup>2</sup>.

## 2. NUEVAS EMPRESAS MISIONERAS. FRANCISCO JAVIER

Pero la nueva vitalidad de la Iglesia no se manifestaba sólo en la defensa militar contra el ataque de los pueblos bárbaros, en la que de nuevo cumplió el Imperio su histórica misión para con la Iglesia, y Austria hizo justicia a su destino cristiano-occidental con enormes sacrificios económicos impuestos a iglesias y conventos y con un gran entusiasmo del pueblo por la fe. Esta vitalidad se mostró especialmente en la grandiosa empresa misionera, que sólo puede encontrar paralelos en la época de la predicación de los apóstoles y de la misionización de los países anglosajones. Si los privilegios de España y Portugal por las bulas de patronazgo crearon el cuadro jurídico, la joven Compañía de Jesús aportó las fuerzas disciplinadas, formadas y dispuestas al sacrificio, necesarias para la empresa que debía llevar la fe católica al mundo inmenso y desconocido del oriente y del occidente.

Pocos años antes se había quejado todavía Erasmo de la falta de espíritu misionero. Pero ya en el mismo año de la fundación de la Compañía de Jesús Ignacio puso a disposición del embajador portugués, que por encargo del rey le pidió sacerdotes para las Indias orientales, a Francisco Javier y a Rodríguez. En abril de 1541 embarcaba en Lisboa el joven prócer de Navarra. Rodríguez era retenido por el rey en Lisboa. Tras una penosa navegación de trece meses Francisco Javier desembar-

caba en Goa. Al principio dedicó su labor a sus compatriotas marinos, mercaderes y colonizadores; después, a los nuevos cristianos, superficialmente convertidos. Pero pronto se dirigió a los gentiles. Entre los pescadores de perlas de la costa suroeste de la India bautizó diez mil nuevos conversos, visitó Ceilán, marchó a Malaca, desembarcó en las Molucas y volvió de nuevo a Malaca. Por todas partes su empresa era bendecida con grandes éxitos. Su presencia y su palabra sobrecogían a las masas. Escribía de sus éxitos a Ignacio y a los hermanos de la Orden en Europa. Sus cartas fueron impresas en 1545 y leídas en todas las casas de la Compañía, entusiasmando a los nuevos clérigos, que, encendidos por su ejemplo, deseaban marchar al Oriente a fin de extender allí el reino de Dios. Pero Francisco Javier no se detuvo en la India. Oyó hablar del recién descubierto Japón y se sintió obligado, como explorador del campo de misión, a ver las posibilidades de evangelizar aquellas lejanas tierras. Con unos pocos compañeros llegó allí en 1549. En seguida conoció las características político-sociales del imperio insular. Logró ganarse el favor de uno de los señores feudales de aquella nación y establecer una comunidad, después que el antiguo maestro parisino entablara largas y eruditas discusiones con los bonzos budistas. Fue imposible realizar un viaje a la corte imperial. Como Ignacio le había nombrado superior de la nueva provincia india de la Orden, Francisco Javier tuvo que volver a Goa en 1552. Se consideraba totalmente como superior de una misión, y la organizó con inteligentes instrucciones. Se preocupó de la formación del clero indígena. Escribió a Europa pidiendo refuerzos de jóvenes misioneros. Situado espiritualmente en la frontera de la Edad Media y la Moderna, no se escandalizó del patronato regio e invocó sin reparo alguno el poder temporal en apoyo de los intereses cristianos, pero ya percibió, por otra parte, algo del valor propio de aquella extraña cultura que se le había manifestado en la India y en el Japón. En el verano de 1552 marchó de nuevo al norte. Ante la costa de China buscó una ocasión para penetrar en el Imperio celeste, herméticamente cerrado a los extranjeros. Después de más de dos meses de inútil espera, el «adelantado de la misión moderna» (Schurhammer) murió de fiebre, con una muerte solitaria, teniendo en la mano la vela que le había alargado su cocinero chino, el único que se encontraba junto a él. Era el 3 de diciembre de 1552.

El trabajo de pionero de Francisco Javier, cuyos numerosos éxitos aumentó fantásticamente la leyenda, a causa de malentendidos y de exageraciones retóricas, produjo muchos frutos. La muerte del gran misionero, cuando apenas contaba cuarenta y seis años, constituyó por el

momento un duro golpe para la joven misión. Pero el difunto había descubierto a los misioneros de las diversas Ordenes, que en los próximos siglos marcharían al lejano Oriente, los caminos y las posibilidades de una actuación fecunda. Javier había establecido los puntos de apoyo para ulteriores trabajos. Sus continuadores lucharon en la India, como él, con las mismas dificultades, con el escándalo que producía la conducta de los portugueses, con la fuerte separación entre las diversas castas, con la oposición o la resistencia pasiva de los brahmanes. Pero los misioneros portugueses estaban tan firmemente convencidos de la superioridad de la cultura occidental, que no se les podía ocurrir otra cosa que instaurar en esta tierra de misión la Iglesia occidental, con todas sus formas jurídicas y sus expresiones litúrgicas. El rito especial de los cristianos de santo Tomás, unificado en 1599, era muy mal visto. Intentos de latinizarlo volvieron a destruir en parte la unión. El encuentro con la cultura de la India, con ese mundo estructurado en forma tan distinta, no se realizó bien al comienzo y no se comprendió su necesidad. Los ensayos de misionar el imperio del Gran Mogol Akbar no pudieron conseguir la conversión definitiva del príncipe mahometano, a pesar de su buena disposición para con los misioneros. Algunos jesuitas padecieron también martirio.

### 3. JAPON

Por el contrario, en el «país del sol naciente» la misión se desarrolló de modo favorable. Francisco Javier había dejado en el Japón una pequeña comunidad. La predicación de sus hermanos de Orden, que pronto llegaron al Japón, ganó rápidamente a miles de creyentes. En el actual Kioto, donde Francisco Javier no había penetrado, había ya siete iglesias cuatro años después de su muerte. Cuando en 1582 el jesuita italiano Valignano, visitador de la misión, abandonó el Japón, los cristianos ascendían a ciento cincuenta mil. Valignano era un hombre abierto al mundo, organizador inteligente, que propuso la creación de un seminario para la formación del clero indígena; desgraciadamente los planes no se realizaron rápidamente y con la debida perfección. Quiso crear también escuelas y hospitales y organizó una embajada a Roma para estrechar la unión personal de los nuevos cristianos con la Iglesia universal y con su Pastor supremo. Esta embajada fue presidida por príncipes japoneses y recibida solemnemente por Gregorio XIII en 1585. Promovidas por Valignano, surgieron imprentas cristianas y una literatura cristiana en lengua japonesa. Parecía haberse puesto en marcha una

callada adaptación a la cultura japonesa, especialmente a su orden social y familiar. No obstante, los jesuitas evitaban poner en peligro la pureza de la doctrina cristiana asimilando conceptos japoneses. Por ello aceptaron en sus predicaciones y en su literatura en japonés la exposición occidental y latina de los misterios cristianos.

Gozando de la protección de uno de los príncipes feudales del Japón, la misión contaba con grandes esperanzas. Los optimistas creían en la rápida conversión de toda la nación, sobre todo teniendo en cuenta el sacrificado celo de los nuevos cristianos. Pero su gran protector cayó asesinado en 1585. Su sucesor exigió de repente, en 1587, que todos los misioneros abandonaran el Japón en el plazo de pocos días. Los jesuitas se desparramaron por todo el país entre sus amigos cristianos. Se podía tener esperanza de que vendrían tiempos mejores, pues aún no habían hecho aparición tensiones nacionales y políticas. Hasta entonces no se había manifestado en el Japón el patronato portugués, sobre todo porque Sixto V había nombrado ya el primer obispo para aquel país. Pero los éxitos de los jesuitas portugueses no permitieron que se durmieran los españoles en las vecinas Filipinas. En pocos decenios éstos habían convertido allí a la fe a casi todo el imperio insular y creado un pueblo unido gracias a la religión cristiana. En vez de profundizar en el trabajo, los misioneros españoles dirigían sus miradas al Japón. Los primeros franciscanos llegaron a Kioto y Nagasaki con una embajada del gobernador de Filipinas. Su presencia dio en adelante a la misión una nota política. Se comenzó ahora a temer en el Japón una conquista, que podía ser preparada por los misioneros y por los cristianos. Esto provocó una persecución sangrienta. En 1597 veintiséis cristianos fueron crucificados en Nagasaki, entre ellos también tres jesuitas japoneses. No lograron éxito los intentos hechos para que la autoridad del virrey de la India asumiese la defensa de los por lo menos trescientos mil cristianos —otros datos hablan de quinientos mil y de más.

Detrás de ellos no había ninguna clase de poder. Los soberanos siguientes ordenaron la supresión radical de la religión católica. Todos los misioneros que pudieron ser prendidos fueron ejecutados; a los cristianos se les quiso mover a la apostasía a base de crueles castigos. En 1637 hubo una rebelión armada, que los soberanos japoneses sólo pudieron sofocar con el auxilio de los cañones de las naves holandesas. Se rompieron las relaciones comerciales con Portugal. Los misioneros que no fueron ejecutados, fueron expulsados; las iglesias y colegios, destruidos. El número de mártires en esta época heroica del cristianismo japonés ascendió a más de mil. Los últimos misioneros, algunos de los cuales

llegaron todavía al país en 1643, se ocultaron entre los cristianos y organizaron una Iglesia oculta, escasa en clero y que luego, por la falta de jerarquía indígena, quedó sin sacerdotes, subsistiendo hasta que fue descubierta más tarde, en los siglos *xix* y *xx*, en Nagasaki y Osaka. Estos «cristianos viejos» conservaron su fe a pesar del continuo peligro que corrían sus vidas. Actas judiciales de los años 1660-1674 informan que en Nagasaki fueron ejecutados cincuenta y siete cristianos y cincuenta y nueve murieron en las cárceles. A todo sospechoso de cristianismo se le exigía pisotear el crucifijo o una imagen de la Virgen. Es una afirmación no demostrada la de que los calvinistas holandeses, que por aquel entonces ejercían el monopolio comercial completamente aislados de la población, se sometieron a este escarnio de la religión cristiana a causa de sus intereses comerciales.

#### 4. ADAPTACION EN CHINA Y EN LA INDIA

En el mismo año de la muerte de Francisco Javier nacía Matteo Ricci, que, treinta años más tarde, fue el primer misionero que pudo pisar la tierra firme de China. Llegó a ella a través de Macao, ciudad que fundaron los portugueses frente a la isla en que muriera solitario el santo. Ricci, perteneciente también a la Compañía de Jesús, estableció con sus dos compañeros varios puestos de misión y llegó finalmente, a través de Nankín, hasta Pekín, donde residía la corte imperial. Cuando murió en 1610, se le dio una sepultura del Estado y se le dedicó una honrosa inscripción imperial. Ricci debió sus éxitos prodigiosos a su propio sistema de misionar. Le hacían destacar sus conocimientos técnicos y su saber matemático y astronómico, cosas que en China gozaban de gran prestigio. Ricci había adquirido estos conocimientos en Roma. Construyó relojes, mapas, calendarios, instrumentos geográficos y astronómicos y escribió en chino tratados correspondientes a estas ciencias. Vistió a la usanza de los sabios del país, los mandarines, tomó un nombre chino y observó en su trato con los naturales las costumbres del país.

A esta adaptación exterior se unió la interior. En esta tierra encontró una cultura muy antigua, que dominaba firmemente toda la vida del celeste imperio. Había, por un lado, la indiscutible soberanía del emperador, de los príncipes y de los sabios, que vivían su vida con el correspondiente lujo exterior. Y sobre todo encontró en todas partes la autoridad espiritual de Confucio y el alto aprecio a la familia, que aparecía

realmente como una comunidad religiosa en el culto de los antepasados y en la veneración a las imágenes de los muertos. Ricci, libre de todo orgullo de superioridad occidental, supo hallar una relación positiva con la sabiduría china. Creyó ver en ella signos claros de un monoteísmo e incluso del nombre de Dios («Señor del cielo»), que parecían adecuados para la predicación cristiana. Con esta abertura espiritual Ricci escribió libros sobre cuestiones de teología natural, a fin de establecer las bases para una labor más amplia de conversión. Con su postura ganó creyentes sobre todo en los círculos cultos e influyentes, a los que permitió el uso del nombre chino de Dios, la veneración a Confucio y el culto a los antepasados, pues veía en esto sólo fórmulas y usos civiles, pero excluyó los actos de sacrificio propiamente dichos. Su abertura y la de sus colaboradores facilitó grandes progresos y, tras una audiencia con el emperador, logró incluso la fundación de una misión, la construcción de una iglesia en Pekín y el bautismo de varios miembros de la casa imperial. Cuando Ricci murió podía considerarse que la misión estaba ya asegurada con la existencia de una comunidad de cerca de mil cristianos, pertenecientes en su mayoría a las clases más cultas. Mas como el sucesor de Ricci no quiso autorizar las concesiones que hiciera aquél, fue expulsado de Pekín.

Ricci encontró en 1622 un heredero espiritual en Adán Schall, natural de Colonia, que en Roma había entrado en la Compañía de Jesús y ahora llegaba a Pekín. Tanto él como Ricci habían sido en Roma alumnos del célebre jesuita de Bamberg P. Clavio. Schall logró rápidamente por sus conocimientos el favor del emperador chino. El encargo de reformar el calendario chino le sirvió de motivo para escribir un manual completo de astronomía, con ciento cincuenta tratados en total. Su calendario fue introducido en el imperio. Por haber calculado con exactitud un eclipse de sol, le nombraron mandarín de primera clase y director de la oficina astronómica imperial, cargo que le obligaba a publicar cada año el calendario, con todos sus anexos supersticiosos. La caída de la monarquía no perjudicó la posición de Schall ni de la misión, que hacía grandes progresos a la sombra del prestigio de éste. El nuevo emperador concedía en 1657 la libertad religiosa en todo el imperio. El número de cristianos se estimaba en ciento cincuenta mil almas. Después de la muerte del emperador hubo un retroceso. Schall mismo fue encarcelado, condenado a muerte y salvado de ella casi sólo por milagro. Murió en 1666.

Su sucesor como presidente del tribunal matemático fue el jesuita flamenco P. Fernando Verbiest, colaborador suyo y que también sufrió

prisión como él. Verbiest, que era un genio universal, trabajó en todos los terrenos posibles, con lo que conservó para la misión el necesario favor del emperador. Construyó aparatos modernos para los observatorios, edificó una gran conducción de aguas, incluso fundió cañones por mandato del emperador, escribió obras matemáticas y apolo-géticas, dirigió la misión y ordenó traducir al chino a santo Tomás de Aquino, así como los libros litúrgicos. Ya en 1615 Pablo V había concedido, en efecto, permiso para decir la misa en lengua china. Verbiest escribió a Europa solicitando de la Compañía colaboradores eruditos y se esforzó por formar un clero indígena. Un Breve laudatario de Inocencio XI, en el que se le ensalzaba por haberse servido tan sabiamente de la ciencia profana para propagar la fe, lo defendió contra los ataques y acusaciones de sus enemigos. Cuando murió en 1688, el observatorio siguió ininterrumpidamente en manos de la Compañía de Jesús hasta la supresión de ésta. En tanto la Compañía había acometido también otras tareas. Especialmente los jesuitas franceses se ocuparon de investigar la lengua del país y ejercían la medicina. Un éxito médico logrado con el emperador en 1692 tuvo como consecuencia el permiso de predicar libremente el cristianismo en todo el imperio. El número de cristiano ascendió al parecer a un millón. Ya en 1674 un chino era nombrado por primera vez vicario apostólico. Los otros vicarios apostólicos, que fueron en su mayoría franceses, exigían a todos los misioneros el juramento de obediencia. Con esto se incrementaron de una manera sensible en la misión china, exteriormente tan pujante, las tensiones latentes, de las cuales nos ocuparemos más adelante.

También en la India se llegó a una amplia adaptación a las leyes sociales del país. Por los años en que Ricci vivía como mandarín en Pekín, el jesuita italiano P. Roberto de Nobili (1577-1656) solicitaba el ingreso en la casta de los brahmanes. Había llegado al sur de la India en 1606 y pronto vio que el método misional empleado hasta entonces por los portugueses en las fronteras de sus colonias no era eficaz. Ningún hindú se dejaba bautizar por un sacerdote europeo que frecuentase el trato con el pueblo bajo e incluso con los intocables. Así Nobili, con el permiso de su obispo, se aisló de sus compañeros y en una choza, con traje de brahmán, llevó la vida propia de un penitente indio, aprendió la lengua sagrada y los tres idiomas usuales en el país, leyó la sagrada escritura de los hindúes y se presentó como profesor al estilo de los brahmanes. Además declaró que no procedía de europeos vulgares y corrientes, sino de príncipes, y que desde su juventud había llevado vida de penitente, lo que en este jesuita de tan noble linaje encontraba

plena justificación. Así supo conquistarse una serie de discípulos de la casta más elevada. También él comenzó tratando cuestiones de teología natural, de la existencia de Dios, de la creación y de la inmortalidad del alma. Los neófitos podían conservar todas las costumbres de su casta, debiendo sólo renunciar a la poligamia y al culto de los ídolos. En la administración del bautismo se eliminaron algunas ceremonias que eran inaceptables para la sensibilidad india. En pocos años fue necesario levantar una iglesia propia para los brahmanes convertidos. A los compañeros de Nobili toda esta adaptación les pareció excesiva. Lo acusaron de mezclar costumbres cristianas con otras paganas. Nobili se vio obligado a justificarse. El fallo le hubiera sido desfavorable si su paisano, el cardenal Belarmino, no hubiera salido en su defensa. Así, su método fue aprobado en Roma, pero con ciertas reservas. Una serie de misioneros jesuitas siguió también su ejemplo en la misionización de otras castas. La misión se vio acompañada de lentos pero continuos éxitos. Después de la muerte de Nobili, el trabajo de conversión prosiguió, a pesar de la resistencia de los brahmanes y de la persecución. En esto sobresalió el jesuita portugués Juan de Britto, que, llegado a Madera a los veintiséis años, aceptó en seguida la forma de vida de un maestro de la casta inmediatamente inferior a la de los brahmanes. Su influjo en los príncipes y en el pueblo despertó, en verdad, la envidia de sus enemigos. Después de una actividad que duró veinte años, Britto fue decapitado en 1693.

El historiador moderno de la Iglesia puede criticar algunos detalles de tal método de misionar, pero no puede menos de ver que aquí apareció una grandiosa manifestación de insospechada energía, del impulso y vitalidad de aquella Iglesia que tan profundamente había sido herida por la Reforma protestante. Un puñado de hombres jóvenes dio pruebas de gran valor y de constante fidelidad al adentrarse en extrañas culturas y en los imperios inmensos de Oriente, para predicar el mensaje de la cruz. Estos heraldos de la fe no contaban más que consigo mismos, trabajaban en el más extremo abandono. «Vuestro solitario hijo» escribía Francisco Javier en una carta dirigida al rey de Portugal y en otra expresaba su gran anhelo de ver de nuevo en vida a su padre espiritual san Ignacio. Sin poder recibir consejos de nadie, había que tomar decisiones gravísimas, y con pocos compañeros, a veces en medio de pueblos extraños, soportar peligros, dominar dificultades, sufrir desengaños. Pero en estas circunstancias a los solitarios pioneros del cristianismo se les ocurrieron ideas como la de la adaptación que precisamente iban en contra de las hasta entonces tradicionales. Que estos pensamientos no estaban

en el ambiente lo demuestra ya la oposición que tales hombres encontraron en sus mismos hermanos de religión. Consoladora para ellos debió de ser sin duda la magnánima confianza con que Ignacio, sus sucesores y los papas los alentaban.

## 5. LAS «DOCTRINAS» EN EL PARAGUAY

También las llamadas reducciones del Paraguay constituyeron un grandioso intento y una acción digna de respeto. Si en el Asia Oriental algunos religiosos, bajo la protección de los portugueses, llegaron a adaptarse a aquellas elevadas culturas, en Hispanoamérica, bajo la protección del rey de España, se trató de defender a razas de baja cultura contra la explotación de conquistadores y colonizadores y formar lentamente un pueblo cristiano. Para esto no se necesitaban en primer término sabios, sino predicadores populares y buenos educadores. El hecho de que franciscanos y jesuitas tuvieran este pensamiento, y el que los últimos fueran las cabezas directoras de la acción, prometía un éxito duradero. Los franciscanos pudieron construir, por decirlo así, una comunidad de la Orden tercera al nivel de las tribus, y los jesuitas, que en Europa se ocupaban principalmente de la educación de las clases cultas, pudieron practicar sus principios educativos y sus experiencias en una especie de colegio exento al aire libre. Frente a muchas lamentables opresiones de los indios en el Nuevo Mundo (aunque la Iglesia y las leyes estatales defendían siempre fundamentalmente la dignidad humana de éstos), frente a la inconstancia de los nativos y el caprichoso nomadismo de las tribus, que hacía imposible una profunda instrucción y educación cristiana, el aislarlos de los europeos y el asentarlos en sitios fijos parecía constituir un presupuesto para poder realizar un auténtico trabajo misional.

Los primeros ensayos fueron ordenados por el general de los jesuitas, P. Aquaviva; otros fueron llevados a cabo en Méjico. El rey Felipe III de España creó la base jurídica, pues en 1610 liberó a los indios de todo trabajo forzado al servicio de personas particulares, ley a la que él mismo se sometió inmediatamente. En nombre del rey los mensajeros de la fe debían tomar también a su cargo la administración temporal y la justicia de los territorios aún no habitados por blancos, en Paraná, en el actual Paraguay, en los límites argentino-brasileños de esta nación<sup>3</sup>. En el mismo año fundaron los jesuitas la primera aldea-misión, la reducción de san Ignacio. En los veinte años siguientes siguieron trece más, y

en 1700 ascendían ya a treinta. Estas aldeas cristianas, que fueron habitadas rápidamente por guaraníes, tenían cada una de ellas hasta 30.000 habitantes. Habían sido levantadas conforme a planos bien estudiados. En el centro estaba la iglesia, de piedra arenosa, adornada de rica fachada; junto a ella el campanario; y en la plaza en torno a la iglesia se situaban las escuelas, la casa de los Padres, un edificio para los enfermos, las viudas y los forasteros. Después venían alineadas las casas de las familias particulares, casas que más tarde fueron también construidas de piedra. El molino y otras industrias se hallaban en las afueras del pueblo. El labrantío era propiedad común, así como los aperos de labor. Sin embargo, el jefe de familia no sólo poseía un huerto en torno a la casa, sino que recibía también una parcela de bien común para su labranza, de la que debía entregar a la comunidad ciertos productos. Con el importe de éstos se pagaban los impuestos reales y se atendía a los enfermos y ancianos. El trabajo era obligatorio y estaba controlado, pues los indios no estaban acostumbrados a un trabajo fijo. Leyes sencillas regulaban la vida común; la justicia era ejercida suavemente por los Padres. El castigo más fuerte y mayor era la expulsión. Junto a los Padres había un alcalde nativo elegido, pues a los europeos no se les permitía vivir en estos pueblos. La religión santificaba toda la vida oficial y privada. La misa diaria y el rezo del Santo Rosario ayudaban a ello, así como la enseñanza diaria de la doctrina cristiana a los niños y la catequesis dominical para los adultos. No en vano se llamaba «doctrinas» a estas reducciones. También se celebraban procesiones y se representaban autos sacramentales adaptados al temperamento jovial de los guaraníes. La vida feliz y patriarcal de estos pueblos fue sólo perturbada por las incursiones de tribus de indios salvajes y por los ataques de los mercaderes de esclavos. Por ello los jesuitas obtuvieron en 1641 un permiso del rey a fin de poder armar a sus indios. El aislamiento de los blancos, con el cual se intentó solucionar entonces el problema de la raza, dio origen a diversos rumores, como el de que los jesuitas amontonaban allí cuantiosas riquezas. A pesar de depender del rey, las reducciones eran propiamente un mundo autónomo, un «Estado jesuítico». El trabajo fielmente ejercitado durante generaciones transformó a los indios en hombres capaces y activos. Hasta la misma predicación de la fe corrió financieramente a cargo de ellos. Sin embargo, los Padres de la Compañía no pensaron al parecer en la posterior evolución de sus planes, ni tampoco se preocuparon de crear un clero indígena. Una cierta fatiga espiritual se abatió también sobre estas reducciones a la terminación del período que reseñamos.

## 6. COMIENZOS DE LA CONGREGACION DE PROPAGANDA FIDE

Todas las acciones misioneras señaladas hasta ahora estaban bajo el derecho del rey. El patronato de los monarcas de España y Portugal les ofrecía una protección más o menos efectiva, pero les impuso también límites y ataduras, haciendo aparecer la propagación de la fe como una empresa nacional, que estaba en insoluble relación con la política colonial. Que la misión era una tarea de la Iglesia entera, no apareció claramente hasta que se fundó la *Congregatio de Propaganda Fide*, conocida más brevemente por la Propaganda. La creación de esta Congregación no fue sólo una medida organizadora, en el sentido del centralismo curialista del período postridentino. Indudablemente fue también esto; pero en primer lugar fue el resultado de una nueva reflexión de la Iglesia sobre su misión pastoral universal. Estas tareas no podían dejarse ya a la buena voluntad de los monarcas, ni tampoco al celo misionero de algunas Ordenes religiosas. Perteneían a las obligaciones que habían sido impuestas al vicario del Buen Pastor. Constituían una parte de la misión apostólica, especialmente para los sucesores de aquel apóstol al que el Señor había confiado el cargo de Pastor universal de toda la Iglesia. La Iglesia oficial tomó de nuevo a su servicio las fuentes de energía que habían brotado de los corazones de los hombres piadosos, las mantuvo puras, las encauzó y las hizo fructíferas.

Por vez primera una iniciativa local y limitada de Ignacio, la misión romana entre los judíos, fue puesta bajo la protección oficial de la Iglesia en la figura de un cardenal protector. Pío V había instituido dos grupos de trabajo, uno para la conversión de los herejes y otro para la de los infieles, y nombrado para ello varios cardenales. La idea de crear un seminario pontificio para las misiones fue sopesada en la Curia. Pero el tiempo no estaba aún maduro para tal idea. Una historia moderna de las misiones hace notar a este propósito que, en la reorganización de la Curia llevada a cabo por Sixto V, no se confió a ninguna de las quince Congregaciones existentes el cuidado de la propagación de la fe<sup>4</sup>. Tal Comisión fue instituida por Clemente VIII, en 1599. Pero la muerte del papa (1605) trajo consigo el fin de la misma. Carmelitas españoles de la reforma, que habían comenzado a misionar en las Indias Orientales, y clérigos regulares italianos, propugnaban continuamente la fundación de una Congregación romana para la propagación de la fe. El general de la Orden carmelitana, Domingo de Jesús María, que en la cam-

pañía de Bohemia izó la cruz ante las tropas de la Liga en la victoria de la batalla de la Montaña Blanca (1620), convenció a uno de los cardenales, amigo suyo, de la necesidad de tal institución. Al ser nombrado papa (Gregorio XV, 1621-1623) este cardenal, la fundación estaba ya decidida.

En la fiesta de la Epifanía de 1622 el papa, «conociendo que la misión preferente del oficio pastoral es la propagación de la fe, por la que los hombres son llevados al conocimiento y adoración del verdadero Dios», creó una Congregación de trece cardenales, dos prelados y un secretario, a los que encomendó e impuso la tarea de propagar la fe. La bula de fundación, *Inscrutabili divinae providentiae*, no fue promulgada, sin embargo, hasta el 22 de junio de 1622. Recordando conatos semejantes realizados anteriormente, era preciso probar, en primer lugar, las posibilidades y límites de tal grupo de trabajo, nacido del celo religioso, antes de elevarlo a una paridad oficial con las demás Congregaciones fundadas por Sixto V. Un optimismo esperanzado y un bien meditado plan se manifestaron en las primeras gestiones de los llamados a la Congregación. Esta tuvo un secretario extraordinariamente hábil y diestro y hubo de agradecer mucho de su empuje al celo del carmelita Domingo de Jesús María, que rápidamente fue incluido en la Congregación y pudo entregarle regularmente muchos y cuantiosos estipendios. Uno de los prelados, el español Vives, legado en Roma de la infanta Isabel, puso a disposición su palacio de la Plaza de España, y otro de ellos colaboró en la dirección de la planificación general. La primera sesión se celebró el catorce de enero. En la siguiente, celebrada en marzo, se asignaron ya los puestos de trabajo y se presentaron las propuestas que aseguraban la financiación, para la que los cardenales se mostraron sumamente dispuestos al sacrificio. El papa había encomendado a la Congregación la tarea «de discutir y aclarar todos los problemas en general y cada asunto en particular»; los más importantes, es decir, aquellos que atañían a la propagación de la fe en todo el mundo se trataban en su presencia; y por sí misma había de discutir tanto los asuntos antiguos como los nuevos, así como los casos particulares que exigían una especial decisión. Como había que atender a todos los problemas, el orbe fue dividido en trece zonas, conforme al número de cardenales que integraban la Congregación. De cada una de ellas debía ser responsable un cardenal. La representación exterior la llevaban trece nuncios y vicarios patriarcales. Con ello los nuncios, además de las tareas que tenían hasta entonces, recibieron un encargo puramente religioso y eran responsables de que en su «provincia» se cumpliesen las tareas de la

Congregación de Propaganda. Esta *divisio provinciarum totius orbis terrarum* representó un grandioso comienzo, que no sin razón puede equipararse al primer Pentecostés. Es sumamente interesante ver cómo, de las trece provincias, ocho eran exclusivamente europeas: el territorio alemán, junto con Hungría y Transilvania, y también con las provincias retorromanas y Borgoña estaba asignado a los tres nuncios de Colonia, Viena y Lucerna; Bélgica, los Países Bajos, Inglaterra, Holanda y Noruega tenían su nuncio en Bruselas; Polonia, el Báltico, Suecia y Rusia pertenecían al nuncio polaco. Dos provincias más comprendían España y Portugal, con los correspondientes territorios y colonias ultramarinos. Sólo tres provincias eran tierras de gentiles independientes de los europeos, aunque con salpicaduras cristianas: Asia Menor, el Oriente Medio y el norte de Africa. En la circular enviada a los nuncios, en la que se les informaba de la creación de la Congregación, venían reseñadas también las tareas para la conversión de los infieles que yacían en el error, para la conservación de los pueblos no infectados aún del todo por la Reforma y, finalmente, incluían normas para impedir nuevos progresos de la innovación religiosa. La misión entre gentiles se encontraba, pues, en segundo plano. Así, pues, el campo preferente de trabajo de la Congregación se hallaba, junto al Oriente Medio, en el norte y centro de Europa. Su principal tarea era atender y cuidar los restos católicos que peligraban en los Estados que se encontraban bajo el dominio protestante, la solícita restauración de la Iglesia en los dominios que, a consecuencia de la Guerra de los Treinta Años, pasaban de nuevo a príncipes católicos, la utilización de cualquier puerta abierta para predicar la fe y establecer el culto en los territorios que hasta ahora habían estado cerrados, y el envío de misioneros (así se llamaba a los sacerdotes que se dedicaban a estas tareas), principalmente de Ordenes religiosas. Desde el principio la Congregación prohibió toda actividad política de los misioneros y pospuso los intereses de tipo político-eclesiástico en favor de los objetivos religiosos y la cura de almas. Así, la cuestión de la restitución de los bienes de la Iglesia en el Palatinado, que había sido propuesta a la Congregación a fines de 1623, fue eliminada rápidamente de su competencia y confiada a una *Congregatio Palatina* que se creó a tal objeto.

Desde sus comienzos la Congregación se esforzó por inculcar el problema misional en la conciencia de todo el pueblo católico. Se mandó a todos los obispos un ejemplar de la circular enviada a los nuncios para que pudieran mover a los fieles a aportar la debida colaboración, por medio de limosnas y fundaciones. Igualmente los predicadores cuasresmales debían recomendar la obra y lograr donativos. Con esto no fue

sólo el P. Domingo el que aportó durante siete años grandes limosnas en cada sesión de la Congregación. Los donativos provinieron, en los primeros años, de Génova y Nápoles, del virrey español y del arzobispo de Salzburgo. A éstos se sumaron aportaciones de los cardenales y ricos estipendios del papa. El dinero era destinado a los grandes cometidos, y después se dedicó exclusivamente a ellos, a la formación de misioneros, a los gastos de sus viajes y a su manutención. Se rechazaron por principio las peticiones para apoyar a los conversos o para fomentar la literatura católica.

Desde el principio la Congregación se esforzó en conseguir influencia preponderante sobre la formación de los misioneros. Pero los colegios romanos, que estaban en su mayoría bajo la dirección de los jesuitas, lograron independizarse más o menos de la Congregación. Mucho más fácil fue conseguir esta influencia en los colegios pontificios extranjeros. Estos eran visitados por los nuncios por encargo de la Propaganda, y se les asignó un protector, que debía atenderles constantemente. En estos colegios sólo debía admitirse en lo sucesivo a «hijos del país». Si este principio se mantenía también para las misiones entre gentiles, se lograría el ideal de la misión con la creación del clero indígena, como ya lo había dicho en 1628 el secretario Iugoli. En la misma Roma se creó en 1627, en el palacio donado en las proximidades de la escalinata española por Urbano VIII, un colegio propio de la Propaganda, con plazas disponibles para las distintas naciones.

De ahora en adelante el envío de misioneros debía hacerse en nombre de la Iglesia y no de las Ordenes religiosas. Por ello a los enviados de la fe los nombraba la Propaganda, los examinaba ella y de ella recibían los necesarios poderes extraordinarios. Regularmente debían informar a la Congregación acerca de sus actividades y éxitos. Para facilitarles su trabajo se publicaron en una imprenta propia, desde 1631, libros litúrgicos y catecismos en lenguas extranjeras, especialmente para la misión de los Balcanes. Los misioneros debían ser entorpecidos lo menos posible en sus trabajos apostólicos por la sujeción a sus superiores religiosos. Estos sólo tenían competencia en la vida ascética, mas no en las actividades pastorales de los mensajeros de la fe. A los jóvenes misioneros, formados en los colegios, se les exigía un juramento por el que se ponían a disposición de la Propaganda y no entrarían en ninguna Orden religiosa.

El trabajo de la Propaganda en Europa se puso en marcha con relativa rapidez. La actividad en Ultramar necesitó algún tiempo más, a causa de las dificultades de comunicación. Primeramente el secretario Iugo-

li se informó por las Ordenes misioneras sobre la situación en tales países. Esta era muy desfavorable en las tierras sometidas al patronato. El envío de un nuncio propio a las «Indias» o cualquier contacto de los nuncios de Madrid o Lisboa con los territorios de ultramar quedaba descartado, por considerarse como una intromisión en los derechos reales. A los nativos les estaba prohibido el acceso a los estudios. Todavía a comienzos del siglo XVIII Felipe V prohibió que se levantara un seminario regional en Manila. A las potencias coloniales les molestaba grandemente que una autoridad romana les privara de la dirección de la Iglesia en las misiones. Así, la Congregación tenía que conformarse frecuentemente con suplicar y preguntar humildemente a las cortes de Madrid y Lisboa. No podía actuar directamente, sobre todo porque en el imperio colonial español estaba ya establecida la organización eclesiástica ordinaria y había provincias eclesiásticas y obispados, cuyas vacantes era provistas por el rey. No se puede culpar a Roma ni a la Congregación de Propaganda de que los obispos españoles y portugueses de Suramérica no comprendieran el mandato de la hora, ni de que no aprendieran las lenguas de los nativos, ni se preocupasen de sus deberes apostólicos, sino que a menudo buscasen sólo su provecho material, ni de que el cristianismo no penetrase profundamente en el corazón de aquel semicontinente. Falta que hoy día es reconocida dolorosamente como la causa de la debilidad religiosa de Hispanoamérica.

La situación era distinta en el dominio del patronato portugués de Oriente. En las propias colonias la Congregación podía actuar sólo de una manera indirecta, mediante directrices generales. Pero en las diferentes naciones del lejano Oriente, que eclesiásticamente debían depender del obispado de Goa, cuya jurisdicción comprendía desde el cabo africano de Buena Esperanza hasta el Japón, la dependencia de la misión de Portugal era menor y existía una mayor posibilidad de regular desde Roma las circunstancias. Ciertamente Goa había sido elevada a arzobispado en 1558, y a instancias y con el apoyo de Portugal la Santa Sede fundó algunos obispados más, hasta el Japón. Pero los siete obispados (1600) repartidos desde la India hasta el Japón, con un número insuficiente de sacerdotes portugueses para tan dilatado territorio, eran muy pocos para llevar a cabo una ordenada cura de almas y una regulada administración de estos territorios. A esto se añadía la desconfianza nacional de los portugueses, que manteniendo ya luchas para conservar su imperio colonial, dificultaban lo más posible la afluencia de misioneros no portugueses. Para la formación de un clero indígena Roma deseaba más obispados, que debían ser lo más independientes posible de Portugal, a fin de

evitar la apariencia de que la misión no hacía nada más que preparar la colonización. La Curia quería tomar en sus manos la dirección de las misiones y nombrar sus obispos por razones de la salvación de las almas. Pero como Portugal empleaba todos los medios posibles para prohibir la erección de nuevos arzobispados desligados del de Goa, la Propaganda encontró una salida, no fundando nuevos obispados, sino enviando sólo obispos titulares, en lugar de los residenciales, los cuales debían dirigir las Iglesias en nombre del papa. Este método se había ya practicado en Europa desde el nombramiento del primer vicario apostólico de Utrecht. Así en 1637 fueron nombrados los primeros vicarios apostólicos para el Japón y para una parte de la India; en esta última fue un brahmán convertido. Sin embargo, éste fue entorpecido extraordinariamente en el ejercicio de su cargo por el arzobispo de Goa. Desde 1659 varios obispos titulares fueron nombrados vicarios apostólicos, sobre todo en los territorios de la India central y la China, donde los nuevos administradores no podían ser molestados ya prácticamente por ninguna autoridad portuguesa. El imperio colonial portugués, en efecto, se derrumbó rápidamente en el siglo XVII. Potencias extranjeras protestantes, como Inglaterra y la Compañía holandesa de las Indias orientales, se apoderaban cada vez más de su herencia.

#### 7. MISIONEROS FRANCESES EN CANADA Y EN EL PROXIMO Y LEJANO ORIENTE

Los dos vicarios apostólicos nombrados en 1659 eran franceses. A un siglo de distancia de Portugal y España, Francia irrumpía en el campo misional, después de haber empleado todas sus energías apostólicas en lograr primero la unidad religiosa de la nación y la renovación interior de la vida católica. Al comienzo del siglo XVII desembarcaban en Nueva Escocia los primeros jesuitas franceses. Pero los misioneros fueron rápidamente expulsados por los ingleses. Lo mismo les ocurrió a sus sucesores. Pero al afirmarse el poder francés en Canadá, los jesuitas pudieron empezar al fin con la cura de almas entre los colonizadores y con una misión entre los indios. En el espacio de diez años, cincuenta Padres desarrollaban su actividad en «Nueva Francia». Pero la predicación entre los indios tropezaba con increíbles dificultades y sólo lograba pequeños resultados. Unos pocos miles de indios convertidos vivían en pueblos situados a lo largo de la corriente del San Lorenzo; la mayoría de los cristianos, que eran hurones, fueron eliminados por los gentiles iroqueses. Por lo menos ocho jesuitas sufrieron el martirio. Citemos sólo un

ejemplo de tan heroico idealismo: Isaac Jogues, uno de ellos, fue salvado por los holandeses en el último momento, cuando era martirizado por los iroqueses; llevado a Francia (1644), el papa Urbano VIII le concedió que celebrara la misa a pesar de la mutilación de sus manos: «Sería una vergüenza —dijo el pontífice— que un mártir de Cristo no pudiera beber la sangre de Cristo.» Volvió nuevamente a la misión, para morir allí a manos de los indios (1646).

En 1657 se creó un vicariato apostólico en el lugar de residencia y punto de partida de toda la misión, que luego, en 1674, se convirtió en el obispado de Quebec. El primer vicario y obispo, Laval, erigió en 1667 un seminario, cuna de la actual universidad que hoy lleva su nombre. Ya antes la ursulina María Guyart, procedente de Tours, se había dedicado con gran fervor a la educación de las hijas de los nativos y de los colonizadores y había fundado el primer convento de ursulinas del Nuevo Mundo. Esta mujer, bendecida con el don de la contemplación, emprendió largas y solitarias marchas para ejercer su labor misionera entre los iroqueses. El resto de los nativos, en efecto, se había retirado poco a poco hacia los grandes lagos. Los misioneros los siguieron hasta las selvas vírgenes y las lagunas. Uno de los fundadores de estas estaciones misioneras del interior, Jacobo Marquette, quiso llegar más allá de las selvas en busca de tribus desconocidas para predicarles la fe. En 1673 llegó a explorar la corriente del Mississippi, desde Greenbay, en Wisconsin, hasta la desembocadura del Arkansas en el sur. Así pudo comprobar la desembocadura del Mississippi en el Golfo de Méjico. Esta arriesgada aventura, realizada en una canoa de cáscara de árbol, a través de 4.500 kilómetros, por aguas extrañas y salvajes, se describe en un sencillo relato de viaje, cuya paternidad le discuten hoy a Marquette algunos historiadores. Con esta expedición no se pudo encontrar, como esperaba el misionero, un camino más corto para ir de Europa a China y Japón, pero se estableció la rápida explotación y desarrollo del imperio colonial francés. Ya en 1682 se fundó San Luis. Desgraciadamente Francia apenas aprovechó luego la ocasión, y con ello privó, humanamente hablando, al heroísmo de los misioneros jesuitas de obtener un éxito permanente. Desde comienzos del siglo XVIII holandeses e ingleses persiguieron violentamente las misiones católicas, hasta que en 1763 las tierras situadas al este del Mississippi cayeron en poder de Inglaterra y las del oeste del gran río en manos de España.

Desde sus principios la misión en Norteamérica había encontrado un gran apoyo en Richelieu. Todo ello lo hacía por intereses comerciales y para impedir que los hugonotes emigrados formasen un Estado calvinis-

ta en el Nuevo Mundo. Los intereses nacionales, religiosos y económicos se entremezclaron mucho más aún en el impulso dado por Francia a las misiones del Oriente Medio. Richelieu y su consejero, el capuchino P. José, su eminencia gris, organizaron, después de la fundación de Propaganda Fide y en escaso contacto con ella, misiones capuchinas en las principales ciudades de Oriente. Rápidamente entraron en acción cerca de cien capuchinos franceses, en un territorio que abarcaba desde Grecia a Persia. El cardenal sostenía la misión con importantes aportaciones anuales. Embajadas ante el sultán, que estaba aliado con el rey de Francia, y ante el sha de Persia, proporcionaron una cierta libertad de movimiento a los enviados de la fe, que no podían misionar, desde luego, entre los mahometanos. Se preocuparon, en primer término, de los cristianos armenios y de los ortodoxos. Los resultados —junto a los capuchinos trabajaban en el Próximo Oriente jesuitas, dominicos y carmelitas— no fueron extraordinariamente grandes, ni aun cuando el antiguo cónsul Picquet se hizo sacerdote y marchó de nuevo al Oriente con la doble personalidad de vicario apostólico y embajador de Luis XIV.

Pero volvamos al Lejano Oriente. Allí el nombramiento de los vicarios apostólicos originó nuevas dificultades. Las Ordenes religiosas que hasta entonces misionaban allí, habían conseguido determinados privilegios de la Santa Sede, entre ellos el de la exención de la jurisdicción de los obispos y el poder de administrar la confirmación. Incluso después de la llegada de los vicarios apostólicos los religiosos misioneros se aferraban celosamente a estos privilegios y no querían reconocer la autoridad de aquéllos. Nos referimos aquí sobre todo a los jesuitas españoles y portugueses, que no se sometían a los sacerdotes seculares franceses, que ahora aparecían en las misiones como superiores suyos. La Propaganda intentó muchas veces fortalecer la autoridad de los nuevos superiores misioneros. Los mensajeros de la fe en la India central y en China tenían que pronunciar un juramento de obediencia a los vicarios. Pues también en la India central los jesuitas cultivaban un pujante campo de misión. Especialmente el francés Alejandro de Rhodes consiguió grandes éxitos con su método de establecer amistosas relaciones con los príncipes y sabios y ganar así para la fe a personas influyentes, eruditas y poderosas. Entre los convertidos elegía después a los catequistas y más tarde incluso a los sacerdotes para el pueblo. Unos 100.000 creyentes de la India central, atendidos por numerosos sacerdotes indígenas, no pudieron ser reducidos a la apostasía, a pesar de las consecutivas olas persecutorias, los encarcelamientos y los martirios que azotaron a la joven Iglesia.

En 1659, un año antes de la muerte del «apóstol de Annán», como se le llamó a Rhodes, fue nombrado vicario apostólico de Tonkín el antiguo canónigo de Tours, Francisco Pallu, quien había sido ganado para las misiones por Rhodes. Cuando éste quiso conseguir en Roma el envío de varios obispos para la India central, la Propaganda le encargó que ganase sacerdotes apropiados que pudieran ser enviados como vicarios apostólicos a Oriente. Para vencer de antemano la resistencia de las Ordenes religiosas, la Propaganda quería nombrar vicarios apostólicos de entre el clero secular. Rhodes tuvo éxito en su patria francesa. Allí había despertado ya antes un gran entusiasmo por las misiones con sus informes sobre la misión de la India central. Una serie de sacerdotes, que había pasado por la escuela de Condren, escucharon la llamada de Dios en la propaganda hecha por Rhodes. El jesuita escogió entre otros a Pallu. Ambos fueron consagrados obispos en Ruán. Su principal tarea debía ser la formación de un clero indígena, como lo había determinado la Congregación. Pallu se dirigió primeramente a Oriente, después de haber fundado en París un Seminario para la formación de los futuros maestros de los nativos aspirantes al sacerdocio, el Seminario para la conversión de los paganos de países extranjeros, las llamadas *Missions Etrangères*, que fueron reconocidas por el rey de Francia. Este Seminario parisino de misiones basó su principal objetivo, no en la predicación de la fe, sino en la rápida formación de una Iglesia en misiones, con sacerdotes y jerarquías indígenas. Era la primera asociación misionera que no quería presentarse como Orden, sino como una asociación de sacerdotes seculares que se consagraban exclusivamente a las misiones. También esto fue algo que hizo época en la historia de las misiones y al mismo tiempo un hecho providencial. Aquí pudieron formarse hombres para dirigir maravillosamente las misiones en los tiempos difíciles de la persecución y supresión de la Compañía de Jesús y en la época del colonialismo francés. Con este seminario misional el catolicismo francés logró una posibilidad de embarcarse en una gran empresa que, según una frase de Pastor, fundamentó la preponderancia que adquirió esta nación en el apostolado entre los gentiles.

## 8. EL CONFLICTO DE LOS RITOS

Con la llegada de los vicarios apostólicos, cuyos nombramientos prosiguieron a pesar de las reclamaciones de los portugueses, se había destruido prácticamente el monopolio de los jesuitas en aquellos territorios donde hasta ahora ninguna otra Orden religiosa había actuado. En paí-

ses donde, como en China, también habían trabajado franciscanos y dominicos, la antigua crítica más o menos ineficaz a los diferentes métodos de misionar empleados por los jesuitas adquirió ahora una mayor importancia por el hecho de que los vicarios apostólicos y los no jesuitas formaron muy pronto un frente unido contra el poderío misionero portugués. Sólo así se puede comprender el giro apasionado que adquirió la llamada disputa de los ritos a finales del siglo XVII. Esta calificación alude, en realidad, sólo a una parte de los problemas. No se trataba tan sólo de los ritos chinos, del culto a Confucio y de la veneración a los antepasados. En China y en la India el problema giraba principalmente en torno al principio fundamental de la adaptación, comenzando por las cuestiones totalmente externas como el uso del vestido de mandarín por los misioneros y su forma de vida, pasando por cuestiones como la manera de predicar, la observancia de los mandamientos del ayuno y del precepto dominical, la omisión de ciertas ceremonias en el bautismo o en la extremaunción a las mujeres, y acabando por el empleo de los nombres chinos de Dios como «Cielo» y «Altísimo Señor», que también designaban al emperador. Pero la adaptación a las tradiciones populares ha sido siempre uno de los principios más importantes de la predicación de la fe cristiana. Tal fue la manera de proceder de la Iglesia, desde las primitivas comunidades judías, pasando por el mundo helénico-pagano, hasta la Iglesia romano-germánica del Medievo, aunque siempre hubo tensiones internas. Pablo y Gregorio Magno sirven de modelo de otros muchos dirigentes, de gran libertad espiritual y de amplia visión exterior, de este proceso. En los siglos XVI y XVII fueron los jesuitas, sin discusión alguna, los defensores de este pensamiento progresista, en el mejor sentido de la palabra. Habían estudiado racionalmente la adaptación, empleándola, en primer término, como medio práctico para facilitar y desarrollar la misión. Aunque teóricamente no habían agotado hasta el fondo los fundamentos teológicos por los que cada cultura, como creación de Dios, posee un cierto valor propio, su teología, que concedía un amplio lugar a la cooperación del hombre con Dios, se hallaba en esta línea. A esto se unió la victoriosa convicción del espíritu católico de aquel tiempo de que la Iglesia se encontraba ante un nuevo comienzo y estaba en condiciones de asumir e incorporar a sí nuevas tradiciones y culturas, para «bautizarlas», cristianizarlas y transfigurarlas. Tales convicciones no fueron expuestas ciertamente de esta forma, pero, sin embargo, en el subconsciente debieron ejercer un gran papel en estas decisiones.

Es posible, realmente, que los primeros pioneros de la adaptación,

un Ricci quizá<sup>5</sup>, fueran demasiado lejos, hasta estar cerca de recortar el dogma. En todo caso su método despertó alguna contradicción incluso en la misma Compañía de Jesús. Al examinar y estudiar más de cerca la filosofía china se creyó ver que en ella no existía ninguna diferencia esencial entre espíritu y materia, de forma que los nombres chinos de Dios expresaban también algo material, y por eso no eran adecuados para designar al Dios de los cristianos. Por estas razones el visitador de la misión china de los jesuitas prohibió en 1629 el empleo de los nombres chinos de Dios; pero el general de la Orden revocó ya al año siguiente tal prohibición. En adelante, toda la Compañía se mantuvo unida en la aprobación fundamental de la adaptación.

Mas cuando llegaron a China los misioneros españoles de las Ordenes mendicantes y con sus nuevos métodos misioneros, consistentes en la repulsa polémica de Confucio y en la predicación directa con el crucifijo en la mano, no obtuvieron resultado alguno, sino casi sólo persecución y destierro, surgió entre los neocristianos una gran confusión; no hubo una serena discusión y unión entre los representantes de los diversos métodos, pues, sobre todo, desde que Portugal consiguiera independizarse de España (1640), las diferencias nacionales aumentaron la tensión. Los dominicos presentaron un escrito a la Sede Apostólica, en el que exponían diecisiete dudas a la justificación de las prácticas jesuíticas. Después de largo asesoramiento la Propaganda y la Santa Sede decidieron en 1645 que los usos chinos fueran condenados como paganos y que se prohibiera su tolerancia a los jesuitas. Estos se creyeron condenados a causa de las malas informaciones, y enviaron a Roma a uno de los suyos para que diera una información exacta. De aquí surgió en 1656 un nuevo decreto, que distinguía entre usos religiosos y civiles y permitía estos últimos, entre los que se contaba la veneración a Confucio y el culto a los antepasados, aunque ordenaba que se evitase todo tipo de superstición<sup>6</sup>. Clemente IX aclaró en 1669 que con esto no se revocaba el decreto de 1645. En cada caso concreto se debía investigar si se cumplían las condiciones para la prohibición o para la permisión. Finalmente se llegó a una verdadera polémica literaria, en la que intervinieron también los jansenistas franceses, para censurar a sus enemigos los jesuitas y a su teología moral. Un desarrollo paralelo tuvo lugar también en la India, donde los franciscanos, junto con los capuchinos, combatían los «usos malabares».

Luego, en 1690, llegaron los vicarios apostólicos a China (por lo demás, en el mismo año Alejandro VIII estableció en China dos obispados de patronato, Pekín y Nankín, que estaban sometidos a Goa). Con

esto la lucha recibía un fuerte impulso. El vicario apostólico de Fukien, que había pertenecido al Seminario parisino de Misiones, prohibió en 1693 a los misioneros que le estaban subordinados el uso de los nombres chinos de Dios y la participación civil en la veneración a Confucio y a los antepasados. La decisión de 1656 descansaba, decía, sobre informaciones inexactas y por tanto no era válida. Como no todos los misioneros se sometieron, el vicario apostólico envió a Roma su orden para que fuera examinada. Inocencio XII mandó hacer investigaciones detalladas y lentas y, si su gobierno hubiera sido más duradero, se hubiera logrado la aprobación de la adaptación. También su sucesor, Clemente XI, se mostró personalmente muy interesado en la cuestión. Pero ambos partidos querían influir en la decisión romana. Un colaborador del vicario apostólico de Fukien pidió al arzobispo de París, Noailles, que interviniera. Este, que no miraba bien a los jesuitas, consiguió de la Sorbona la condenación de numerosas proposiciones de los jesuitas sobre la práctica misional, que en Francia se consideraban como peligrosas para la conversión de los hugonotes. Los jesuitas, por su parte, enviaron a Roma una declaración del emperador de China, que presentaba las ceremonias en honor de Confucio y de los antepasados como una manifestación de piedad civil. Entonces el papa mandó a Oriente a Mailard de Tournon como visitador apostólico y legado, y también para establecer amistosas relaciones entre Roma y la corte de Pekín. La elección del patriarca titular de Alejandría, hombre lleno de temperamento, pero desconocedor de las circunstancias y de las lenguas de China, Japón y la India, no fue un acierto. Mientras éste condenaba en la India dieciséis de los usos malabares —pues debía regular e investigar la cuestión sobre el propio terreno— llegó la decisión romana.

Ella se debía al intento de alejar del cristianismo chino cualquier sospecha de superstición y paganismo y prohibía definitivamente los nombres de Dios, la veneración de Confucio y el culto de los antepasados. Las diferencias entre el significado civil y religioso de los ritos eran sutilezas de eruditos; el pueblo sencillo sólo veía en esto ceremonias religiosas. Estas debían ser eliminadas a causa de su conexión con las ideas —en sí rechazables— de la presencia de las almas en las tablas de Confucio y de los antepasados, así como se prohibía el empleo de los nombres de Dios ante el peligro de una falsa idea de Dios. Tournon tuvo que comunicar el decreto a los misioneros de China. Cuando llegó a Pekín, apareció un edicto imperial que exigía un permiso escrito para realizar cualquier actividad misionera y que sólo se podía dar si se prometía no combatir las costumbres chinas. Estalló el conflicto cuando

Tournon prohibió indirectamente a los misioneros, por una amonestación escrita, que aceptaran tal autorización. El emperador retiró al cristianismo la amistad que le había otorgado hasta entonces. Finalmente, el legado, que había publicado la decisión romana, fue embarcado por los chinos hacia Macao. Aquí fue arrestado por orden del rey portugués. El papa le nombró cardenal, pero en 1710 Tournon moría en Macao, molesto y deshecho por las dificultades y las privaciones. Ante las protestas que llegaban a Roma, Clemente XI ratificó el decreto de 1704 y exigió su publicación a los vicarios apostólicos. Hombres mesurados como el franciscano Bernardino Della Chiesa, obispo de Pekín, y otros varios, no habían publicado las órdenes de Tournon por considerarlas inoportunas. Al recibir la orden directa, también Della Chiesa tuvo que publicar las decisiones romanas, en 1714, que de nuevo fueron renovadas por el papa en 1715. Sin embargo, el emperador prohibió la publicación de la constitución apostólica y autorizó una sentencia judicial que ordenaba a los misioneros abandonar la nación y prohibía el cristianismo en China.

Podemos prescindir aquí de narrar las discusiones posteriores. Los próximos decenios estuvieron llenos de los esfuerzos de los papas por dar validez a sus decisiones y por los intentos de los jesuitas para eludir en lo posible la prohibición de los ritos. Su clara visión —que luego también los siguientes acontecimientos de la misión vinieron a confirmar como recta— de que el progreso de la predicación de la fe dependía por completo del favor del emperador y de la observancia de los usos chinos, justificó ampliamente su desobediencia formal frente a la voluntad del papa, lo que parecía estar en oposición con el voto especial de obediencia al mismo. Sin embargo, la voluntad del papa se les presentaba a través de legados que no dominaban la lengua del país y que debían causar desagrado por sus formas apasionadas y por sus exposiciones faltas totalmente de claridad. Finalmente Roma exigió de todos los misioneros, antes de partir para China, un juramento solemne de observar exactamente aquella prohibición y pidió del General de los jesuitas que por el momento no mandara más misioneros a China. Finalmente, el gran canonista que ocupó la silla de Pedro, Benedicto XIV, publicó en el año 1742 la constitución *Ex quo singulari*, en la que, después de una detallada presentación de todo el conflicto, confirmaba la decisión de Clemente XI en todo su contenido y amenazaba con graves penas de la Iglesia toda desobediencia a ella. Dos años después seguía también la definitiva condenación de los usos malabares, que habían sido defendidos especialmente por el arzobispo de Goa contra la prohibición de Tournon. Se permitía una pastoral especial para los parias,

mas no iglesias separadas para cada casta. Ahora también los jesuitas se sometieron.

Así se satisfacía al derecho y también a la necesidad de proteger la verdad. Quizá el tiempo no estaba maduro para presentar la verdad íntegra con las formas de pensamiento y las costumbres ordinarias de estas culturas extrañas. A los grandes campeones siguieron una pléyade de hombres escrupulosos, de espíritu tímido algunas veces. El estancamiento de la misión china, que continuamente estuvo sometida a durísimas persecuciones y represiones, fue el precio del implantamiento de esta prohibición. La tragedia de la limitación humana en la Iglesia afectó en el Extremo Oriente a sus hijos más fieles.

## 9. CONVERSIONES EN EUROPA

También en Europa se manifestó la poderosa fuerza de atracción de la Iglesia católica renovada. Numerosas conversiones de personalidades ilustres en lo cultural o lo político, que tuvieron lugar en el siglo XVII, hablan de la fuerte impresión que en ellas producía la unidad de la doctrina católica y la unión de la Iglesia universal. Las conversiones fortalecieron por su parte el sentimiento triunfalista del catolicismo barroco. En el cambio de fe intervenían los más diversos motivos, y más de una vez también la esperanza de obtener, por este paso, ventajas políticas, una corona o un próspero porvenir. Sin embargo, el criterio para enjuiciar tales conversiones no puede ser la imagen que hoy se tiene del converso «ideal», que, tras una larga lucha interior, encuentra al fin la certeza de la fe católica y por ella está dispuesto a sacrificar sus relaciones humanas, quizá incluso su carrera y todas sus posibilidades de vida. Más de uno de los convertidos del siglo XVII responde a esta imagen. Muchas conversiones se realizaron no con la esperanza de provechos materiales, sino con la certeza de realizar un gran sacrificio. Pero, por otra parte, también la gloria externa, el influjo y el poder pertenecen a la manifestación del barroquismo católico. Las coronas reales aparecían como reflejo del esplendor de la Divina Majestad; el dar a los príncipes segundones prebendas eclesiásticas era cosa muy natural, dado el privilegio de nobleza de muchos cabildos catedralicios y fundaciones, y como tal era prometido por los nuncios, sin ningún reparo, a los mismos convertidos. La Iglesia asoció ciertamente la conversión de los príncipes reinantes con grandes esperanzas acerca de la reconquista de los territorios perdidos para la fe, y, con los ojos puestos en este objetivo, favoreció muchos intentos

de conversión; pero daba por sentada siempre la aceptación interior de la fe, como condición previa a la concesión de tales privilegios. Sin embargo, no se puede comparar la conversión de un general del ejército del príncipe Eugenio con la de un Newman.

El punto de partida espiritual de donde arrancaba el camino que llevaría a la Iglesia católica era diverso. Partiendo de una actitud ecuménica y tolerante, molesto por la violenta coacción religiosa que imponía la Iglesia reformada holandesa, llegó a la conversión, en 1641, Joost van den Vondel. Después del sínodo de Dordrecht, el menonita tuvo que ver cómo el gran estadista Oldenbarnevelt era ejecutado por no quererse someter a un calvinismo radical, y cómo su defensor Grotius era condenado por esto mismo a cadena perpetua. El tratante en géneros Vondel, cuyo negocio quebró más tarde, fue al mismo tiempo el máximo poeta holandés, que en numerosos dramas, desde *La inocencia perseguida* (se refería a Oldenbarnevelt) hasta el grandioso *Lucifer* dio expresión en conmovedores versos a sus sentimientos religiosos. Sin duda instruido por los jesuitas, que habían llegado secretamente de Bélgica, quiso dar testimonio, después de su conversión, de la doctrina de la fe de la Iglesia con numerosas poesías instructivas, llenas de profundo contenido religioso y de convencimiento personal.

En 1653 se convirtió a la Iglesia católica Juan Scheffler (Angelus Silesius), médico de cámara del duque de Silesia. Tenía veintinueve años y el intercambio de ideas y pensamientos con amigos del teósofo Jacob Böhme, que procedía del luteranismo, le llevó a estudiar los Santos Padres y los místicos de la Edad Media, y, a través de éstos, a la fe católica. Ocho años después fue ordenado sacerdote. Este genial poeta, conocido por su *Peregrino querubínico*, tuvo que justificar pronto el paso dado frente a los ataques de los teólogos luteranos. Todo esto dio motivo a su fecunda actividad literaria de controversia teológica.

Entre los escritores e intelectuales convertidos se encuentra también Gaspar Schoppe, hombre algo extravagante, conocido como enemigo de los jesuitas y defensor de Maquiavelo, que se convirtió por la lectura de los *Anales* de Baronio. El filólogo hamburgués Lucas Holste se hizo católico en París en 1625. Siendo bibliotecario de la Vaticana, descubrió el libro de fórmulas de la Iglesia romana medieval, el *Liber diurnus*, y escribió el *Codex regularum* de los diversos monasterios y Ordenes, importante todavía hoy. Doce años después de su conversión ganó para la fe a un bisnieto del landgrave Felipe de Hessen, el landgrave Federico de Hessen-Darmstadt, que fue nombrado cardenal y protector de Alemania y murió siendo príncipe-obispo de Breslau. En Roma los jesuitas

dieron el último impulso para su conversión al geólogo y anatomista danés Niels Stensen (1667), que se hallaba en la cumbre de su fama científica; ocho más tarde fue consagrado sacerdote. Nombrado vicario de la misión nórdica, en adelante se dedicó sólo al trabajo apostólico, hasta su muerte solitaria en Schwerin.

Apenas hubo casa de príncipes alemanes que no conociera una o más conversiones. Otro bisnieto del landgrave Felipe, el landgrave Ernesto de Hessen-Rheinfels, al que la amarga frase del general sueco Königsmarck que hablaba de la «Confusión de Augsburgo» le espantaba, se decidió a convertirse durante una estancia suya en Viena. Ya antes, bajo el influjo de Calixto, se había dedicado Ernesto a su conversión (1652), deseoso de lograr la unidad. Le sirvieron igualmente para este paso unos coloquios religiosos promovidos por él en su castillo de Rheinfels con los teólogos de Hessen-Darmstadt, los cuales estuvieron dirigidos por el lado católico por el capuchino Valeriano Magni, así como los *Conversionis Motiva*, obra escrita por los hermanos Walenburch, dos convertidos de Rotterdam, e incluso su propia obra *El católico discreto*, en la que recomendaba prudente moderación y caridad cristiana a todos «los que realmente sintieran en su corazón la dolorosa escisión de la cristiandad». Su extenso intercambio epistolar con Calixto, Antonio Arnauld y Leibniz giraba en torno a los mismos problemas. También se hizo católico el duque de Hannover, Juan Federico, soberano de Leibniz. Ya hablamos antes de él al describir las gestiones de Espínola para la reunificación. Al morir sin hijos, le sucedió en el trono su hermano, que era luterano. En Baden, Brandeburgo, Mecklemburgo y Sajonia se convirtieron príncipes que servían en el ejército imperial, por no hablar de muchas familias nobles de Bohemia y Austria. También se convirtió al catolicismo en 1709 el duque Antón Ulrich de Brunswick-Wolfenbüttel, que estaba en contacto con Leibniz.

Algunos de los conversos eligieron el estado clerical y alcanzaron altos puestos. Así recibieron el capelo cardenalicio Bernardo Gustavo de Baden y Cristian Augusto de Sajonia-Zeitz. Este último influyó mucho en su primo Augusto el Fuerte, elector de Sajonia. No obstante, la conversión del elector tuvo en primer término un significado político, pues siguió a su elección para rey de Polonia (1697). Como también el príncipe heredero siguió en 1712 el ejemplo del padre, se formó en Sajonia una nueva dinastía católica que había de dar a la Iglesia algunas figuras distinguidas. La presidencia del *Corpus Evangelicorum* no resultaba ya compatible con esta conversión. Con esto Brandeburgo-Prusia tomó a su cargo el puesto de protector y defensor de los protestantes en Alema-

nia. En 1712 se convirtió también en Viena el príncipe Carlos Alejandro de Württemberg, quien entonces era ya tenido por sucesor del ducado y que en 1733 alcanzó efectivamente el gobierno. Pero la conversión del soberano territorial no trajo consigo cambio alguno en la religión del país ni en Hannover ni en Brandeburgo, ni en Sajonia ni en Württemberg. El derecho de reforma de los príncipes estaba ya prácticamente en decadencia, debido a la paz de Westfalia. Además, los estados de Sajonia y especialmente los de Württemberg se hicieron dar amplias «seguridades religiosas» o «reservas», según las cuales se permitía dejar a la Confesión de Augsburgo, en el estado en que se encontraban, iglesias, escuelas y universidades, y sobre todo respetar su privilegiada situación jurídica, y sólo estaba permitido celebrar un culto católico privado para el soberano. No obstante, el absolutista elector pudo proporcionar un culto público a la pequeña comunidad de Dresde, transformando la antigua ópera, situada junto a palacio, en la primera iglesia católica palatina.

La conversión de la reina Cristina de Suecia (1626-1689), hija de Gustavo Adolfo, produjo gran expectación en toda Europa. La joven reina, que se había criado muy solitaria y ya desde pequeña había sentido una profunda aversión contra el luteranismo intolerante y ortodoxo de su patria, mandó venir a Estocolmo a maquiavelistas defensores de la libertad de espíritu, como el bibliotecario francés Naudé, y a filósofos modernos como Descartes, a fin de que le diesen clases de alta cultura. A través de Descartes y de los jesuitas de las capillas de las legaciones aprendió a conocer el catolicismo, que le parecía una forma cultural más tolerante, en la que ella creía poder vivir su vida conforme a su natural, libre de las severas leyes de su país. Cristina es presentada por su último biógrafo como un carácter tímido, cerrado en su propio yo. Decidida a la conversión, en el verano de 1654 renunció a la corona, pues, según la ley sueca, no era posible que una reina católica ocupara el trono. En la Nochebuena del mismo año abrazó secretamente la fe católica en Bruselas, y en noviembre de 1655 lo hizo públicamente en la iglesia de palacio de Innsbruck. Después se encaminó a Roma, donde fue recibida solemnemente por Alejandro VII. Era el papa que, siendo nuncio en Münster, había tenido que protestar en 1648 contra la paz tan desfavorable para la causa católica, causada sobre todo por las ingerencias de Suecia. Pero las esperanzas de que con la conversión de la reina pudiera variar la situación no pudieron verse cumplidas, ya que en Suecia la conversión de Cristina no hizo más que agravar el problema. El nuevo rey sueco, Carlos X, no podía poner en peligro su trono con la vuelta

eventual de la joven reina. Así toda conversión al catolicismo fue amenazada ahora con el destierro perpetuo. La misma Cristina, que desde 1668 residió fijamente en Roma, se rodeó allí de un círculo de sabios y artistas, cuyo sostenimiento corría realmente a costas del papa. De la postura espiritual de esta singular mujer dan testimonio sus máximas, que denuncian una fuerte influencia del quietismo de Molinos y del estoicismo antiguo, un profundo anhelo de Dios, pero casi ninguna vinculación personal a Cristo.

## 10. LA REVOLUCION INGLESA DE 1688

La conversión de otro monarca tuvo como consecuencia una revolución. En Inglaterra la restauración de los Estuardo (1660) no había producido inicialmente cambio alguno en la situación jurídica de los católicos. Es cierto que Carlos II estaba casado con una princesa portuguesa y que desde su exilio en tiempos de Cromwell mantenía buenas relaciones, por no decir que dependía económicamente de Luis XIV, cuyo gobierno absolutista se convirtió también en ideal suyo. Pero tuvo que retrasar su conversión hasta la hora de la muerte, a fin de no concitar contra sí el ánimo de los protestantes. Como el rey no tenía hijos, el presunto heredero era su hermano Jacobo. Este, que por lo demás, igual que el rey, no era ningún modelo de conducta cristiana, se había convertido al catolicismo en 1672. Como contrarréplica, el Parlamento impuso el *Testact*, según el cual todos los funcionarios y altos oficiales tenían que presentar un certificado de haber recibido la comunión bajo las dos especies y de haber pronunciado el juramento de supremacía, reprobando la doctrina del primado del papa. Jacobo se negó y por esto hubo de renunciar a su puesto de almirante. Cuán exaltada, casi histérica, fue la postura anticatólica en Inglaterra, se demostró con motivo de la conjuración de Titus Oates, el complot papista, como dicen los ingleses. El clérigo anglicano Oates se había hecho aparentemente católico y había asistido a dos colegios jesuitas, en España y Flandes. Despedido pronto de ellos, inventó una completa novela acerca de una conjuración del papa y del general de los jesuitas para asesinar al rey de Inglaterra e imponer una restauración violenta de la fe católica (1678).

Aun cuando Carlos II no prestó fe alguna al mentiroso, el Parlamento y la opinión pública se dejaron ganar fácilmente por esta calumnia. En la general excitación, los pocos Pares aún católicos tuvieron que abandonar la Cámara Alta. Las cárceles se llenaron de católicos. Treinta inocentes, entre ellos once jesuitas, fueron cruelmente ejecuta-

dos<sup>7</sup>. Otros fueron desterrados, entre ellos el confesor de la duquesa de York, el jesuita Claudio de la Colombière, que había sido antes director espiritual de la monja Margarita María de Alacoque. El rey no se atrevió a oponerse a la persecución de los católicos; tampoco lo hizo cuando el primado de Irlanda, el arzobispo Oliver Plunket de Armagh, fue llevado a Londres contra toda ley y allí condenado y ahorcado en 1681 por una supuesta conjuración y un secreto contacto con Francia.

En este excitado estado de ánimo se produjo la subida al poder de Jacobo II, que desde el principio se presentó como católico. Era el año de la revocación del Edicto de Nantes, que llenó de preocupación y desconfianza a los protestantes ingleses, pero que en el terreno religioso llenó de ilusiones al rey, que igualmente veía en el Rey Sol a su modelo. El número de católicos había disminuido rápidamente. En el reinado de Jacobo II ascenderían a unos 30.000. Para este resto buscaba el rey, no sólo organizar una administración eclesiástica —bajo Jacobo la Iglesia nombró el primer vicario apostólico para toda Inglaterra y en 1688 otros tres vicarios más, que fueron consagrados solemnemente en Londres—, sino también revocar las leyes de excepción, dispensar del juramento de supremacía y paralizar los procesos contra los recusantes. La ceguera política del rey la prueba el que pretendiera que estas medidas se proclamaran desde los mismos púlpitos anglicanos. La oposición creció y se endureció más y más. Cuando parecía verse asegurada la sucesión católica en el trono con el nacimiento de un príncipe, los episcopalianos y los presbiterianos, clamando contra el absolutismo real por la libertad del Parlamento y por la libertad religiosa, llamaron a Inglaterra al yerno del rey, gobernador general de Holanda, Guillermo de Orange, quien entró en Londres en 1688. Jacobo II intentó salvar la corona con la ayuda de Irlanda, pero fue desterrado y tuvo que marchar al exilio. En Francia encontró un amigo en Armando de Rancé, fundador de los cistercienses reformados, que desde entonces ejerció gran influencia en su vida religiosa. La Villa Stuardi de Roma se convirtió, después de la muerte de Jacobo, en la última residencia de este linaje.

En Inglaterra, siguiendo el ejemplo de la Holanda de entonces, se concedió la libertad religiosa también a los *Dissenters*. Sólo los católicos quedaron excluidos de ella. Para impedir una vuelta de los Estuardo, de los que aún eran adictos en Inglaterra algunos clérigos católicos, se incapacitó a los católicos legalmente para la sucesión al trono. En Irlanda, a pesar de los tratados de Guillermo III (1691), prosiguió la opresión de los católicos, que fueron rebajados a la más baja clase social con diferentes leyes prohibitivas y limitativas.

## 11. LA ROMA BARROCA Y LOS ARTISTAS

La mentalidad del catolicismo postridentino, que a la desvaloración protestante oponía una aceptación del mundo como creación de Dios, tal como se había expresado en el concilio, encontró su mejor manifestación en una cultura uniforme, la última conformación unitaria del mundo que ha llevado el sello de la fe católica. La Roma barroca fue la personificación en piedra y en color de este nuevo espíritu. La transformación del espíritu de la época, desde el Renacimiento al alto Barroco, se puede seguir a través del período de tiempo que tardó en construirse la basílica de San Pedro. En la época en que la cristiandad estaba todavía unida, Julio II había decidido la reconstrucción de San Pedro y había puesto la primera piedra en 1506, a fin de glorificar a la Omnipotencia divina con un monumento singular y «colocar en lugar digno de recordación la grandeza del presente y del futuro»<sup>8</sup>. Su arquitecto, Bramante, había elaborado los planos con el nuevo concepto de monumentalidad del Renacimiento y con la combinación de los pesados materiales de construcción de la Edad Antigua. Había que levantar una edificación de colosales magnitudes, sobre la planta de forma de cruz griega, que fue completada con torres en los cuatro ángulos del gigantesco cuadrado y con una cúpula de tambor al estilo del Panteón. Bramante no llegó a ver la grandiosa elevación de la cúpula sobre las bóvedas, que, como arcos triunfales lanzados al cielo, enmarcaban el cuadrado de su base. En el lecho de muerte recomendó al papa León X, como sucesor suyo, a Rafael de Urbino. Pero la temprana muerte de este genial artista (1520) no le permitió apenas otra cosa que diseñar los nuevos planos. La penuria financiera de León X, la Reforma alemana, que había surgido a causa de las indulgencias para la iglesia de San Pedro, y el saqueo de Roma por los lansquenets (1527) produjeron impedimentos y dificultades de toda clase. La construcción de San Pedro quedó abandonada. Sobre los soberbios arcos de Bramante crecía la hierba y la maleza, hasta que Paulo III, que se había mostrado como iniciador de un nuevo espíritu no sólo con la renovación del colegio cardenalicio y la convocatoria del concilio, llamó en 1546 al ya anciano Miguel Angel para que fuese el arquitecto director de la nueva construcción. El florentino, que ya había hecho su Pietà para la antigua basílica de San Pedro, había huido de Roma hacía cuarenta y un años, tras la recomendación de Bramante. Con qué

espíritu este titán emprendió ahora su trabajo, lo demuestra su repulsa de todo sueldo. Por amor al crucificado, a quien cantara en sus sonetos, y para honrar a san Pedro, trabajó ahora con diligencia sin igual en los diecisiete años que aún le deparó la Providencia.

El pintor de la Capilla Sixtina dejó a un lado el pincel. En este período de tiempo sólo abandonó Roma una vez, y esto con motivo de una peregrinación a Loreto. Sabía sin duda que no llegaría a contemplar la coronación de su obra. Por ello, con una voluntad de hierro, fijó al menos los cimientos del nuevo edificio con una decisión tal, que en manera alguna pudiera ser transformado su gran plan. Es realmente simbólico que su actividad corriera pareja con la del concilio —comenzó un año después de la primera reunión y acabó su obra dos meses después de la sesión final; murió a los ochenta y nueve años, en febrero de 1564—, de forma que el más grande maestro del Renacimiento se había consagrado ahora por completo al nuevo sentir de la Iglesia, a su renovación y a su confesión. Cuando murió Miguel Angel estaban terminados el tambor y la nave transversal y se habían hecho los planos para las dos coberturas de la cúpula, obra genial del artista. La cobertura interior tenía la paz del Renacimiento, cual la había intentado conseguir Bramante en su proyecto de cúpula; y la cobertura exterior expresaba la nostalgia de lo divino, era el símbolo de la Iglesia en la tierra, que aquí se lanza a lo alto hacia un triunfo que no puede conseguir acá abajo. El florentino cambió la planta de Bramante. Con paseos lentos recorrió varias veces el interior de la iglesia, a fin de ver el efecto que producía, y, acortando los brazos de la cruz, logró preservar las obras artísticas del Vaticano, que de otra forma habría sido necesario demoler.

Por fin, en 1590, pudo ser colocada en la cúpula la última piedra con el nombre de «Sixto V». Pero de nuevo tuvieron que transcurrir treinta y seis años —se añadió la nave longitudinal, y el pórtico y la fachada fueron realizados por Maderna—, hasta que la nueva iglesia de San Pedro pudo ser consagrada solemnemente. Más tarde, en 1669, Bernini adornaría la iglesia con sus famosas columnatas que son como brazos invitadores, con lo que al mismo tiempo daría fondo y anchura a la plaza que le servía de entrada. De esta manera se concluyó esta obra, ciento sesenta y tres años después de haber sido colocada la primera piedra. Ya por entonces el Barroco llegaba a su fin, al menos en el sur.

Reseñar el número y magnitud de las creaciones del Barroco nos resulta imposible aquí. Todo el que visite aun hoy Roma y lance una mirada desde lo alto del Janículo y se detenga ante una de las iglesias principales, se percatará del carácter peculiar que a esta ciudad le dio

el Barroco con sus numerosas cúpulas. Ningún papa de aquella época encarnó tanto la conciencia de triunfalismo de la Iglesia como el genio avasallador de un Sixto V. El lo demostró en todo su ser con su temperamento y su vida. Aunque el remate de la cúpula de San Pedro fue la gran obra artística de su pontificado, no fue ello la única prueba de la barroca fuerza creadora de este papa, pletórico de gigantesca energía y de rara sagacidad. Juntamente con Domingo Fontana, que siendo joven arquitecto había acudido a Sixto, aún cardenal, desde el lago Lugano, empezó primero, pensando de una manera práctica, con la restauración de los grandes acueductos, para hacer de nuevo habitables las colinas de Roma. Desde entonces corre el agua desde Acqua Felice hasta la fuente de las Quattro Fontane. Después siguieron perforaciones y construcciones de calles, planeadas y realizadas a lo grande, que debían dejar libre la vista desde cada una de las siete iglesias principales a la otra, o cuyos extremos debían ser puertas, nuevas fuentes y otros edificios monumentales. Esto lo hizo no sólo por manía constructiva, sino también por el deseo de facilitar los cultos de las estaciones y las peregrinaciones a las siete iglesias principales, y para convertir realmente Roma en una ciudad santa. El papa quería demostrar la victoria de la Iglesia sobre el antiguo paganismo, resucitado acá y allá por el Renacimiento, dejando libres los antiguos obeliscos y columnas triunfales, restaurándolos, arrancándoles del olvido y poniéndolos al servicio de la Iglesia. Las columnas triunfales de los emperadores Trajano y Marco Aurelio fueron coronadas con imágenes de los apóstoles. ¡Qué júbilo cuando, en mayo de 1586, novecientos siete trabajadores y setenta y cinco caballos, que tiraban de cuarenta aparejos, levantaron sobre la más que milenaria base el obelisco de Calígula! En septiembre, por mandato expreso del papa, se levantó la columna en el centro de la plaza de San Pedro en el mismo momento en que el legado francés entraba orgulloso en Roma, de tal manera que éste no pudo sustraerse a la impresión que le causaba el gran poder del papa. En la cúspide del obelisco la cruz halló un lugar adecuado. Sobre la cuadrada base se grabaron inscripciones que proclamaban la victoria de Cristo; entre ellas, la más conocida, la inscrita en la cara que da a poniente: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus ab omni malo plebem suam defendat* °.

Esta afirmación de los valores de la Antigüedad, unida al convencimiento de la fuerza transformadora del cristianismo, estaba muy por encima de la manera con que unos decenios más tarde se trataría a los monumentos paganos. En tiempos de Urbano VIII (1623-1644), en que Bernini construyó el grandioso baldaquino sobre la tumba de san Pedro,

los edificios de la Antigüedad aún en pie se aprovecharon como canterías y como colección de columnas de mármol y lápidas, y se utilizaron sin consideración alguna para construir iglesias, de manera que por Roma corría un dicho irónico y mordaz: *Quod non fecerunt barbari, fecerunt Barberini*<sup>10</sup>.

Roma, que bajo Sixto V fue la capital del mundo, y donde incluso príncipes japoneses prestaban servicio al papa, recibió entonces el nuevo palacio lateranense y el nuevo edificio de la biblioteca vaticana, así como la residencia papal junto al patio de san Dámaso, en el Vaticano. El palacio del Quirinal fue ampliado y se levantó la capilla de la Santa Escala. Lo mismo que el papa edificaba la ciudad santa, también los nobles linajes se construyeron palacios, y las Ordenes, sobre todo las nuevas, levantaron sus iglesias como centro espiritual de todos los miembros repartidos por el mundo. Maravillosa y magnífica se levantó en el centro de Roma, por así decirlo, la iglesia Al Gesù de los jesuitas, que, construida por un admirador de Miguel Angel, fue consagrada personalmente por Gregorio XIII en 1583. El general de la Orden había deseado una iglesia de una sola nave, con capillas a ambos lados. El arquitecto supo unir genialmente esta edificación con la cúpula y logró que los que entraban en ella recibieran la impresión de que avanzaban hacia la luz. Con su cúpula, su bóveda y su fachada compacta y masiva la iglesia de una nave de Al Gesù quedó como prototipo de un estilo. La Iglesia de San Miguel de Munich y la de San Pedro y San Pablo de Cracovia, ambas de los jesuitas, recuerdan con toda claridad el modelo de Roma.

La Roma barroca, con sus papas, cardenales y nepotes, con los orgullosos linajes de la nobleza y las casas madres de las Ordenes religiosas, influyentes y conscientes de su valor, se convirtió en un centro singular de mecenazgo, nunca jamás nuevamente alcanzado, no sólo de arquitectos y escultores, sino también de pintores y de toda clase de artistas de la cristiandad. Entonces pintó Andrea Della Valle Domenichino en la iglesia de los teatinos los frescos que entusiasmaron a Goethe en su viaje a Italia, aunque éste tenía un concepto bien distinto del arte; aquí Cortona adornó el palacio Barberini, y el hermano jesuita Pozzo, que más tarde fue llamado a Viena, causó admiración al pintar en la bóveda, en la iglesia de San Ignacio, con una perspectiva rebosante de ilusión, la entrada del fundador en el paraíso. Artistas de todas las naciones se daban cita en Roma. El francés Poussin encontró su patria electiva en la Academia de Pintores de Roma. Rubens, Van Dyck, Velázquez fueron miembros de esta colonia de artistas congregados en torno a la Plaza de España. Los jóvenes artistas llevaban a todo el mundo la fama de

Roma y de su arte. Con todo, Bernini se volvió precipitadamente de París a Roma, donde le había llamado Luis XIV. Después de haber acabado el proyecto para el Louvre, notó la extrañeza de la atmósfera parisina, de la que se evadió casi como en una fuga.

Pero Pedro Pablo Rubens (1577-1640), para citar sólo un ejemplo, encontró en Flandes, que se convirtió en su segunda patria —él procedía de Siegen, en Westfalia—, el mundo de la Contrarreforma, dispuesto a aceptar la grandiosa plasmación de aquella nueva mentalidad de una Iglesia triunfalista, cuyas manifestaciones había conocido él en los colores de un Tiziano, en la composición de un Tintoretto, en la gigantesca magnificencia de un Miguel Ángel, en el juego de luces de un Caravaggio, en la fuerza viril de la Edad Antigua y en los anhelos de sus amigos romanos. La fachada de la iglesia de los jesuitas de Amberes fue levantada conforme a sus instrucciones. El «estilo Rubens», congenial al pueblo flamenco, se impuso en la decoración de numerosas iglesias de Bélgica. Para el mismo Rubens la construcción de sus masas apiñadas y la luminosidad de sus colores son sólo medios de un estilo sumamente personal, caracterizado por la gran fuerza de su fantasía creadora, por una extraña compenetración con las personas de sus cuadros, por una afirmación consciente de toda la belleza sensible y por el barrunto de una elevada y sacral transfiguración. No se le puede discutir al artista la fama de pintor religioso, a pesar de su mitología cortesana, de sus adulaciones y sensualismo. Su taller era frecuentado por grandes talentos que arraigaban el nuevo arte en toda Bélgica, entre los cuales Van Dyck, por ejemplo, manifiesta menos fuerza expresiva, pero tal vez un sentimiento más profundo que el de su maestro. Se repiten los temas basados en una fe confirmada en mil victorias: Nuestra Señora del Rosario o las últimas comuniones de algunos santos, sus pláticas o su ejemplo, las oraciones por las ánimas. Todos estos temas eran representados con variantes múltiples en esta nación y en los archiducados de los Habsburgo y, prescindiendo de Roma, sólo eran comparables con el mundo de la barroca España. En ésta el Greco y Murillo enmarcan un siglo de pintura barroca; el uno impregna sus figuras con un fuego religioso que se aproxima al éxtasis, mientras el otro puede presentarnos de treinta formas distintas a la Inmaculada Concepción de María y a los santos en su entrega a lo divino.

El triunfo del arte barroco no fue posible en Alemania hasta que pasó la desgracia de la Guerra de los Treinta Años. En el sur de Alemania y Baviera llevaban la dirección los artistas italianos, pero a fines del siglo XVII los arquitectos alemanes levantan con extraña perfección ar-

tística un gran número de iglesias y conventos barrocos. Todavía en 1754 es consagrada la iglesia de Wiess, y en 1766 la fundación imperial de Ottobeuren ve concluida su grandiosa iglesia <sup>11</sup>.

## 12. LA CIENCIA TEOLOGICA

También las ciencias teológicas recibieron nuevo impulso. En conexión con la enconada polémica de los reformadores y con las discusiones del Concilio de Trento, este impulso se limitó, en primer lugar, a la controversia teológica; después abarcó también las disciplinas sistemáticas. Junto a la acción de Roberto Belarmino hay que colocar, como fruto de casi un siglo, el *Cursus Salmanticensis*, grandiosa dogmática tomista, que intentó proseguir la obra de santo Tomás y dar solución, en su espíritu, a los problemas planteados por la Reforma y el jansenismo.

Además los problemas de la conquista y de la política española en América exigían la fundación de un derecho cristiano de gentes y la reflexión sobre la naturaleza del Estado. El hecho de que de esto se ocuparan, juntamente con Belarmino, sobre todo los españoles, especialmente el jesuita P. Suárez y el dominico P. Vitoria, pone de manifiesto la existencia de una conciencia cristiana.

Por el contrario, la teología histórica había experimentado ciertamente en el siglo xvi algunos impulsos debidos al humanismo, pero las cuestiones históricas que aparecieron en conexión con la escisión de la fe se intentó solucionarlas, en primer lugar, al modo de la controversia teológica, con testimonios de la Sagrada Escritura o con artificios apolo-géticos <sup>12</sup>. Sólo se llegó a los nuevos planteamientos cuando los luteranos intentaron justificar también históricamente la Reforma, afirmando que la Iglesia de Roma se había desviado del Evangelio y de la doctrina de la Iglesia primitiva. Este era, en efecto, el tema de las *Centurias de Magdeburgo*, escritas por Matías Flacio y sus colaboradores. Había que demostrar ahora el magisterio de la Iglesia, existente ya en tiempos de los apóstoles, y la gran antigüedad de sus instituciones y costumbres, y, además, había que examinar y confrontar con la historia cada una de las afirmaciones aducidas por Flacio en sus muchos *Testigos de la Verdad*. Se vio el valor de la publicación de las fuentes y se hicieron las primeras ediciones de los Padres, que desde luego no eran aún suficientes. Y, sobre todo, el oratoriano César Baronio publicó desde 1588 sus *Annales ecclesiastici*, los cuales habían de comprender, en doce to-

mos, hasta 1198, y presentaban extensamente la historia de la Iglesia sobre la base de las fuentes, a las que el posterior prefecto de la Biblioteca Vaticana hubo de tener más fácil acceso. Tampoco le faltó a esta historia la tendencia apologética, como se ponía ya de manifiesto en la dedicatoria a Sixto V: «Sobre todo, contra los innovadores de nuestro tiempo, para demostrar la antigüedad de las santas tradiciones y del poder de la Iglesia romana.» Ya hemos mencionado anteriormente que esta primera gran historia de la Iglesia surgió de las conferencias dadas en el Oratorio de Felipe Neri.

La Providencia misma parecía haber descubierto nuevas fuentes para la historia de la antigua Iglesia cuando en 1578 se vino abajo de repente el suelo de una viña de la Vía Salaria, en Roma, quedando así abierto un nuevo camino al mundo de las catacumbas, largamente olvidado. Los sepulcros, imágenes e inscripciones eran, en efecto, claros testimonios de la fe de la antigua Iglesia, en la que sin razón se habían apoyado los innovadores. Antonio Bosio, que se hallaba al servicio de los Caballeros de San Juan, fue el primero que reconoció la importancia científica de las catacumbas.

### 13. BOLANDISTAS Y MAURINOS

A los *Testes veritatis* de Flacio se opuso, en primer lugar, vidas de santos compiladas en una forma poco crítica. Pero el jesuita flamenco Rosweyde no quería saber nada de las inciertas leyendas y sí ampliar los estudios críticos del cartujo Surio de Colonia. Proyectó publicar la vida de los santos en sus textos originales, sin las mejoras de estilo que les añadían los humanistas y, para esto, coleccionar sistemáticamente los manuscritos antiguos. Era ésta una tarea casi imposible para la capacidad creadora de un sólo sabio, por lo que Belarmino, al que como a otros muchos había comunicado sus propósitos en 1607, intentó convencer a su hermano de religión para que abandonara tal empresa. Rosweyde murió en el año 1629. El rico material que había reunido para los dieciocho tomos previstos, se lo entregaron los superiores al jesuita belga Juan Bolland, y en el curso de los años pusieron a su disposición dos auxiliares, Henschen y Daniel Papebroch. En 1643 aparecieron los dos primeros tomos de los *Acta Sanctorum*. Bolland vivía aún cuando se editó el tercero. Después de su muerte (1665), Papebroch continuó la obra. La colección debía abarcar todos los santos, ya existieran descripciones detalladas de sus vidas o sólo pequeñas referencias. El orden se ajustaba al de las fiestas de los santos, comenzando por el primero de enero. En

Amberes se fundó una biblioteca propia y una sección de manuscritos. Papebroch entregó para este fin toda su gran fortuna familiar, y la Orden, que desde el principio había comprendido la importancia de la empresa científica de los «bolandistas», formó constantemente gente especializada que pudiera continuar la obra. Como se sabe, este grupo especializado de historiadores jesuitas continúa trabajando todavía en su obra. Ni la supresión de la Compañía ni la Revolución Francesa lograron que la obra fuera abandonada del todo. Todavía en 1794 apareció un volumen, aunque el siguiente no vio la luz hasta después de larga interrupción. El trabajo en los originales perfeccionó rápidamente los métodos; tras el primer exceso de celo se aprendió la crítica sistemática de los originales, que fue aplicada sin ningún miramiento a las tradiciones piadosas, de manera que el trabajo de este grupo no sólo causó escándalo en otras Ordenes, como los carmelitas, sino que hizo también entrar en competencia con él a destacados espíritus de la Orden benedictina.

En este aspecto estaban en primera línea los maurinos, pertenecientes a la congregación de los benedictinos reformados de san Mauro (desde 1618), a la que se adherirían en el transcurso del siglo la mayoría de los monasterios franceses de la Orden. Estos monasterios estaban dirigidos únicamente por priores. Se fundieron con esta congregación, que se distinguió por su fidelidad ejemplar a las reglas y por su vida austera y ascética, formando, no sólo jurídicamente, sino de hecho, una gran comunidad con un superior y un Capítulo General. Pronto se formó también un amplio grupo de trabajo dedicado a las ciencias, que debía ocuparse, según un plan detallado, de la historia de la Iglesia y de la de la Orden benedictina. La biblioteca de San Germán de Pres, que d'Ache-ry modernizó, ordenó y amplió, se convirtió en su centro cultural. En 1647 el superior general presentó un plan detallado para la historia de la Orden. Los monjes capacitados para este trabajo científico debían vivir juntos en seis monasterios y consagrarse a temas exactamente determinados. También aquí se formaban continuamente nuevos alumnos y se transmitía el interés científico a nuevas generaciones, que se sucedieron más allá de la época histórica que describimos, hasta el violento fin impuesto por la Revolución Francesa. Con esto no se buscaba en primer lugar el saber puramente teórico; se perseguía propiamente un objetivo ascético. Se quería conocer lo más exactamente posible la vida y el mundo que rodeaba a los antiguos monjes, para así poder determinar mejor cuál debía ser la propia vida. Como los viejos monasterios entraron en la Congregación con una gran abundancia de manuscritos, se imponía la tarea de la utilización crítica de los numerosos originales.

Con esto se plantearon muchos problemas particulares, que se estudiaron muy a fondo, sin perder por ello la visión de conjunto.

Si d'Achery llamó la atención sobre los tesoros de las bibliotecas benedictinas francesas y publicó una serie de manuscritos, su discípulo Mabillon fue el gran investigador de la historia de la liturgia. En largos viajes por archivos y bibliotecas de Suiza, Alemania e Italia reunió el material para su historia de la liturgia galicana. En este trabajo miraba por encima de las fronteras de Francia. Sus viajes, que describió en un diario, como entonces se acostumbraba a hacer, le llevaron, en el año del sitio de Viena por los turcos, a Salzburgo, donde entonces se habían refugiado los monjes de Melk. El pertenecer a la misma Orden venció todas las tensiones políticas. Así Mabillon, sin ninguna prevención nacional, quedó edificado por la fidelidad a la regla de las abadías suizas y suabas y admiró sinceramente sus hermosas bibliotecas. Su interés se lo repartían la liturgia y los santos de la propia Orden. D'Achery le hizo prestar atención a esta tarea. Quizá la empresa de los bolandistas pudo haberle animado a ello. Los viajes por bibliotecas y una amplia correspondencia con los abades de todo el mundo benedictino le sirvieron para reunir gran material de originales. En el espacio de trece años aparecieron nueve tomos de los *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, que era, ya por su título, una réplica a la obra de los jesuitas, más modesta en esto como en toda la empresa, pues el autor había aprendido ciertamente de la experiencia de los bolandistas. Los anales de la historia de toda la Orden no aparecieron en su mayor parte hasta después de su muerte (1707). Mabillon había tenido una discusión científica con Papebroch. El bolandista había rechazado como no auténticos los documentos del tiempo de los merovingios. Como este problema afectaba también a las primeras fuentes de la historia de los monasterios y de sus santos en Francia, Mabillon escribió, frente a esta hipercrítica, un método precisa de la investigación de documentos, *De re diplomatica*, la moderna obra de base de las ciencias auxiliares de la historia. Su prólogo a la edición maurina de las obras de san Agustín fue acusado, sin fundamento, de contener ideas jansenistas. Al menos en el siglo XVII los maurinos no querían saber nada de jansenismo, aunque los ataques de los jesuitas contra sus obras científicas crearan entre ellos un ánimo poco amistoso hacia la Compañía. El sabio monje manifestó la misma medida benedictina en su discusión con el abad cisterciense reformado Rancé; éste, fundador de los trapenses, quería reducir la vida en su convento reformado sólo a la oración, la liturgia y el trabajo manual, con exclusión de toda actividad científica. Frente a tal rigorismo, Mabillon defendió, en un

tratado francés, el valor de los estudios para los monasterios y la Iglesia, y el derecho e incluso la obligación de los monjes de realizar estos estudios. Mabillon, que terminó la discusión literaria con una visita de conciliación a la Trapa, podía presentarse ante el gran cisterciense rodeado de una cierta autoridad, pues ya a los veintiocho años había publicado, como primer trabajo suyo, las obras de san Bernardo, en una edición que sólo ha podido ser superada en los tiempos actuales.

Su amigo y compañero de viajes Ruinart describió la vida de este monje, siempre modesto. En el terreno del especialismo el mismo Ruinart realizó obras que han perdurado. Es mérito suyo la clasificación de las actas de los mártires, el exacto conocimiento de las auténticas, entre una muchedumbre de otras apócrifas y legendarias.

Montfaucon (muerto en 1741) se dedicó a los Padres griegos. El joven y noble oficial entró en los benedictinos en 1675, aprendió griego y comenzó a editar los Padres en los *Analecta Graeca*, a los cuales siguió después la acertada edición de las obras de san Atanasio. También él tuvo que aprender por sí mismo el método de trabajar con los manuscritos griegos y resumió sus experiencias en una *Paleografía griega*. Polifacético e incansable como era, no se conformó con la patrística griega y con las lenguas orientales. De su pluma apareció una edición de la Hexapla, la Biblia sextipartita de Orígenes, y obras de fuentes para la arqueología, de las que sólo una contiene, en diez tomos en folio, nada menos que 40.000 reproducciones. Junto a él, Martène (muerto en 1739), que igualmente se había formado en la escuela de Mabillon, coleccionó originales litúrgicos, publicó diversas obras de los Padres y escribió una historia de los maurinos en nueve tomos.

El trabajo de los monjes mencionados y de otros más, conocidos o desconocidos, representantes de la laboriosidad benedictina, no podía permanecer sin eco en la Orden fuera de Francia, aunque los resultados prácticos de este nuevo quehacer sólo se hicieron visibles una vez pasado el período que reseñamos. La desgracia de la Guerra de los Treinta Años y la apremiante reconstrucción material que se imponía en primer término no permitían esperar que se realizaran inmediatamente grandes trabajos científicos. Mencionemos aquí tan sólo los esfuerzos de los benedictinos austríacos. El abad Bessel de Göttweig publicó en 1732 un *Prodromus* para los estudios históricos, la primera diplomática alemana. Los hermanos Pez, del convento de Melk, que mantenían correspondencia con el anterior, coleccionaron material en numerosos viajes; uno de los hermanos, para una gran historia de la literatura de la Orden benedictina; y el otro, originales para la historia de Austria. Sus proyectos

de crear una especie de academia al estilo de los maurinos no obtuvieron éxito. No podemos citar aquí a todos los eruditos historiadores españoles e italianos, y tampoco a los esporádicos historiadores alemanes de algunas diócesis y congregaciones, ni los trabajos realizados por jesuitas, oratorianos y clérigos franceses en el campo de la historia eclesiástica.

#### 14. LA IGLESIA Y LAS CIENCIAS NATURALES

Entre las ciencias profanas las ciencias naturales quedaron desatendidas. Los métodos del experimento y de la investigación inductiva, la tendencia a adquirir los conocimientos por vía de observación eran realmente extraños de raíz al espíritu de renovación católica, que volvía su mirada a la riqueza de la tradición, al canon de los antiguos. Si ahora se exponían incluso teorías que revolucionaban radicalmente la sabiduría de los antiguos, ¿no había que temer con esto una revolución que, como la Reforma, podía significar un peligro mortal para la Iglesia? A esto se añadió, en muchos religiosos competentes, una fuerte vinculación a las ideas de la física aristotélica, presupuesta o aceptada por santo Tomás, que presentaba toda innovación como un ataque a todo el sistema tomista. Sólo así se puede explicar que la dirección de las ciencias naturales y de la medicina, emparentada con aquéllas, emigrase de Italia, y que estas ciencias cayeran en manos de quienes conscientemente querían ignorar las doctrinas de la Iglesia y con las que después se intentó incluso destruir la misma fe.

Esto es una tragedia tanto más dolorosa en la historia de la Iglesia cuanto que los creadores de esta nueva imagen del mundo, los pioneros del progreso en los conocimientos de la naturaleza, eran hombres creyentes que querían permanecer fieles a la Iglesia. Cuando en 1543, en el año de su muerte, el septuagenario canónigo de Frauenburgo en Ermolandia, entonces polaca, Nicolás Copérnico, dedicaba a Pablo III su obra *De revolutionibus orbium coelestium*, creía que su trabajo, en manos del papa, sería útil para lograr un acuerdo entre la fe y la ciencia. El sistema heliocéntrico que exponía no lo consideraba como un sistema, sino como una ordenación de Dios. El papa aceptó gustoso la dedicatoria. Por aquel entonces Roma no estaba tan comprometida con la palabra de la Biblia como los reformadores, que rechazaban la doctrina de Copérnico como contraria a la Sagrada Escritura. La Iglesia católica estaba demasiado absorta en la defensa y aclaración de sus dogmas fundamentales, de manera que se dio por satisfecha con mostrar su simpatía,

sin compromiso alguno. A fin de cuentas la obra, incluso con el prólogo alterado del luterano Osiander, pretendía exponer nuevas y maravillosas hipótesis, en modo alguno demostradas.

La mala suerte quiso que la doctrina de Copérnico fuera defendida por hombres que no pisaban el terreno de la fe católica. El ex dominico Giordano Bruno, que interpretaba el cristianismo panteísticamente, negando la encarnación de Cristo, había introducido también la teoría copernicana en su sistema de un universo infinito e inmóvil. El apóstata, que durante muchos años llevó una inquieta vida errante por toda Europa, fue quemado en Roma en 1600, después de un largo proceso de la Inquisición. En 1609 el astrónomo Juan Kepler publicó su *Astronomia Nova*, en la que demostraba de una forma clara con sus nuevas leyes, deducidas de la observación, las ideas de Copérnico. Pero Kepler, que hasta su muerte (1630) quiso pertenecer a una Iglesia universal, católica, era protestante y fue muy atacado e incluso excluido de la cena por sus hermanos de fe luterana, a cuya coacción religiosa no quiso someterse.

La cuestión de si el sistema de Copérnico quedaba confirmado en realidad por las leyes keplerianas de las órbitas de los planetas, preocupó también a los espíritus de Italia. El pisano Galileo Galilei (1564-1642), que ya había encontrado las leyes del péndulo y de la caída de los cuerpos, y que con un telescopio construido por él mismo había descubierto los satélites de Júpiter y el anillo de Saturno, se inclinó totalmente, siendo astrónomo de la corte de Florencia, por el sistema de Copérnico. Galileo fue cubierto de honores, y ello también en la ciudad eterna. Había allí un ambiente muy favorable a las ciencias. Desde 1602 existía la Academia de Ciencias Naturales «dei Lincei». El célebre matemático Clavio, que se había hecho famoso por la reforma del calendario, enseñaba en el colegio romano de los jesuitas. Todo el mundo sabía cuánto había contribuido esta reforma al prestigio del papa; y cualquiera que leyera las cartas que el P. Ricci escribía desde Pekín podía saber también qué importancia podían tener las ciencias naturales para las misiones. Así, pues, los jesuitas honraron al afortunado investigador, y Pablo V lo recibió en audiencia particular. Pero Galileo encontró igualmente enemigos, que se apoyaban en las Sagradas Escrituras. Galileo expuso epistolarmente su idea de que no puede darse contradicción alguna entre las ciencias naturales y la revelación. Ninguna expresión de la Biblia podía ser, pues, opuesta al resultado claro de las ciencias. La Escritura sólo tenía autoridad en materias de fe, y su modo de expresarse no era científico, sino popular. Esto lo defendió con una

obstinada acometividad, que irritó a sus enemigos. El barroco no fue un siglo de teólogos laicos. Le fue tomado a mal a Galileo que se atreviera a escribir sobre la interpretación de la Sagrada Escritura. Tras las acusaciones del dominico Caccini —también escribió contra Galileo Ingoli, que luego sería secretario de la Propaganda— las autoridades romanas se ocuparon del problema. Como Galileo no quiso renunciar voluntariamente a sus opiniones, la Congregación del Índice afirmó en 1616 que contradecían a la Sagrada Escritura las dos proposiciones de que el sol es el centro del mundo y de que la tierra se mueve alrededor del sol. El cardenal Belarmino comunicó el fallo al sabio. Galileo hubo de prometer que no defendería más estas teorías. En relación con esto fue incluida también en el Índice la obra de Copérnico, mientras no fuera mejorada en el sentido de que las nuevas teorías sólo podían ser expuestas como hipótesis. Cuando en 1632, en tiempos de Urbano VIII, de cuyo favor Galileo estaba seguro, se atrevió a tratar el sistema heliocéntrico como una realidad evidente en su *Diálogo sobre los dos grandes sistemas universales*, la Inquisición lo citó a Roma en 1633. Las evasivas de Galileo llevaron a amenazarle con tormentos para obligarle a tomar una postura clara. Entonces Galileo abjuró de las teorías de Copérnico, declarándolas erróneas y contrarias a la Escritura.

Aun cuando se piense que el segundo proceso fue causado por la vanidad y la insinceridad de Galileo, hay que lamentar profundamente la primera condenación de 1616 como una decisión equivocada, como un fallo catastrófico si miramos las consecuencias que tuvo. No fue funesta la prohibición verbal comunicada al sabio, sino el incluir en el Índice las obras de Copérnico y las de sus defensores, que hasta ahora habían sido citados con todos los honores en todos los sitios, incluso en las universidades de Graz y Salamanca. Todo ello tenía que producir la impresión de que la Iglesia católica no quería saber nada de las investigaciones científicas, de que en el fondo miraba con total desconfianza los resultados de éstas, de que se oponía, pues, al progreso. El conflicto totalmente innecesario entre las ciencias naturales, que se iban imponiendo con los nuevos métodos y técnicas, y la Iglesia, dejó en manos extrañas las cuestiones más importantes y produjo tensiones, incomprendimientos y rivalidades. Estas se agudizaron más aún, pues la Iglesia no sacó del Índice a Copérnico hasta el año 1757, setenta años después de que el inglés Newton eliminara con su obra capital las últimas dudas sobre la validez de las leyes de Kepler y del sistema de Copérnico. La injusticia cometida con Galileo no fue subsanada hasta 1822.

Los intentos afortunados de algunos investigadores católicos, es-

pecialmente de la Compañía de Jesús —el descubrimiento de las manchas solares por el jesuita de Ingolstadt, Schreiner; el diseño de un mapa de la luna o la descripción del espectro solar por otro jesuita, Grimaldi, para no mencionar los experimentos y observaciones de otros jesuitas— no cambiaron en nada esta funesta extralimitación. Las academias italianas se disolvieron bajo la impresión del caso de Galileo, y las nuevas sociedades científicas se constituyeron en París y Londres, lejos de Roma —lejos no sólo en sentido material.

El lento extrañamiento entre la fe y las ciencias naturales causó también perjuicios al sistema de enseñanza de la Iglesia, desarrollado de modo tan pujante después del Concilio de Trento. El alto nivel alcanzado por el movimiento pedagógico de los jesuitas había quedado rebasado en su mayor parte después de la Guerra de los Treinta Años. Ciertas tensiones internas entre las opiniones más moderadas y las más rigurosas de la teología moral paralizaron el impulso de la Compañía. Los estudios en los colegios sufrieron un retroceso. El ideal de la formación de san Ignacio, que tenía todavía un fuerte sello humanista, perdió su carácter obligatorio. Los nuevos conocimientos no se ponían ya en relación con los grandes problemas fundamentales. Se introdujeron nuevas materias, como lo exigía el tiempo, incluso la arquitectura castrense, y se buscó aumentar los conocimientos, con daño de la formación auténtica. La marcha en el vacío de muchos colegios del siglo XVIII, la apatía de la voluntad para dar educación religiosa y moral en los grandes colegios parisinos, por ejemplo, comenzó ya en el siglo XVII, sobre todo porque no se podía discutir positivamente con el nuevo sistema filosófico del cartesianismo y la gente se conformó con prohibir que se explicaran en los colegios ciertas tesis de éste. El solo pensar en las cosas sobrenaturales no ofrecía medios prácticos saludables frente a los peligros a que el espíritu del tiempo exponía el ideal de formación.

## 15. EL TEATRO JESUITICO. BALDE Y CALDERON

Por lo demás la crisis no se manifestó en todas partes en la misma medida. Especialmente en el territorio alemán, donde el jansenismo apenas había penetrado y la crítica pascaliana contra los jesuitas era aceptada sólo por unos pocos intelectuales, el sistema educativo de la Compañía estaba aún externamente en todo su esplendor. Así fue, si partimos del alto nivel del teatro escolar jesuítico hacia mediados del siglo XVII,

que, a través de los festivales imperiales de Viena, desembocó casi sin interrupción en la ópera. Una evolución semejante vemos en los Países Bajos. Los Padres vieron que lo que en principio sólo debía servir para entretenimiento de los alumnos, podía ser un medio de educación religiosa, y en este sentido lo desarrollaron. Siguiendo el modelo del teatro escolar que se hacía en las escuelas de poetas humanistas, e influenciados por el ejemplo protestante, los jesuitas comenzaron casi insensiblemente sus representaciones, de las que ya se hablaba en su *Ratio studiorum*. En principio aceptaron los repertorios de otros: moralidades, temas expurgados de las comedias de Plauto y Terencio y piezas populares de la Biblia. Luego se escribieron obras originales y, en lo posible, se satisfizo con ellas el gusto de la época. Pareció llegarse a la cumbre del espectáculo popular cuando, con motivo de la bendición de la iglesia de San Miguel, en Munich (1597), se representó el *Triumphus divi Michaelis Archangeli*, obra en la que, después de numerosas escenas vivas, al final caían precipitados en el infierno no menos de trescientos ángeles. Ya se había comenzado a dar un contenido más profundo al drama, que debía mostrar de todas las formas posibles la gran unidad de este mundo con el otro en la lucha del bien contra el mal. En esta época de las disputas sobre la gracia se pone de manifiesto la oscilación del hombre entre Dios y Satanás. De Italia llegó al norte de Europa no sólo la novela pastoril, sino también la gran tragedia. Los santos y los grandes héroes del cristianismo, y aún más el proceso de la conversión, eran llevados a la escena en numerosas obras representadas ante príncipes y cortesanos, ciudadanos y alumnos. Conmover y emocionante resultó el *Cenodoxus* (el *Doctor de París*) del suabo Jacobo Biedermann, que fue estrenado en Augsburgo en 1602, y luego llegó hasta París e Ypres. El teatro se transformó aquí en sermón, en el que los actores señalaban, por así decirlo, con las manos al espectador, cuya suerte eterna se estaba representando en las tablas. Cuán grande fuera la repercusión de estas representaciones lo confirma el hecho de que, en el año 1650, sólo en territorio alemán se representaron dramas jesuítcos en veinticuatro localidades diferentes. La mística transfiguración de lo ascético era mostrada en numerosas comedias de santos. Ningún tema fue tratado con más frecuencia que el de la muerte de los mártires japoneses. En la segunda mitad del siglo lo fue no menos de veintiocho veces. Las representaciones no se limitaron solamente a obras escritas por jesuitas alemanes. La gran extensión de la Orden permitió un amplio intercambio. Ya en 1578 el provincial de la Orden, Hoffäus, en carta dirigida al General, le pedía que hiciera escribir o copiar en Roma buenas come-

días<sup>13</sup>. Jesuitas franceses, italianos y de los Países Bajos remitían sus obras más allá de los Alpes y el Rin, mientras en el Colegio Inglés de Roma, en 1650, el jesuita José Simeón (muerto en 1671), converso y asesor en la conversión del rey Jacobo II, ponía en escena sus dramas, en los que se ilustraba, a través de figuras heroicas, la fidelidad a Dios, al rey y a la conciencia. Tras su exhibición en los colegios de la Compañía y en los salones de actos de las Congregaciones Marianas, el drama jesuítico pasó a las escuelas de otras Ordenes, incluso a las de los benedictinos, por ejemplo a sus recién fundadas universidades de Salzburgo y Einsiedeln. Por doquier se ponía en escena, en numerosas variaciones, la vencedora piedad, la *Pietas Victrix*<sup>14</sup>, hasta que a fines de siglo el Estado y la alta política prevalecieron sobre el destino del individuo, y la elegancia se impuso a la alternativa inexorable de cielo o infierno.

La lengua latina, interrumpida sólo en los entreactos por el empleo ocasional de la lengua vernácula, dio siempre una nota aristocrática al drama jesuítico. Este estaba destinado a una clase social muy culta. Lo mismo se puede decir de las magníficas odas latinas que escribiera el alsaciano Jacobo Balde, que encarnó maravillosamente el tipo del hombre barroco. Aun cuando, siendo joven estudiante de derecho en Ingolstadt, estrelló a media noche su laúd contra la esquina de la casa de su amada gritando: *Cantatum satis, frangiton barbiton*, para entrar al día siguiente en la Compañía de Jesús, la musa del canto no le abandonaría jamás en toda su vida. Algunos jesuitas se dieron cuenta de las limitaciones de la poesía latina. Bidermann coleccionó canciones populares alemanas y las publicó bajo el título de *Campanitas del cielo*. Su contemporáneo, el noble Federico de Spee (muerto en 1635), cultivó, con su lírica impregnada de inflamados sentimientos, un cristianismo íntimo, al que dio expresión popular en alemán en *El terco ruiseñor*. Sin embargo, estos casos fueron excepciones.

Muy distinto era lo que ocurría en las naciones de origen latino, aunque tengamos que prescindir aquí del alumno de los jesuitas Pedro Corneille (muerto en 1684). El español Calderón de la Barca (1600-1681) se mostró como magnífico poeta barroco en la lengua de su pueblo. En sus años de estudio había conocido en Madrid el drama jesuítico, antes de que, a los cincuenta y un años, se ordenara sacerdote, tras haber servido en las armas y en las Ordenes de caballería. En los años que precedieron y siguieron a su sacerdocio, superando genialmente a cuantos le habían servido de modelo, escribió una enorme cantidad de *Comedias* para la escena profana, y además muchísimos *Autos Sacramentales*. Precisamente éstos, que se representaban todos en la octava del Corpus,

situaban en el centro de la representación, que sólo era interrumpida por entreactos populares, la explicación y veneración del misterio de la eucaristía, la glorificación y el triunfo del sacramento del altar, todo según la doctrina del Concilio de Trento. Como en Bidermann, también aquí el espectador escuchaba en forma de drama una predicación emotiva que no forzaba la decisión, pero arrancaba el asentimiento al gran homenaje de la Iglesia al triunfo de la divina Majestad y Amor. Todo el mundo intervenía en estas obras. La gracia y el pecado, la voluntad y el espíritu, todo estaba allí personificado. El cielo y la tierra, desde la creación del mundo hasta el momento histórico que se vivía, constituían la materia de tales autos. La teología y la experiencia mística se hacían visibles; la Biblia y la liturgia eran aprovechadas de forma magistral. Quien contemplaba estas representaciones vivía algo del orgulloso «pathos» de un cristianismo victorioso hecho convicción íntima.

#### 16. LA PIEDAD Y LA PREDICACION BARROCAS

La piedad eucarística, informada fuertemente por la reforma tridentina, es una de las manifestaciones más características de la religiosidad barroca. Después de haber eliminado el concilio muchos abusos medievales de la misa, de haberse suprimido el cáliz de los laicos, así como la comunión del Viernes Santo, por el peligro de malentendidos protestantes, y de haberse hecho apenas uso de los privilegios locales del cáliz de los laicos, la fe en la presencia real de Jesucristo en el sacramento del altar recibió un impulso extraordinario. Por esto el Santísimo se trasladó ahora desde la gótica capillita del sacramento, situada en la pared lateral del coro, al centro de la Iglesia, al altar, donde se le levantó un gran tabernáculo, a cuyos lados se veían ángeles arrodillados en actitud orante. El altar se enriqueció con un «trono» para la exposición del Sacramento y a veces se adornó con preciosos baldaquinos. Se hizo ahora general el empleo de una magnífica custodia. En la custodia solar barroca frecuentemente se cernía por encima de la santa hostia la corona real. Fernando II, representante peculiar de la *Pietas austriaca eucharistica*, ordenaba en 1622 que la corte vienesa participase en las procesiones anuales en honor del Santísimo Sacramento<sup>15</sup>. Pajes vestidos como en la corte real, con un ropaje vistosísimo y con la espada al cinto, acompañaban al Santísimo durante las procesiones en las naciones latinas. La del Corpus Christi se convirtió en un gran cortejo de homenaje, donde además se rendían honores militares. Promovida por los jesuitas, la exposición

durante la santa misa se extendió ampliamente más allá del territorio alemán. Es al rey eucarístico a quien se le rinde homenaje con guardia de honor y callada adoración, con todo el ceremonial que se empleaba en las cortes del mundo. Su recepción en la comunión es preparada con gran meticulosidad. Así, las personas no se acercan ya al altar para recibirlo de pie, sino de rodillas en el comulgatorio. Incluso la primera comunión de los niños, que hace su aparición a fines del barroco, procedente de Italia, era preparada con un arrepentimiento público y un acto de conciliación general, como encuentro del pecador con lo santo, introduciéndose el vestido angélico para acercarse a recibir el pan de los ángeles.

Pero el pueblo veía en el sacramento algo más que al Rey de reyes. Sabía también de la presencia del Dios hecho hombre, con el que se habían cometido tantas ingratitudes a causa de la apostasía. La comunión misma, que el Concilio de Trento había recomendado a los fieles que asistían a la santa misa, aumentó muy lentamente con respecto a lo conseguido en los últimos tiempos de la Edad Media. Celosos misioneros populares, y especialmente los jesuitas, exigían más aún que las prescripciones de la Iglesia del siglo XVII, las cuales recomendaban como días de comunión, además de las Navidades, Pascuas y Pentecostés, las festividades principales de la Virgen María. La serie de domingos dedicados a san Ignacio y a san Luis Gonzaga fueron celebrados en los colegios de la Compañía de Jesús como días de comunión de las Congregaciones. Con frecuencia los congregantes marianos se acercaban a la sagrada mesa cada catorce días. Una elevada cifra de comuniones aparece en las misiones populares de comienzos del XVIII y en las peregrinaciones y romerías a los santuarios. En los comienzos del jansenismo se hizo patente que la práctica de la comunión frecuente, que también había sido recomendada por Abrahán de Santa Clara, tenía más enemigos cuanto más absolutista era el ambiente. Las hermandades de la Edad Media cobraron nueva vida. Hombres pertenecientes al estado seglar se asociaron en Roma para adorar devotamente a la eucaristía. En 1539 Pablo III concedió a esta asociación el rango de hermandad religiosa, que se propagó rápidamente por todo el mundo con el nombre de Hermandad del Corpus Christi. En 1592 Clemente VIII introdujo en todas las iglesias de Roma la devoción de las Cuarenta Horas, para conmemorar el tiempo que el Señor pasó en el sepulcro. Después de la Guerra de los Treinta Años, el elector de Baviera y el arzobispo de Maguncia instituyeron en sus tierras la Alianza de la Adoración Perpetua. La Compañía del Santo Sacramento de París fue el lugar donde se

desarrolló una acción católica, que quería permanecer oculta. Numerosas devociones populares surgieron de la creencia eucarística de que aquí el Señor se ponía en contacto real y verdaderamente, con toda la plenitud de sus gracias, con el mundo y con las almas.

Característico de esta piedad popular de la época era la acentuación fuertemente individualista de lo sentimental, apenas sujeta a norma alguna. Los afectos predominaban en la oración. El capuchino Martín de Cochem, uno de los más fecundos escritores de aquel tiempo, inculcaba precisamente una «oración que llegase al corazón». Sobrepasando la norma y la actitud objetivas de la liturgia, se llegó a una devoción a la Pasión muy extendida, que algunas veces pudo rebasar los límites de lo permisible. Surgieron nuevas devociones que tenían su origen en el mismo pueblo: la de las siete caídas, la de las llagas del costado y lengua del Señor. La franciscana española María de Agreda, en su libro *Mística ciudad de Dios* (1670), propagó los pensamientos e ideas de la Baja Edad Media acerca de sufrimientos de Cristo que no se mencionan en el Evangelio, y luego Martín de Cochem introdujo en Alemania estos desconocidos sufrimientos, con su obra *La grandiosa vida de Cristo* (1680). Las procesiones del Viernes Santo de la Edad Media, con sus nazarenos y disciplinantes, alcanzaron un nuevo apogeo. Los misterios de la pasión adquirieron nuevo esplendor, frecuentemente en conexión con la fundación de cofradías en honor del amargo sufrimiento o de las cinco llagas del Señor, o también para dar cumplimiento a votos ofrecidos en ocasión de alguna peste o catástrofe, cual fue el caso de Oberammergau, en la Alta Baviera.

Junto al dolorido Señor aparece en las oraciones y prácticas piadosas del pueblo cristiano su Madre. El alma del pueblo católico la defendió con gran ardor y ánimo combativo contra los ataques de los innovadores. El Santo Rosario se convirtió en el signo de lo católico; la jaculatoria del Ave María se propagó por el pueblo con una rapidez sorprendente. En las banderas de la Liga Católica de la Guerra de los Treinta Años apareció la Inmaculada. El emperador le levantó en Viena la gran columna que le había prometido ante el ataque sueco. Este obelisco se convirtió en modelo para otras numerosas columnas sobre las que se entronizó a la Vencedora de todas las batallas de Dios. Fernando III la llamó «la Estratega»; Maximiliano de Baviera la declaró Patrona de Baviera y ordenó una permanente guardia de honor ante su imagen, en su corte de Munich. Respondiendo a una costumbre del tiempo, Maximiliano y Fernando II se consagraron a María, firmando tal consagración con su propia sangre<sup>16</sup>. Surge en Italia al final de este período la devoción del

mes de mayo. Numerosas cofradías alaban a la Auxiliadora de los cristianos. Pero el punto cumbre de las fiestas marianas era la Asunción de María a los cielos. El momento de su elevación triunfal, con un movimiento arrebatador, rodeada de coros angélicos, y el de su coronación como emperatriz de los cielos, adornada con la corona, a la que el obispo de Wurzburg, Echter de Mespelbrunn, llamó su «castellana», fueron los motivos preferidos para cuantas imágenes de María produjera el arte barroco.

A la devoción de la Virgen se unió la de los santos, cuyas reliquias fueron coleccionadas con fervor por los monasterios y muy veneradas por el pueblo sencillo, a veces con exceso, a pesar de las advertencias de los predicadores. Los santos eran la corte del rey celestial, sus testigos en la tierra, que debían asistir también al Santo Sacrificio en las grandes naves de las iglesias barrocas, en las glorias de sus cúpulas. Los pomposos traslados de los santos de las catacumbas, el cúmulo de súplicas en solicitud de privilegios de indulgencias, la formación de procesiones en los centros de romerías, como la de Blutrutt en Weingarten, en la Suabia Superior, todo esto pertenece ya más bien al siglo XVIII.

Los predicadores de la época utilizaron con más o menos moderación y gusto los medios de despertar los afectos, de excitar los ánimos, que se manifestaban también en el pietismo protestante de aquella misma época. Era aquel el tiempo del *Oratorio de Navidad* y de la *Pasión según San Mateo* de J. S. Bach, y de los Oratorios bíblicos de G. F. Händel, con su profunda vivencia religiosa y con su fuerza de elevación religiosa. El máximo predicador barroco en los países de habla alemana fue el eremita agustino Abrahán de Santa Clara (1644-1709), que en Viena y en Graz, en tiempos de las mayores miserias, de la peste y del peligro de los turcos, como «predicador imperial», incitaba al pueblo al trabajo, a una auténtica piedad y a una sincera penitencia, no sólo consolándolo, sino también haciéndole estremecerse. Bajo su púlpito se sentaba toda la sociedad barroca de la ciudad imperial, desde Leopoldo I, sus ministros, su corte y sus lacayos, hasta los ciudadanos, los aldeanos huidos, la gente sencilla del pueblo y las almas devotas. Los ejemplos y semejanzas humorísticas, que él sabía adornar con un extraño dominio de la lengua, con la gran riqueza de su fantasía creadora y con su arte de fabular, apenas conseguido nunca por otro, eran sólo los señuelos para atraer hacia las verdades eternas, que él presentaba con inalterable seriedad, sin hacer distingos de clases entre sus oyentes. Sus escritos *Toma nota, Viena y Arriba, arriba, vosotros cristianos*, son, según la frase de un conocido historiador de la literatura, «la gran obra

artística en prosa del barroco por su fondo y forma»<sup>17</sup>. Como él, numerosos predicadores capuchinos empleaban el lenguaje del pueblo, señalaban caminos concretos y gráficos, recomendaban un cristianismo práctico, sin exigencias excesivas para la vida cotidiana, la profesión y la cruz diaria; conocían también las medicinas naturales para consolar un corazón destrozado, como una buena bebida, un paseo al aire libre, el juego de los bolos, la música, el canto o al menos el escucharlo. Un padre capuchino, Procopio de Templin (muerto en 1680), converso de la Marca de Brandeburgo, era quien pregonaba estos medios curativos de la melancolía. Fue típico de la predicación barroca el que los predicadores compusieran cantos espirituales —Procopio llegó a escribir unos 536— y el que se dieran casos como el de Lorenzo de Schnifis, antiguo actor en Innsbruck y Viena, y luego capuchino en Voralberg, quien compuso, con su *Mirantischer Maienpfeil* (1691), una serie de canciones, parte de las cuales fueron recogidas en el cancionero más popular de entonces, y otras son aún hoy cantadas por el sencillo pueblo católico<sup>18</sup>. La forma de predicar en Italia era muy diferente a la usada en Alemania. Los sermones conceptuosos encerraban su tema en una imagen, que trataban de hacer resaltar con alusiones a la Biblia, a veces ingeniosas y artísticas, pero nada críticas. Muy distinta era la predicación cuaresmal y misionera, llena de vigor varonil, del jesuita italiano P. Pablo Segneri (1624-1694). Fue una predicación de estilo grandioso, pero muy consciente de sus fines, que no buscaba ilusionismos de tipo barroco, sino una sincera conversión y mejora de costumbres. Segneri recorrió Italia veintisiete veces. Su ejemplo fue imitado por otros misioneros populares de la Compañía de Jesús, tanto en Suiza como en el sur de Alemania.

## CAPITULO OCTAVO

### *GERMENES DE SECULARIZACION*

#### *EL ABSOLUTISMO REGIO Y EL NUEVO PENSAMIENTO*

El barroco había hecho resurgir en muchos terrenos la última época de la Edad Media. La piedad popular recogía la herencia de los siglos anteriores a la Reforma, tal vez con pocas variaciones y sin la conmoción interna de comienzos del xvi. Una fe inquebrantable parecía florecer de nuevo en el orbe católico; las grandes Ordenes religiosas de la Edad Media, sobre todo los dominicos, podían mostrar realizaciones teológicas que recordaban los tiempos pasados. De nuevo se manifestaba la santidad de la Iglesia en numerosos hombres y mujeres. Apenas se puede comprender el arte de esta época sin tener en cuenta la evolución que la precedió. El pontificado de un Pío V o de un Sixto V, con sus pretensiones de imponerse a reyes y príncipes, incluye rasgos típicamente medievales. En el siglo xvii se intentó regular de nuevo las relaciones entre Alemania y la Curia, entre la Iglesia imperial y la Iglesia universal, sobre la base del concordato del xv.

Pero la restauración del mundo medieval, tal como aparece en estos y otros rasgos ¿no era una pseudomorfosis en el sentido de Spengler? ¿Acaso no germinaban secretamente en esta cultura barroca fuerzas destructoras que la minaban por dentro? Subsistía la fachada; nada se notaba en ella; aún había de ser más plácida y frívola en el estilo del Rococó. Pero bastaría un golpe de viento y el edificio, el mundo barroco entero, habría de venirse abajo, porque le faltaba consistencia interna.

#### 1. LA DECADENCIA DE LAS POTENCIAS CATOLICAS

Vista ya incluso desde un aspecto puramente político, la hora del esplendor y del poderío del catolicismo había pasado. No existía ya ningún Sacro Imperio, ningún emperador que hubiera podido y querido ser el poderoso protector de la Iglesia. La proyectada reforma del Impe-

rio en el sentido de formar un fuerte poder imperial no había progresado entre el confusionismo de la Reforma protestante. Al contrario, los tres decenios de discrepancias políticas con la innovación no fueron más que un continuo pactar del emperador con los príncipes territoriales, una renuncia a los derechos y tareas del Imperio. Lo que al principio sólo era exigido eventualmente y por razones tácticas, fue luego legal por la Paz religiosa de Augsburgo, y quedó confiado por la paz de Westfalia a la garantía de los Estados extranjeros. El Imperio era igualitario. Sus medios auxiliares y su autoridad, sus fuerzas militares y financieras no podían ser empleados ya en defensa de la Iglesia y apenas siquiera, como lo demuestra la historia de las guerras contra los turcos, para aliviar la situación angustiada de la cristiandad. La victoria lograda en Viena en 1683 fue un episodio afortunado. La conciencia del Imperio había desaparecido en gran medida. Incluso en los Estados católicos se imponían los intereses egoístas de las casas reinantes. Entre los electores renanos no era raro el concertar alianzas contra el emperador o al menos el recurrir a Francia. Frente a la política sistemática de expansión del Brandeburgo y la Prusia protestantes, cuyos soberanos tomaban en 1701 el título de rey y que ya se habían conquistado firmes posiciones en la Baja Renania, no podían prosperar los principados de los electores católicos (los Estados eclesiásticos), ni siquiera Baviera, en constante rivalidad con Austria. Hasta el mismo Estado de los Habsburgo estaba agobiado con problemas no resueltos, que, prescindiendo de la resistencia secreta de una minoría pro-protestante oculta, procedían sobre todo de los húngaros del sureste del Imperio. Los trozos de la herencia española que trajo consigo la paz de Rastatt de 1714, se encontraban desperdigados por diversos dominios muy lejos del corazón de Austria y, por ello, siempre amenazados.

Además del Imperio subsistían aún, como potencias católicas, España, Portugal y Francia. Polonia, siempre escindida interiormente y, por eso, siempre inconsistente, e Italia, fraccionada en mil pedazos, no podían contar nada. Pero al final de la época que describimos España, con Portugal y Francia, estaban entre los que perdían.

España, que en el siglo *xvi* no sólo había llevado a la fe católica a una gran parte del Nuevo Mundo, y que, bajo Felipe II, a pesar de sus diferencias con los papas, había sido la potencia católica siempre dispuesta al ataque frente a la Reforma en Inglaterra y al caos de Francia, experimentaba en el siglo *xvii* un lento desmoronamiento. Ciertamente aún podía sostener un imperio ultramarino; aún enviaba misioneros a la apartada California, y las Filipinas constituían en aquel siglo la base

de partida para las misiones del lejano Oriente. Pero la madre patria se consumía, no sólo por el oro que gastaba en Occidente y por la pérdida de los Países Bajos, sino también por los conatos de autonomía de Cataluña y por la separación de Portugal (1640), que España tuvo que reconocer en 1668. Pero, sobre todo, por la prolongada guerra contra Francia. En 1635 Richelieu había declarado la guerra a España; los franceses apoyaron la sublevación de Barcelona y penetraron en los Países Bajos españoles. Hasta 1659 no se llegó a la paz de los Pirineos, por la que España había de ceder a Francia el Artois y Perpiñán. Cuando en 1660 subió al poder el enfermizo Carlos II, comenzó la competencia europea por la sucesión del rey, que no tenía hijos. En la guerra de sucesión española, que se extendió desde España a Bélgica, desde Colonia y Nápoles hasta Hungría y el Océano, se hundió definitivamente el poderío español. Las casas de Habsburgo y Saboya se repartieron todas sus posesiones europeas. Incluso en la península se impuso la influencia francesa.

Pero también Francia tuvo que sufrir cuantiosas pérdidas. Por la paz de Utrecht (1713) se vio obligada a ceder a Inglaterra Nueva Escocia, Terranova y otros territorios del Canadá. Es el comienzo de la destrucción del imperio colonial francés en Norteamérica, que se consumó en menos de medio siglo. También algunas posesiones de la India pasaron de Francia a Inglaterra. Pero, sobre todo, la influencia portuguesa en la India se limitó a pequeños territorios; Holanda e incluso Dinamarca establecieron sus puestos comerciales, junto con la Compañía de las Indias Orientales, en las costas oriental y occidental de la India. En Indonesia, en Sumatra, ponen pie los ingleses. El pequeño Portugal no tenía hombres suficientes para mantener, además de Brasil, el imperio de la India oriental ni su influencia en Extremo Oriente.

La dirección de la política había pasado a las potencias protestantes. Las grandes naciones marineras, Holanda, y sobre todo Inglaterra, crearon sus imperios. Después de la guerra de sucesión española estas naciones imponen su poder en Europa, apoyadas por el poder militar de Prusia, que más de una vez se alió formalmente con aquellos Estados. Sólo a costa del Imperio y de los Habsburgo pudo Francia obtener ganancias en el Rin. Al auge de los Estados protestantes se añade también el poderío de la cismática Rusia. Por vez primera, bajo Pedro el Grande, los ejércitos rusos avanzaron sobre el Oder. La hegemonía en el norte de Europa pasa de Suecia a Rusia. Esta se afirma en el Mar Báltico.

Los cambios en el Canadá, India e Indonesia produjeron sus efectos en las misiones católicas. El culto católico fue prohibido totalmente

en las nuevas adquisiciones inglesas. En Canadá los mensajeros de la fe católica fueron perseguidos enconadamente por los puritanos. En Sumatra y en las pequeñas islas de Sonda, la Compañía de las Indias Orientales fue algo más tolerante, pero el ejercicio público de la religión católica fue prohibido también aquí, bajo severos castigos. Los holandeses perseguían igualmente a los sacerdotes indígenas de Ceilán. En todas partes la administración eclesiástica tenía que hundirse poco a poco; la misión decaía, si es que no se venía abajo por completo. Además, ahora surgía, en su propio campo de trabajo, la consciente competencia de las misiones protestantes. La Compañía holandesa de las Indias Orientales había fundado un seminario en Leiden, hacia 1620, el cual debía formar pastores para aquellos territorios. En los tiempos de Cromwell se había constituido en Londres una sociedad para apoyar la misión entre los indios de Norteamérica. En contraposición a los reformados, los luteranos se retrajeron en un principio de toda actividad misionera. Pero con el pietismo de un A. H. Francke en Halle brotaron fuertes impulsos misioneros que llevaron a una misión luterana en la India. El misionero allí actuante, Bartolomé Ziegenbalg († 1719), se sirvió mucho, en su predicación, de la adaptación a la lengua y cultura de los territorios misionados —método muy semejante al empleado por los jesuitas—, pero sin dejarse influir por la idea propagada por Leibniz de «una propagación de la fe por la ciencia».

## 2. LA DEBILIDAD DE LOS ESTADOS PONTIFICIOS

También los Estados Pontificios, que en otro tiempo fueron concebidos para asegurar la independencia espiritual del papado y de la misión universal de la Iglesia, se implicaron más y más en la maraña de la política internacional. Sólo con la ayuda de Enrique IV de Francia se pudo reconquistar Ferrara en 1598. Las disensiones bélicas con Venecia fueron evitadas por los buenos servicios de un cardenal emparentado con el rey de Francia (1607). En la Guerra de los Treinta Años fueron recaudadas de los Estados Pontificios al principio grandes sumas de dinero, más reducidas después, todas ellas para socorrer al emperador y a la Liga. En 1623 el papa pudo todavía desempeñar el papel de árbitro en el conflicto entre España y Francia sobre la Valtelina, la tierra puente entre el Milanésado y el Tírol, y, como agente fiduciario, ordenó a sus tropas que ocuparan el territorio en litigio. Pero Richelieu consiguió la expulsión de las tropas pontificias. Sólo motivos de política in-

terna obligaron finalmente al cardenal francés a desistir de un ataque armado contra el papa. La contienda entre los Barberini y el duque Farnesio por un feudo de los Estados Pontificios degenera en una campaña contra Parma, que termina con una alianza de Venecia y Toscana dirigida contra el papa; tras varia fortuna esta contienda sólo pudo ser concluida en 1644, por mediación francesa. La impotencia política y militar de Urbano VIII en esta guerra de Castro se hizo patente a todo el mundo. Las deudas de los Estados Pontificios eran enormes, a causa de la decadencia general de la agricultura y la industria, de los dispendios de los nepotes y, especialmente, por los grandes gastos militares del papa Barberini. En la Guerra de los Treinta Años se temió constantemente en Roma una amenaza de los españoles o de las tropas imperiales. Los Estados Pontificios se habían convertido en un freno de la libertad de decisión del papa en los grandes problemas internos de la Iglesia. Los papas eran observados tanto por los altos como por los pequeños príncipes italianos, que continuamente se veían implicados en sus luchas por el poder en la península apenina. Al final del período que narramos se llegó de nuevo a una contienda armada entre el papa y el emperador, después de que, en la guerra de sucesión española, las tropas imperiales quebrantaron la neutralidad de los Estados de la Iglesia y, finalmente, ocuparon incluso la ciudad de Comacchio (1708). La resistencia de las tropas pontificias se hundió rápidamente. La misma Roma estuvo amenazada. El papa tuvo que confesar de nuevo su impotencia y concluir una paz, y con esto hubo de inclinarse contra su voluntad, y en contra de la postura que había adoptado hasta entonces, a favor de la causa de los Habsburgo.

### 3. EL PONTIFICADO Y EL ABSOLUTISMO FRANCES

A la coacción masiva para lograr adhesiones y asentimientos se unió también la coacción interior, que fue empleada primeramente por Felipe II y, más tarde, de forma especial, por Francia, con Richelieu y Luis XIV. La elección del papa era ya el campo en que actuaban las grandes potencias. No era sólo que éstas consiguieron el nombramiento de determinados cardenales, los cuales después, en los cónclaves, provistos, como subordinados suyos, de instrucciones concretas, podían influir en los electores y formar un partido. Sin ocultarlo, estas grandes potencias hacían uso del derecho de veto, reivindicado por ellas contra el candidato que no les agradase. Desde los primeros intentos de España,

dirigidos contra la elevación de Baronio, el veto evolucionó hasta convertirse en una petición formal de exclusión (*Exclusive*), cuando en 1644, después de la muerte de Urbano VIII, amigo de los franceses, el jefe de los cardenales españoles declaró que el candidato de los Barberini no merecía la confianza de su rey y que los electores tenían que atenerse a esto. En 1670 Francia y España hicieron respectivamente uso de la exclusiva contra dos candidatos de grandes esperanzas. Por una iniciativa del emperador fracasó en 1691 la elección del excelente Gregorio Barbarigo, luego canonizado. Pero muchas veces los cardenales lograron adelantarse a tan burdas influencias sobre la elección del papa.

Los derechos de soberanía de los papas, acerca de los cuales el embajador francés en Roma escribió en una ocasión que el rey los nombraba con la misma naturalidad con que elegía al presidente de cualquier gremio de comerciantes parisinos<sup>1</sup>, fueron tratados por Francia de una forma realmente insultante. Se iba más allá de las formas de etiqueta, a las que en aquella época de gran «pathos» y pose se les concedía excesiva importancia, cuando los embajadores de Francia, España y Venecia entraban en Roma con cortejos fuertemente armados o cuando los embajadores de Francia pretendían que la inmunidad diplomática se extendiese del palacio Farnesio a todo el barrio que le rodeaba. Un distrito tan amplio tenía que servir de escondrijo y asilo de malhechores, pero también tenía que dar lugar necesariamente a incidentes y choques entre el servicio del embajador y la policía pontificia. En un incidente se había llegado incluso a amenazar al embajador. Por ello éste abandonó Roma, el nuncio pontificio fue expulsado de Francia y Aviñón fue ocupado y declarado propiedad del rey francés; el papa, amenazado con preparativos de guerra contra sus Estados, no sólo fue sometido a una molesta humillación, sino forzado también a hacer concesiones políticas (1664). Lo que Luis XIV había conseguido frente a Alejandro VII, no lo obtuvo frente al papa más importante del siglo: Inocencio XI. Este había declarado que no recibiría a embajador alguno que antes no hubiera renunciado al derecho de asilo. Las potencias hubieron de conformarse. Sólo el embajador francés, a pesar de la bula pontificia que declaraba nulo tal derecho, penetró en la ciudad eterna con un cortejo armado e invocó el «antiguo» derecho, como si no hubiera sucedido nada. El papa le negó la audiencia y lanzó sobre él la excomunión a causa de su osadía. El rey contestó con las usuales medidas de violencia e incluso apeló contra el papa a un concilio general. Pero Inocencio no cedió y su sucesor tuvo la satisfacción de que Luis devolviera Aviñón por razones de política exterior, y que renunciara al derecho de asilo.

Esta contienda fue sólo una especie de incidente en el gran drama de las diferencias entre el absolutismo orgulloso de Luis y la conciencia del deber de los papas. De una parte estaba el rey, al que le cupo en suerte un reinado extraordinariamente largo (1643-1715) y que después de la muerte de Mazarino (1661) fue su propio primer ministro y dirigió personalmente los destinos de su nación, organizada centralísticamente por Richelieu; y de otra estaban los papas, hasta el número de nueve, la mayoría de las veces de más edad, a menudo personas débiles, todas dignas y piadosas, pero ninguna, a excepción de Inocencio XI, de aquel temple heroico que había distinguido a tantos papas del siglo XVI, con un Estado financieramente pobre y territorialmente pequeño, con partidos dentro del colegio cardenalicio, pero con un gran sentido de responsabilidad ante la conciencia y el derecho. Pero Francia tenía un imperio, que también propugnaba una unidad última en la fe, que daba el tono espiritual y científico a Europa, con un clero devoto, una policía ágil y un ejército fuerte y dispuesto al ataque. En París no había hecho acto de presencia la flexibilidad del barroco, su entusiasmo sobrenatural por la fe y su espíritu triunfalista. Los planos de Bernini para el Louvre no habían encontrado allí acogida alguna. Con las austeras y claras formas del arte antiguo, que en otro tiempo habían servido de criterio al Renacimiento, fueron construidos la catedral de los Inválidos de París, la capilla real del palacio de Versalles y, sobre todo, el Louvre. Este clasicismo, que es una cultura expresamente cortesana, debía superar el esplendor del barroquismo romano y dar la supremacía también en este terreno a Francia y a su rey<sup>2</sup>.

Común con el barroquismo era sólo la postura absolutista, pero no su configuración concreta, mezclada con una especie de patriarcalismo. Pero precisamente en esta postura absolutista se mostró la debilidad y flaqueza de la cultura barroca. En Roma, si se prescinde de su aspecto religioso, y más aún en España, y especialmente en Francia, ésta se centraba exclusivamente en las altas clases de la sociedad, en los señores y en los nobles cortesanos. Tan pronto como se olvidó el triunfo de la fe y la dedicación a Dios, apareció en su centro la fama y el «honor», tal como en su Cid lo había presentado Corneille, como el valor más elevado, que pone a su servicio incluso los sentimientos de los amantes. A esto se sumó la conciencia de aquellos «gigantes» de tener en sus manos los *arcana imperii*. Como Dios rige el universo de manera grandiosa pero incomprensible para los hombres, así los reyes rigen su imperio, el Estado, que son ellos mismos, conforme a la necesidad, a la razón de Estado. Así, las ideas del Renacimiento se mostraron en Francia más

fuertes que en España e Italia; preponderó aquel humanismo que llevaba el sello de Padua y Maquiavelo, humanismo que predicaba el cálculo frío y la razón de Estado, y que en lugar de fomentar la renovación de la Iglesia que pretendía el barroco, intentó imponerse a ésta. La ruptura con la tradición medieval, que en otros sitios se imponía en la vida barroca, fue mucho más profunda en esta nación. También el humanismo creyente, que tan esplendorosamente había distinguido a la Iglesia francesa antes de Luis XIV, perdió su impulso elevado e ideal ante el frío cálculo con que la razón de Estado trataba de conseguir paso a paso sus objetivos. También fue de un efecto destructor el mal ejemplo moral del rey, sus costumbres desordenadas, que no se separaron ya más de la realeza, que corrompieron a toda la sociedad cortesana, y que, dada la devoción religiosa puramente externa del rey, colocó a los predicadores y confesores de la corte ante difíciles problemas de conciencia.

#### 4. EL GALICANISMO

A la identificación del rey con el Estado se añadía la conciencia de la independencia nacional de la Iglesia francesa. Es cierto que en todas partes hubo una fuerte resistencia contra el poder centralista del papa, así como contra la tesis de su infalibilidad, aún no declarada dogma. Pero este antirromanismo encontró en Francia un suelo especialmente abonado. Sólo aquí, según una frase de Pascal, estaba permitido afirmar que el concilio se encuentra por encima del papa<sup>3</sup>. Precisamente la resistencia de los padres conciliares franceses había impedido en el Concilio de Trento la definición del primado del papa. El Parlamento no aceptó los decretos de reforma del concilio, porque veía en ellos una contradicción de las «libertades galicanas». Las amplias y efectivas atribuciones del rey en la Iglesia (el disponer de casi todas las prebendas, el privilegio de no permitir que los procesos eclesiásticos se tramitasen fuera de Francia, y otras varias), la independencia administrativa de la Iglesia francesa, sin intromisión del papa, todo esto se remontaba a los primeros tiempos de la Iglesia de Francia. Las libertades galicanas eran, por así decirlo, las antiguas libertades de la Iglesia, «una parte del derecho común de la Iglesia universal»<sup>4</sup> (Pithou). Estas libertades galicanas nunca fueron definidas con precisión ni enumeradas de una forma exhaustiva. Pedro Pithou, convertido del calvinismo y diputado del Parlamento, menciona 83 puntos en su obra *Les libertés de l'église gallicane* (1599); éstos acentúan especialmente la parte política del galicanismo, la independencia del poder real frente al papa en las cosas temporales y la limitación

del poder papal en Francia por los Cánones. El primer principio pretendía atacar ante todo a Belarmino, que, sin embargo, sólo había enseñado un poder indirecto del papa en los asuntos temporales. Los Cánones del segundo principio eran muy difusos. Se referían no sólo a las decisiones de los sínodos franceses, sino también a las costumbres existentes, por ejemplo, el derecho del rey a convocar concilios nacionales y a dar el *placet* a las bulas pontificias, a prohibir las apelaciones y los viajes de los obispos a Roma, a interceptar la jurisdicción de los legados pontificios, e incluso a apelar del papa a un concilio general.

La más alta autoridad docente de Francia era la Sorbona. En otros tiempos ella había enseñado las doctrinas de Belarmino, pero después había sido ganada para el galicanismo por su síndico Edmundo Richter. Al rechazar el primado del papa, Richter atribuyó al rey el derecho de decidir si los órganos de la Iglesia actuaban en el sentido de los Cánones. De éstos el rey tenía que responder sólo ante Dios, pero no ante el papa. La prohibición del libro de Richter por sínodos provinciales y por Roma, y la moderación de su autor, evitaron por el momento el cisma, pero no pudieron sofocar las ideas. Las propagó activamente el Parlamento que, además, forzó también a la Sorbona, en 1663, a tomar una postura favorable a la doctrina galicana.

Esta doctrina, fomentada también por las corrientes nacionales, había de manifestar toda su fuerza en el choque entre el rey absolutista y el papa. El conflicto se originó con la discusión del derecho de regalías. Desde el siglo XIII no existía ya el derecho del emperador y de los reyes a administrar los ingresos de los beneficios y canonjías vacantes. Sólo estaba vigente aún en Francia. Más importante que esta beneficiosa regalía material era la eclesiástica: el derecho a proveer las vacantes de tales beneficios, menos las parroquias, durante el tiempo que las sedes episcopales careciesen de obispos. Al comienzo del reinado de Luis XIV este derecho existía sólo en parte de Francia. Mientras ahora el rey renunciaba prácticamente a las regalías materiales, pues transfería los ingresos percibidos durante la vacancia al futuro sucesor en la sede episcopal, se arrogaba, con gran terquedad, las regalías eclesiásticas. Los juristas franceses declararon que las regalías, que en realidad se basaban en el derecho eclesiástico de principios de la Edad Media, constituían un derecho inalienable de la corona. Debían ponerse, por tanto, en vigor en todo el territorio nacional. Por esto un decreto real de 1673 las hizo extensivas a toda Francia, con efectos retroactivos. Ante esta limitación del poder episcopal —como el rey poseía también el derecho de nombrar obispos, podía igualmente prolongar a su arbitrio el tiempo de vacancia

de las sedes— se callaron no sólo el nuncio, sino también todos los ciento veinte obispos de Francia, a excepción de dos, los obispos de Alet y Pamiers, en el sur de Francia. Pavillon y Caulet, a los que ya conocemos como amigos del movimiento jansenista, invocaron la prohibición de la extensión de las regalías, decretada por el Segundo Concilio de Lión. El rey consideró sus obispados como no cubiertos y repartió los beneficios. Los obispos, en realidad, se encontraban solos en esta lucha. Los arzobispos competentes y los jesuitas de la corte se manifestaron a favor de la validez de las medidas reales. Ante esta situación los obispos, que habían sido amigos de los jansenistas, apelaron al papa.

Inocencio XI, que buscaba defender la autoridad papal con extrema escrupulosidad, ordenó a una comisión de cardenales que investigara el problema de las regalías. Cuando conoció el juicio de esta comisión, dirigió al rey varios Breves muy enérgicos y le exigió la revocación del edicto de 1673. Sin embargo, el rey no se avino, especialmente después que una asamblea de sacerdotes franceses protestara contra el proceder del papa y afirmara su acatamiento al rey. Más aún, cincuenta obispos pidieron al rey que convocara una Asamblea General extraordinaria del clero francés. En octubre de 1681 se celebró esta Asamblea, que era propiamente el Parlamento de la Iglesia francesa para tratar cuestiones financieras.

La reunión, cuyos miembros habían sido bien escogidos de antemano, se hallaba totalmente bajo la presión del rey, asesorado por su ministro Colbert; el rey, a la vista de la intrusión del papa en el gobierno de la diócesis de Pamiers, exigió una declaración solemne sobre los límites del poder papal. Bossuet, que acababa de ser nombrado obispo de Meaux sólo por el favor del monarca y que se sentía llamado a enseñar incluso al mismo papa por su responsabilidad para con la Iglesia universal, estaba dispuesto no sólo a pronunciar el discurso inaugural de la Asamblea, sino también a redactar la correspondiente declaración<sup>5</sup>. La intervención de Bossuet no estuvo exenta de vacilaciones y frenos, aunque en el fondo no sentía escrúpulo alguno. Ya en su *Exposition* había presentado como materia de libre discusión la infalibilidad del papa y el poder temporal del mismo, problemas sobre los cuales se había negado a decidir la Iglesia. No obstante, no quería llevar las cosas al último extremo ni tampoco comprometerse. Finalmente la docilidad al rey se impuso sobre todas las dudas<sup>6</sup>. La *Declaración del clero galicano sobre la potestad eclesiástica*, formulada por él, fue aceptada unánimemente por la Asamblea, el 19 de marzo de 1682, y, tres días después, elevada a ley por decreto real.

La declaración incluía cuatro artículos, que, después del dictamen dado por la Sorbona en 1663, no contenían en el fondo nada nuevo, pero que adquirirían significación especial por la forma oficial de su promulgación. Decían así:

1. Como Pedro había recibido de Dios sólo un poder espiritual, los reyes y los príncipes no estaban sujetos a ninguna potestad eclesiástica en los asuntos temporales. Por esto no podían ser depuestos, ni directa ni indirectamente, por una decisión del poder eclesiástico, y tampoco los súbditos podían ser eximidos de la obediencia y el juramento de fidelidad.

2. La plenitud de poderes de la Sede Apostólica en las cosas espirituales está limitada por los decretos del Concilio de Constanza sobre la autoridad de los concilios generales. Estos decretos habían sido observados fielmente en todos los tiempos por la Iglesia galicana, y conservan permanentemente su validez; no son de prestigio dudoso ni dados sólo para épocas de cisma.

3. El ejercicio del poder papal está regulado por los Cánones; junto a esto, las reglas, costumbres e instituciones de Francia y de la Iglesia galicana, y las proposiciones de los padres, poseen una validez inalterable.

4. En cuestiones de fe al papa toca la parte principal. Sus órdenes atañen a todas las Iglesias en general y a cada una de ellas en particular. Pero su juicio no es irreformable si no va acompañado del consentimiento de toda la Iglesia.

Todavía antes de la *Declaración*, la asamblea se había pronunciado por la extensión del derecho de regalías a todas las diócesis del reino.

La elevación a ley de los cuatro artículos galicanos significaba nada menos que éstos debían ser enseñados ahora en todas las escuelas de Francia, y que todos los profesores, al igual que cuantos aspirasen a graduarse académicamente en teología y derecho canónico, tenían que someterse a ellos bajo juramento. La mayoría del clero francés aprobó los artículos. La postura de los jesuitas de la corte era insegura y vacilante. Sólo los doctores de la Sorbona se atrevieron en su mayoría a desaprobado dichos artículos. En Roma se produjo gran revuelo. Primeramente Inocencio XI condenó todas las conclusiones referentes a las regalías. Los cuatro artículos no fueron desaprobados de una manera expresa. El papa esperaba lograr un cambio a base de gestiones, pero se negó a confirmar a todos los participantes de aquella asamblea que el rey le presentó para obispos y, además, condenó los escritos que defendían tales artículos. Luis vio en el proceder del papa una violación

del concordato y prohibió que los nombrados por él solicitasen en lo futuro su confirmación de Roma. Fueron puestos en su cargo por orden del rey, mas no recibieron la consagración episcopal. En el plazo de seis años había treinta y cinco diócesis con obispos no consagrados.

Las cosas degeneraron en una mayor confusión, pues precisamente en aquellos años Luis XIV se presentaba como el gran promotor de la fe católica al revocar el Edicto de Nantes, y la ya mencionada contienda de las franquicias de embajadas atizaba de nuevo el fuego. Sin embargo, se evitaba por ambas partes una ruptura definitiva. A través de los confesores y nuncios el papa intentó influir en la conciencia del rey más que proceder a declaraciones oficiales. El monarca sabía bien que su poder estaba inseparablemente unido con su confesión, que él sinceramente creía católica. También la revolución de Inglaterra de 1688 le había privado de su valioso aliado, el rey inglés, y proporcionado un nuevo enemigo. No podía romper con el papa en esta situación tan crítica.

De todos modos el papa hizo saber al rey que había incurrido en las censuras eclesiásticas, y había redactado un Breve por el que se declaraba nula e inválida la declaración de 1682. Igualmente su sucesor, Alejandro VIII (1689-1691), se esforzó en primer lugar en que cediera Luis XIV. Al fracasar en su intento, ordenó, ya en el lecho de muerte, que se publicara el Breve confeccionado por Inocencio XI y que él mismo había firmado ya en 1690. La gran evolución política, sobre todo la inminente contienda en torno a la sucesión española, hizo que el rey de Francia variase de rumbo, pero ya bajo el pontificado del papa Inocencio XII (1691-1700). Después de largas gestiones el monarca prometió en 1693 revocar el edicto que ordenaba la ejecución de los artículos y recabó la confirmación pontificia para todos los obispos nombrados por él. Los dieciséis candidatos a obispos que habían tomado parte en la Asamblea de 1682, recibieron la confirmación después de que cada uno de ellos lamentó en cartas de disculpas su participación, y al mismo tiempo manifestaron su desaprobación de los artículos. Así podían los obispos ser provistos de nuevo en forma legal. El peligro de un cisma, que tanto había influido en la conducta prudente de Inocencio XI y de sus sucesores, había desaparecido, mas no así los artículos galicanos, que, por cierto, sólo debieron ser reprobados por los pocos candidatos a obispo. Hasta el siglo XIX se mantuvo en Francia la doctrina galicana, apoyada sobre todo por el Parlamento. En el XVIII, con el avance de la cultura francesa, pasó también el Rin, donde, unida a los resentimientos anticuriales allí existentes, había de transformarse en un episcopalismo muy radical en parte.

## 5. LA DISPUTA SOBRE LA PIEDAD IDEAL. BOSSUET Y FENELON

Junto al galicanismo, que significó más bien una crisis constitucional de la Iglesia en Francia, también la vida propiamente espiritual y mística experimentó ciertas innovaciones, que hicieron dudar de la ortodoxia de sus representantes y pusieron en conmoción a los teólogos de la nación. El misticismo acrítico que había sostenido el español Miguel de Molinos (1628-1696) encontró también en Francia algunos epígonos. Molinos, director espiritual muy buscado por todos los conventos de monjas de Roma, había defendido en sus escritos la comunión diaria y la acción pasiva del alma como ideal de la piedad. En esta quietud completa del alma ante Dios, en la que no actúa ni el más mínimo deseo de bienaventuranza, donde no existe ninguna actividad y apetencia, no peca nunca el alma, aunque parezca que quebranta externamente los mandamientos de Dios. Este quietismo, como se denominó a tal doctrina, fue combatido en seguida por el jesuita P. Segneri. En 1687 Inocencio XI condenó 68 proposiciones sacadas de las cartas y conferencias del español. Molinos fue recluido en un convento hasta su muerte. Su condenación produjo en Italia una aversión muy extendida a la mística.

Pero antes de que se le condenara, ya sus escritos y pensamientos habían penetrado en Francia. En Saboya los propagó el barnabita P. Lacombe, que pronto encontró una dócil alumna en la joven viuda de la Motte-Guyon (1648-1717), exaltadamente piadosa. Educada en otro tiempo en las salesas, confió a manos extrañas, a imitación de Francisca de Chantal, la educación de sus hijos, para así poder dedicarse de lleno a la vida contemplativa, siguiendo la indicación de su director espiritual. Hizo propaganda, incluso con escritos y canciones piadosas, de su ideal espiritual y hablaba de la paz de Dios, del amor divino, puro y desinteresado, que no piensa en recompensas ni en castigos, como de un estado duradero. Al ser condenado ahora Molinos en Roma, el arzobispo de París se enfrentó también con la piadosa viuda y con su director espiritual. Lacombe fue encarcelado, y Madame de Guyon recluida varias veces. Pero más tarde encontró un caballeroso defensor en el entonces preceptor del príncipe y posteriormente arzobispo, Fenelón.

Fenelón (1651-1715), procedente de la alta nobleza francesa, pero formado espiritualmente por Olier a través de su tío, gran apóstol seglar, había recibido las órdenes sagradas en San Sulpicio en 1675. Habiendo sido muchos años director de la institución parisina para con-

vertidas y luego preceptor del duque de Borgoña, fue nombrado en 1695, con gran alegría de Bossuet, arzobispo de Cambrai, sede que, desterrado de la corte desde 1697, regentó de una forma ejemplar.

Una comisión investigadora presidida por Bossuet, a la que pertenecía también Noailles, entonces obispo de Chalons y luego arzobispo y cardenal de París, condenó en treinta proposiciones, en la conferencia de Issy (1695), los excesos de la Guyon. La mujer aceptó humildemente el veredicto; sólo se defendió contra la equiparación de sus ideas con las doctrinas condenadas de Molinos. Había también en Francia otras fuentes, en efecto, en las que podía haber bebido las ideas del amor desinteresado. Del «amor puro y desinteresado» había escrito también a principios de siglo el capuchino Lorenzo de París († 1631), que había sido muy apreciado por san Francisco de Sales<sup>7</sup>. Arrancando de la mística renano-holandesa, pretendía resumir todas las prácticas de las virtudes en el solo ejercicio del amor, ejercicio que no buscaba otra cosa que el honor de Dios, estando dispuesto incluso a aceptar la misma condenación. Sólo el intelectualista Bossuet, que conocía ciertamente las tradiciones de los Padres, pero desconocía la mística, publicó una crítica de las obras de Molinos y Lacombe, incluyendo también varias obras de la Guyon, e incluso hizo que se la encarcelase en la Bastilla. Detrás de él estaba la corte, sobre todo Madame de Maintenon, durante largos años amante y ahora segunda esposa de Luis, conversa del calvinismo, que se interesaba mucho por un determinado aspecto de la teología. Bossuet fue más lejos aún; redactó una instrucción pastoral, *Sur les états d'oraison*, y pidió también a Fenelón que la aprobara y condenase la doctrina de la Guyon. Este, que conocía la mística mejor que la Biblia —al parecer las formaciones de Bossuet y Fenelón tenían sus respectivas lagunas—, y que había encontrado idénticos pensamientos del amor puro en santa Catalina de Génova, contestó con una *Declaración de las máximas de los Santos para la vida interior*, en la que defendía a Madame de Guyon y la doctrina del amor desinteresado de Dios. Así se desarrolló una disputa, dirigida por Bossuet, sobre el acto de la virtud de la esperanza, disputa que degeneró en una contienda entre ambos obispos, impulsada apasionadamente, y no siempre por medios puros, por Bossuet. A través de la Maintenon, el obispo de Meaux consiguió implicar contra su hermano en el cargo al mismo rey. Cuando Fenelón pretendió justificarse en Roma, le fue denegado el correspondiente permiso de viaje. Bossuet y sus amigos —el mismo Bossuet que años antes había tomado a mal el que otros dos hermanos suyos en el cargo, obispos del sur de Francia, hubieran apelado a Roma en el asunto de las regalías— buscaban con-

seguir del papa una decisión. La Sorbona tuvo que mandar ahora a la Curia las proposiciones «dudosas» de Fenelón. Después de largas investigaciones, en 1699 Inocencio XI, no sin gran presión de Luis XIV, declaró erróneas y escandalosas 23 proposiciones de los escritos de Fenelón. El humildísimo Fenelón anunció desde el púlpito su sumisión al fallo de Roma; la Guyon tuvo que permanecer recluida varios años más.

La contienda había terminado. Con Bossuet habían triunfado el intelectualismo y el concepto de acto consciente de virtud. El fuego de la espiritualidad francesa dio paso a un tradicionalismo sentimental. *La invasión de místicos* (Bremond) del siglo desapareció en la «oscuridad que irrumpía» (L. Cognet)<sup>8</sup>. La sencilla piedad de Fenelón, la dulce interioridad del arzobispo de Cambrai, aquel humanismo cristiano de corazón, que reclamaba para Dios todo el hombre, no medio hombre, vino a tener su eco en el pietismo alemán de Matías Claudio y sus amigos. De nuevo reaparecerá más tarde en el romanticismo católico, que lo implantará en la actitud consciente de la Iglesia.

## 6. LA SEGUNDA ETAPA DE LA CONTIENDA CON EL JANSENISMO

Entre los defensores de Fenelón se hallaba el benedictino Gabriel Gerberon, célebre maurino que había huido a Holanda a causa de sus inclinaciones jansenistas. Pocos años después de la decisión de Roma se dejó oír de nuevo el movimiento jansenista. Hasta entonces había permanecido en un segundo plano en las grandes discusiones, sobre todo en las que trataban del derecho de regalías y de los artículos galicanistas. Pero había encontrado un aliado precisamente en el galicanismo, en las limitaciones que éste imponía a la autoridad doctrinal del papa. En este sentido, también el oratoriano Pascasio Quesnel, en sus *Reflexiones morales* sobre el Nuevo Testamento, de 1699, reedición de un escrito ya publicado por él treinta años antes, había declarado que la excomunión del papa solo era inválida. Esta obra, que, al afirmar que la Iglesia se compone sólo de unos pocos elegidos, negaba la redención universal de Cristo y renovaba la doctrina de Jansenio, la dedicó Quesnel al obispo de Chalons. Noailles había escrito el prólogo, en que la recomendaba, y también Bossuet la defendió durante algún tiempo. El libro obtuvo una gran aceptación entre los lectores de Francia. Pero el culto autor no tenía en Roma una «hoja limpia». La edición por Quesnel de las obras de san León Magno, con la colección del derecho canónico incluida en ella, había sido puesta ya en el Índice en 1676, a causa de su galicanismo. Por

este motivo el oratoriano había abandonado su comunidad y vivía en Bélgica, donde acogió también al gran Arnauld, después que éste huyera de Francia.

Al mismo tiempo de la aparición del libro de Quesnel, la oposición pública francesa fue sorprendida también por la publicación del *Caso de conciencia*. Cuarenta doctores de la Sorbona habían declarado, ante una pregunta que se les había dirigido, que el atenerse al *silentium obsequiosum* no era impedimento alguno para dar la absolución en la confesión. Cuando los jansenistas publicaron estas declaraciones, parecieron resurgir todas aquellas cuestiones que medio siglo antes habían apasionado a París. En seguida hizo acto de presencia la oposición, que procedía principalmente de Luis XIV. A su intervención se debe que Quesnel fuera arrestado en Bruselas, en 1703, por orden del rey de España, y el que fueran requisados todos sus numerosos papeles, que en parte fueron entregados al confesor del rey en París. Bossuet atacó la declaración de los teólogos parisinos. El rey les obligó a retractarse y, finalmente, Clemente XI, a petición del rey francés, promulgó en 1705 una bula. Qué derechos se arrogó Luis XIV y con qué honradez odiaba a los jansenistas, que de nuevo pretendían romper la unidad religiosa conseguida a duras penas, y en cuyas filas se concentraban los más decididos enemigos del absolutismo regio, lo deducimos de la petición que dirigiera al papa para que éste le mandara antes el borrador de la bula, a fin de examinarla. La bula de 1705 declaraba que el silencio respetuoso no era suficiente. Las cinco proposiciones de Jansenio debían ser rechazadas «con el corazón y con la boca». El clero, de ideas galicanas, aceptó, en verdad, la bula —el rey así lo quería—, pero declaró que sólo obligaría a toda la Iglesia si obtenía el consenso de los obispos. La dura amonestación del papa no produjo cambio alguno. Sólo tras larga vacilación se sometieron las monjas de Port-Royal, que opusieron una serie de reparos fundamentales. Por ello el convento fue puesto en entredicho; después, previa aprobación del papa, se suprimió la abadía; y, finalmente, incluso se destruyó la iglesia y el convento. Hasta los muertos fueron sacados de su lugar de reposo.

Entre tanto Quesnel había vuelto a dar que hablar. Se fugó de la prisión episcopal a Holanda y se declaró partidario del jansenismo. Después de que algunos obispos franceses prohibieron el Nuevo Testamento de Quesnel, también Roma se ocupó del asunto. En 1708 el papa condenaba la obra. Sin embargo, en París, el Parlamento se negaba a aceptar el breve. Quesnel mismo lo señalaba como inválido, y el arzobispo de París, cardenal Noailles, indeciso y poco formado en cuestiones

teológicas, se negó a retractar, como se le pedía, la recomendación de 1695. La lucha contra Quesnel apareció a los ojos de muchos como una campaña difamatoria de los jesuitas; igualmente proseguían sin interrupción las recíprocas denuncias de Roma, a causa del sistema moral de la Compañía de Jesús y de las doctrinas de Jansenio. En este confuisionismo Luis XIV pidió una nueva bula pontificia, que debía enumerar y condenar los errores de la obra de Quesnel. En ella debían evitarse todas las fórmulas que pudieran excitar la sensibilidad galicana. Después de largas gestiones con la Curia, en las que Quesnel intentó en vano se le escuchara, Clemente XI firmó el 3 de septiembre de 1713 la bula *Unigenitus*<sup>9</sup>. En ella se mencionaban y censuraban textualmente 101 proposiciones de la obra de Quesnel y se las ponía expresamente en relación con los errores de Jansenio. A pesar de cierta oscuridad del escrito, pues no se precisaba qué censuras correspondían a cada proposición, la bula *Unigenitus* es una de las más importantes decisiones tomadas por el magisterio papal. Aquí, sin aludir a ningún concilio general y sin atender al consenso de las Iglesias, que pedían los galicanos, se reivindicó con toda naturalidad el derecho a decidir en última instancia sobre la interpretación de san Agustín, esto es, a no considerar como criterios independientes las opiniones y juicios de los doctores de la Iglesia, sino a incluirlos en el conjunto de la autointerpretación de la Iglesia. La bula, ciertamente, no terminó de un golpe con las diferencias. Sin embargo, la lucha por lograr su imposición pertenece ya al siguiente período de la historia de la Iglesia.

Las discusiones jansenistas siguieron siendo a comienzos del siglo una cuestión casi exclusivamente francesa. Sólo en Holanda, el país vecino independiente del poder de Luis XIV y en la práctica también relativamente tolerante frente a la minoría católica, hicieron aparición sus partidarios. Cuando el nieto de Luis XIV tomó las riendas del poder en España, los dirigentes jansenistas huyeron desde el Flandes español a la independiente Holanda. Es cierto que en Holanda<sup>10</sup> estaba prohibido a los católicos el ejercicio público de su religión y los obispos habían desaparecido. Sin embargo, como ya antes se ha dicho, se había llegado a una organización provisional estableciendo vicarios apostólicos. Los roces entre éstos y sus escasos sacerdotes seculares por una parte, y con los jesuitas, llamados como misioneros, por otra, llenaron todo el siglo XVII. Así resulta comprensible que los vicarios apostólicos sintieran ciertas simpatías por los jansenistas, enemigos de los jesuitas, y algunos de ellos se hicieran partidarios directos del movimiento jansenista. Especialmente el vicario apostólico (desde 1688) Pedro Codde,

oratoriano como Quesnel, estaba en contacto con Arnauld y su antiguo hermano en religión, a quien había conocido en París. A causa de su rigorismo y de sus tendencias jansenistas, fue denunciado en Roma; pero el papa aceptó en 1695 su justificación. Acusado de nuevo por los jesuitas por no haber publicado la condenación papal de algunas proposiciones, especialmente de algunas sostenidas en Bélgica, Codde emprendió viaje a Roma, que se le había exigido bajo amenaza de suspensión. Como allí se negara a reconocer como doctrina de Jansenio las cinco proposiciones, que él reprobaba, fue suspendido en 1702. Vuelto a Holanda se defendió con una carta pública. Con esto se llegó en 1704 a su deposición definitiva. Pero el provicario nombrado por Roma, Teodoro de Cock, antiguo alumno del colegio de la Propaganda, no pudo dominar la situación. Muchos católicos y la mitad de los trescientos cincuenta sacerdotes seculares se negaron a reconocerle, y los Estados Generales, influidos por éstos —la apelación contra Roma al poder secular calvinista no fue aprobada, en verdad, en todas partes—, le hicieron imposible el desempeño de su cargo. Cock tuvo que ceder. En el nombramiento de su sucesor Roma tuvo igualmente mala suerte. Finalmente no hubo en Holanda ningún poder episcopal para la gran minoría católica. Es conveniente tener en cuenta este abandono religioso si se quiere juzgar sobre la acción demasiado independiente de los consejeros del vicariato de Utrecht, que condujo, al principio del siguiente período, al lamentable cisma holandés.

La residencia durante largos años de numerosos diplomáticos en Utrecht, a causa de las negociaciones que allí se realizaban para la conclusión de la guerra de sucesión española, no dejó de influir en la posterior extensión, a los territorios alemanes e italianos, de las ideas jansenistas y antirromanas.

## 7. EL NUEVO PENSAMIENTO. RENATO DESCARTES

Jansenismo, galicanismo, quietismo y todos los demás movimientos configuraron en primer plano la historia de la vida religiosa francesa. Mas todas estas corrientes no pueden hacer olvidar que tras ellas iba extendiéndose, sin ser notado, un nuevo pensamiento, una nueva actitud espiritual, la cual había de terminar tanto con la alegre fe barroca como también con el absolutismo francés. Sólo muy tardía y parcialmente se había dejado Francia transformar e influir por el espíritu del Concilio de Trento. Un humanismo naturalista, restos del escepticismo y estoicismo renacentistas, habían podido conservarse y desempeñar un papel

importante en las diferencias religiosas. Esto tal vez esté relacionado con la singular simbiosis de los católicos y hugonotes en esta nación. Mientras que en Alemania, territorialmente dividida, cada Estado tenía su particular confesión debida al capricho o a la decisión de su príncipe, y las minorías insignificantes estaban condenadas a desaparecer, hubo en Francia un Estado calvinista dentro del propio Estado, una Iglesia hugonote con existencia legal, con la que se discutía de hombre a hombre, en una época nada indiferente en religión ni tampoco perezosa en las cosas espirituales, y esto durante más de un siglo. Así, los elementos racionales tuvieron una gran importancia en la discusión. Cuando toda apología a base de razones tropezaba con el principio de Escritura de los reformados, los hombres de la Contrarreforma utilizaban también los métodos y principios de los antiguos escépticos, cuyas obras se publicaron de nuevo entonces. ¿No podía demostrarse así que, con la afirmación de los reformados de que la Iglesia podía errar, se abandonaba incluso el criterio de la fe? Si los reformados invocaban la Escritura, se les contestaba diciendo que por la sola Escritura no podemos saber lo que ella dice y quiere decir, y que las opiniones de los reformados eran sólo las opiniones dudosas de Lutero, Calvino y Zuinglio acerca del sentido de la Escritura. Los reformados no tenían ningún criterio para su fe. ¿De qué sabían ellos que los libros del Antiguo y Nuevo Testamento eran Sagrada Escritura? Si lo sabían por un convencimiento interior, producido por el Espíritu Santo, entonces se plantea la pregunta por la autenticidad de tal convencimiento. ¿Cómo se lo puede distinguir de la ilusión o de un falso entusiasmo? ¿Dónde está el criterio? De este modo se pensaba llevar a los reformados a una perplejidad externa, a una crisis de la duda. Sólo cuando, una vez destruida la seguridad interior de su convencimiento, no existiera aún un ateísmo declarado, podía esperarse ganar a los reformados por este camino. Muy pocos se dieron cuenta de que este método, empleado en general, se dirigía contra toda religión; que este escepticismo incluía una fuerte tendencia al libertinaje. Era muy general la postura de escepticismo, cuyo contrapolo era el fideísmo, la confianza exclusiva en la revelación garantizada por la Iglesia.

De Montaigne († 1592), que enseñaba la incapacidad de la razón humana para conocer las verdades metafísicas y que, por lo mismo, en el terreno religioso pedía el respeto a la fe de los Padres, pero mantenía en la conducta práctica un ideal de vida estoico, esta postura pasó a sus alumnos, al canónigo Charron, al obispo Camus, secretario y amigo de Francisco de Sales, al cardenal Duperron y a algunos jesuitas y jansenistas. Incluso en la indiferencia del «amor puro» de Fenelón se pretendía

ver restos de este pensar estoico, y la conocida *Histoire critique du Vieux Testament* de 1678, de Ricardo Simon (1638-1712), hay que interpretarla teniendo en cuenta que el sabio oratoriano pretendía desvirtuar la apelación de los reformados a la Escritura probando que no existía ningún escrito original de la Biblia y que nadie conocía el sentido exacto de la antigua lengua hebrea.

Un discípulo del colegio jesuita de La Flèche, en el cual, junto a una educación de orientación humanística, había hecho mella el método del escepticismo, realizó el gran cambio en el pensamiento francés. Fue Renato Descartes (Cartesius). La duda que él sintió en esta escuela y la conciencia de su ignorancia llevaron a este hombre, para el que la sabiduría valía más que los conocimientos de escuela y el *honnête homme* ocupaba un puesto más elevado que el sabio humanista, a abandonar por completo el estudio de las ciencias y a aprender en la vida práctica, en viajes, en las cortes y en los ejércitos. Sirviendo en el ejército de Tilly, en 1619, en el Neuburgo bávaro, tuvo lugar un acontecimiento decisivo para él. Había hecho promesa de peregrinar a Loreto si encontraba la razón, filosóficamente inmovible, de la fe. La razón natural, así lo reconocía él, recibe su certeza inmovible del hecho de ser. *Je pense, donc je suis*. Pienso, luego existo. Partiendo de esta base quería adentrarse en la investigación de la realidad. En este punto cesaba la duda metódica de principio. El escepticismo quedaba desarmado. Pero el hombre aprehende su ser como espíritu por medio del puro pensar, y la imperfección del pensar le remite a la perfección de Dios. La existencia de Dios es innata en nosotros como idea. Descartes no piensa todavía en la separación de fe y saber. Su filosofía debe afirmar más bien la parte de la revelación que es accesible a la razón: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Su objetivo es un cosmos uniforme de todo saber; su método, la rigurosa matemática analítica que él enriqueció con el descubrimiento de la geometría analítica. Incitado por sus amigos, sobre todo por el cardenal Bérulle y su círculo, publicó su *Discours de la méthode* (1637) y las *Meditationes de prima philosophia* (1641). Pero encontró sólo tolerancia, cuando no repulsa. Incluso fue puesto en el Índice por su doctrina acerca de la transubstanciación. Murió como católico creyente, en 1650, a los cincuenta y cuatro años, en Estocolmo, a donde se había dirigido el año anterior para instruir a la reina Cristina de Suecia.

El punto de arranque de la filosofía de la conciencia constituye la novedad de su sistema. Descartes ha preparado el camino a todos los sistemas filosóficos del idealismo y en realidad ha llevado también el

pensar filosófico, de su encuentro con lo objetivo, a un racionalismo hipercrítico. La autonomía de la inteligencia dependía aún de la razón divina: Descartes era aún un realista; pero los hilos entre la razón y Dios eran ya muy débiles y Descartes intentaba explicar el realismo por caminos difíciles, cuando no erróneos.

Descartes ejerció un influjo extraordinario y tuvo excelentes alumnos. El oratoriano Malebranche intentó crear con los nuevos métodos, sobre la base de la filosofía de la conciencia y con la ayuda de pensamientos agustinianos, una filosofía auténticamente cristiana, la cual resulta tan teocéntrica que todo conocer claro y distinto se realiza propiamente en Dios, como todo hacer y obrar es hacer y obrar de Dios. Su filosofía fue atacada por todas partes. Los jesuitas y Arnauld, Fenelón y Bossuet, por no hablar de los deístas ingleses, coincidían en su repulsa.

Mas cuando el nuevo espíritu encontró defensores que no pertenecían al círculo de la doctrina cristiana de Dios, tenía que resultar funesto. Baruch Spinoza (1632-1677) en Amsterdam, que pretendió ser rabino, pero que fue expulsado de la comunidad judía a causa de su racionalismo, quiso ser un discípulo de Descartes. En sus propias obras proyectó establecer de una manera lógica, *more geometrico*, los fundamentos de la filosofía, la cosmovisión y la ética. A lo que aspiraba era a un conocimiento que informase la vida. Buscaba algo que le concediera «por una eternidad el disfrute de una alegría estable y suma». En el impulso hacia lo eterno, ilimitado e infinito se manifiesta de nuevo el sentimiento barroco del mundo, ahora fuera del cristianismo. Pero, yendo más allá de Descartes, Spinoza enseñaba un monismo panteísta. Para él sólo existe una verdadera sustancia, Dios, a la que conviene el pensar y la extensión, *Deus sive natura*. El mundo no sólo está próximo a Dios, es Dios mismo. En consecuencia, no puede haber ningún mal absoluto, porque todo brota necesariamente del fondo infinito del mundo. La religión consiste ya sólo en el afecto, cuya cúspide es el *amor Dei intellectualis*. La Biblia es rechazada.

El eco que Spinoza encontró en su tiempo fue demoledor. Leibniz percibió de manera clarísima la proximidad de este autor al ateísmo y por eso lo combatió.

## 8. EL DEISMO INGLES

Independientemente de Descartes, pero en coincidencia temporal con él, también destacados espíritus ingleses llegaron a la repulsa de la Escolástica, que todavía se enseñaba en las universidades del país. Mien-

tras los cambios religiosos, exigidos por el Estado, dominaron todo el siglo *xvi* y condujeron a violentas conmociones internas, los adelantos de las ciencias naturales mostraban a los filósofos el camino de la empiria, que tan afín era al carácter del pueblo inglés. La comprobación de las ideas por los hechos es más importante que la demostración lógica. Los primeros defensores del empirismo del siglo *xvii* no fueron enemigos de la revelación. El lord canciller, Bacon de Verulam († 1626), fue un cristiano creyente. Pero distinguió exageradamente entre la fe y la ciencia. El «reino de los hombres», que debía ser conformado cada vez mejor mediante nuevos inventos, está libre de la vinculación a Dios. Lo que él pedía era una «interpretación de la naturaleza», que debía partir del caso individual y del experimento logrado. Su programa fue transformado en sistema por su antiguo secretario Hobbes († 1679). Este vio todo el proceso natural como una especie de proceso técnico, como la marcha de una máquina. Mas en la naturaleza se encuentran también el hombre y el Estado. Ya no quedaba espacio alguno para la religión y el cristianismo. La Biblia era explicada de una manera puramente moral. Los milagros se explicaban por la naturaleza.

El lord Herbert de Cherbury († 1648) se ocupó más del problema religioso. Partiendo de la desunión religiosa, intentaba crear un sistema natural de religión. Son ciertas y obligatorias para todos, enseñaba él, sólo aquellas verdades que se pueden demostrar con la razón. Como la naturaleza, y, por tanto, la razón, son iguales, en todos los hombres se pueden comprobar principios religiosos que son comunes a todas las religiones. Cherbury enumeraba cinco de ellos: la existencia de Dios, la obligación de adorarle, el deber de la piedad y de la virtud, el desprecio al pecado y la voluntad de perfeccionamiento, fe en una retribución en esta vida y en la otra. La revelación es cierta sólo en la medida en que coincida con estas verdades de razón. Todo lo demás, incluso la doctrina de un gobierno divino del mundo, es falsedad sostenida por los sacerdotes. Con la inclusión en el Índice de todos los tratados del lord inglés no se puso fin a su peligrosa doctrina.

Una generación más tarde las opiniones de los modernos serían expuestas más abiertamente. Pasada la «revolución gloriosa» se concedió, en efecto, libertad de conciencia y de prensa, de la cual sólo se vieron privados los católicos. Ahora se podía publicar también sin temor alguno opiniones libres, esto es, que divergieran de la religión oficial del Estado. A estos «librepensadores» pertenecían John Locke († 1704), que había regresado a Inglaterra con Guillermo de Orange. En su deseo de asegurar la independencia y autonomía del pensar rechazó la doctrina

de las ideas innatas. Para comprobar el contenido de verdad de la revelación buscaba un criterio, que creyó encontrar en la concordia de las doctrinas fundamentales de la religión con las doctrinas de una ética y una metafísica apoyadas en la razón. De su obra *La racionalidad del cristianismo, tal como ha sido transmitido por la Escritura* se desprende que la moral cristiana de hoy coincide, en parte, con la ley mosaica, y, por ello, con la ley natural. La sumisión a la ley moral cristiana garantiza la salvación. Jesús es el Mesías y el Maestro de la vida moral. El cristianismo, atestiguado por el milagro, es reconocido como complemento de naturaleza y razón. Su bondad consiste en el claro conocimiento de los deberes morales, en la restauración del verdadero culto en espíritu y en verdad, y en la fe en la inmortalidad y la justicia final. El deísmo de Cherbury, como se llamaba a esta religión natural, tuvo desde Locke un matiz fuertemente ético.

La tendencia siempre mayor a un predominio de la empiria, la creciente repulsa de lo sobrenatural en Inglaterra, fueron legadas al próximo período como peligrosa potencia espiritual <sup>11</sup>.

## 9. LA SOCIEDAD DEL BARROCO

Otra funesta herencia, no sólo del absolutismo francés, sino de todo el barroco, fue el abandono de los problemas sociales y colectivos. Los siglos XVI y XVII se habían encerrado demasiado en su pensamiento conservador, cosa que resultaba muy explicable por la postura de defensa y restauración adoptada por la Iglesia. La jerarquía medieval de las clases sociales y el reparto de sus funciones incluso en la Iglesia parecían tener un carácter sagrado, que nadie se atrevía a tocar. Aun cuando una abadía alemana, en la que desde la Edad Media los «puestos» estaban reservados a la nobleza, no pudiera ser reformada a causa del pequeño número o de la deficiente actitud religiosa de los nobles conventuales, nadie se atrevió a pasar por encima de los privilegios de clase y admitir como monjes a simples burgueses. Y si, como en el caso de Fulda, eran recibidos, constituían, por así decirlo, una especie de convento auxiliar de segundo rango para las funciones litúrgicas, pero carecían de voz y voto en el capítulo, y por ello tampoco participaban en la dirección y administración del monasterio ni de los terrenos anejos a la fundación. Todos los esfuerzos de reforma llevados a cabo por los nuncios y por inteligentes abades-príncipes fracasaron <sup>12</sup>.

Ya hemos hecho mención antes de cómo en los obispados del Imperio alemán el rígido principio de nobleza condujo a intrigas diplomáticas y políticas penosísimas, y también a una acumulación institucional, que estaba en abierta oposición precisamente con las decisiones de Trento. Incluso en el territorio austríaco, donde los obispos pertenecían a los Estados provinciales y hubo incluso algunos obispos de la burguesía —recordemos aquí, por ejemplo, al cardenal Klesl de Viena— en los peores años de la Reforma y con ocasión del trabajo desgastador de la Contrarreforma, no encontramos ya hacia 1700 ningún obispo más procedente de la burguesía. El feudalismo aristocrático había vencido en toda la línea a fines de esta época.

Cosas parecidas pueden decirse acerca de la posición de la mujer en la Iglesia. También en este punto predominaba un criterio medieval. Las iniciativas que el humanista español y amigo de Erasmo, Juan Vives, había presentado en otro tiempo en su libro *De institutione feminae christianae* (1523), sobre la educación y la enseñanza de las jóvenes significaron ciertamente la inauguración de una pedagogía moderna con gran comprensión de la peculiaridad y de la misión propia de la mujer. Esta obra tuvo pronto cuarenta ediciones, pero sus pensamientos calaron poco en la Iglesia oficial. Además, Vives tenía ante los ojos, en primer lugar, el puesto de la mujer en la familia. En la conciencia general de la Iglesia el puesto de la mujer soltera era el convento de rígida clausura. La gente se había dejado influir con exceso por las experiencias del tiempo de la Reforma.

Si los obispos, impulsados por el espíritu del humanismo cristiano, se atrevían a crear otros tipos de comunidades para la vida religiosa de la mujer y su estructuración en la Iglesia, encontraban en Roma una resistencia radical. Las Hermanas de la Visitación de María fueron transformadas, contra la voluntad de su fundador, Francisco de Sales, en monjas de clausura. Las ursulinas, la más importante congregación religiosa de mujeres de Francia, fueron elevadas a Orden religiosa con clausura papal en 1620. San Vicente de Paúl sabía qué destino les esperaba a sus Hermanas de la Caridad en el caso de que solicitaran la aprobación pontificia, y por eso les aconsejó siempre que desistieran de ello. Más trágica fue la suerte que estuvo reservada, como antes hemos indicado, a las Damas Inglesas y a su fundadora, María Ward. La joven inglesa había entrado en 1606 en las clarisas de St. Omer, pero creyó que su vocación estaba en cooperar a la salvación de las almas, sobre todo en su patria inglesa, que se hallaba en tanto peligro. Se entusiasmó con las valerosas actuaciones de los jesuitas en Inglaterra y fundó en 1609, con

algunas amigas de su país natal, una asociación religiosa a imitación de la Compañía de Jesús. Cuando su actividad resultó casi imposible en Inglaterra, fundó casas en Lieja, Colonia y Tréveris. Quería promover mediante la escuela y la educación la formación católica consciente de la mujer, ayudar a la cura de almas en su patria y cooperar a la gran obra misionera de la Iglesia. María Ward heredó de Inglaterra un cierto temperamento de seguridad, la naturalidad con que viajaba y hablaba allí la mujer, el deseo de independencia y también un brote de testarudez británica, con el que reaccionó a los obstáculos. Para poder desarrollar sus fines, la comunidad no se conformó con la autorización episcopal de algunas casas aisladas. Las compañeras querían permanecer unidas y por esto intentaban evadirse de la jurisdicción de los obispos diocesanos, con el fin de tener una mayor libertad y posibilidad de entrar en acción. Aspiraban a depender directamente de la Sede Apostólica, como Orden religiosa bajo una superiora general. A esto se sumó el que vieran el mayor impedimento para su obra apostólica en el retiro de los conventos de mujeres, y por esto rechazaron, de una manera radical, la clausura para su comunidad. Si obtenían el reconocimiento como Orden, esperaban poseer toda clase de posibilidades para actuar a la manera de los jesuitas, a los que, contra la voluntad de los mismos, de tal forma se ligaron en reglas y órdenes, en estructuras y objetivos, que se consideraba a estas religiosas como complemento femenino de la Compañía de Jesús, como jesuitinas, y por esto tuvieron también contra sí, sin más, a todos los enemigos de la Compañía de Jesús. Aunque la comunidad abrió una escuela en la misma Roma para convencer con su actuación, no pudo conseguir la aprobación pontificia, por las acusaciones y calumnias y por la desconfianza y escrúpulos de la Curia romana. Aquellas mujeres se encontraban indefensas frente al agente del clero inglés, que, sin fundamento alguno, las acusaba de injerirse y entorpecer la cura de almas. Llegaron a ser la comidilla de la gente que, extrañada, movía la cabeza ante estas monjas extranjeras que visitaban las iglesias con el traje corriente de la mujer.

Después de casi cinco años de lucha para conseguir la aprobación, María Ward abandonó Roma. En 1624 la Congregación de Propaganda había exigido la transformación del Instituto en una Orden de clausura o su disolución. La escuela de Roma fue clausurada. Como ahora la superiora abrió casas en Munich y Viena con fundaciones del elector Maximiliano y del emperador Fernando II, sin preocuparse de obtener el permiso de los obispos correspondientes, y persiguió los mismos objetivos en Praga, la Congregación de Propaganda se puso de nuevo en movi-

miento y ordenó a los nuncios que, por vía administrativa, cerrasen todas las casas. Ante la inminente clausura de sus residencias belgas, María Ward había enviado allí, como visitadora, a una de sus compañeras de más confianza. Pero las casas estaban ya cerradas cuando ésta llegó. Sin embargo, logró restablecer la comunidad de la Orden e invitó a sus miembros a renovar los votos. Ante esto, todo el Instituto fue suprimido en 1631 por una bula de Urbano VIII, y María Ward, recluida en el convento de clarisas de Munich. Después de ser puesta en libertad regresó a Roma y luego a Inglaterra, y allí, con tolerancia eclesiástica, prosiguió hasta su muerte (1645) su trabajo en la educación de la juventud femenina. En el año 1680 el obispo de Augsburgo reconocía el Instituto; su ejemplo lo imitaban los obispos de Freising y Salzburgo. Hacia 1700 la dirección del Instituto pudo trasladarse a Munich, e incluso el papa aprobó sus reglas en 1703. La independencia cristiana de «esta mujer incomparable con que la católica Inglaterra obsequió a la Iglesia en sus horas más cruentas» (Pío XII), unida a su incommovible fidelidad a la Iglesia, abrió el camino a una congregación femenina moderna, dirigida de modo centralista, y creó el recto orden de vida para la actuación apostólica de la mujer en la Iglesia de nuestros tiempos.

## 10. PROBLEMAS SOCIALES Y CARIDAD

El absolutismo tampoco tuvo en cuenta los auténticos problemas sociales. En la España de un Felipe II sólo dos estamentos gozaban de consideración: el soldado y el sacerdote. El trabajo manual de cualquier tipo, en el campo o en los talleres, era despreciado y se dejaba a los moros bautizados. La tierra se empobrecía, porque sólo los siervos y esclavos la cultivaban. Unas pocas familias nobles se hicieron dueñas de la mitad del reino. En Francia los estadistas no conocían otra cosa que el aumento del territorio nacional por constantes guerras, y el esplendor de la corte, que debía sobrepasar, con su cultivo humanista de la cultura, a la Roma barroca. En la corte no existía comprensión alguna para la miseria del hombre de la calle. Los célebres predicadores de la corte de Luis XV apenas si aludieron a la responsabilidad social de sus oyentes, a pesar de que durante dieciocho años el jesuita Bourdalou recordó irreplicablemente a la sociedad cortesana la obligación de llevar una vida cristiana, y que el oratoriano Massignon, en sus sermones de Adviento y Cuaresma ante el rey, predicara íntegramente las verdades

eternas. Algunas personas que contemplaban la situación con los ojos abiertos y el corazón despierto, apenas tenían influencia. El jesuita español Juan de Mariana, en su *Espejo de Príncipes* (1599), señalaba al rey su obligación de ayudar a la clase campesina, de suavizar las diferencias sociales entre los inmensamente ricos y los depauperados, de no recargar con impuestos los víveres, sino el lujo, e incluso invitaba a los clérigos a destinar parte de sus ingresos a obras sociales.

Un siglo después Fenelón defendía en su *Espejo de Príncipes* el primado de lo social sobre la política. De una manera velada, pero inequívoca, el *Telémaco* atacaba el despotismo de un Luis XIV, al que, en una célebre carta abierta, declaró que una guerra injusta no se hace menos injusta por su resultado feliz, que no se trataba de que la guerra terminara externamente con una victoria, sino de que dentro del reino hubiera pan suficiente para los que morían de hambre<sup>13</sup>. Pero el *Telémaco* fue prohibido durante el reinado de Luis XIV, quien ordenó que fueran destruidos todos sus pliegos.

Quedaba reservado a la iniciativa privada de la conciencia cristiana no el transformar las condiciones sociales en un sentido cristiano, pues para esto era demasiado débil, pero sí el suavizar y hacer más soportables por la caridad las más grandes miserias existentes. El cuidado de los enfermos, especialmente en las épocas de epidemias, que la Compañía de Jesús, siguiendo el ejemplo de su fundador, exigía a todos sus novicios, incluso a los más distinguidos, no era considerado sólo como un acto de humildad propia, sino que tendía a aminorar la miseria del enfermo abandonado. El joven marqués Luis de Gonzaga —la causa de su muerte hay que buscarla en la asistencia a los apestados— halló en estos actos de caridad la piedra de toque de su heroísmo. Pocos decenios después un hermano suyo de Orden, el catalán Pedro Claver, comenzaba en Colombia sus cuarenta años de trabajo al cuidado de los esclavos negros, cuya suerte inhumana intentó aligerar en la medida de sus fuerzas. Un san Vicente de Paúl se consumía en la cura de almas del pueblo hundido en la miseria y de los condenados a galeras. El canónigo de Reims Juan Bautista de la Salle fundaba en 1684 la Congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Procedente de una familia noble, ganado muy temprano por su director espiritual para la educación de la juventud, había fundado las primeras escuelas gratuitas para mozalbetes, acogido en su señorial mansión a algunos profesores para estas escuelas, y después había renunciado a su canonjía, para formar junto con aquellos maestros la congregación de los «Hermanos de las Escuelas Libres Cristianas». Por vez primera se enseñó en estas clases en la lengua vernácula, por vez

primera se intentó reunir y formar aprendices en una escuela profesional, por vez primera también se formó a los maestros conforme a un sistema, en un seminario o escuela de magisterio.

Las condiciones de Alemania en el siglo XVII eran algo más favorables. Para compensar las cuantiosas pérdidas de hombres de la Guerra de los Treinta Años se trajeron colonos del Tirol y Suiza, e igualmente se acogió a los fugitivos expulsados por motivos religiosos de Francia, Saboya, Bohemia y Austria. Se les facilitó el asentamiento con privilegios y exenciones tributarias. Los gremios suavizaron sus rígidas limitaciones medievales. A los jóvenes aplicados de las clases modestas del pueblo se les facilitó el ingreso en la universidad, a través de numerosas instituciones. Fundaciones de estudios y testamentos de canónigos, que creaban veinte y treinta plazas libres, eran habituales. Aproximadamente una cuarta parte de los estudiantes de Ingolstadt procedía de las clases más humildes del pueblo. En los sermones de la época barroca se expuso muchas veces el derecho a la libre elección de profesión; e incluso el soberano, que se comportaba tan absolutistamente, se sentía, al menos en la manera de hablar y en las ceremonias de vasallaje, como un padre frente a los «hijos del país». Esto se puede decir sobre todo de los prelados suabos, que procedían casi todos de la clase burguesa artesana de las pequeñas ciudades o de las clases campesinas.

En realidad hay que admitir que no existía entonces una doctrina social católica. En la práctica, según un decreto de Felipe II de 1593, se había establecido la jornada de trabajo de ocho horas, que debían distribuirse según lo permitiera el calor del sol, de forma que no sufrieran ni la salud ni la vida<sup>14</sup>. Igualmente fue suprimida la esclavitud de los indios en Brasil. Pero la resistencia de los plantadores dejaba reducidas estas órdenes a papel mojado, y en la cuestión de los cientos de miles de negros traídos de Africa como esclavos la época fracasó totalmente. Pero tampoco los programas sociales que habían elaborado Hobbes y Locke produjeron cambio alguno en las estructuras sociales; los resultados se vieron casi un siglo más tarde. Precisamente en la puritana Inglaterra, donde el absolutismo de cuño monárquico o parlamentario no pudo imponerse ante la resistencia de grandes fuerzas morales, donde los campesinos se convirtieron en arrendatarios y los artesanos en unos jornaleros mal pagados, la cuestión social no fue considerada como un problema, a pesar de los violentos cambios de posesiones que trajo consigo la Reforma. La pobreza es permitida por Dios, declaraba en 1687 Ricardo Baxter, porque muchos hombres sucumbirían a las tentaciones de la riqueza. El paro obrero se explicaba sólo por la pereza, en forma

alguna por causas económicas. Por esto, no había que preocuparse de los parados. El camino que separaba la ética puritana del craso egoísmo era muy corto.

Lancemos una mirada a Italia y a la ciudad eterna. Tampoco aquí se conocía doctrina social alguna, pero sí la acción social, en forma de caridad, reconocida y promovida por los papas desde la renovación del siglo xvi. El cuidado de los enfermos, incluso de los apestados, fue el contenido de un voto especial de la congregación fundada en 1582 por san Camilo de Lelis. Para la enseñanza de niños pobres Juan Leonardi fundó en 1583, en Lucca, su congregación de sacerdotes. Aproximadamente unos diez años después, el noble aragonés José de Calasanz se compadecía del abandono de los niños pobres que crecían en Roma y no iban a la escuela. También él reunió en torno suyo a unos cuantos amigos, los «Clérigos regulares pobres, para escuelas piadosas», los piaristas o escolapios, que enseñaban gratis en sus escuelas. A pesar de las grandes dificultades que encontraron en la Curia, su obra se extendió, durante la Guerra de los Treinta Años, hasta Moravia, Polonia y Hungría, apoyada por ilustres príncipes de la Iglesia, a fin de recatolizar las ignorantes masas del pueblo. Rápidamente la congregación incluyó también entre sus obligaciones el atender a las escuelas superiores.

La postura personal de los papas, algunos de los cuales procedían de las capas más pobres del pueblo, era, por cierto, muy distinta. Mientras Urbano VIII no se hizo querer del pueblo, por los enormes tributos que impuso, Sixto V se hizo acreedor a grandes méritos, porque eliminó la plaga de ladrones que asolaba la Campaña y llevó a cabo la desecación de las lagunas del Pontino. Inocencio XI, con su bondad, dejó un gratísimo recuerdo. Como mecenas y constructores, los papas crearon muchos puestos de trabajo. Así, la erección de la basílica de San Pedro puede ser considerada también como una obra social. Citemos algunos detalles interesantes sobre el ambiente de trabajo que, según nos ha sido transmitido, reinaba allí.

Cuando se estaba levantando el obelisco en medio de la plaza de San Pedro, se encontraban en ella, como espectadores, todos los personajes de rango y prestigio que vivían en Roma, tanto príncipes como cardenales. En medio del trabajo sonaron las doce de la mañana. Inmediatamente se interrumpió la labor a fin de que los trabajadores realizaran, sin ser molestados, la comida del mediodía. Se hizo esperar con la mayor calma al numeroso público hasta que de nuevo se volvió a atar las sogas. Aunque los trabajos de construcción de la iglesia de San Pedro no podían ser interrumpidos durante los meses calurosos de verano, sin

embargo, se montó una gran lona sobre la gigantesca plaza para que los trabajadores pudieran defenderse del sol. Cada vez que se concluía una de las partes principales del edificio, se daba una «allegrezza», una especie de comida extraordinaria al aire libre, con música, para todos cuantos habían participado en la obra<sup>15</sup>. Una «allegrezza», una fiesta «donde el amor se regocija» (Crisóstomo), era el resumen de la mentalidad de una Iglesia refortalecida tras una crisis mortal.

## CAPITULO NOVENO

### *LAS IGLESIAS DE CALCEDONIA EN EL IMPERIO OTOMANO*

por

C. A. BOUMAN

El 29 de mayo de 1453 Mahomed II logró penetrar en Constantinopla a través de una brecha abierta en la muralla y así conquistar la ciudad. Esto significó el fin del imperio romano de Oriente. Sin embargo, aun después de esta fecha los cristianos del imperio otomano se siguieron llamando romanos. En esta última batalla desesperada, pero heroica, el emperador Constantino XI halló la muerte junto a la puerta de san Romano. El sultán penetró a caballo en Santa Sofía, donde en la mañana de tan aciago día habíanse celebrado por última vez los cultos litúrgicos en presencia del emperador y de su estado mayor —tanto de griegos como de latinos—. Más tarde surgió la leyenda de que Mahomed se había acercado a la gran iglesia en el momento en que las ofrendas eran llevadas procesionalmente al altar, y que el muro del ábside se había rasgado durante breves minutos, de forma que había podido pasar la procesión. Algún día, se dice, los clérigos saldrán de nuevo del muro para terminar la misa interrumpida entonces<sup>1</sup>. Esta leyenda tradicional en el pueblo no menciona el hecho de que, en los últimos meses que precedieron a la toma de la ciudad, a los cultos en Santa Sofía sólo asistió la minoría de los clérigos seculares y de aquellos empleados y oficiales que habían seguido al emperador en la unión con Roma, que no se promulgó hasta diciembre de 1452 en Santa Sofía.

#### 1. CAIDA DE CONSTANTINOPLA Y CONSOLIDACION POSTERIOR DEL IMPERIO OTOMANO

Por importantes que fueran los acontecimientos del año 1453, constituyen sólo un episodio en la historia del imperio otomano. Ya bajo el gobierno de Mahomed II (muerto en 1481) fueron conquistados casi

toda la Grecia actual, el resto del imperio helénico de Trebisonda y la mayor parte de los Balcanes. En 1468, después de la muerte de Scandenberg (Jorge Castriota), jenízaro que se había hecho de nuevo cristiano y que desde 1443 había dirigido la resistencia de sus compatriotas contra los avances de los turcos, fue conquistada Albania. Selim I incorpora a su imperio Siria y Egipto con su campaña del 1516/17, y después somete con facilidad los territorios árabes situados a lo largo del mar Rojo. Desde entonces el sultán turco, como señor de la Meca y Jerusalén, toma el título de califa, vacante desde la reconquista de Granada (1492), esto es, el título de jefe supremo del Islam. En 1522 los caballeros de San Juan entregan a Solimán II la isla de Rodas, último punto de apoyo de Occidente en Oriente. También bajo Solimán II los turcos avanzan hacia el norte, conquistan gran parte de Hungría y Croacia, se apoderan de Transilvania y Moldavia, pues la Valaquia, la parte sur de la moderna Rumania, era ya un Estado vasallo turco desde tiempos de Mahomed II. Durante más de un siglo los turcos amenazan desde allí el corazón de Europa. Sólo por la paz de Karlowitz, en 1699, se ven obligados a ceder a los Habsburgo la mayor parte de sus territorios. En 1571, el año de la batalla de Lepanto, los turcos conquistan Chipre, que era posesión veneciana desde 1489. En 1669 cae en su poder Creta, igualmente colonia de Venecia. Después sólo le queda a la Señoría de Venecia una franja de terreno en la costa dálmata, con Zara y Spalato (Zadar y Split), y más al sur, algunas islas jónicas, la más importante de las cuales era Corfú. Hasta fines del siglo XVIII se mantiene en estos pequeños restos del conjunto de principados y colonias latinas surgido en el XIII la estructura grecolatina —en la que preponderan los elementos latinos—, tal como se había establecido para la mayoría de estos reinos en la época de las Cruzadas.

## 2. EL PATRIARCA GENNADIO II ESCOLARIO

Por deseo de Mahomed II, algunos obispos, sacerdotes y laicos eligen un nuevo patriarca ya a comienzos del 1454. El sultán tenía la intención de convencer a los fugitivos para que regresaran a la desierta ciudad de Constantinopla, ahora denominada, en griego vulgar, Istambul o Estambul. La elección, en la que parece fue decisivo el deseo o la sugestión del sultán, recayó en el monje Gennadio Escolario. Como laico (entonces se llamaba aún Jorge) había asistido, al menos en parte, al concilio de reunificación y pertenecido al partido unionista. Sin embar-

go, tras su regreso a Constantinopla había comenzado a dar un tono más matizado a sus escritos. Poco a poco fue cambiando de postura, de tal modo que a la muerte de Marcos Eugénico en 1445 se convierte en el jefe de los antiunionistas. Entre sus primeros y últimos escritos polémicos —que, por lo demás, constituyen sólo una pequeña parte de toda su extensa obra— existen unas diferencias tan notables, que hasta muy entrado el siglo pasado se pensó en varios autores que tuvieron el mismo nombre. Gennadio II Escolario es, en el Oriente ortodoxo, el último escritor eclesiástico de la era bizantina. En el primer siglo que sigue a su muerte apenas puede hablarse de ciencia eclesiástica en el verdadero centro del patriarcado.

### 3. EL PATRIARCA ECUMENICO EN EL IMPERIO TURCO

En teoría la relación entre el nuevo gobierno y la jerarquía de los cristianos (Rajah) se ajustó a los principios de la tolerancia. Ya antes de ahora tales principios habían pertenecido a la tradición, aunque no siempre a la práctica, de la política del gobierno mahometano frente a los «poseedores de la Escritura» —los cristianos y judíos monosteístas—. La visión política de Mahomed II, así como la influencia personal de Gennadio, con el que el culto sultán parece que sostuvo conversaciones sobre temas teológicos y filosóficos, pudieron muy bien haber determinado esta tolerancia. Lo mismo que en el resto de los territorios conquistados ya antes por los turcos, el sultán no tocó aquí para nada la estructura eclesiástica. Aunque según el Corán sólo el musulmán es ciudadano con plenitud de derechos, los cristianos podían seguir celebrando sus cultos. Eran más o menos autónomos, y en los asuntos civiles dependían de sus superiores religiosos. Se los clasificó no conforme a nacionalidades, sino según la confesión religiosa, de forma que el patriarca de Constantinopla, tras su investidura por el sultán —y, desde 1656, por el gran visir—, era, de derecho, el etnarca de todos los ortodoxos del imperio otomano (desde 1516/17, por tanto, también de los ortodoxos de los patriarcados melquitas). Aun cuando desde el siglo XVIII existen en el Oriente Medio prelados unidos con rito bizantino, éstos no han podido eludir algunas veces la intervención del patriarcado ecuménico.

Como jefe espiritual y civil el patriarca era el único que tenía acceso al sultán y que podía dirigirle instancias. Asesorado por su sínodo —hasta 1763 éste se compuso de sacerdotes y laicos de su ambiente más alle-

gado, que llevaban el título de *offikia*, heredado de la época bizantina; en el período que aquí tratamos fueron muy raros los «sínodos extraordinarios» de jerarcas que casualmente se encontraban en Constantinopla—, el patriarca poseía la jurisdicción plena sobre clero, monjes e instituciones eclesiásticas. Sólo con su consentimiento podía ser citado un sacerdote ante los tribunales civiles. En el aspecto civil el patriarca era juez supremo en materia de matrimonio, en cuanto afectaba a los cristianos, y podía tomar la decisión pertinente en cuantos incidentes de derecho civil le fueran presentados por los cristianos. Patriarca y clero estaban exentos de impuestos personales, que los demás cristianos tenían que pagar regularmente. Un privilegio de los jerarcas era que sólo el Diván, el tribunal supremo del Estado otomano, podía ejercer justicia sobre ellos. En principio el patriarca poseía en el imperio otomano un poder superior al que había tenido en tiempo de los emperadores bizantinos. Hasta después de la guerra de Crimea el patriarca, así como los obispos y sacerdotes subordinados suyos fueron jefes de los cristianos en todos los asuntos civiles. Más tarde el clero, como es lógico, asumirá la dirección de las rebeliones contra los turcos. La consecuencia fue que a los patriarcas se les hizo responsables de éstas. La teoría de la tolerancia no implicaba en modo alguno que la Sublime Puerta hubiera cedido algo de su soberanía sobre los cristianos. La tolerancia no significaba a menudo otra cosa sino que el gobierno no se inmiscuía directamente en los problemas religiosos de los «infielos», por estimar en poco todo aquello que se apartara de la manera de vivir y pensar de los musulmanes. Este desprecio era incomparablemente mayor que la tolerancia; hasta muy entrado el siglo XVII, un fanatismo, de orientación ampliamente religiosa, impulsó a veces a los turcos a crueles represiones de los cristianos. Además, la tolerancia turca manifestaba ciertos fenómenos que pueden atribuirse a una cierta indolencia característica de la administración turca: nos referimos tanto al hecho de que frecuentemente fueran preferidos cristianos griegos, inteligentes y enérgicos, para las funciones de responsabilidad —nunca, sin embargo, para la administración central—, como a la circunstancia de que parecía un procedimiento más sencillo recabar impuestos de los cristianos por unas autoridades más respetadas por ellos y, al mismo tiempo, controladas por la Sublime Puerta. En la práctica las improvisaciones de la administración otomana para con los «infielos» eran una dolorosa humillación. Frecuentemente la interpretación totalmente arbitraria de una disposición daba motivo a los empleados turcos para persecuciones legales.

En el decurso del siglo XVIII, cuando el poder de los turcos empezó

a debilitarse y la Sublime Puerta tuvo que acogerse también a la diplomacia, surgen finalmente circunstancias más favorables. Ya antes representantes de potencias occidentales, especialmente de Francia, habían protegido a los cristianos de Oriente basándose en los tratados concertados. Con el zar Pedro el Grande se inicia el período del protectorado ruso (que igual que el francés no dejaba de tener también otras intenciones), el cual favoreció especialmente a los ortodoxos. Por lo demás, los derechos de los cristianos, que estaban reseñados con toda precisión en el *Hatti Humagium* dictado por representantes de Francia e Inglaterra después de la guerra de Crimea, no pasaron de ser, en parte, letra muerta. No podía hablarse de una equiparación total en el imperio otomano mientras la legislación y el Corán estuvieran ligados de la manera más estrecha.

#### 4. SIGLOS DE OPRESION

Los períodos de la más dura opresión se dan en el siglo xvi. A instancias del muftí, Selim I (1512-1530) tuvo la intención de prohibir sin más la religión cristiana y mandar matar a todos los cristianos que se negaran a convertirse al mahometismo. El patriarca Jeremías I supo conjurar tal peligro invocando las solemnes declaraciones de Mahomed II. El sultán, sin embargo, insistió en que todas las iglesias de Estambul frecuentadas aún por los cristianos debían ser transformadas en mezquitas. Si éstos querían construirse otras, podían utilizar para ellas sólo madera. Las grandes iglesias de la ciudad, en primer término Santa Sofía, habían sido profanadas y convertidas en mezquitas ya bajo Mahomed II, en contra de sus propias disposiciones. La basílica de los apóstoles, con las tumbas de Constantino y de otros emperadores posteriores, había sido demolida en 1462. Evidentemente los cristianos supieron impedir la ejecución completa de los deseos de Selim I, pues en 1577 Murad III renovó la orden de que todas las iglesias de Estambul fueran transformadas en mezquitas. Sólo a base de pagar ingentes sumas de dinero —el procedimiento normal al que tenían que acudir los cristianos si querían ver reconocido un dignatario eclesiástico u obtener cualquier permiso— pudieron éstos conservar algunas iglesias. Bajo Mahomed III (1595-1603) hubieran corrido la misma suerte las iglesias de Quíos. Esta vez se interpuso la mediación del embajador francés.

Cuán insegura era la situación en la capital lo demuestran, de una forma convincente, los frecuentes cambios de residencia del patriarca. Tras la caída de la ciudad, su sede fue cambiada varias veces, y sólo

en 1603 encontró un lugar fijo junto a la iglesia de San Jorge, en la barriada Fanarion, al noroeste de la ciudad, que ya en aquel entonces era el barrio de los griegos (de ahí el nombre de Fanar, que desde entonces lleva el patriarcado).

En la primera mitad del siglo XIV se creó el cuerpo de los jenízaros, a base de cristianos renegados. Ellos fueron durante siglos los «pretorianos» del imperio otomano, y muchas veces derribaron al sultán para imponer un nuevo señor a su gusto. Fue ya entonces usual el completar este cuerpo con soldados formados expresamente para él. En su mayoría eran hombres que habían sido robados cuando niños a sus familias cristianas y que eran obligados a convertirse al mahometismo. Los cristianos ricos lograban con frecuencia redimir a sus hijos, de forma que esta irritante carga caía con toda su fuerza sobre los pobres. En las costas, los cristianos buscaban la seguridad de sus hijos enviándolos a otras tierras. Sólo a mediados del siglo XVII se puso fin a este sistema de secuestros.

A pesar de la secular humillación y opresión, los cristianos del imperio otomano se mantuvieron fieles a su fe. No basta la explicación de que conservaron mejor sus tradiciones, entre ellas las religiosas, a causa de su aislamiento social. Con frecuencia las elecciones eclesiásticas dieron motivo a escandalosas intrigas. Los roces existentes desde antiguo entre los ortodoxos griegos y no griegos agudizaron repetidamente las tensiones. Griegos inteligentes y comerciantes poderosos, aun cuando sus servicios se reclamaban con frecuencia, seguían siendo ilotas, a no ser que dieran el paso decisivo y se hicieran mahometanos. Hubo, sin duda, gente que abjuró de la fe para conseguir una más elevada posición social; así, los arquitectos de las primeras mezquitas de Estambul eran antiguos cristianos. Mas, por lo general, cuando se habla de renegados que ocuparon altos cargos —incluso el de gran visir—, afecta esto a oficiales o esclavos que ya en los años de su juventud habían sido raptados. Pueblecitos mahometanos que aparecen en los mapas modernos son el resultado de acciones sistemáticas, en las que los cristianos eran forzados a convertirse mediante matanzas y robos masivos de niños: así, la mitad de Albania, parte de Macedonia, Bulgaria y Creta, y, muy especialmente, el interior del Asia Menor (donde, hasta después de la primera guerra mundial, existían concentraciones de ortodoxos a lo largo de la costa occidental; en el este del país estaban los obispados armenios, diezmados ya en 1895/6). Muchos habitantes de estas regiones han permanecido a través de generaciones como cripto-cristianos. Como caso particular citemos la islamización masiva de Bosnia y sus contornos (en

el sur de Yugoslavia), que ya se había concluido a fines del siglo xv. La mayoría de estos renegados eran antiguos bogomilos, como hoy se sabe. Estos se habían adherido al sistema de la Iglesia ortodoxa sólo externamente, ya que fueron obligados a ello, y el hecho de que se transformasen en musulmanes fanáticos es una prueba de que su manera de pensar tenía mucha afinidad con la de sus conquistadores.

Sobre la base del principio inexorable de que a nadie le era permitido convertirse del islam al cristianismo, los cristianos estaban constantemente expuestos al peligro de la persecución. A un mahometano que se hiciera bautizar, a un sacerdote que administrara el bautismo, a un renegado que volviese a su antigua religión, a cualquiera que intentara convertir a un mahometano, le amenazaba la pena de muerte, que sólo podía evitar abjurando de su fe cristiana. Hasta el tiempo del santo monje Pablo Panajotis (1818) —antes, pues, de que se hablara de una guerra por la libertad—, muchos cristianos perdieron la vida en el imperio otomano por uno de los motivos expuestos anteriormente, todos ellos a causa de la fe. Muchos de estos «nuevos mártires» han sido canonizados y aún se les conmemora en el calendario general ortodoxo o en las festividades locales.

## 5. LA ELECCION DE LOS PATRIARCAS

Hasta 1763 el patriarca era elegido por el sínodo antes citado de dignatarios, los cuales formaban la corte del patriarca. En principio la elección era libre, pero necesitaba la aprobación de la Sublime Puerta, de forma que un candidato que no fuera del agrado de ésta no había que tomarlo en cuenta, naturalmente (una razón más de por qué, después de Gennadio II, no se pudo hablar ya de un patriarca públicamente amigo de la unión). En la práctica, sin embargo, esta libertad estaba siempre coartada. Varios patriarcas fueron muertos o mutilados por los turcos, ya porque se hicieran sospechosos, o también por el solo hecho de haber cumplido con sus deberes pastorales. Así, ya bajo Mahomed II —que, a pesar de todas sus cualidades, no brilló por su humanidad (la costumbre de que el sultán ordenara matar a algunos de sus hermanos e hijos que podían poner en peligro su poder fue convertida por él, prácticamente, en regla)— fue ejecutado Isidoro II, sucesor de Gennadio, porque, apoyándose en las leyes de la Iglesia, se negó a reconocer el matrimonio de un magnate mahometano con una joven cristiana. Que el patriarca fuera depuesto por el gobierno, o que se le forzara a dimi-

tir era cosa natural, incluso sin que se hubiera atraído la enemistad de la Sublime Puerta, lo que podía suceder fácilmente. Bastaba con que una facción ortodoxa, bajo promesa de entregar mayores cantidades de dinero o «regalos», intentase conseguir la deposición del patriarca o la elección de un candidato suyo, o también, simplemente, la circunstancia de que la alta autoridad y los muchos funcionarios que había que tener presente en cada elección, ahuecaran complacientes sus manos. Igualmente en tiempo de Mahomed II se dieron los primeros casos de que un patriarca en funciones fuera relevado de esta manera por un sucesor, cuyos partidarios disponían de mejores relaciones y de mayores medios económicos. Simeón I parece haber sido el primero que llegó a patriarca por este sistema.

No es justo (como antiguas publicaciones católicas pretenden presentar estos o semejantes hechos) caracterizar los primeros siglos de la historia del patriarcado ecuménico bajo los turcos como una cadena constante de intrigas o como una época de progresiva decadencia. Muchos patriarcas, en circunstancias sumamente difíciles, se portaron como hábiles y sacrificados pastores del pueblo cristiano y contribuyeron a que se conservaran fielmente las tradiciones ortodoxas. Tuvo efectos especialmente funestos la corta duración de los pontificados, debido a circunstancias de diversa índole. Entre 1453 y la mitad del siglo XVIII hubo más de 110 elecciones. Por lo demás, el número de patriarcas, en el mismo período de tiempo, ascendió a un poco más de la mitad de éstas. Varios patriarcas fueron elegidos, después de corto intervalo, por segunda vez (lo que excepcionalmente había sucedido ya antes, en el siglo XIII), y, con frecuencia, hasta por sexta vez.

No sólo para lograr el reconocimiento de los patriarcas y obispos, sino también en otros numerosos casos, de acuerdo con las muchas prescripciones o por el capricho de los funcionarios (desde los más elevados a los más bajos), había que aportar sumas de dinero en forma de donativos o de multas. Las inspecciones regulares de las iglesias ofrecían a las autoridades ocasión propicia para recaudar impuestos adicionales. El solo hecho de que los inspectores descubrieran alguna grieta en cualquier pequeña iglesia de madera, que, por lo demás, había sido construida con una autorización que había costado muy cara, era motivo suficiente para imponer una multa e incluso para ordenar su demolición. Todo este sistema de dádivas y presiones, que en el siglo XVII se llevó rigurosamente, no les parecía a los cristianos la peor de las formas de opresión, pero dio ocasión a malentendidos en la misma Iglesia. Los patriarcas tenían ciertamente cuantiosos ingresos, pero no se encontraban en

condiciones de satisfacer a la larga las injustas exigencias que les imponían la Sublime Puerta y sus funcionarios. Esto motivó el que, para el nombramiento de obispos y de otros cargos, exigieran a los clérigos inferiores entregas de dinero y que, con un sistema de cambios constantes, se asegurasen aún mayores ingresos. Se sobrentiende que los obispos y sacerdotes se vieron obligados, por su parte, a usar los mismos medios y procedimientos, para recabar de los cristianos tales aportaciones, a fin de que sus ingresos normales no sufrieran merma alguna. Así, contribuciones voluntarias se convirtieron en un complicado sistema de tasas y estipendios, que fácilmente podía degenerar en simonía.

#### 6. TENSIONES CRECIENTES ENTRE ESCLAVOS Y GRIEGOS

A fines del siglo XVII surgen en la Iglesia ortodoxa nuevas tensiones que complican aún más su ya difícil situación. Los turcos, que desempeñan un papel cada vez más importante en la diplomacia internacional, acuden más aún que antes a los servicios de los cristianos griegos. A pesar de los elevados impuestos y de otras extorsiones que tuvieron que soportar constantemente las escuelas griegas, éstas tienen por aquel entonces mayor prestigio que los turcos, ya que eran superiores a ellas. Los comerciantes griegos logran ampliar más y más sus empresas. Hombres de la aristocracia griega, que se distinguen de nuevo, son nombrados *voivodas* y *hospodaros*, para regir los Estados satélites turcos de Valaquia y Moldavia, naturalmente bajo el pago de respetables sumas, pero también por la gran confianza que la Sublime Puerta depositaba en ellos. De forma idéntica son también ocupadas por griegos muchas sedes episcopales en los territorios cristianos eslavos y rumanos del imperio otomano. Esto trajo como consecuencia el intento de transformar la vida cultural y eclesiástica al estilo griego. Este conato de transformación, por su parte, ha nublado hasta nuestros días las relaciones entre ortodoxos no griegos y griegos (o *fanariotas* —los misioneros del fanar—, como fueron llamados en la literatura hostil a los griegos). Donde fue posible, se introdujo el griego como asignatura escolar en los países antes citados, y se ordenó celebrar los actos de culto sólo en lengua griega, en vez de en eslavo antiguo o en rumano, idioma este último que se utilizaba entonces como lengua litúrgica en algunos lugares. Coincide con esto el que, por presiones de Constantinopla, el gobierno otomano suprimiera a mediados del siglo XVIII los patriarcados de Ohrid y Pec, que aún existían oficialmente. Entonces muchos

servios ortodoxos se escaparon hacia el Banato, que desde 1718 pertenecía definitivamente a los Habsburgo y en donde Karlowitz (Sremski Karlovci) —entonces sede del sínodo de un grupo eclesiástico de fugitivos rusos— había de constituir hasta la primera guerra mundial un importante centro ortodoxo.

#### 7. EL PATRIARCADO DE CONSTANTINOPLA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

En el primer siglo después de la toma de Constantinopla apenas se podía hablar de contacto alguno entre la Iglesia ortodoxa del imperio otomano y la cristiandad exterior a éste. Las relaciones más importantes con Occidente las mantenían los griegos (procedentes en gran parte de las islas que por aquel entonces no habían caído aún en poder de los turcos), que habían asistido a escuelas del extranjero —en este tiempo preferentemente la Universidad de Padua—, y a veces también al Colegio Griego fundado por el papa Gregorio XIII, que a partir de 1622 recibía exclusivamente a aspirantes a las órdenes sagradas y que contó entre sus alumnos con algunos sacerdotes y obispos ortodoxos. La enseñanza en los centros griegos no volvería a resurgir hasta el siglo XVIII. En el territorio del patriarcado sólo se distinguieron algunos autores eclesiásticos, como Manuel de Corinto, que desplegó su actividad en la cancellería patriarcal por más de medio siglo (murió en 1550) y escribió algunas obras antilatinas; además el obispo Damasceno Estudites (muerto en 1577), el predicador griego más popular de aquella época. La colección de sus sermones se publicó en 1570 en Venecia, ciudad que hasta fines del siglo XIX había de ser, para ortodoxos y no ortodoxos, el centro más importante de imprentas y librerías griegas.

En tiempo de Jeremías II Tranos, patriarca por tres veces entre 1572 y 1595, se reanudaron definitivamente las relaciones con Occidente. En la tradición ortodoxa Jeremías figura como el patriarca más ilustre de este período. Se entregó de lleno a la formación del clero, introdujo la predicación regular y trató de poner fin a las prácticas simoníacas. Tuvo activa participación en la fundación del patriarcado de Moscú. Como luego diremos, su correspondencia epistolar con los teólogos luteranos es el hecho más destacado del primer período del contacto entre ortodoxia y protestantismo. Su comportamiento con el Occidente católico fue el menos amistoso. Se comunicó por escrito con el papa e incluso parece que estuvo dispuesto a mandar a dos de sus sobrinos al recién

fundado Colegio Griego de Roma, a fin de que pudieran perfeccionar allí sus estudios eclesiásticos. La postura antipapista de los turcos, que con razón sospechaban que el papa estaba detrás de cada campaña dirigida contra ellos, impidió, naturalmente, un contacto más estrecho entre el Vaticano y Constantinopla. Por ello resulta imposible determinar hasta qué punto alentaba aún en Jeremías y en otros patriarcas el pensamiento de una aproximación en el sentido de la unión de Florencia. El hecho repetidamente mencionado en la literatura de que Jeremías no quisiera admitir el calendario gregoriano, no permite concluir nada en este sentido. Aun en un pasado muy próximo a nuestros días, la aceptación de esta reforma del calendario —cuestión de ninguna importancia doctrinal— ha producido un cisma en la Iglesia de la Grecia actual.

#### 8. DIPLOMACIA OCCIDENTAL. EL PROTECTORADO RELIGIOSO DE FRANCIA

El hecho de que en tiempos de Jeremías II pudieran darse en Estambul contactos entre el patriarcado y los sacerdotes latinos es una consecuencia de los cambios habidos entretanto en la constelación política. Después de su derrota en Pavía y ya en tiempo de su prisión en España, Francisco I de Francia fue el primer príncipe europeo que estableció contactos con el sultán. De aquí nacen las relaciones de la Sublime Puerta con las potencias occidentales —sobre todo con Francia—, que difícilmente se pueden calificar de intercambio diplomático, pero que a veces proporcionaron a las potencias occidentales una gran influencia, incluso sobre el destino de los cristianos que vivían bajo el dominio turco. El aspecto religioso de la diplomacia occidental encontró su expresión en disposiciones que constituían una parte de las llamadas capitulaciones. Por lo demás, estos convenios —lo mismo que los concluidos anteriormente entre los emperadores bizantinos y la república veneciana— se referían al comercio.

Es al parecer una leyenda que Francisco I hubiera recibido ya en 1535 una capitulación. Pero sí es cierto que en el tercer cuarto del siglo XVI le fue concedida a Francia una capitulación de este tipo. Es verdad que —aun cuando París no sintiera especial entusiasmo por ello— se habían concertado también convenios semejantes con los representantes de Inglaterra y de la república de los Países Bajos (con la primera en 1583, y con la segunda en 1612). Sin embargo, la diplomacia francesa, como poseedora del más antiguo protectorado, logró desempeñar

casi siempre el papel principal. Mientras la política antihabsburguesa de Francia coincidiese con la turca, esto resultaba mucho más fácil. Además, el gobierno francés podía hacer valer también su influencia en los territorios que iban abandonando los turcos, a través del aparato consular que desde 1600 había ya establecido en Oriente. Así pudo suceder que los esfuerzos, en asuntos religiosos, de un cónsul en Siria y Líbano tuviesen más importancia a mediados del siglo XVII que los de un embajador en Constantinopla. El protectorado religioso de Francia se desarrolló de la manera más eficaz en la antigua demarcación de la Iglesia de Antioquía.

Punto de partida para ulteriores convenios en cuestiones religiosas fue, especialmente, la condición que hiciera prevalecer el embajador francés Savary de Brèves en la capitulación del año 1604: libertad de residencia para todos los sacerdotes «francos» (esto es, latinos) en el imperio otomano. Apoyados por la diplomacia francesa, los sacerdotes latinos interpretaron esta libertad como un derecho a extender su actividad a los cristianos de rito oriental. Como resultado de esta evolución puede considerarse la capitulación (1673) entre Luis XIV y Mahomed IV, éxito diplomático cuyo valor fue subestimado en aquel entonces. La postura de los cristianos orientales que deseaban vivir en comunidad con la Iglesia de Roma fue expuesta de manera tan poco clara en esta capitulación, que las autoridades turcas aclararon que los derechos de los católicos estipulados en ella afectaban sólo a los «francos». La situación legal de los unidos no pudo ser regulada definitivamente hasta el siglo XIX. Antes, desgraciadamente, sólo podían acogerse a la benevolencia o a la venabilidad de las autoridades locales, o, en casos más favorables, a la influencia de los protectores franceses.

Es evidente que los sacerdotes que podían residir en el imperio otomano gracias a los esfuerzos de Francia eran franceses: miembros de las provincias francesas de los jesuitas y capuchinos, exponentes ambos de la actividad apostólica de la Contrarreforma. Los capellanes de la embajada de Constantinopla eran escogidos entre los capuchinos. Durante un largo período del reinado de Luis XIV éstos gozaron del apoyo incondicional de su hermano en religión, el P. José, que lo mismo fue consejero de Richelieu que prefecto de la labor misional de sus hermanos de Orden —el hombre que, más que ningún otro, determinó el carácter misionero francés de la política parisina en Oriente y que supo además unir inteligentemente esta actividad con los planes «orientales» de la Congregación de Propaganda, fundada en 1622.

Durante el pontificado de Gregorio XIII llegaron a Constantinopla

los primeros jesuitas (las fundaciones en Oriente proyectadas ya en 1553 no habían podido realizarse antes). Bajo Sixto V hubo que desistir de esta primera fundación, pero en 1609 el embajador francés ante la Sublime Puerta recibió de nuevo permiso para que los jesuitas entraran en la capital. No pasó mucho tiempo sin que circularan rumores de que los jesuitas estaban complicados en intrigas antiturcas, cuyo objetivo era lograr que los griegos, que de nuevo habían conseguido la libertad, se sometieran a la autoridad de Roma. Estos rumores se confirmaron aún más porque los jesuitas, con su actividad entre los cristianos ortodoxos, se habían conquistado muchos amigos, pero también no menos enemigos. A pesar de todo lograron, después de 1623 (esta vez con ayuda de Austria), obtener un fermán, que les concedía campo libre de acción en todo el imperio turco. De esta forma han contribuido a que no desaparecieran los obispados latinos de las Cícladas, en el mar Egeo (con las comunidades aún hoy existentes, especialmente en las islas de Syros y Naxos, esta última con sede arzobispal). Estos obispados, que habían sido organizados definitivamente en el siglo XIII, tal vez debieran su existencia a núcleos de colonizadores de Occidente, que utilizaron a la larga la lengua griega. En los últimos siglos no han existido relaciones, al menos en el terreno eclesiástico, entre estos latinos griegos y los ortodoxos griegos. Como prueba de cuán lejos se mantuvieron los católicos de estas islas de todo cuanto a ellos les parecía «oriental», se ha llamado la atención sobre el hecho de que los textos griegos de los devocionarios populares estaban impresos hasta bien entrado el siglo XIX en caracteres latinos.

Sin embargo, puede preguntarse si la separación fue tan radical en el siglo XVII como lo sería posteriormente. En islas completamente ortodoxas del archipiélago no era raro en el período que aquí estamos reseñando que el clero griego concediera a capuchinos y jesuitas libertad absoluta para predicar y confesar, una práctica de *communicatio in sacris* que revela, más que cualquier otro comportamiento oficial, cuán fácilmente se establecieron los primeros contactos (aunque no se pudiera hablar de una unión formal). Naturalmente, tales situaciones de excepción sólo eran posibles en regiones donde los jefes ortodoxos no hacían caso de la reiterada prohibición del patriarcado, según la cual no se permitía a los griegos relacionarse con los latinos ni estudiar en las escuelas latinas del extranjero.

## 9. PRIMEROS CONTACTOS CON TEOLOGOS PROTESTANTES

En el año 1559 llegó a Wittenberg el diácono griego Demetrio Misos, quien, por encargo del patriarca Joasaf, debía orientarse sobre el nuevo movimiento religioso. Melancthon sostuvo largas conversaciones con él, y al partir le entregó una traducción de la Confesión de Augsburgo junto con un escrito redactado en griego clásico para el patriarca; en él señalaba cuánto coincidían las tradiciones ortodoxas con la vida cristiana de las jóvenes Iglesias territoriales alemanas, ajustada a la pura doctrina del Evangelio, en oposición a «las supersticiosas leyes del culto hecho por ellos mismos, inventado por los incultos monjes latinos, en desacuerdo con los mandamientos de Dios». El patriarca no reaccionó ante esto. Evidentemente, como cabeza de la Iglesia ortodoxa, se sintió poco inclinado a dejarse enseñar por los protestantes alemanes. Tampoco Jeremías II cambió de opinión cuando, bajo su patriarcado, se estableció el segundo contacto. En esta ocasión el teólogo de Tubinga y predicador de la legación, Esteban Gerlach, dio el primer paso, al entregar de nuevo al patriarca, en 1575, una traducción griega de la Confesión de Augsburgo. Con esto se inició un largo intercambio, que duró años, de tratados teológicos y de memorandos, todos los cuales fueron rechazados sin más por el patriarca. En su contestación (1576), que constaba de 21 capítulos —desde 1582 ha sido traducida y publicada en Occidente varias veces—, Jeremías II llegaba a la conclusión de que luteranismo y ortodoxia eran inconciliables en sus puntos básicos. A Gerlach y a otros luteranos, que, al igual que Lutero, habían creído encontrar un cristianismo más auténtico en la Iglesia oriental, les desilusionó en sumo grado este primer encuentro con la ortodoxia. Sacaron la conclusión de que los griegos no eran superiores a los papistas ni en doctrina ni en religiosidad.

El proceder de Jeremías II no fue realmente una excepción. Semerjantes manifestaciones de la doctrina ortodoxa —con las usuales alusiones antilatinas— se encuentran también en los escritos de dos destacados teólogos griegos de esta época: Melecio Pigas, que murió siendo patriarca de Alejandría, y Gabriel Severo, que fue la cabeza de la Iglesia griega en Venecia (muerto en 1616), y cuyos trabajos de teología escolástica y tratados polémicos han sido citados durante largo tiempo por autores de Occidente.

## 10. TENDENCIAS CALVINIZANTES DEL PATRIARCA CIRILO LUCARIS

Más importante que los contactos citados es la confrontación de la Reforma con la ortodoxia, a la que va unido el nombre de Cirilo Lucaris. Este había nacido en Creta en 1572. Estudió en las escuelas de Venecia y Padua, y después de ser ordenado sacerdote, en el verano de 1596, por su pariente el patriarca Melecio Pigas, fue enviado a Polonia para impedir, como exarca de esta nación, la unión de Brest-Litowsk, o al menos trabajar en contra de la misma. Durante sus seis años de residencia en Polonia tuvo repetidos contactos con los protestantes, principalmente con los calvinistas. No está excluido el que participase en los planes del príncipe Ostrogskij, quien pretendía establecer en Polonia-Lituania una unión entre protestantes y ortodoxos. De 1602 a 1620 fue sucesor de Melecio, patriarca de Alejandría. De este tiempo data una carta suya al papa Pablo V (1608), cuyo original se ha conservado, y en la que dice que quisiera vivir bajo la autoridad de Roma. Unos años más tarde entró en contacto epistolar con el arzobispo Abbot de Canterbury. En estas cartas se lamentaba de que la persecución de los turcos fuese menos peligrosa que los manejos de los latinos, los cuales intentaban someter a los griegos a la soberanía del papa. Tales contradicciones caracterizan toda su conducta ulterior.

A propuesta del arzobispo Abbot, Cirilo mandó a Oxford a Mitrófanes Critopoulos, a fin de que estudiara allí unos años de teología. (Con esto no se terminan aún las relaciones con Inglaterra. En 1628 el patriarca regala a Carlos I el Códice Alejandrino, biblia manuscrita griega del siglo v, que ahora se encuentra en el Museo Británico.) A partir de 1624 Mitrófanes pasa algunos años en diversas universidades protestantes de Alemania; redacta allí, en 1625, un escrito confesional, ortodoxo en todos los puntos principales, y luego, siendo obispo y patriarca de Alejandría, defenderá, en contra de las intenciones de Lucaris, la doctrina tradicional.

Las dificultades comienzan propiamente después de ser Cirilo elegido patriarca ecuménico en 1620 (¿por segunda vez?). Cirilo, que ya antes había residido repetidas veces en Constantinopla, mantuvo el intercambio epistolar con los protestantes de Occidente —especialmente a través de Cornelio de Haya, ministro plenipotenciario de los Estados Generales de Holanda—, quienes enviaban al culto patriarca las obras teológicas más recientes. Tampoco él ocultó su amistad con los representantes de las dos más importantes naciones protestantes, Inglaterra y Holanda. De

las cartas que se han conservado se deduce que Lucaris, ya cuando era patriarca de Alejandría, sostenía ideas que no concordaban con la ortodoxia tradicional. Después de la deposición de Cirilo en 1623, el embajador francés Césy escribía abiertamente a Luis XIV 'que el patriarca había tratado «d'establir le calvinisme dans la Grèce et dans toutes les partyes orientales»<sup>2</sup>.

La llegada de Antonio Légers, que en 1628 fue predicador de la embajada holandesa, precipitó el ulterior desarrollo. Al año siguiente, en 1629, apareció, probablemente en Ginebra, bajo el nombre de Cirilo Lucaris, el texto latino de un escrito confesional en 18 artículos, de fondo claramente calvinista, que al poco tiempo se extendió por toda Europa en diferentes traducciones. El carácter calvinista de este escrito lo muestran claramente artículos como el de la Escritura como única fuente de la doctrina de la Iglesia, el de la justificación y reprobación según la fórmula de los contrarreprostrantes, el de justificación por la sola fe, el de la falibilidad de la Iglesia, el del reconocimiento de sólo dos sacramentos instituidos por Cristo, el de la presencia de Cristo en la eucaristía, que se realiza en la comunión por la fe y no por una invención como la transubstanciación. (En la edición greco-latina, Ginebra 1633, se encuentran aún cuatro preguntas más y sus respuestas: la Escritura debe ser leída por todos los fieles; la Escritura es entendida por todos los que hayan renacido por el Espíritu Santo y estén iluminados por él; se rechazan los libros «apócrifos» de la Biblia; se permiten las imágenes de los santos, pero no su veneración.)

Muchos han considerado este sorprendente documento como una mixtificación, y esta idea se encuentra muy extendida entre los ortodoxos aun en nuestros días. Pero hoy no puede existir ya la menor duda de que el documento se debió a la pluma de Cirilo Lucaris. En cartas a los amigos hablaba ampliamente sobre la impresión que en amplios sectores había producido su escrito. Además, el autógrafo, indiscutiblemente auténtico, que había servido de base a la edición del texto griego del año 1633, se conserva aún en Ginebra. El patriarca tampoco se preocupó jamás de contradecir tal obra o de distanciarse de ella. Cuando se dirigía a los preocupados ortodoxos, se limitaba sólo a atestiguar de modo general su ortodoxia. En torno a Cirilo se formó un reducido grupo de partidarios —entre otros el obispo Neófito, que en 1636/7, antes del último período de Lucaris, fue patriarca por corto período de tiempo— que no ocultó en modo alguno sus simpatías por los reformados, y que, al igual que Cirilo, tenía amigos entre los embajadores de los Estados no católicos.

Sin embargo, Cirilo siguió cumpliendo todas las funciones que llevaba consigo su patriarcado, y durante su mandato tuvo lugar incluso la canonización más conocida de este período: la del monje y ermitaño Gerásimo el Joven (muerto en 1579). Mientras no poseamos nuevos datos, nos resulta casi imposible dar un juicio positivo sobre Cirilo y su acción. En todo caso nos enfrentamos aquí con la actuación sumamente personal de un hombre enérgico y formado, que sin buscar (¿o acaso sin poder encontrar?) apoyo en la gente que le rodeaba, adoptó una postura cada vez más crítica frente a las prácticas ortodoxas de su tiempo. ¿Hasta qué punto fue él mismo consciente de que abandonaba realmente la ortodoxia tradicional? Esta es ya una de las muchas preguntas a la que, a la vista de las escasas cartas y datos que poseemos, no podemos dar una respuesta satisfactoria. O también: ¿Cuál fue el papel que desempeñaron sus amigos protestantes?; o ¿qué circunstancias contribuyeron después del período de estudios de Cirilo en Italia a su postura desusadamente antilatina? El caso aislado de Lucaris no es sólo un problema religioso, sino más bien un problema psicológico.

Los diplomáticos franceses, apoyados esta vez excepcionalmente por el representante del emperador, hicieron todo lo posible por contrarrestar las influencias inglesa y holandesa de aquel tiempo ante la Sublime Puerta. Todo esto, naturalmente, en inteligencia con el Vaticano. También encontraron apoyo para sus intentos en los obispos y dignatarios griegos con los que estaban en contacto los «misioneros» latinos. Algunos de aquéllos lograron que se les reconociera como patriarcas: tales, Cirilo II Contaris de Berrhoia (tres veces sucesor de Lucaris) y Atanasio II Patellaros (durante algunos meses del año 1634). Según una idea ortodoxa tradicional, las repetidas deposiciones de Cirilo se compraron con el pago de sumas de dinero extraordinariamente altas incluso en el Estambul de aquel tiempo. Además, se dice que se le denunció ante la Sublime Puerta como promotor de un inesperado ataque de los cosacos. En cualquier caso, también en la última deposición del patriarca, en junio de 1638, poco después de que el residente holandés hubiera sido despedido, pudieron intervenir los ministros de los Estados católicos y sus adictos. Cirilo fue reducido a prisión y días después ejecutado. Su cadáver fue arrojado al mar, pero unos pescadores lo encontraron. Finalmente sus restos mortales fueron enterrados en la iglesia de Panagia, en la isla de Calcis en mar de Mármara, donde en 1844 se fundó la actual escuela teológica del patriarcado. Como ha expuesto el historiador católico Baus (en la segunda edición del LThK), no está demostrado que los jesuitas intervinieran en absoluto en la ejecución de Lucaris.

Pero bien pudieron haber contribuido los «misioneros» latinos a que fuera nombrado de nuevo patriarca Cirilo Contaris, hombre ambicioso y de pocos escrúpulos.

En oposición al patriarca Atanasio Pantellaros, que a pesar de sus relaciones con los latinos nunca quiso someterse a la autoridad de Roma, Cirilo había comunicado al superior de los capuchinos, ya unos años antes de su última aparición en escena, que deseaba entrar en comunión con la Sede Apostólica. A causa de esta promesa, el papa Urbano VIII le había asegurado, a través del embajador austriaco Schmid, una subvención de cuatro mil táleros. En diciembre de 1638 —conforme al procedimiento entonces en uso—, firmó Cirilo en efecto el credo que le remitió la Propaganda. No es probable que los latinos tuvieran grandes esperanzas en este patriarca, católico en secreto. Ciertamente, unos meses después de la muerte de Lucaris había convocado un sínodo para condenar tanto a la persona de su antecesor como su doctrina, pero el autoritario Contaris no poseía cualidades personales suficientes y era además demasiado partidista —fue acusado públicamente de asesinato— para poner fin a la confusión reinante. A principios de 1639 él mismo fue asesinado.

## 11. LOS ESCRITOS CONFESIONALES ORTODOXOS DEL SIGLO XVII

El episodio calvinista estuvo tan estrechamente ligado a la personalidad y actividad de Lucaris, que las tendencias heterodoxas no tenían probabilidades de éxito después de su muerte. Sin embargo, durante cierto tiempo se mantuvo la intranquilidad también en el resto de los patriarcados ortodoxos. Esta creció aún más con la discusión sobre el problema de si la obra incriminada había sido redactada en realidad por el patriarca o publicada por otros en su nombre: por los calvinistas, para llevar a su orientación al patriarca y con él a la ortodoxia, o por los jesuitas, que buscaban comprometer a Cirilo y precipitar su caída. Este *dubium facti* se dio especialmente en Ucrania y en los países vecinos, donde el protestantismo —precisamente en su forma calvinista— era considerado como un peligro permanente, tanto por los ortodoxos como por los católicos. En el año 1640 el metropolitano ortodoxo de Kiev, Pedro Mogila, escribía en latín su *Confesión ortodoxa*, obra que ha quedado como la respuesta clásica y más conocida de la ortodoxia a las tendencias de Lucaris. Este extenso escrito está redactado como un catecismo, con preguntas y respuestas; su división principal (una división tripar-

tita, como la presentada también por el *Compendium doctrinae christiana*e de Pedro de Soto, que trata del credo niceno y de los sacramentos, de la oración del Señor y las bienaventuranzas, de las obras de misericordia y los mandamientos), así como otras particularidades, han sido tomadas de los escritos católicos de la Contrarreforma, sobre todo del *Gran Catecismo* de Pedro Canisio. En las discusiones celebradas en Jasi (Moldavia) en el año 1642, teólogos del patriarcado ecuménico y de Kiev aceptaron el escrito sinodal de Constantinopla del mismo año y la *Confessio* de Pedro Mogila, como expresión correcta de la doctrina tradicional. En esta ocasión Melecio Sirigos, el más destacado teólogo griego del período que siguió a Lucaris, tradujo al griego el catecismo de Mogila. Fueron cambiados algunos pasajes que a los griegos les parecían demasiado latinos. La fórmula de Mogila acerca del carácter exclusivamente consacrante de las palabras del Señor en la eucaristía fue sustituida, en el sentido del pensamiento ortodoxo más corriente, por una breve exposición sobre la significación consacratoria de la invocación al Espíritu Santo que sigue a esas palabras. En lugar de las palabras del texto original acerca de un eventual estado purgativo después de la muerte —naturalmente sin fuego—, figura la negación absoluta de que los difuntos puedan aún expiar (sufriendo «pasivamente» el dolor, como pensaban Mogila y los teólogos católicos). Por lo demás, se añade que la Iglesia tiene derecho a ofrecer un sacrificio incruento y rogar por ellos.

Prescindiendo de estos cambios, la redacción griega de la *Confessio orthodoxa* de Mogila tiene el cuño indudable de las influencias latinas que el metropolitano de Kiev, nada amigo por lo demás de la unión, había recibido. Es falso afirmar que Melecio Sirigos tachara todos los temas y giros tomados de la teología latina. Exceptuando aquellos casos en que se trataba de opiniones discutidas, también los teólogos griegos ortodoxos de este período, hasta muy entrado el siglo XVIII —pues después el estudiar en Italia fue algo raro—, empleaban argumentos que les eran conocidos por el sistema escolástico aprendido en sus años de formación en escuelas latinas. Es cierto, sin embargo, que la teología de Pedro Mogila (posiblemente realizó sus estudios en Polonia) presenta muchos elementos latinos, también al hablar de temas a cuyas netas formulaciones no se atrevían a llegar de ordinario los autores ortodoxos. Así encontramos en él, entre otras, explicaciones sobre el estado de inocencia en el paraíso, sobre el pecado original, sobre la diferencia entre pecados mortales y veniales, sobre la expiación de la pena temporal después de la confesión y sobre el juicio particular, explicaciones que coincidían completamente con las que en aquellos tiempos podían leerse en escritos

católicos. En una sesión del sínodo de Constantinopla, después de los coloquios de Moldavia del año 1642, un partidario de Lucaris pudo poner en duda el valor de la *Confessio orthodoxa* de Mogila, al indicar que en la versión de Melecio Sirigos, que fue aducida como documento de la doctrina ortodoxa, aparecía una traducción literal al griego de la palabra latina *transsubstantiatio*, neologismo completamente desconocido en la terminología ortodoxa. Esta objeción fue rechazada sin más.

A pesar del significado que se dio a la *Confessio* del metropolitano de Kiev, ésta se mantuvo hasta 1667, en que apareció impresa la traducción griega de Sirigos (en Amsterdam o en Leiden, y ciertamente a cargo de Holanda)<sup>3</sup>. Sin razón alguna se ha catalogado, en la literatura correspondiente, la obra de Mogila entre los escritos simbólicos de la ortodoxia. Ha estado vigente de modo general hasta muy entrado el siglo XIX, tanto en los antiguos patriarcados como también en el de Kiev-Moscú (aquí al menos mientras subsistió la influencia de la escuela de Kiev). Pero también su redacción griega era demasiado «latina» para conservar esta fama después de que los medios ortodoxos, ya en contacto con el renacimiento de la antigua espiritualidad, tuvieron conciencia de sus propios valores teológicos. Lo mismo podemos decir del conocido escrito que llevó el mismo nombre de *Confessio*, debido a la pluma del patriarca de Jerusalén Dosíteo II Notaras (1672), procedente de la época en que éste dirigió el último de la serie de sínodos celebrados contra la doctrina de Lucaris. El hecho de que la historia de los centros ortodoxos del imperio otomano se haya distinguido durante gran parte del siglo XVII por su oposición a Lucaris, demuestra que la heterodoxia de este patriarca fue una experiencia extraordinariamente perturbadora más que el que este inesperado encuentro con el protestantismo de matiz calvinista constituyera un peligro real durante decenios.

## 12. MONASTERIOS Y VIDA MONASTICA

En la Constantinopla posterior a la conquista turca no se puede hablar en realidad de una vida monástica organizada, a excepción de la comunidad doméstica del patriarca. En otras partes del imperio otomano, y ciertamente en la europea, pervivieron, sin embargo, un gran número de monasterios durante los siglos de opresión. A menudo aconteció incluso que monasterios destruidos fueron reconstruidos y poblados de nuevo o que se fundara un nuevo monasterio. La vida monástica —en la ortodoxia nunca se clericalizó tanto como en Occidente— desempeña tam-

bién un importante papel dentro de la comunidad cristiana durante los siglos XVI y XVII. Todo el trabajo de los monjes, y de algunos ascetas que vivían aislados, se dirige fundamentalmente, tanto antes como después, a la actividad eclesial, que constituía en idéntica medida el ideal de laicos serios.

En el año 1430 la península de Atos, con sus monasterios de monjes, caía en poder de los turcos, que la convirtieron en una parte del imperio otomano. Durante el período de tiempo que aquí estudiamos la montaña santa como tal no recibió ningún trato de excepción. En lo que se refiere a los monasterios, los turcos se atuvieron a la teoría de que los bienes eclesiásticos de los cristianos debían ser respetados. Además, los nuevos dominadores confirmaron varias prerrogativas que databan del tiempo bizantino. Los monjes siguieron siendo en realidad dueños de la península, aunque no podían, evidentemente, ejercer en aquella derechos de soberanía (que tampoco habían poseído anteriormente). A pesar de su desprecio por los cristianos, los mahometanos tuvieron a veces a través de la historia un sorprendente respeto precisamente por los monjes. Debemos, pues, aceptar que también los turcos adoptaron algunas veces una postura semejante frente a ellos. En todo caso el nuevo dominio de los otomanos no perjudicó notablemente a la comunidad de Atos. En concreto apenas se interrumpieron las relaciones con los eslavos del este, situados fuera del imperio. Los monjes de los diversos territorios rusos pasaban cortas o largas temporadas en los monasterios y ermitas de Atos, La única gran fundación del siglo XVI, el monasterio eslavo de Stavronikita, no es posible que se construyera y fuera dotado sin ayuda exterior.

Por lo regular, los monjes de la montaña santa estaban exentos del pago de impuestos a la Iglesia, mas sólo porque el patriarca sentía un gran afecto por ellos. A pesar de esta buena disposición, varios monasterios tuvieron que luchar repetidamente durante este período con dificultades financieras. En tales casos la ayuda provenía, la mayoría de las veces, de Moscovia. Algunos monasterios de Atos tenían incluso en Moscú una pequeña residencia propia. Los rusos eran generosos. Sin embargo, Atos continuó siendo un centro espiritual expresamente ortodoxo y además un centro de gran autoridad. Cuando se proyectó elevar a patriarcado la sede de Moscú, se consultó a los monjes de Atos. Lo mismo sucedió en el siglo XVII, cuando el patriarca Nicón necesitó textos litúrgicos seguros para su reforma de los ritos.

Lo más importante fue la influencia espiritual que tanto antes como después irradiaba de Atos. El gran renacimiento no tuvo lugar hasta el

siglo XVIII, pero también en las centurias anteriores permanecieron vivas entre los monjes de Atos las antiguas y piadosas tradiciones. El santo Nil Sorski y Máximo el Griego conocieron en la montaña santa la tradición del hesicasmo y la trasladaron a Moscovia. También la introducción del sistema idiorrítico de los monasterios —que luego degeneraría un poco, pero que inicialmente intentó una reforma monástica fusionando la vida retirada y el cenobitismo— se debe, en Rusia, al ejemplo de los monjes de Atos. Conocidísimo es el escrito popular *Salvación de los pecadores*, del monje de Atos Agapio, que se publicó por primera vez en Venecia en 1641.

También en otras partes del imperio otomano —tanto en el insular como en el continental de Europa— subsistió la vida monástica. Así, el santo Vissarion (Bessarion), metropolitano de Larisa, en Tesalia, ejemplar pastor de almas (muerto en 1541), reconstruyó con mucho trabajo el monasterio del Redentor en las proximidades de su ciudad episcopal. La figura más atrayente de este período es santa Filotea, viuda de Atenas, que llegó a ser superiora del monasterio de monjas de san Andrés, fundado por ella. Levantó hospitales y se preocupó preferentemente de aquellas mujeres cristianas que se veían obligadas a vivir como esclavas entre los turcos (murió en 1589).

### 13. LOS PATRIARCADOS MELQUITAS BAJO DOMINIO TURCO

Apenas podemos hablar de una actividad espiritual o científica de los patriarcados melquitas en el siglo xv. También los ortodoxos del Oriente Medio vivieron, después de las cruzadas, en relativa calma. Los melquitas de Egipto, que también en esta época fueron oprimidos y perseguidos con diversas vejaciones, se encontraban en peor situación que los de Antioquía y Jerusalén. El patriarcado melquita de Antioquía constaba entonces de pocas y pequeñas concentraciones. Por un informe procedente de los años 1530 al 1540, deducimos que entonces no existían en él más que unas siete iglesias melquitas. En estas tres demarcaciones la jerarquía se reclutaba del clero del país, y por tanto hablaba prácticamente el árabe. Sólo después de las conquistas turcas de 1516/17 se someten de nuevo los patriarcas, como en los siglos anteriores, a la autoridad de Constantinopla, y a la larga no se nombran más que patriarcas y obispos de origen «griego».

En oposición a Constantinopla, los patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén se atienen por lo regular al concilio de Florencia, hasta

la época de la irrupción otomana. En 1440 el patriarca Filoteo de Alejandría informa al papa Eugenio IV que su nombre es mencionado en las oraciones de los melquitas. Poco tiempo después un metropolitano del patriarcado ecuménico hace vacilar a la jerarquía melquita, pero esto no constituyó más que una ligera interrupción de las relaciones con el Occidente latino. El archidiácono Moisés Giblet residió, de 1458 a 1460, en la corte del papa Pío II en Siena, para discutir allí, por encargo de los patriarcas melquitas, los planes de una cruzada (quizá en colaboración militar con el emir encargado de la administración de la franja costera de Beirut). El que en esta ocasión Moisés, por encargo de los patriarcas ortodoxos del Oriente Medio, expresase de nuevo la afirmación de la unidad de la Iglesia, hay que tomarlo como un lógico recuerdo del concilio de reconciliación, celebrado poco tiempo antes.

Después que Selim I (muerto en 1520) hubo sometido a la soberanía otomana los tres patriarcados melquitas, la situación cambió por completo. Según las normas del sistema turco, todos los contactos de la jerarquía con la Sublime Puerta se hacían a través de los patriarcas ecuménicos. En los siglos XVI y XVII varios patriarcas de Alejandría y Jerusalén residieron normalmente en Constantinopla. Sin embargo, en el patriarcado de Antioquía no llegó a triunfar jamás del todo la intencionada política eclesiástica de lograr una helenización. Esta situación contribuyó a que las tendencias de reunificación permanecieran vivas en la demarcación antioqueña y que, desde el último cuarto del siglo XVII, pudiera surgir allí un nuevo tipo de unión, de forma que actualmente los católicos melquitas de Siria y del Líbano constituyen la más importante agrupación católica de los cuatro antiguos patriarcados.

#### 14. EL PATRIARCADO MELQUITA DE ALEJANDRIA

El importante papel que los patriarcas de Alejandría, de idioma griego (oficialmente los segundos en categoría: esto no lo olvidarán nunca los ortodoxos, con su veneración a los antiguos cánones), desempeñaron en los siglos XVI y XVII, no guarda ninguna relación con el insignificante puesto que tuvo en la ortodoxia la reducida comunidad melquita. Uno de estos patriarcas fue Pigas; también Lucaris fue durante años titular del patriarcado egipcio, antes de ocupar la sede episcopal de Constantinopla. En los primeros siglos después de la conquista turca apenas hubo contactos estrechos entre Roma y el patriarcado melquita del Nilo. No tuvieron resultado alguno las relaciones con los patriarcas Samuel y

Cosmes III, en la primera mitad del siglo XVIII, porque el último de ellos temía claramente que Roma pretendiera atentar contra las tradiciones litúrgicas; mas tales acontecimientos pertenecen ya a otro período posterior. Los franciscanos italianos, que desde 1666 se establecieron en el Alto Egipto, trabajaron entre los coptos, cuyo número era entonces mayor que el de los melquitas. Los franciscanos de la custodia de los Santos Lugares, que ya antes habían fundado algunas residencias en Egipto con la protección francesa, se limitaron durante este período al cuidado espiritual de los latinos.

## 15. LA IGLESIA DE JERUSALEN

El patriarcado melquita de Jerusalén ofrece un clásico ejemplo de la helenificación que siguió a las conquistas de Selim I. A fines del siglo XVI se encarga de la dirección de esta comunidad cristiana la Cofradía del Santo Sepulcro, que comprende a todos los monjes ortodoxos de la ciudad santa y de sus alrededores. El centro lo constituyó el monasterio patriarcal de Jerusalén. La hermandad como tal, con sus múltiples relaciones y posesiones en otros lugares del Oriente ortodoxo (hasta en la Galizia polaca), existía ya sin duda desde mucho tiempo antes. Sin embargo, después que se iniciara con Germanos (1534-1579) la serie de patriarcas griegos, esta cofradía se convierte al mismo tiempo en el órgano eclesiástico más firme de la administración. La jerarquía del patriarca y el sistema de los «hagiotafitas» establecen una unión indisoluble. En teoría podían ser admitidos como aspirantes a hermanos los cristianos del país que hablaran el sirio o el árabe. En realidad solo eran aceptados los griegos. La consecuencia fue que durante largo tiempo —hasta nuestro siglo— el patriarcado ortodoxo de Jerusalén estuvo dominado por una minoría, excesivamente pequeña, que hablaba el griego.

Una circunstancia que sin duda alguna ha contribuido a esta decisiva influencia de la hermandad de los hagiotafitas fue la lógica aspiración de los melquitas a ser dueños de los Santos Lugares (siempre habían sido ellos la gran mayoría en Jerusalén, y una vez terminadas las cruzadas constituyeron la parte más grande de los cristianos). Los continuos roces con los latinos, surgidos por este motivo, habían de dificultar durante siglos la aproximación entre la jerarquía helenizada y el clero latino de la ciudad santa. Los latinos hacían valer, en efecto, sus derechos a un cierto número de santuarios, sobre la base del acuerdo que Roberto de Anjou, rey de Nápoles, había concertado en 1333 con el

sultán de Egipto. Roberto y su esposa donaron los santuarios a la Orden franciscana, que ya en el siglo XIII se había encargado de la «custodia de los Santos Lugares». En el decurso del tiempo los derechos de la custodia latina fueron repetidamente atacados. Así Solimán II expulsó del Cenáculo a los franciscanos en 1553. A los hagiografistas les interesaba mucho arrinconar todavía más a los latinos. El patriarca Teófanos, que muchos años después declararía que estaba dispuesto a buscar una aproximación con la Iglesia de Roma, prometió su apoyo en 1615 a una misión jesuita promovida por Luis XIII, a fin de que fundaran una residencia de la Orden en Jerusalén. A las pocas semanas se vio claro la imposibilidad de poner en práctica este plan. También fracasaron los repetidos intentos que en 1621 realizara el jesuita P. De Canillac. No está excluido el que el patriarca Teófanos —que pudo tener conocimiento de los roces que existían en otros lugares de Oriente entre los misioneros «latinos»— abrigara la intención de indisponer a franciscanos y jesuitas, y así lograr que se expulsara de la ciudad a ambos grupos, como promotores de disturbios.

En esta situación, la acción pastoral de los franciscanos de la custodia se limitó durante el período de tiempo que ahora reseñamos a los pocos latinos. Sólo en el siglo XIX, cuando melquitas convertidos al catolicismo se decidieron a aceptar el rito latino, creció el número de éstos. Por una parte parece que los franciscanos, que se irritaban por las dificultades que encontraban, no eran bien vistos por los melquitas griegos e indígenas, al menos en el patriarcado de Jerusalén, pues con los melquitas de Antioquía sostenían buenas relaciones. Por otra parte, su comportamiento da pruebas de una tolerancia innegable. Así, sin hacer distinciones, concedieron durante mucho tiempo autorizaciones de matrimonios entre cristianos católicos y no católicos. La prohibición que el papa Urbano VIII decretara contra este «abuso alemán» en Oriente, creó dificultades a los sacerdotes latinos en sus intentos de aproximación. Por lo demás, la poco feliz idea, apoyada por el papa Urbano, de promover la reunificación creando nuevos obispados latinos en el Oriente Medio, parece que encontró también eco entre los franciscanos de la custodia. El anterior custodio, P. Francisco Quaresmio, decía entre otras cosas, en su *Elucidatio Terrae Sanctae* (1639), que era conveniente que se nombrara de nuevo un patriarca latino, residente en Jerusalén —deseo que se realizaría en el siglo XIX, aunque en circunstancias muy diferentes.

## 16. LA ARCHIDIOCESIS AUTONOMA DEL SINAI

En el año 1575 el sínodo del patriarcado ecuménico reconoció la autonomía del arzobispado del Sinaí. El arzobispo, que era al mismo tiempo hegúmenos del célebre monasterio de santa Catalina, fue consagrado obispo por el patriarca de Jerusalén, al que estaban sometidos antes los monjes y los beduinos y pescadores del contorno. Con sus apenas cien cristianos, este arzobispado constituye la Iglesia autónoma más pequeña dentro de la ortodoxia. A pesar de esto han desempeñado un papel singular en las relaciones entre Oriente y Occidente. Hasta muy entrado el siglo XVIII los papas dirigieron escritos a los monjes de Sinaí, de los que se desprende claramente que eran tenidos en Roma por católicos —sin las formalidades que ya entonces eran usuales en las relaciones con los «sínodos»—. Por su parte los monjes dieron testimonio repetidas veces, en cartas que dirigieron a los papas, de su profundo respeto a la Sede Apostólica de Roma. Durante los siglos XVI y XVII —quizá también antes de este tiempo— el monasterio de Sinaí poseía en Mesina un *metokion* (una procuraduría), donde moraban siempre algunos monjes, que trataban a los católicos en plan de igualdad. La descripción del patriarcado de Jerusalén durante este período de tiempo hubiera resultado incompleta si no hubiéramos hecho mención de esta Iglesia filial. La historia del monasterio del Sinaí ofrece el ejemplo más concreto de cómo, junto a la constante y creciente preocupación de la Congregación de Propaganda por los problemas de la unión y de los unidos, podía subsistir la unidad de la Iglesia como algo natural y llevarse a la práctica de una forma no reglamentada.

## 17. EL PATRIARCADO MELQUITA DE ANTIOQUIA HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XVI

Incluso después de la conquista por los turcos, los acontecimientos más importantes del Oriente Medio en el terreno eclesiástico se desarrollaron en el territorio del patriarcado melquita de Antioquía. Son muchos los factores que contribuyeron a que aquí antes que en ningún otro de los antiguos patriarcados se reanudasen las relaciones con los católicos latinos, sin que se pueda determinar, sin embargo, cuál de estos factores fue el más decisivo. Hasta el siglo XVIII la jerarquía de los mel-

quitas, y a su frente el patriarca, siguió siendo casi en su totalidad del país, y por ello aquí —en contraposición a Alejandría y Jerusalén— el recuerdo de las relaciones con la Iglesia de Roma pudo sobrevivir, a pesar del aislamiento, en los primeros decenios de la soberanía turca. Debemos enumerar igualmente como factores la proximidad de la Iglesia de los maronitas, totalmente católica, así como el trato con concentraciones de armenios —católicas o al menos amigas de la unión— en el dominio antioqueño. Puede ser verdad que las diversas comunidades cristianas del Oriente Medio llevasen también entonces su vida propia. Sin embargo, sería completamente erróneo suponer que los jerarcas, y también los cristianos, se desconocieran entre sí. Mayor importancia pudo tener el hecho de que precisamente Siria, con su franja costera libanesa, fuera el territorio más accesible a los occidentales. Todavía en el siglo XVII gran parte de las mercancías de Oriente eran transportadas por las rutas comerciales que acababan aquí. Se encontraban allí nada menos que tres consulados, que, evidentemente, se convirtieron en puntos de apoyo de la mayor parte de las empresas de los «misioneros latinos» (así fueron designados siempre). A los eventuales contactos durante el pontificado de Gregorio XIII siguieron las fundaciones de los clérigos, bajo el alto protectorado de Luis XIII y con la sanción de la Congregación de Propaganda, constituida en 1622. Esta dependía ciertamente para sus actividades en Oriente de las relaciones francesas, pero supo conservar, sin embargo, una cierta independencia frente a París —de una forma más clara durante los primeros cincuenta años de su existencia.

Los «misioneros», que frecuentemente mantenían contactos con los obispos de los diversos ritos orientales, tuvieron un papel decisivo en el desarrollo posterior de las relaciones con el Occidente católico. Las uniones que tuvieron lugar en el territorio antioqueño a fines del período que aquí estamos tratando, fueron, sin embargo, en primer lugar, el resultado de aspiraciones que pervivían aún en aquellas Iglesias. El plan de algunos latinos de llegar a una comunidad católica unida oriental no halló desde el principio eco alguno, como tampoco el deseo de una latinización total, que fue considerada como una solución definitiva por el capuchino J. B. de Saint-Aignan, en su *Théâtre de la Turquie* (1682). Los obispados latinos de Urbano VIII, establecidos en el Hinterland de Siria, Persia y Mesopotamia nunca correspondieron a la finalidad para la que fueron creados. Melquitas sirios occidentales de rito antioqueño, armenios y (ya desde el siglo XVI) caldeos conservaron su organización tradicional, después que se unieron a la Iglesia de Roma; esta organi-

zación hacía de ellos, también en el aspecto civil, comunidades muy cerradas —las cuales, por lo demás, sólo en el siglo XIX habían de ser reconocidas como tales por los gobiernos turco y egipcio, ya que los derechos de los unidos se habían fijado de una forma imprecisa incluso en la generalmente conocida y ya antes mencionada capitulación de 1673. En ninguno de estos casos se restableció la unidad religiosa en toda la comunidad. Junto a los grupos católicos existían otros no católicos, y por lo regular sólo los jefes de estas últimas agrupaciones fueron reconocidos por la Sublime Puerta como jefes de sus «naciones».

El patriarcado melquita de Alejandría era —y es— el mayor de las Iglesias de Calcedonia en el Oriente Medio. Al comienzo del siglo XVI existían todavía en él varios monasterios con numerosos monjes: en el territorio de Damasco (ciudad donde residía el patriarca), en la comarca montañosa del Líbano y en el «Valle de los cristianos» al noroeste de Homs. La Savvas-Lavra, en la demarcación de Jerusalén —cuyos austeros monjes cenobitas nunca habían de ser reconocidos en absoluto como hagiofitas—, era el único monasterio melquita que podía compararse con los sirios.

Después del aislamiento que siguió a la conquista de los turcos —incluso los contactos entre la administración pontificia y los maronitas eran entonces muy irregulares—, se reanudaron las relaciones entre los melquitas antioqueños y los demás centros ortodoxos en tiempos de Joaquín IV, en el tercer cuarto del siglo XVI. El patriarca residió algún tiempo en Valaquia y entre los rutenos de Polonia. José Hajjar, especialista en la historia de la Iglesia oriental, dice que por este tiempo Joaquín (1560) dirigió un escrito a sus obispos en el que les prohibía toda clase de ofensas al papa y el llamar herejes a los latinos. En cualquier caso, tal apertura en ambas direcciones fue algo que distinguió a muchos jefes del patriarcado durante el período siguiente.

#### 18. MISION DE LEONARDO ABEL EN EL PONTIFICADO DE GREGORIO XIII

Por los años 1583-87, en tiempos de Gregorio XIII, partió de Roma la misión del maltense Leonardo Abel, cuya tarea era, entre otras, la de preparar los caminos para una realización más clara de la unidad católica en colaboración con los patriarcas melquitas de Antioquía, y, donde fuera posible, la de propagar en Oriente la introducción del calendario gregoriano, reforma que el papa, en estos años, consideraba como

uno de los hechos más importantes de su pontificado y que menciona con regularidad sorprendente en todos sus escritos sobre la unión de las Iglesias orientales. La misión de Abel no tuvo éxito. El escrito de Gregorio XIII, que éste entregó al patriarca Joaquín V, fue contraproducente. Todavía cincuenta años más tarde, el superior de los capuchinos de Alepo se sintió obligado a justificar la carta del papa. Provechoso fue el contacto de Abel con el antecesor de Joaquín, el anciano patriarca Miguel VII, que había sido depuesto por la fuerza y residía en Alepo. Miguel dio testimonio de su incondicional sumisión a Roma, no sin presionar, sin embargo, para que la Santa Sede acudiera en su ayuda y le repusiera en todos sus derechos. A varios autores (para algunos es una cosa decidida) este episodio les ha llevado a suponer que durante la estancia de Abel en Alepo se formó un pequeño grupo de adictos a la unión, el llamado núcleo de la unión, que fue encontrado allí cuarenta años más tarde, al llegar los clérigos latinos. Esto es posible; incluso no podemos descartar el que entre los miembros de este primer grupo se encontrara el hijo de la familia Carmi, que más tarde sería obispo de su ciudad natal, Alepo, con el nombre de Melecio, y que finalmente, siendo patriarca (Eutimio II), enviaría el papa su profesión de fe. De todas maneras, Alepo, que más tarde cedió su capitalidad a Beirut, además de ser la residencia patriarcal de Damasco, fue el punto de apoyo más importante de los «misioneros». Alepo era entonces no sólo un centro donde convivían grandes grupos de las diversas naciones cristianas, sino también un importantísimo nudo sirio para el comercio con el resto de los pueblos de Oriente. Por ello el cónsul francés, que residía allí desde comienzos del siglo XVII, gozaba de una autoridad más que ordinaria.

#### 19. PRIMERA GENERACION DE «MISIONEROS» FRANCESES

Los primeros que se establecieron en Alepo (1625) fueron posiblemente los capuchinos. Fueron enviados allí por la «eminencia gris», que, en colaboración con Ingoli, el enérgico secretario de la Propaganda, apoyó los planes romanos llevando a cabo nuevas fundaciones en el imperio otomano —sin que con esto abandonase jamás los intereses de Francia. Un año después llegaron los jesuitas. A pesar de la oposición inicial que encontraron en la colonia francesa, supieron afirmarse asegurándose la protección del gran visir. A algunos carmelitas descalzos, que igualmente llegaron a Alepo en 1626, se les dejó en paz. Su casa era allí una espe-

cie de base que facilitaba mejor su trabajo en Persia. Años más tarde su única residencia en el territorio de la costa era la del Monte Carmelo. Nadie podía discutirles el derecho de volver a la cuna de la Orden. Pero las desagradables discordias entre los grupos religiosos, especialmente en el segundo cuarto del siglo xvii, atrajeron sobre ellos repetidamente las miradas de la Congregación de Propaganda. Los franciscanos de la custodia ocasionaban a los misioneros franceses tantas dificultades, que en una ocasión «el padre José» amenazó con retirar del Oriente Medio dicha Orden. Una disensión semejante se manifestó varias veces entre capuchinos y jesuitas, de forma que la armonía, ya delicada de por sí, entre la diplomacia francesa y las intenciones romanas era interceptada por el influjo de los superiores de las Ordenes religiosas. El punto de mayor fricción lo constituyó el determinar a quién correspondía propiamente, en cada ciudad, el derecho de atender a la cura de almas de los latinos.

Todo esto es poco edificante a primera vista, tanto más cuanto que en Alepo, como también en otras partes de Oriente, se trataba siempre de pequeños grupos de misioneros. Sin embargo, su actividad tuvo una significación decisiva para la unidad, aunque los partidarios de la unión, especialmente entre los melquitas, supieron conservar una independencia a menudo desconcertante frente a los métodos de los «sacerdotes francos».

Siempre que se ofrecía ocasión, los religiosos latinos intentaban influir en los cristianos no católicos a través de la enseñanza religiosa. El jesuita Queyrot, el misionero más conocido del primer período, logró incluso en 1644 abrir una escuela en la, por lo demás, casi inaccesible Damasco. Esto trajo como resultado el que aun en la misma residencia patriarcal se formase un núcleo de católicos melquitas. Con la creación de congregaciones y hermandades al estilo europeo los sacerdotes de Occidente intentaban asegurarse la dirección de los católicos orientales. Sólo poquísimos misioneros pensaron entonces en adaptar su actividad a las tradiciones religiosas que eran propias de Oriente desde mucho tiempo atrás. El altivo ímpetu de la joven Congregación de Propaganda era poco apropiado para lograr que los sacerdotes occidentales de Oriente renunciasen a su orgullo latino de superioridad. Muchos clérigos orientales eran considerados por los latinos como personas subdesarrolladas —por lo demás, no siempre con razón. La facilidad con que algunos jerrarcas aceptaban ayudas financieras por mediación de los misioneros— se conservan informes de superiores de Ordenes misioneras en los que claramente se dice que con este procedimiento esperaban ganar para la

Iglesia romana a los obispos— difícilmente podía aumentar el respeto al Oriente cristiano.

Sin embargo, procederíamos con injusticia sin acentuáramos demasiado parcialmente los aspectos negativos de la actividad misionera o supusiéramos que su postura latinizante provocó idéntica oposición en todos los orientales. El crecimiento del sentir antilatino en los círculos melquitas estuvo condicionado también, sin duda alguna, por la táctica de los sacerdotes «francos», y asimismo, por lo menos en parte, fue la causa de que finalmente no se realizaran las grandes esperanzas que se habían puesto en las misiones. Por el contrario, conviene notar que existieron relaciones amistosas e incluso íntimas entre latinos y melquitas. Entre los religiosos franceses que con completa entrega se consagraron a su vocación, hubo figuras destacadas que estuvieron a la altura de su misión. Cuán variada y llena de matices era en realidad la situación, lo demuestra con toda claridad la circunstancia de que precisamente a mediados del siglo xvii hubo quien se quejó a la Propaganda de que algunos laicos latinos de Oriente preferían frecuentar las iglesias de los orientales. Tal hecho estaba en manifiesta oposición con la política romana prolatina del pontificado de Urbano VIII. A pesar de las modificaciones que se introdujeron después, estas tendencias siguieron actuando en la práctica, de modo que las prohibiciones a los católicos de no recibir los sacramentos de manos de sacerdotes orientales católicos se convirtió a la larga en norma general y oficial (que no ha sido suprimida hasta nuestro siglo xx).

## 20. FRANCISCO PICQUET. AMPLIA INFLUENCIA FRANCESA

Más estrechos aún que en Constantinopla fueron los contactos que los misioneros sostuvieron en Siria con los representantes del rey de Francia, de manera que sería posible tratar la historia de la misión a través de las gestiones de los cónsules franceses que se fueron sucediendo. Entre éstos, el más conocido es Francisco Picquet (desde 1653). Gracias a su influencia personal ante la Sublime Puerta pudo conseguir resultados que daban la impresión de que las capitulaciones entre el rey y el sultán eran más importantes de lo que en realidad eran. La última etapa de la sorprendente carrera de este francés, lleno de ilusiones apostólicas, se inicia en 1674 cuando, sin estudios previos, fue nombrado por la Congregación de Propaganda vicario apostólico de Babilonia y consagrado obispo. Al contrario de sus predecesores, Picquet residió en

la Mesopotamia superior; desde entonces actuó sobre todo entre los cristianos de rito sirio oriental. La aparición de Picquet corresponde al período de Luis XIV, cuando el aspecto religioso de la diplomacia francesa en el imperio otomano —y sobre todo en Siria— presentaba un tono más nacionalista que en el período anterior.

Las desventajas de este afrancesamiento progresivo de las misiones se manifestaban en los vaivenes de la política turca, que ponía límites cada vez más estrechos a la influencia religiosa de París, sobreestimada de todos modos. Aunque la alta política de Estambul apenas tocase el Oriente Medio, la creciente presión de los círculos de la capital enemigos de los latinos —tanto los círculos ortodoxos como los representantes de las potencias protestantes— se dejaba sentir. Los misioneros mismos, tanto los jesuitas como los pertenecientes a otras Ordenes religiosas, cooperaron igualmente, desde tiempos de Luis XIV, al afrancesamiento de Siria y del Líbano. La disertación de J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, que se ha publicado hace muy poco, puede eliminar toda duda en este aspecto, aun teniendo en cuenta que las cartas y escritos recogidos por Hajjar en su trabajo estaban destinados a la opinión pública y en ellos se reflejaba una imagen indudablemente demasiado simplista del agradecimiento y de los sentimientos profranceses de los cristianos orientales. El capuchino J. B. de Saint-Aignan escribía en 1670 a Colbert que los misioneros podían continuar su labor apostólica «par les libéralités de notre invincible monarque, à présent regnant, dont nous publions la puissance...»; y por el mismo tiempo el superior de los jesuitas Nau escribía: «c'est la gloire et l'intérêt de sa Majesté d'avoir ici les chefs des Nations chretiennes pour ses créatures». En realidad, este afrancesamiento probablemente exacerbó los ya existentes sentimientos antilatinos, pues los partidarios de la unificación no eran todos tan sumisos y francófilos como pretendían los superiores de las misiones.

## 21. EL PATRIARCA EUTIMIO II CARMÍ Y SU PRIMER SUCESOR

Cuando los misioneros entraron en Alepo, se encontraba allí el ya citado arzobispo Melecio Carmi. Este estaba en buenos términos con los latinos y desde la fundación de la Congregación de Propaganda mantenía relaciones normales con Roma. Desde aquí se le remitían frecuentemente libros litúrgicos en griego, mientras él por su parte mandó al cardenal Borja su revisión de la traducción árabe de los textos rituales

—un importante trabajo (aunque se han hecho otras revisiones posteriores, el actual texto árabe se apoya en el de Melecio), porque precisamente entonces en las Iglesias melquitas había desaparecido casi del todo la lengua siria litúrgica. Mas hasta 1634 (fecha en que llegó a ser patriarca de Antioquía con el nombre de Eutimio II) no expresaría en una carta su incondicional fidelidad a la Iglesia católica. Pero, desgraciadamente, moría en enero de 1635, antes de recibir de Roma la confirmación de este escrito. Quizá fuera asesinado a causa de su postura tan prolatina. Significativo de la situación de aquel tiempo es, en todo caso, el hecho de que personas de muy digna consideración sólo así podían explicarse la repentina muerte del patriarca. Con esto no se paralizó en modo alguno el contramovimiento; más bien recibió nuevos impulsos desde Constantinopla. Tal vez fuera este el motivo de la postura poco clara del sucesor inmediato del patriarca muerto. Las relaciones que Eutimio III y Macario III Zaim sostuvieron con los «francos» eran tales, que los informes de los misioneros daban la impresión de que los patriarcas de Siria sentían grandes simpatías por la unión, sin atreverse, no obstante, a dar el paso definitivo. Habría que preguntarse en todo caso si tales patriarcas tenían la misma concepción de la unidad eclesiástica que los clérigos latinos. También Melecio Carmi, que siempre se había tenido a sí mismo por católico, fue el primero en confirmar por escrito su adhesión a la Iglesia de Roma, una vez nombrado patriarca. Lo hizo, ciertamente, sin utilizar las fórmulas entonces prescritas por la Congregación de Propaganda. Pero nos resulta muy difícil aceptar que Macario III fuera de la misma manera de pensar en cuanto a la unidad religiosa.

Mientras los misioneros y la Congregación de Propaganda esperaban que el patriarca intentaría restablecer la unión en la Iglesia melquita de Antioquía, y éste enviaba al papa, por mediación de Picquet —aún cónsul de Alepo—, una carta en la que reconocía al pontífice como «supremo obispo de la Iglesia ortodoxa», se mezclaba en casi todas las rencillas que surgieron durante su largo mandato en los diversos patriarcados ortodoxos. Su muerte (1672) fue sentida tanto por los católicos como por los no católicos. Sin embargo, nos resulta casi imposible afirmar que Macario haya conducido su patriarcado hacia una completa unidad religiosa, aunque historiadores posteriores le hayan culpado con demasiada ligereza de doble juego.

## 22. LA ESCISION EN EL PATRIARCADO ANTIOQUEÑO

A la muerte de Macario siguieron diez años de confusionismo, en los cuales intervienen por vez primera los griegos —es éste el primer signo evidente de la pérdida de influencia de los sacerdotes «francos» y de la diplomacia francesa. No obstante, en 1682 Neófito, el favorito de Constantinopla, se ve forzado a abdicar en favor de un candidato indígena, Cirilo V Zaim. Las relaciones cambian de signo, pues ahora, durante algunos decenios, no es Constantinopla, sino la Congregación de Propaganda la que hace valer su influencia en los círculos melquitas. Poco después de la elevación de Cirilo a patriarca, otro pequeño grupo sirio impone la elección de un contracandidato, al patriarca Atanasio III Dabbas, uno de los personajes menos simpáticos de aquella época. Fue durante algún tiempo monje del monasterio de san Sabas, en Jerusalén, tiene amigos entre los franciscanos de la custodia y sabe asegurarse el apoyo de los cónsules franceses. En el año 1687 Atanasio manda su profesión de fe al papa Inocencio XI. El hecho de que éste le reconozca como patriarca y le dispense de todas las irregularidades cometidas en su elección, no basta, sin embargo, para asegurar a Atanasio la posesión del patriarcado. Sin consultar directamente con Roma, los dos patriarcas llegan a un arreglo en 1694: Atanasio se conforma con la sede de Alepo, pero debe suceder a Cirilo a su muerte. La Congregación de la Propaganda declara nulo tal convenio, y en Roma se sigue reconociendo como patriarca a Atanasio, que es católico. Pero como éste mantiene el acuerdo con Cirilo, la Congregación de Propaganda se siente obligada a asegurar con otras medidas la administración de los centros unidos. En 1701 el obispo de Sidón, Eutimio Saifi, que vivía ya veinte años en comunión con la Sede Apostólica de Roma, es nombrado administrador apostólico de los melquitas católicos del patriarcado antioqueño que no dependiesen ya de un ordinario católico. En su celo Eutimio se consideró obligado a introducir en la práctica del culto y de la disciplina eclesiástica una serie de innovaciones latinizantes, con lo cual no sólo provocó una protesta completamente comprensible de los jerarcas antiunionistas, sino incluso recibió una amonestación de Roma.

Este nombramiento de Eutimio Saifi pertenece ya a la historia del siglo XVIII. Más como su función no fue más que la de un intermezzo, merece al menos una breve mención el fin que tuvo este interesante episodio de la historia antioqueña. La situación cambia radicalmente

cuando, en 1716, el anciano Cirilo V envía al papa su profesión de fe, también por mediación de un francés amigo suyo. Con esto la Congregación de Propaganda cree poder estabilizar la situación aprobando la renuncia de Atanasio III y reconociendo de derecho a Cirilo. Pero ahora, después de veinte años, Atanasio retira inesperadamente la declaración de su abdicación. La desagradable consecuencia de esto es que ambos patriarcas unionistas se enzarzan en una reñida lucha por la sede patriarcal. Tras la muerte de Cirilo (1720) se regula en principio la situación, con un nuevo reconocimiento de Atanasio como patriarca. Mas la intranquilidad —consecuencia de la inseguridad prolongada durante años, si es que no influyeron también en ella el orgullo y las intrigas— no acaba, de manera que no se puede hablar ya de un desarrollo del pensamiento unionista, reprimido en el fondo. Después de la muerte, en 1724, del veleidoso Atanasio III, estalla en el patriarcado antioqueño un cisma que desde entonces no ha podido ser eliminado.

En la confusión reinante, los partidos de la unión en Damasco logran conseguir la rápida elección de un candidato claramente católico, Serafín Tanas (como patriarca, Cirilo IV), sobrino de Eutimio Saifi. Con una rapidez nada canónica en verdad —después de muchos trabajos se consiguió que el número de consagrantes llegara a tres— fue consagrado y entronizado como patriarca. Mas el patriarca de Constantinopla, que había logrado que la Sublime Puerta se interesara de nuevo por la política eclesiástica de Siria, consagra una semana después, a ruegos de los melquitas de Alepo —de los que muchos eran ya de antes amigos de la unión—, a Silvestre de Chipre (Jeremías III), hombre de confianza de Atanasio III y que había sido propuesto por éste para su sucesión. Durante algún tiempo la situación es tan confusa, que la diplomacia francesa abandona la conducta seguida desde años y se pone del lado de Silvestre, quien no tardó mucho en declararse enemigo de los latinos, mientras que el reconocimiento de Cirilo IV no llegaría de Roma hasta 1730.

La descripción de los acontecimientos nada edificantes de hacia 1700 pueden dar injustamente la impresión de que el problema de la unidad religiosa del patriarcado melquita de Antioquía quedaba totalmente comprometida. Es cierto que el confusionismo de las altas jerarquías influyó en las circunstancias dentro de las comunidades; es cierto que en las circunstancias reinantes se intentó imponer un tipo de unión de nuevo cuño, que había de provocar un cisma en los círculos melquitas. Pero tal unión ha mostrado una vitalidad mucho mayor de la que dejaban prever las consecuencias de la conducta de Atanasio. Precisamente bajo el patriarcado de Cirilo V, varios obispos, sinceramente convencidos,

enviaron a Roma su profesión de fe, y después de los sucesos de 1724 no dejó de haber entre los orientales hombres que se dedicaron a hacer prosperar la «pequeña» unión, que era entonces una realidad. Un trabajo digno de mérito realizaron en este sentido los monasterios católicos melquitas, como, por ejemplo, el monasterio madre de Choueir, en territorio libanés, fundado en 1697 por algunos monjes de Balamend, junto a Trípoli, así como la congregación misionera del Salvador (desde 1711), que había sido fundada por Eutimio Saifi. Podemos considerar como una circunstancia afortunada el que la erección de estas comunidades monacales precediera a la organización consistente de una Iglesia unificada. Ya desde el principio los religiosos desempeñaron un papel importantísimo en esta Iglesia, y así, sobre la base de las mejores tradiciones orientales, la vida monástica, que había arraigado no sin dificultades, pero por ello más convincentemente, pudo ofrecer una gran contribución al ulterior desarrollo de esta Iglesia unificada.

\* \* \*

*Por motivos de orden práctico se incluirá en el tomo siguiente el capítulo sobre «Las Iglesias de rito oriental» desde la mitad del siglo XV hasta comienzos del XVIII. Este capítulo se ocupará de la suerte de los cristianos orientales en el territorio eslavo del Este, así como de las comunidades cristianas nacionales del Próximo Oriente.*

## CRONOLOGIA

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Unión de Castilla y Aragón.	1479	
	1483	Nacimiento de Lutero.
Conquista de Granada. Descubrimiento de América.	1492	
Maximiliano, rey de Alemania.	1493	Alejandro VI media entre España y Portugal.
Tratado de Tordesillas.	1494	
Descubrimiento de Brasil.	1500	
	1503	Julio II, papa.
	1504	Erasmus publica el <i>Enchiridion</i> .
	1507	Se concede la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro.
	1508	Julio II concede a la corona de España los derechos de patronato.
Enrique VIII, rey de Inglaterra.	1509	Erasmus publica el <i>Elogio de la locura</i> . Nacimiento de Calvino.
Ocupación de Goa.	1510	Recopilación de los <i>Gravamina</i> .
	1511	Quinto Concilio de Letrán.
	1512	Concilio de reforma en España.
	1513	León X, papa.
	1514	Renovación de la indulgencia para la construcción de la basílica de San Pedro. Alberto, arzobispo de Maguncia.
Francisco I, rey de Francia.	1515	Disputa en Bolonia acerca del préstamo a interés.
Muerte de Fernando el Católico.	1516	Concordato con Francia.
Carlos I, rey de España.	1517	Muerte de Cisneros. Tesis de Lutero sobre las indulgencias. Fundación del Oratorio del Divino Amor.
Conquista de Méjico. Muerte de Maximiliano. Carlos V, emperador de Alemania.	1519	Disputa en Leipzig. Erasmus publica su edición del <i>Nuevo Testamento</i> .

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Levantamientos en España.	1520	Lutero compone sus escritos principales. Bula <i>Exsurge. Poliglota Complutense</i> . Muerte del predicador Juan Geiler de Kaisersberg y del pintor Rafael.
Dieta de Worms.	1521	Excomuni6n y proscripci6n contra Lutero. Melancthon publica los <i>Loci communes</i> . Enrique VIII, Defensor Fidei. Conversi6n de san Ignacio.
Caída de Rodas. Dieta de Nuremberg.	1522	Lutero traduce la Biblia. Adriano VII, papa.
	1523	Adriano VII confiesa su culpa. Clemente VII, papa. Disputa de Zurich. Vives publica su <i>De institutione feminae christianae</i> .
Guerra de los campesinos.	1524	Ruptura de Erasmo con Lutero. Fundaci6n de la Orden de los teatinos.
Batalla de Pavía. Muerte de Jacobo Fugger.	1525	Secularizaci6n del territorio prusiano de la Orden teut6nica.
Dieta de Espira.	1526	Coloquios religiosos de Baden. Iglesia territorial luterana en Hessen. Primer obispo de M6jico.
<i>Sacco di Roma</i> . Dieta en Västeras.	1527	Reforma protestante en Suecia. Litigios matrimoniales de Enrique VIII. Fundaci6n de la universidad de Marburgo.
	1528	Aprobaci6n de la Orden de los capuchinos.
Dieta de Espira. Los turcos, a las puertas de Viena.	1529	Protesta de los Estados que habían abrazado la nueva fe. Reforma protestante de Basilea. Coloquio de Marburgo.
Coronaci6n imperial de Carlos V. Dieta de Augsburgo.	1530	<i>Confessio Augustana</i> .
Conquista del Perú.		
Liga de Esmalcalda.	1531	Muerte de Zuinglio. Segunda Paz de Kappel.
Reconquista de Württemberg.	1534	Pablo III, papa. Actas de supremacía en Inglaterra. Calvino huye de Francia. Reforma protestante en Württemberg. Los anabaptistas de Münster.
Muerte de Joaquín de Brandeburgo.	1535	Decapitaci6n de Tomás Moro y de Juan Fishcr.

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Conquista de Münster.	1536	Reforma protestante en Dinamarca y Noruega. Primera estancia de Calvino en Ginebra. Muerte de Erasmo. Primera convocatoria del Concilio.
	1537	<i>Consilium de emendanda ecclesia.</i>
Muerte de Jorge de Sajonia.	1539	Supresión de los monasterios ingleses. «Estatuto de Sangre». Reforma protestante en Brandeburgo y Sajonia.
	1540	Coloquio religioso en Hagenau. Aprobación de la Compañía de Jesús. Fundación de los Hermanos de San Juan de Dios.
	1541	Coloquio religioso en Ratisbona. Calvino vuelve a Ginebra. Aprobación de las Religiosas Ursulinas.
Se promulgan las «Leyes nuevas» de las Indias Occidentales.	1542	Inquisición romana. Apostasía de Ochino. Llegada de Francisco Javier a la India.
	1543	Ingreso de Pedro Canisio en la Compañía de Jesús. Mueren Juan Eck y Copérnico.
Paz de Crépy.	1544	Se convoca el Concilio de Trento.
	1545	Apertura del Concilio de Trento.
Guerra de Esmalcalda.	1546	Muerte de Lutero. Muerte de Francisco de Vitoria. Miguel Angel es encargado de las obras de la basílica de San Pedro.
Dieta «acorazada». Eduardo VI, rey de Inglaterra.	1547	Traslado del concilio a Bolonia.
	1548	Interim de Augsburgo.
	1549	Suspensión del Concilio de Trento. Pedro Canisio en Ingolstadt. Francisco Javier llega a Japón. <i>Consensus Tigurinus</i> (entre Calvino y Bullinger). Cocleo publica su biografía de Lutero.
Alberto V, rey de Baviera.	1550	Julio III, papa. Decapitación del obispo Arason (Islandia).
	1551	Segundo período del concilio. Fundación del Colegio Romano. Fundación de la Universidad de Dillinga. El P. Las Casas se presenta a Carlos V.

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Tregua de Passau.	1552	Segunda suspensión del Concilio de Trento. Fundación del Colegio Germánico. Muerte de Francisco Javier. Se publica en Inglaterra el <i>Book of Common Prayer</i> .
María la Católica, reina de Inglaterra. Muere Mauricio de Sajonia.	1553	Publicación de los Cuarenta y dos Artículos (Inglaterra). Fundación de la Universidad dominicana de Lima. Ejecución de Miguel Servet.
	1555	Pablo IV, papa. Paz religiosa de Augsburgo.
Abdicación de Carlos V. Fernando I, emperador. Felipe II, rey de España.	1556	Muerte de Ignacio de Loyola.
	1557	Predicación calvinista en Polonia. <i>Convenant</i> en Escocia.
Isabel I, reina de Inglaterra.	1558	La sede de Goa es elevada a arzobispado.
	1559	Primer Índice de libros prohibidos. Pío IV, papa. Actas de uniformidad en Inglaterra. Vuelta de Knox a Escocia. Sínodo nacional reformado en París. Nueva organización de las diócesis en los Países Bajos.
Carlos IX, rey de Francia.	1560	Iglesia estatal inglesa en Irlanda. <i>Confessio Scotica</i> .
María Estuardo vuelve a Escocia.	1561	Coloquio religioso de Poissy. <i>Confessio Belgica</i> .
Comienzo de las guerras de los hugonotes.	1562	Tercer período del Concilio de Trento. Reforma monástica de Teresa de Avila. Edicto de San Germán.
	1563	Conclusión del Concilio de Trento. Catecismo de Heidelberg. Los Treinta y nueve Artículos (Inglaterra). Se funda la Congregación Mariana.
Maximiliano II, emperador de Alemania.	1564	Aceptación de los decretos de Trento en Alemania. Muerte de Calvino. Muerte de Miguel Angel.
	1565	Carlos Borromeo vuelve a Milán.
Dieta de Augsburgo.	1566	Pío V, papa. Destrucción de imágenes y organización de la Iglesia calvinista en los Países Bajos. Muerte de Cassander.

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

	1567	Condenación de Miguel Bayo.
Ejecución de Egmont. Huida de María Estuardo.	1568	Reforma del breviario. Fundación del Colegio Inglés de Douai.
	1569	Sínodo provincial en Salzburgo.
Paz de San Germán.	1570	Excomuni6n de Isabel I de Inglaterra. Reforma del misal. Roberto Belarmino, en Lovaina.
	1571	
Caída de Chipre. Batalla de Lepanto.		
Noche de san Bartolomé.	1572	Gregorio XIII, papa. Mártires de Gorkum. Primer patriarcado de Jeremías II Tranos.
	1574	
Enrique III, rey de Francia.	1575	Fundación de la universidad de Leiden. <i>Confessio Bohemica</i> .
	1576	
Rodolfo II, emperador de Alemania.	1577	
Alejandro Farnesio, gobernador general de los Países Bajos.	1578	Redescubrimiento de las catacumbas romanas.
Guillermo el Piadoso, rey de Baviera.	1579	Fundación del Colegio Inglés de Roma. Los socinianos, en Polonia.
	1580	Fórmula de concordia.
Declaración de Independencia de los Estados Generales (Holanda).	1581	Ejecución de Campion. Aquaviva es elegido general de los jesuitas.
	1582	Reforma del calendario. Llegada del P. Ricci a China. Muerte de santa Teresa. Possevino en Moscú.
	1583	Consagración de la iglesia del Gesù en Roma.
Guerra de Colonia.	1584	Muerte de san Carlos Borromeo.
	1585	Llega a Roma una embajada japonesa. Sixto V, papa. Fundación de la universidad de Graz.
	1586	Erección del obelisco de la plaza de San Pedro.
Ejecución de María Estuardo.	1587	Controversia en torno a Lesio.
La Armada Invencible.	1588	Reforma de la Curia. Baronio publica sus <i>Anales</i> .
Asesinato de Enrique III de Francia.	1589	
	1590	Vulgata Sixtina. Terminación de la cúpula de San Pedro. Muerte de Pío V.
Segismundo II, rey de Suecia. Guerra de Estrasburgo.	1592	Clemente VIII, papa. Vulgata Clementina. Primer vicariato apostólico en Utrecht.

ACONTECIMIENTOS POLITICOS	HISTORIA DE LA IGLESIA
	1593 Conversión de Enrique IV de Francia.
	1594 Comienzo de la disputa en torno a la gracia. Pithou publica <i>Les libertés de l'église gallicane</i> .
	1595 Muerte de Felipe Neri. Unión de Brest.
	1597 Persecución en Japón.
El arquiduque Alberto y la infanta Isabel, en Bélgica.	1598 Edicto de Nantes.
Maximiliano I, rey de Baviera.	1599 Reconciliación de los cristianos de santo Tomás con la fe romana (India). El P. Mariana publica su <i>Espejo de Príncipes</i> .
	1600 Es quemado Giordano Bruno.
	1602 Estreno del <i>Cenodoxus</i> .
	1603
Muerte de Isabel I de Inglaterra.	1605 Conspiración de la pólvora.
Jacobo I, rey de Inglaterra.	1606 Acontecimientos de Donau-Worth. Llegada del P. Nobili al sur de la India.
Dieta de Ratisbona.	1608 Fundación de la Unión protestante.
	1609 Fundación de la Liga católica. Carta regia de Rodolfo II. Kepler publica su <i>Astronomia nova</i> .
Luis XIII, rey de Francia.	1610 Fundación de las Religiosas Salesas. Establecimiento de la primera reducción en Paraguay. Muerte del P. Ricci.
	1611 Prohibición de la disputa sobre la gracia.
Matías, emperador de Alemania.	1612 Aprobación del Oratorio italiano.
	1613 Aprobación del Oratorio francés.
	1614 Fundación de la universidad de Paderborn.
	1615 Aceptación de los decretos tridentinos en Francia.
	1616 Primer proceso contra Galileo.
Comienzo de la Guerra de los Treinta Años. Rebelión en Praga.	1618 Fundación de la Congregación de san Mauro. Sínodo reformado en Dordrecht.
Fernando II, emperador de Alemania.	1619 Descartes: <i>Je pense, donc je suis</i> .
Victoria de las armas imperiales en la batalla de la Montaña Blanca.	1620 «Padres peregrinos» puritanos.

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

	1621	Gregorio XV, papa.
	1622	Fundación de la Congregación de Propaganda Fide. Llegada del padre Schall a China. Muerte de Francisco de Sales.
	1623	Urbano VIII, papa. Asesinato de san Josafat.
Richelieu, presidente del Consejo de Estado.	1624	Año normal. Comienzo de la Contrarreforma en la Alta Austria.
Carlos I, rey de Inglaterra.	1625	Fundación de los lazaristas o paúles.
	1626	Consagración de la basílica de San Pedro. Muerte de Bacon de Verulamio.
Conquista de la Rochela.	1628	
Paz de Lübeck. Edicto de Alès.	1629	Edicto de restitución. Confesión del patriarca Lucaris. Muerte del cardenal Bérulle.
Desembarco de Gustavo Adolfo en Alemania.	1630	
Alianza entre Suecia y Francia. Destrucción de Magdeburgo.	1631	Disolución de las Damas inglesas.
Muerte de Tilly y de Gustavo Adolfo.	1632	
	1633	Fundación de las Hijas de la Caridad. Segundo proceso contra Galileo.
Asesinato de Wallenstein.	1634	
Batalla de Nördlingen.		
Paz de Praga. Francia declara la guerra al Imperio.	1635	Muere Federico de Spe.
Fernando III, emperador de Alemania.	1637	Muere el cardenal Pázmány. Primer vicariato apostólico de Japón.
	1638	Muerte del obispo Jansenio. Asesinato del patriarca Lucaris.
Independencia de Portugal.	1640	Publicación del <i>Augustinus</i> , de Jansenio. Muerte de Rubens. Escrito doctrinal del patriarca Mogilas.
	1641	Fundación del Gran Seminario de San Sulpicio. Muerte de Carlos de Condren (sucesor del cardenal Bérulle en la dirección del Oratorio). Conversión de Joost van den Vondel.
Luis XIV, rey de Francia.	1643	Arnauld publica su obra <i>De la fréquente communion</i> . Comienzan a editarse los <i>Acta Sanctorum</i> .

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Guerra de Castro.	1644	<i>Exklusive.</i>
	1645	Muerte de María Ward (fundadora de las Damas inglesas). Coloquio religioso en Thorn. Muerte de Hugo Grocio. Primer «Decreto de los ritos».
	1646	Martirio de Isaac Jogues.
Paz de Westfalia.	1647	Programa científico de los maurinos.
	1648	<i>Instrumentum pacis Osnabrugense.</i> Protesta de Inocencio X.
Decapitación de Carlos I de Inglaterra.	1649	
	1650	Muere Descartes.
	1652	Conversión del duque Ernesto de Hessen-Rheinfels.
Oliverio Cromwell, lord protector.	1653	Condenación de las «Cinco proposiciones».
Abdicación de Cristina de Suecia.	1654	Conversión de Cristina de Suecia. Memorial de Pascal.
	1655	Alejandro VII, papa.
	1656	Pascal publica sus <i>Lettres à un provincial</i> . Muerte del P. Nobili. Muerte de Jorge Calixto (teólogo unionista).
	1657	Vicariato apostólico de Quebec. Muerte de Juan Jacobo Olier (fundador de los sulpicianos).
Leopoldo I, emperador de Alemania.	1658	El P. Alejandro de Rhodes muere en Annam.
Paz de los Pirineos.	1659	Pallu es nombrado vicario apostólico de Tonkín. Fundación de las Misiones Extranjeras.
Restauración de los Estuardo.	1660	Muerte de Vicente de Paúl.
Muerte de Mazarino.	1661	
	1662	Muerte de Pascal.
Disputa en torno a las franquicias de las embajadas.	1664	
	1665	Condenación del laxismo. Muerte del P. Bolland.
	1666	Muerte del P. Schall (en China).
	1667	Clemente IX, papa. Seminario de Laval en Quebec. Conversión de Stensen.
Los turcos se apoderan de Creta.	1669	Paz clementina. Erección de la columna de Bernini.
	1671	Bossuet publica su <i>Exposition</i> .

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

	1672	Conversión de Jacobo Estuardo.
Expedición de Marquete. Extensión del derecho de regalías.	1673	Santa Margarita María Alacoque tiene su visión del Sagrado Corazón.
Juan Sobiesky, rey de Polonia.	1674	Primer vicariato apostólico de China. Fundación del obispado de Quebec. Picquet es consagrado obispo.
	1676	Inocencio XI, papa.
Muerte de Spinoza.	1677	
Conjuración de Oate.	1678	Simón publica su <i>Histoire critique du Vieux Testament</i> .
Paz de Nimega. Muerte de Hobbes.	1679	Condenación del laxismo.
	1680	Muerte de Juan Eudes.
	1681	Ejecución del arzobispo Plunket. Muerte de Calderón de la Barca.
Fundación de St. Louis.	1682	Artículos Galicanos.
Los turcos ante las puertas de Viena.	1683	Coloquios entre Espínola y Leibniz.
	1684	Expulsión de los protestantes del este del Tirol. Fundación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas.
Jacobo I, rey de Inglaterra. Los turcos conquistan Budapest.	1685	Revocación del Edicto de Nantes.
	1686	
	1687	Condenación de Miguel de Molinos.
Los turcos conquistan Belgrado. Luis XIV declara la guerra al emperador y al Imperio. Revolución Gloriosa en Inglaterra.	1688	Muerte del P. Verbiest.
	1691	Espínola en Hungría. Inocencio XII, papa.
	1693	Decapitación del P. Britto.
	1694	Muerte del P. Segneri.
	1695	Fénelon, arzobispo de Cambrai. Disputa en torno al quietismo.
Federico Augusto II de Sajonia, rey de Polonia. Paz de Ryswyk.	1697	Conversión de Federico Augusto II de Sajonia. Cláusulas de Ryswyk. Unión con los rumanos.
Paz de Karlowitz.	1699	Condenación de Fénelon. Quesnel publica sus <i>Reflexions morales</i> .
	1700	Clemente XI, papa.
Guerra de Sucesión en España.	1701	
	1703	Aprobación de la regla de las Damas inglesas.
	1704	Destitución del P. Codde. Condenación de los usos malabares.

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

	1707	Condenación de los ritos chinos. Muerte de Mabillon.
Guerra por Comacchio.	1708	
	1709	Muere Abraham de Santa Clara.
	1710	Bula <i>Unigenitus</i> . Muerte de Tournon.
	1712	Conversión de Carlos Alejandro de Wurttemberg y del príncipe heredero de Sajonia.
Paz de Utrecht.	1713	
Paz de Rastatt.	1714	
	1715	Es aprobada la prohibición de los ritos.
Paz de Passarowitz.	1718	
	1722	Muerte de Molano.
	1731	Los exulantes de Salzburgo.
	1742	Benedicto IV confirma la prohibición de los ritos.
	1754	Consagración de la iglesia de Wies.
	1766	Consagración de la iglesia de Otobeuren.

## NOTAS

### Capítulo I

#### ESPAÑA Y LA EXPANSIÓN MUNDIAL DE LA IGLESIA

<sup>1</sup> 2 de septiembre de 1527: Allen VII, p. 169.

<sup>2</sup> Sobre las bulas de Alejandro VI véase últimamente Witte, Ch. M. de, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV<sup>e</sup> siècle*: Rev. Hist. eccl. 53 (1958), pp. 443-447.

<sup>3</sup> Comentario a la II/II, en Höffner, J., *Christentum und Menschenwürde*, Tréveris 1947, pp. 47 s.; Groner, J. F., *Kardinal Cajetan*, Friburgo-Lovaina 1951, pp. 29 s.

### Capítulo II

#### LA CRISIS EN LA VISPERA DE LA REFORMA PROTESTANTE

<sup>1</sup> Knowles, D., *The religious orders in England*, Cambridge 1948, I, p. 323.

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, uno de los Medici hizo poner la siguiente inscripción en el altar del Santísimo, costado por él en la iglesia de la Anunciación de Florencia: *Costi fior. 4 mila el marmo solo* (Sólo el mármol costó 4.000 florines): Jacob, F., *Italian Renaissance Studies*, Londres 1960, p. 299.

<sup>3</sup> Cifras comparativas aproximadas hacia 1500: Wittenberg, 2.000-3.000 habitantes; Colonia, 35.000; Londres, 50.000 a 100.000.

<sup>4</sup> Stenzel, K., *Die Strassburger Chronik des elsässischen Humanisten Hieronymus Gebwiler*, Berlín-Leipzig 1926, pp. 56 s.; Papàsogli, G., *Santa Teresa d'Avila*, Roma 1952; Hughes, Ph., *The Reformation in England*, I, Londres 1950, p. 83. Tilliot, M., *The City of York*, Londres 1961, p. 346.

<sup>5</sup> Hombres como el cardenal (!) Odet de Coligny, nombrado arzobispo de Toulouse a los once años, y luego obispo de Beauvais a los diecisiete, que se pasó al protestantismo y se casó, son, desde luego, excepciones (Lestocquoy, J., *Les évêques français au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle*: Revue de l'histoire de l'église en France 45 [1959], pp. 25-40).

<sup>6</sup> Jedin, H., *Geschichte des Konzils von Trient*, Friburgo 1957, II, p. 280.

<sup>7</sup> Tüchle, H., *Kirchengeschichte Schwabens*, Stuttgart 1954, II, pp. 339, 346.

<sup>8</sup> Toussaert, J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, París 1963, p. 576.

<sup>9</sup> Hughes II, p. 138.

<sup>10</sup> Jedin II, p. 270.

<sup>11</sup> *Acta Capitulorum Generalium O. P.*, IV (1501-1650), ed. B. M. Reichert, Roma 1901, pp. 93 s.

<sup>12</sup> Burkhard Zink, citado por Schairer, I., *Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen*, Leipzig-Berlín 1914, p. 136.

<sup>13</sup> Es interesante el balance que ofrece Hughes I, p. 99.

<sup>14</sup> Breves de dispensa de León X, del 26 de junio de 1517 (Allen II, n. 517, 578; sobre esto véase la introducción al n. 447). El segundo breve contenía a la vez una absolución suplementaria de la posesión ilegal de beneficios (Schätti, K., *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Basilea y Stuttgart 1954, p. 57).

<sup>15</sup> «Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile» (*Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, Lugduni Batavorum 1703-1706, V, p. 65 c).

<sup>16</sup> *Ibid.* IV, p. 484 D.

<sup>17</sup> «Doctos esse vix paucis contingit, et nulli non licet esse Christianum, nulli non licet esse pium, addam audacter illud: nulli non licet esse theologum» (Holborn, H. y A., *Des. Erasmus Roterodamensis, Ausgewählte Werke*, Munich 1933, pp. 144 s.).

<sup>18</sup> Allen IV, n. 1114; cf. además «Meae literae nulli factioni servierunt unquam, quam Christi, qui communis est omnium» (10 de mayo de 1521: *Opera omnia*, III, I, p. 643).

<sup>19</sup> *Ibid.* IV, pp. 1257 F-1258 A (*Hyperaspites*).

<sup>20</sup> La enfermedad le impidió realizar el proyectado viaje a Borgoña. Todavía en su última carta expresaba el deseo de abandonar Basilea, pues «a causa de la diferencia de doctrina, preferiría acabar mi vida en otro lugar» (Allen XI, n. 3130). Cf. Reedijk, C., *Das Lebensende des Erasmus: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 57 (1958), pp. 23-66.

### Capítulo III

#### LA REFORMA PROTESTANTE COMO OBRA PERSONAL DE LUTERO Y COMO DESTINO DE EUROPA

1521 (WA 8, p. 573).

<sup>2</sup> WA 56.

<sup>3</sup> ¿En qué momento hay que situar esta «experiencia de la torre?» Lortz (1, pp. 184 s.), lo mismo que Joachimsen, piensa que, en su forma primera, debió de tener lugar lo más tarde en 1512; K. D. Schmidt la sitúa en el otoño de 1514. Meissinger (p. 219) opina que no es posible señalar una fecha determinada a base de los manuscritos de las lecciones; y dice que fue más bien un proceso paulatino, cuyo resultado no estuvo fijo hasta 1519. H. Bornkamm ve señales de él ya en el comentario a los Salmos de 1514 (*Archiv für Reformationsgeschichte* 53 [1962], pp. 1-59); en cambio Pfeifer, G., *Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes: Luther-Jahrbuch* 26 (1959), pp. 25-55, cree encontrar el

impulso decisivo en el pavor que le produjo el versículo del Salmo 20 al rezarlo en el coro. La fecha de 1520, señalada por el mismo Lutero, es indudablemente falsa. Bizer, E., *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1958, p. 150, supone que fue en 1518 y cree que la experiencia consiste en el conocimiento del carácter sacramental de la palabra.

<sup>4</sup> WA 54, pp. 185 s. (en latín).

<sup>5</sup> Las tesis de la disputa del 4 de septiembre de 1517 se encuentran en Meissinger, K. A., *Der katholische Luther*, Munich 1952, pp. 122 s.

<sup>6</sup> Esto no dispensa, sin embargo, al historiador actual de la Iglesia de mencionar los detalles lamentables y humillantes.

<sup>7</sup> Sobre la fecha véase Volz, H., *Martin Luthers Thesenanschlag und seine Vorgeschichte*, Weimar 1959. Iserloh, E., *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962, ha negado el hecho de que las tesis fueran clavadas en la puerta de la iglesia. La discusión no ha concluido todavía. Véase sobre esto Steitz, H., *Luthers 95 Thesen. Stationen eines Gelehrtenstreites*: Arch. f. hess. Geschichte und Altertumskunde N. F. 28 (1963), pp. 179-191, y Honselmann, K., *Die Veröffentlichung der Ablassthesen Martin Luthers 1517*: Theologie und Glaube 55 (1965), pp. 1-23.

<sup>8</sup> WA Cartas 1, pp. 110 s.

<sup>9</sup> Así calificó el cabildo de la catedral de Wurzburg en 1515 la indulgencia para la construcción de la iglesia de los dominicos en Augsburg. Sobre esto véase Siemer, P. M., *Geschichte des Dominikanerklosters St. Magdalena in Augsburg (1225-1808)*, Vechta 1936, pp. 69 s.

<sup>10</sup> WA 1, pp. 281-314; 9, pp. 770-779; Cartas 1, pp. 175-177.

<sup>11</sup> Groner, J. F., *Kardinal Cajetan*, Friburgo-Lovaina 1951, p. 69, n. 81, y p. 70, n. 91.

<sup>12</sup> WA 6, pp. 285-324.

<sup>13</sup> WA 6, pp. 407 s.

<sup>14</sup> WA 6, pp. 614-629.

<sup>15</sup> 8 de marzo de 1521 (Kalkoff, P., *Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag 1521*, Halle 1897, n. 117).

<sup>16</sup> Lohse, B., *Luthers Antwort in Worms*: Luther 29 (Berlín 1958), páginas 124-134.

<sup>17</sup> Rost, H., *Die Bibel im Mittelalter*, Augsburg 1939.

<sup>18</sup> Schmidt, K. D., *Grundriss der Kirchengeschichte*, Gotinga 1954, p. 341.

<sup>19</sup> Maurer, W., *Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521*: Luther-Jahrbuch 25 (1958), pp. 146-180.

<sup>20</sup> También había ciertamente partidarios de Karlstadt entre los amigos de Zuinglio (Varsella, O., *Zur Biographie des Prädikanten Erasmus Schmid*: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 50 [1956], pp. 353-366).

<sup>21</sup> WA II, pp. 245-281.

<sup>22</sup> Brandt, O. H., *Thomas Müntzer*, Jena 1933, pp. 129, 165.

<sup>23</sup> WA 15, pp. 210-221.

<sup>24</sup> Franz, G., *Der deutsche Bauernkrieg*, Munich-Berlín 1957, 1, pp. 197-199.

<sup>25</sup> WA 18, pp. 291-334.

<sup>26</sup> WA 18, pp. 357-361.

<sup>27</sup> WA Cartas 3, pp. 480 y 515.

<sup>28</sup> Lau, E., *Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontane Volksbewegung*: Luther-Jahrbuch 26 (1959), pp. 109-134.

<sup>29</sup> Así, por ejemplo, 36 monjas del monasterio cisterciense de Calden piden que se les permita permanecer en el monasterio, o que al menos se les conceda tiempo para reflexionar; algo parecido ocurre también en Georgenberg (*Die oberhessischen Klöster. Regesten und Urkunden*, editado por F. Schunder, Marburgo 1961, pp. 75-78 y 235).

<sup>30</sup> Catecismos: WA 30, 1, pp. 125-238 (grande); pp. 239-425 (pequeño). Misa alemana y regulación del culto: WA 19, pp. 72-113. Manual del bautismo (1526): WA 19, pp. 537-541.

<sup>31</sup> Strohl, H., *La pensée de la Réforme*, París 1951, p. 192.

<sup>32</sup> *Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf*, editado por M. Pfeiffer-Belli, Munster 1939, pp. 27-33; Helbling, L., *Dr. Johann Fabri*, Munster 1941, p. 50.

<sup>33</sup> Mirbt, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tubinga 1924, p. 263.

<sup>34</sup> *Deutsche Reichstagsakten*, Nueva Serie VII, Stuttgart 1935, pp. 1260-1265, 1273-1288, aquí p. 1277.

<sup>35</sup> Asmussen, H., *Das Amt der Bischöfe nach Augustana* 28: Festgabe J. Lortz, editado por E. Iserloh y P. Manns, I, Baden-Baden 1958, pp. 209-231. Asmussen ve formulaciones desafortunadas en las expresiones de este capítulo. «A los dirigentes se les fue de las manos el timón» (p. 215).

<sup>36</sup> «Dogma nullum habemus diversum ab ecclesia Romana... parati etiam sumus obedire ecclesiae Romanae, modo ut illa pro sua clementia... pauca quaedam dissimulet aut relaxet... Romani pontificis auctoritatem et universam politiam ecclesiasticam reverenter colimus... Hanc fidem praestabimus Christo et Romanae ecclesiae ad extremum spiritum. Vel si recusabit nos in gratiam recipere, levis quaedam dissimilitudo rituum est, quae videtur impedire concordiam, sed ipsi canones saepe fatentur concordiam ecclesiae in dissimilitudine rituum retineri posse» (Carta de Melancton a Campeggio, sin fecha, pero sin duda del 6 de julio: Schirmmacher, F. W., *Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg und des Reichstages zu Augsburg 1530*. Gotha 1876, pp. 135 s.).

<sup>37</sup> Sobre esto véase últimamente Bagnatori, G., *Cartas inéditas de Alfonso de Valdés sobre la Dieta de Augsburg*: Bulletin Hispanique 57 (Burdeos 1955), pp. 353-374. En el problema del matrimonio de los sacerdotes, Melancton llegó tan lejos en sus concesiones, que únicamente pedía la legalización de los matrimonios ya celebrados.

<sup>38</sup> *Corpus Reformatorum* II, Halle 1834, pp. 373 ss., citado por Jedin, H., *Geschichte des Konzils von Trient* I, Friburgo 1949, p. 211.

<sup>39</sup> «The whole church not only is subject to Christ, but, for Christ's sake, to Christ's only vicar, the pope of Rome» (*Assertio*, trad. por Th. Webster, Londres 1924, p. 128).

<sup>40</sup> Chambers, R. W., *Thomas More*, Londres 1935; traducción alemana de W. Rüttenauer, Munich y Kempten, 1946, p. 280).

<sup>41</sup> Thieme, H., *Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten*, Karlsruhe 1957, pp. 13 s. Tomás Elyot habría de defender la causa de Enrique ante el emperador. Sobre este personaje: Lehmborg, St. E., ARG 48 (1957), pp. 91-122.

<sup>42</sup> «...cuius singularem protectorem, unicum et supremum dominum, et quantum per Christi legem licet etiam supremum caput ipsius maiestatem recognoscimus» (*Concessio facta* en D. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, III, 1737). «...of the Church and Clergy of England, whose especial Protector, single and supreme Lord, and, as far the law of Christ allows, even Supreme Head, we acknowledge his Majesty to be» (Hughes, Ph., *The Reformation in England* I, Londres <sup>2</sup>1952, pp. 229 s.).

<sup>43</sup> «The only supreme head in earth of the Church in England called Anglicana Ecclesia» (*Documents illustrative of English Church History*, ed. por H. Gee y W. J. Hardy, Londres <sup>4</sup>1921, pp. 243 s.).

<sup>44</sup> Ordinariamente se le califica de cisma, aunque, desde luego, se distingue esencialmente de los otros cismas conocidos históricamente, ya que al frente de la parte separada no estuvo un antipapa o un patriarca, sino un seglar. Mas, por ello, será preciso preguntarse seriamente, como hace Hughes, si no habrá que calificarlo de herejía y no sólo de cisma. Las transferencias de toda la autoridad eclesiástica —la cual no fue dada por Dios a un solo hombre, sino a la Iglesia única, fundada y dirigida por El— a un hombre, la dependencia de la salvación de la obediencia a un hombre, ¿no se aproxima esto mucho a una herejía?

<sup>45</sup> Un ataque semejante contra Amsterdam, en mayo de 1535, terminó con una matanza (Mellink, A. F., *The mutual relation between the Münster Anabaptists and the Netherlands*: ARG 50 [1959], pp. 16-33).

<sup>46</sup> Briçonnet llevó a cabo dos visitas en su obispado y celebró cinco sínodos diocesanos. Lefèvre pudo volver, por lo demás, un año más tarde a la corte de Margarita de Navarra y terminar, bajo su protección, su traducción de la Biblia.

<sup>47</sup> Sobre este problema de las relaciones entre el humanismo y Calvino véase Bohatec, J., *Budé und Calvin*, Graz 1950.

<sup>48</sup> Kantzenbach, F. W., *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957, p. 127.

<sup>49</sup> Léonard, E. G., *Histoire générale du protestantisme* I, París 1961, pp. 301 s.

<sup>50</sup> Léonard II, París 1961, p. 89.

<sup>51</sup> En la recensión del libro de Halkin, L.-E., *La Réforme en Belgique*, Bruselas 1957, Mols R. dice que la cifra de 1.500-1.700 penas de muerte dada por Halkin puede ser reducida a la mitad: *Rev. Hist. eccl.* 53 (1958), p. 124.

<sup>52</sup> A pesar de su carácter reservado, hoy no se debe considerar ya a Felipe II ante todo como el contrarreformador fanático o el «tirano místico» (Daniel-Rops), principalmente después de las investigaciones de Pfandl. Como es sabido, la leyenda negra en torno al soberano español tiene dos raíces distintas: el juicio que de él dieron los protestantes que rodeaban a Guillermo de Orange y la enemistad de Paulo IV contra el rey.

## Capítulo IV

### RESPUESTA Y DEFENSA. LAS NUEVAS FUERZAS Y EL CONCILIO DE TRENTO

- <sup>1</sup> Jedin, H., *Geschichte des Konzils von Trient* I, Friburgo 1949, p. 142.
- <sup>2</sup> Erasmo la consideró como subrepticia (Jedin, o. c., p. 153).
- <sup>3</sup> Para Baviera cf.: *Acta Reformationis Catholicae*, ed. por G. Pfeilschifter, I, Ratisbona 1959, p. 138. Una impresión de la bula hecha en Wurzburg señala que el párroco de Schweinfurt la había proclamado en esta ciudad y la había clavado en las puertas de la iglesia, «sed nemo curavit» (Bigelmair, A., *Das Konzil von Trient und das Bistum Würzburg: Das Weltkonzil von Trient*, ed. por G. Schreiber, II, Friburgo 1951, p. 56).
- <sup>4</sup> Jedin, op. cit., p. 146.
- <sup>5</sup> *Acta Reformationis Catholicae* I, pp. 116, 137, 146.
- <sup>6</sup> Jedin, op. cit., p. 155.
- <sup>7</sup> Texto: *Deutsche Reichstagsakten*, Nueva Serie II, Gotha 1896, pp. 640-659, y Mirbt, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tubinga <sup>4</sup>1924, pp. 260 s.
- <sup>8</sup> Sobre los diversos motivos de la alianza cf. Jedin, o. c., p. 419.
- <sup>9</sup> Born, K. E., *Moritz von Sachsen und die Fürstenverschwörung gegen Karl V.*: HZ 191 (1960), pp. 18-66.
- <sup>10</sup> El texto francés original, en Lanz, K., *Korrespondenz des Kaisers Karl V.*, II, Leipzig 1845, p. 488.
- <sup>11</sup> Sólo ahora, en una contraposición y convivencia prolongadas, se fueron configurando las confesiones en lo referente al culto, la doctrina, el derecho y las costumbres (Zeeden).
- <sup>12</sup> Rev. Histo. eccl. 50 (1955), p. 900.
- <sup>13</sup> Como en este *Ordinale* se halla excluida toda idea de sacrificio, y se rechaza, en cuanto a su realidad, la doctrina católica del sacerdocio consagrante y sacrificante, León XIII, en una bula de 1896, creyó, después de profundas investigaciones, que debía declarar inválidas estas consagraciones, con gran desencanto de los católicos anglicanos —lo cual, ciertamente, no pretende ser infalible.
- <sup>14</sup> Sobre los límites iniciales del efecto práctico de las leyes penales cf. Manning, R. B., *Catholics and Local Officer Holding in Elizabethan Sussex*: Bulletin of the Institut of Historical Research 35 (1962), pp. 47-61. Esta investigación, que en sí es solamente regional, posee sin duda una validez universal.
- <sup>15</sup> Los peligros y aventuras de una actividad que duró dieciocho años, de 1588 a 1606, los narra Caraman, Ph., *John Gerard. The autobiography of an Elizabethan recusant*, Londres <sup>2</sup>1956.
- <sup>16</sup> La autenticidad de las cartas del cofrecillo es discutida. Cf. últimamente Diggle, H. F., *The Casket Letters of Mary Stuart*, Londres 1960.
- <sup>17</sup> Léonard, E. G., *Histoire générale du Protestantisme* II, París, 1961, p. 149.
- <sup>18</sup> Esta *Missio Hollandica* constituyó el nuevo comienzo de una reconstrucción católica organizada (secretamente) y un freno a la progresión ulterior del calvinismo (Rogier).

- <sup>19</sup> Allen VI, n. 1.757 (otoño de 1526).  
<sup>20</sup> Mirbt, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübinga <sup>4</sup>1924, p. 261.  
<sup>21</sup> Braunsberger, O., *Beati Petri Canisii SJ Epistulae et Acta* I, Friburgo 1896, pp. 380 s.  
<sup>22</sup> «Sufficeret animabus providere» (8 de febrero de 1547: Conc. Trid. V, p. 895).  
<sup>23</sup> Jedin, H., *Kleine Konziliengeschichte*, Friburgo 1959, p. 101.

## Capítulo V

### EN EL ESPIRITU DEL CONCILIO DE TRENTO

#### RENOVACION INTERNA DE LA IGLESIA Y DEFENSA ACTIVA (CONTRARREFORMA)

<sup>1</sup> Por encargo de Urbano VIII cuatro jesuitas realizaron en los himnos unas 1.000 correcciones estilísticas, según el clasicismo humanista; a lo cual los contemporáneos reaccionaron con esta frase: «Accessit latinitas et recessit pietas» (Mohrman, Chr., *Etudes*, París 1961, p. 59). Sobre las críticas anteriores de Baronio y de Belarmino cf. Denzler, G., *Kardinal Sirleto*, Munich 1964, pp. 92 s.

<sup>2</sup> Según un informe del vicario apostólico para Inglaterra, hacia 1640 el colegio estaba bajo la dirección de un sacerdote secular elegido por el clero inglés. De este colegio habían salido, a partir de 1570, más de 1.000 sacerdotes, 111 de los cuales habían muerto mártires. El colegio tenía siempre más de 100 alumnos y recibía del papa un apoyo anual de 1.080 piezas de oro (*Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622-49*, ed. por H. Tüchle, Paderborn 1962, p. 484).

<sup>3</sup> Una comisión de benedictinos nombrada por Pío X trabaja desde 1907 en la revisión científica de la Vulgata.

<sup>4</sup> Así dijo el papa a un embajador de Venecia (Pastor X, p. 271).

<sup>5</sup> Braunsberger II, pp. 228 ss. (por la Pascua de 1558).

<sup>6</sup> Bucher, O., *Dillingen. Bibliographie der deutschen Drucke des 16. Jahrhunderts*, Bad Bocklet 1960, p. 3.

<sup>7</sup> Bucher, p. 17; Braunsberger, O., *Deutsche Schriftstellerei und Buchdruckerei dem römischen Stuhl empfohlen*: HJG 30 (1909), pp. 62-77, aquí p. 64.

<sup>8</sup> Según los resultados de esta visita, en 122 monasterios, en los cuales sólo había 596 conventuales y monjas, vivían entonces 199 concubinas, 55 mujeres casadas y 443 niños (Wodka, J., *Kirche in Oesterreich*, Viena 1959, p. 211).

<sup>9</sup> En una carta del consejero imperial Jorge Eder al duque Alberto de Baviera, se dice que el obispo de Passau, que en esta diócesis había de proveer 1.200 parroquias, a duras penas pudo encontrar 12 sacerdotes católicos intachables y no liados con mujeres (Wodka, o. c., p. 213).

<sup>10</sup> Blet, P., *Le concordat de Bologne et la réforme tridentine*: Gregorianum 45 (1964), pp. 241-279.

<sup>11</sup> Van der Burch, arzobispo de Cambrai, bendijo, en los cuatro primeros

años de su gobierno, 52 iglesias y 2.489 altares, y confirmó a más de 220.000 personas (Moreau, E. de, *Histoire de l'Eglise en Belgique* IV, Bruselas 1952, p. 300). Se preocupó también, en 1631, del proyecto de la fundación de un seminario para las misiones del norte (*Acta S. C. de Prop. Fide Germaniam spectantia* 1622-49, ed. por H. Tüchle, Paderborn, 1962, p. 326).

<sup>12</sup> Morgan, E. S., *The Puritan Dilemma*, Boston 1958, ve en la «manifest predestination, disenchanted brotherhood» y la «controlled affections» las peculiaridades del primitivo puritanismo americano.

## Capítulo VI

### REPERCUSIONES DE LA ESCISIÓN DE LA FE EN LA EPOCA DEL ABSOLUTISMO AUGE RELIGIOSO Y DESVIACIONES TEOLOGICAS INTENTOS DE UNION

<sup>1</sup> Polisensky, J., *Denmark-Norway and the Bohemian cause in the early part of the Thrity years war*: Homenaje a L. L. Hammerich, Copenhagen 1962, pp. 215-227.

<sup>2</sup> *Briefe und Akten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges* II, 4, Munich 1948, p. 698.

<sup>3</sup> *Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia* 1622-49, ed. por H. Tüchle, Paderborn 1962, p. 235.

<sup>4</sup> A este problema está dedicada la obra en varios tomos de K. Repgen, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede* (I, Tubinga 1962).

<sup>5</sup> Léonard, E. G., *Histoire générale du protestantisme* II, París 1961, p. 322.

<sup>6</sup> Archivo de la Congregación de Propaganda, Roma, Acta 1662, f. 78.

<sup>7</sup> Huyben, J., *Aux sources de la spiritualité française du 17<sup>e</sup> siècle*: La vie spirituelle 25/26 (1930/31), n. 135, pp. 113-139; n. 136, pp. 17-46, 75-111.

<sup>8</sup> La expresión de Bremond «Ecole française» no la empleamos aquí en el sentido de este autor; significa, más bien, la edad de oro de la espiritualidad religiosa de Francia. Sobre las discusiones entre Bremond y los jesuitas Cavallera y Pottier, véase sobre todo Dagens, J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique* 1575-1611, París 1952.

<sup>9</sup> *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, ed. J. Dagens, I, París 1937, p. 236.

<sup>10</sup> Vermeylen, A., *Ste-Thérèse en France au 17<sup>e</sup> siècle (1600-1660)*, Lovaina 1958.

<sup>11</sup> Broutin, P., *La Réforme pastorale en France au 17<sup>e</sup> siècle* II, París 1956, p. 249.

<sup>12</sup> Broutin, op. cit., p. 267.

<sup>13</sup> El *Comma Pianum* (la falta de puntuación en el texto oficial).

<sup>14</sup> Sin embargo, es preciso mencionar en favor suyo la ambigüedad creada por el *Comma Pianum*; cf. Orcibal, J., *De Bajus à Jansenius*: Revue des sciences religieuses 26 (1962), pp. 115-139.

<sup>15</sup> Los matrimonios mixtos exigían una dispensa, que la Santa Sede concedía únicamente cuando el cónyuge no católico manifestaba su firme voluntad de con-

vertirse. Tales dispensas se conseguían también subrepticamente; una vez celebrado el matrimonio, nadie se convertía. Por ello los misioneros de Silesia pidieron a Roma que no concediese dispensa alguna si no se presentaba un testimonio del obispo o de los misioneros acerca de la conversión o de la firme intención de convertirse (Archivo de la Congregación de Propaganda, Roma, Acta 1655, f. 99, n. 12, 8). Se dice que en Amberes se ejercía una especie de vigilancia sobre los sospechosos de herejía cuando anunciaban su voluntad de contraer matrimonio (Moreau, E. de, *Histoire de l'Eglise en Belgique* V, Bruselas, 1952, p. 143).

<sup>16</sup> Duhr III, p. 628; Moreau, E. de, V, p. 349.

<sup>17</sup> Como el mismo san Vicente contó en una ocasión, vivía siempre con el miedo «de encontrarme inmerso en los errores de alguna nueva doctrina, sin haberme dado cuenta de ello» (Coste, P., *St.-Vincent de Paul*, 14 vols., París 1920-1924, XI, p. 37).

<sup>18</sup> Rev. Hist. Eccl. 51 (1956), p. 153.

<sup>19</sup> *Ceuvres de Blaise Pascal*, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux F. Cazier, París 1904-14, IV, p. 317.

<sup>20</sup> Tromp, S., *Sacra Congregatio Concilii die 19 Junii 1570 de baptismo Calvinistarum seu de intentione ministri*: Divinitas 13 (1959), pp. 16-42.

<sup>21</sup> Las conversaciones no fueron, pues, en modo alguno «una maniobra de los jesuitas» para reconquistar a los separados, como dice Léonard E. G., *Histoire générale du protestantisme* II, París 1961, p. 292. Sobre las deliberaciones de la Congregación de Propaganda cf. *Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622-1649*, ed. por H. Tüchle, Paderborn 1962, p. 582.

<sup>22</sup> Kepler, J., *Gesammelte Werke*, ed. por M. Caspar, XVII, Munich 1955, p. 285, n. 496.

<sup>23</sup> Miller, S. J., *Spinola and the Lutherians*: Homenaje a J. Lortz, ed. por E. Iserloh y P. Manns, I, Baden-Baden 1958, pp. 419-445; Tüchle, H., *Neue Quellen zu den Reunionsverhandlungen des Bischofs Spinola und seines Nachfolgers*: Homenaje a G. Söhngen, ed. por J. Ratzinger y H. Fries, Friburgo 1962, pp. 405-437. Sobre Leibniz, cf. Gilson, E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina 1952.

<sup>24</sup> Menge, G., *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, Steyl 1920, p. 149.

<sup>25</sup> Ha aparecido una traducción alemana hecha por W. Schamoni, con el título: *Bossuet. Darlegung des katholischen Glaubens für evangelische Christen* (Paderborn 1956).

<sup>26</sup> Menge, op. cit., p. 186.

## Capítulo VII

### LA NUEVA VITALIDAD DE LA IGLESIA. MISIONES, CONVERSIONES Y CONFIGURACION BARROCA DEL MUNDO

<sup>1</sup> La guerra terminó con la Paz de Ryswyk (1697), en cuya conclusión Francia impuso la Cláusula de Ryswyk, según la cual la religión católica debía mantenerse *in statu quo* en aquellas ciudades protestantes coligadas que habían sido reconquistadas y en las que se había introducido el culto católico durante la ocupación francesa. Esto creó en el Imperio nuevas tensiones confesionales, queridas sin duda por Francia.

<sup>2</sup> Redlich, O., *Das Werden einer Grossmacht., Oesterreich 1700-40*, Brünn<sup>2-3</sup> 1942, p. 242.

<sup>3</sup> Todavía hoy esta provincia limítrofe argentina se denomina Misiones.

<sup>4</sup> Mulders, A., *Missiageschiedenis*, Bussum 1957, traducción alemana de J. Madey, *Missionsgeschichte*, Ratisbona 1960, p. 201.

<sup>5</sup> Ricci no pasó por alto, sin embargo, ni ocultó, como se ha afirmado, el misterio de la redención ni el signo de la cruz (Bettray, J., *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Roma 1955, p. 369).

<sup>6</sup> De manera semejante, si bien en forma más general, la Congregación de Propaganda advirtió en 1659 a los primeros vicarios apostólicos que no debían querer trasladar a China, Francia, España, Italia ni ningún otro país de Europa: «Non haec, sed fidem importate, quae nullius gentis ritus et consuetudines. modo prava non sint, aut respuit aut laedit, imo vero sartatecta esse vult» (*Collectanea S. C. de Propaganda Fide* I, Roma 1907, n. 135).

<sup>7</sup> El mismo Antonio Arnauld defendió en esta ocasión al papa y a los jesuitas (Guitton, G., *Titus Oates, le Père de La Chaize et le grand Arnauld. 1678-1681*: Rev. Hist. eccle. 53 [1958], pp. 69-78).

<sup>8</sup> Schüller-Piroli, *2000 Jahre Sankt Peter*, Olten 1950, p. 508.

<sup>9</sup> Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera, Cristo protege a su pueblo de todo mal.

<sup>10</sup> Lo que no hicieron los bárbaros (durante la invasión), lo hicieron los Barberini (la casa de Urbano VIII).

<sup>11</sup> No intentamos hacer aquí un resumen de historia del arte: sólo queremos poner de manifiesto, con un par de pinceladas, toda la fuerza creadora de aquella época.

<sup>12</sup> Recordemos, por ejemplo. la defensa, inteligente por otra parte, que el holandés Alberto Pigge hizo de la tradición romana sobre san Pedro, pero también su intento de presentar, por consideraciones teológicas, la condenación del papa Honorio I por los concilios ecuménicos sexto y séptimo como una falsificación por los griegos de las actas conciliares, idea esta que fue aceptada también por Baronio y por Belarmino, a pesar de alguna ocasional contradicción. Cuando en el siglo XVII se redescubrió el *Liber Diurnus*, y se leyó en él la aprobación que se había de exigir a todos los papas, de la condenación de Honorio, la edición que Holste había preparado fracasó a causa de la táctica dilatoria de la censura, y la edición

del jesuita parisino Garnier fue duramente atacada (Bäumer, R., *Die Auseinandersetzungen über die römische Petrustradition in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit: Römische Quartalschrift* 57 [1962], pp. 20-27; el mismo, *Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland: ibidem*, 56 [1961], pp. 200-214).

<sup>13</sup> Haas, C. M., *Das Theater der Jesuiten in Ingolstadt*, Emsdetten 1958, p. 17.

<sup>14</sup> Así reza el título de una comedia del surtirolés Avancini, la cual presentó en 1659 en Viena el tema de Constantino.

<sup>15</sup> Coreth, A., *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Oesterreich*, Munich 1959, pp. 27 s.

<sup>16</sup> Coreth, p. 48.

<sup>17</sup> Nadler, J., *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften* III, Ratisbona 1924, p. 28.

<sup>18</sup> Menze, C., *Grundzüge und Grundlagen der spätbarocken Kapuzinerdichtung in Deutschland: Collectanea Franciscana* 28 (1958), pp. 272-305.

## Capítulo VIII

### GERMENES DE SECULARIZACION. EL ABSOLUTISMO REGIO Y LAS NUEVAS IDEAS

<sup>1</sup> Seppelt, F. X., *Geschichte der Päpste* V, corregida por G. Schwaiger, Munich 1959, p. 335.

<sup>2</sup> Digamos de pasada que el barroco se desquitó haciendo surgir precisamente en Francia su forma más liviana y graciosa: el rococó.

<sup>3</sup> «Il n'y a presque plus que la France où il soit permis de dire que le concile est au-dessus du pape» (*Pensées*, art. XXIV, n. 85, ed. Lahure, París 1858). Muchas ediciones no publican esta frase.

<sup>4</sup> «Quelque partie du droit commun de l'église universelle».

<sup>5</sup> El famoso predicador habló sobre «la unidad y el orden en la Iglesia», ensalzando la especial belleza de la Iglesia galicana en el conjunto glorioso de la Iglesia universal. Como testimonio de que los reyes cristianísimos de Francia habían sido desde el comienzo protectores de la Santa Sede, cita la carta de felicitación del papa Anastasio II al rey Clodoveo, carta que entonces consideraban auténtica incluso los maurinos, pero que era en realidad una hábil falsificación realizada, en el espíritu del galicanismo, por el oratoriano Vignier († 1661).

<sup>6</sup> La obediencia al rey era para Bossuet un acto de devoción religiosa. Encontraba algo divino («je ne sais quoi de divin») en el poder de los reyes y glorificaba en sus escritos la monarquía absoluta como forma de gobierno instaurada directamente por Dios.

<sup>7</sup> Dubois-Quinard, M., *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17<sup>e</sup> siècle*, Roma 1959.

<sup>8</sup> Cognet, L., *Crépuscule des mystiques. Fénelon, Bossuet*, Tournai 1958.

<sup>9</sup> Denzinger, núms. 1.351-1.451.

<sup>10</sup> Al decir aquí Holanda no nos referimos a la provincia de este nombre, sino a la República de las Provincias Unidas.

<sup>11</sup> La coetánea doctrina sobre el Derecho natural del pietista alemán Pufendorf († 1694) pretendía asimismo basarse tan sólo en el conocimiento racional, colocando en su centro la libertad e igualdad de todos los hombres, pero se atenía a la revelación como una restricción crítica frente al Derecho natural. Sólo la Ilustración ulterior quitó fuerza a estas ideas.

<sup>12</sup> Richter, G., *Zur Reform der Abtei Fulda*, Fulda 1915.

<sup>13</sup> *Télémaque*, el *Examen de conscience* y la carta citada (Urbain, Ch., *Fénelon. Ecrits et lettres politiques*, París 1921, p. 146) coinciden totalmente en cuanto a su contenido, de tal manera que, en realidad, carece de importancia el problema de si la carta al rey, que no fue impresa hasta 1825, procede realmente de Fénelon (Schnürer, G., *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937, p. 761). Sobre la carta véase lo que dice C. Muth en su introducción a *Fénelon, Briefe an einen Stiftshauptmann*, Friburgo 1940, p. 13; sobre la actitud general del arzobispo, cf. Berg, L., *Die Sozialprinzipien Fénelons*, en: Kraus, J.-Calvet, J., *Fénelon, Persönlichkeit und Werk*, Baden-Baden 1953, páginas 259-306.

<sup>14</sup> A. Randa, *Das Weltreich*, Olten-Friburgo de Brisgovia 1962, p. 97, reproduce una página del libro *Recopilación de Leyes* de 1680, con la correspondiente disposición.

<sup>15</sup> Schüller-Piroli, *2000 Jahre Sankt Peter*, Olten 1950, pp. 603 s.

## Capítulo IX

### LAS IGLESIAS DE CALCEDONIA EN EL IMPERIO OTOMANO

<sup>1</sup> Cf. S. Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden 1939, pp. 232-234.

<sup>2</sup> Las notas al margen que Cirilo escribió de su propia mano en un ejemplar de la traducción griega del *Gran Catecismo* de Belarmino no dejan ninguna duda acerca de las tendencias teológicas del patriarca. Cirilo dio su ejemplar a su joven amigo holandés David le Leu de Wilhelm, el cual lo envió a su vez a su maestro Daniel Heinsius (padre de Nicolás), que era profesor en Leiden. El libro se encuentra hoy en la biblioteca de la universidad de Leiden. El texto completo del catecismo, junto con las anotaciones añadidas, fue editado, con extensas explicaciones, por K. Rozemond, *Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du Grand Catéchisme de Bellarmin* (Kerkhistorische Studiën, volumen XI), Haag 1963.

<sup>3</sup> Durante mucho tiempo no se conoció con certeza las circunstancias en que se realizó esta edición. Año y circunstancias se conocen ahora bien gracias a las investigaciones de A. Malvy y M. Viller, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila...* (Orient. Christ., vol. X), Roma-París 1927, pp. LV-LVII de la introducción.

TABLA DE SIGLAS EMPLEADAS EN LA BIBLIOGRAFIA

AHSI	Archivum historicum Societatis Iesu, Roma 1932 ss.
ARG	Archiv für Reformationgeschichte (Leipzig), Gütersloh 1903 ss.
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, París 1912 ss.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brujas 1924 ss.
HJG	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft (Colonia 1880 ss.), Munich 1950 ss.
HZ	Historische Zeitschrift, Munich 1859 ss.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Friburgo de Brisgovia 1957 <sup>2</sup> y siguientes.
NZMW	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Beckenried 1945 ss.
QFitAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Roma 1897 ss.
Rev. Hist. eccl.	Revue d'Histoire ecclésiastique, Lovaina 1900 ss.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tubinga 1956 <sup>3</sup> -1962.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Tréveris 1888 ss.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha), Stuttgart 1876 ss.
ZMW	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Munster 1911 ss.
ZRGkan	Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung, Weimar 1911 ss.

## BIBLIOGRAFIA

### ESTUDIOS GENERALES

K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, 6 vols., Leipzig 1933-1940. Reimpresión, Stuttgart 1956 y ss. Vol. 7: *Das Schrifttum von 1938-1960*, por U. Thürauf, Stuttgart 1963 y siguientes.

*Bibliographie de la Réforme (1450-1648). Ouvrages parus de 1940 à 1955*, Leiden. 1: *Allemagne, Pays-Bas*, 1964<sup>3</sup>. 2: *Belgique, Suède, Norvège, Danemark, Irlande, Etats-Unis d'Amérique*, 1960. 3: *Italie, Espagne, Portugal*, 1961. 4: *France, Angleterre, Suisse*, 1963.

K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, III, Die Neuzeit und die neueste Zeit, Paderborn 1961<sup>17</sup> (amplia bibliografía).

K. Eder, *Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555-1648)* (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte III, 2), Friburgo de Br. 1949.

J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, II, Die Neuzeit, Munster 1964<sup>21</sup>.

W. Neuss, *Die Kirche der Neuzeit*, Bonn 1959<sup>2</sup>.

L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte IV, 2, 1), Friburgo de Br. 1931.

E. de Moreau, P. Jourda y P. Janelle, *La crise religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (Histoire de l'Eglise 16), París 1950.

L. Cristiani, *L'Eglise à l'époque du concile de Trente* (Histoire de l'Eglise 17), París 1948.

L. Willaert, *Après le concile de Trente. La Restauration catholique 1563-1684* (Histoire de l'Eglise 18), París 1960.

E. Préclin, E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Histoire de l'Eglise 19, 1), París 1955.

R. G. Villoslada, B. Llorca, *Historia de la Iglesia católica*, III, Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica, Madrid 1960.

C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tubinga 1924<sup>4</sup>. (Selección no totalmente libre de prejuicios.)

L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters (1305-1799)*, IV-XV, Friburgo de Br. 1923-1930. Reimpresión 1958 y ss. Traducción al inglés, francés, italiano y español.

F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste*, IV-V (nueva edición de G. Schwaiger), Munich 1957<sup>2</sup>1959 (Bibliografía).

H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki, París 1919.

L. Kartunnen, *Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800*, Ginebra 1912.

*Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 4 secciones (1533-59, 1560-72, 1572-85, siglo xvii) Gotha 1892 y ss.

*Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken (1585-90)*, editado por la Görresgesellschaft, 2 secciones en 6 vols., Paderborn 1895-1919.

*Nuntiatarberichte aus der Schweiz*, primera parte: *Die Nuntiatur des G. F. Bonhomini 1579-1581*, 3 vols., Solothurn 1906-1929.

*Acta Nuntiaturae Gallicae*, Roma 1961 y ss. (hasta ahora 3 vols., 1535-40, 1541-46 y 1583-86).

S. C. Carpenter, *The Church in England (597-1688)*, Londres 1954.

E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, IV/V (1378-1633), Bruselas 1949-1952.

L.-J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en 17e eeuw*, 3 vols., Amsterdam 1945<sup>2</sup>-1947.

G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937.

H. Rössler, *Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation (1450-1650)*, Munich 1956.

*Neue Propyläen-Weltgeschichte*, ed. por W. Andreas, III: *Das Zeitalter der Entdeckungen, der Renaissance und der Glaubenskämpfe*, Berlín 1941.

*The New Cambridge Modern History*, ed. por G. R. Elton, I/II (1493-1559), Cambridge 1957-1958.

*Peuples et civilisations*. Historia general publicada bajo la dirección de L. Halphen y Ph. Sagnac, VIII/X, París 1946-1949.

B. Gebhardt, H. Grundmann, *Handbuch der deutschen Geschichte*, II, Stuttgart 1955<sup>3</sup>.

O. Brand, L. Just, *Handbuch der deutschen Geschichte*, II, 1, Darmstadt 1954. II, 2, Constanza 1955.

### Capítulo primero

#### ESPAÑA Y LA EXPANSION MUNDIAL DE LA IGLESIA

La meritoria, pero anticuada obra de P. B. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, III, Ratisbona 1879 (reimpresión Graz 1956), es completada por Ballesteros y A. Bereta, *Historia de España*, III, Barcelona 1925, y A. Randa, *Das Weltreich. Wagnis und Auftrag Europas im 16. und 17. Jahrhundert*, Olten-Friburgo de Br. 1962.

F. Piétri, *L'Espagne du siècle d'Or*, París 1959.

#### 1. Unidad de Iglesia y Estado

Fuentes:

A. de la Torre, *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, 4 vols., Madrid 1949-1962 (llegan hasta 1494).

B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española e hispanoamericana*, I, Madrid 1952<sup>2</sup>.

## Monografías:

*Fernando el Católico*, 3 vols., Zaragoza 1952-1955.

L. Fernández de Retana, *Isabel la Católica*, 3 vols., Madrid 1947.

Cl. Bauer, *Studien zur spanischen Konkordatsgeschichte*, en «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», XII, Munster 1955, pp. 43-97.

2. *Cisneros y el humanismo cristiano*

Conde de Cedillo, *El cardenal Cisneros*, 3 vols., Madrid 1921-1928.

Sobre su actividad reformadora:

Tars. de Azcona, *La elección y reforma del Episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1960.

Sobre su significación para la teología:

D. de Caylus, *Ximénès, créateur du mouvement théologique espagnol*, en «Etu- des Franciscaines» 19 (1908), pp. 449-459, 641-650; 20 (1909), pp. 41-54.

Humanismo en España:

M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, París 1937.

A. Allgaier, *Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient*, en «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», IV, Munster 1933, pp. 193-205.

A. Martín Melquíades, *Historia de la teología en España (1470-1570)*, I, Roma 1962 (en especial sobre los colegios y facultades teológicas).

Vida espiritual:

Textos en *Espirituales españoles*, ed. por P. Sáinz Rodríguez y L. Sala Balust, Barcelona 1959 y ss. (15 vols. hasta 1964).

3. *El nuevo campo misional*4. *El P. Bartolomé de Las Casas*5. *El patronato de la Corona*

A. Mulders, *Missiegeschiedenis*, Bussum 1957.

J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert*, Schön- eck-Beckenried 1953.

J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Tréveris 1947.

L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice*, Filadelfia 1949.

R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su personalidad*, Madrid 1963 (obra muy crítica: «un eficazísimo propagandista de ideas ineficaces»).

J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley (California) 1956.

R. Gómez Hoyos, *La Iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid 1961.

J. Vincke, *Das Patronatsrecht der aragonischen Krone*, en «Gesammelte Auf- sätze zur Kulturgeschichte Spaniens», X, Munster 1955, pp. 55-95.

- A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma 1958.  
 A. de Egaña, *La función misionera del Poder Civil según Juan de Solórzano Pereira*, en «*Studia Missionalia*» 6 (1950/51), pp. 69-414.  
 B. Biermann, *Das spanisch-portugiesische Patronat als Laienhilfe für die Missionen*, en «*Festschrift J. Beckmann*», Schöneck-Beckenried 1961, pp. 161-179.

### Capítulo segundo

#### LA CRISIS EN LA VISPERA DE LA REFORMA PROTESTANTE

Falta un estudio de conjunto, pero se encuentra numeroso material en las obras, mencionadas en la bibliografía general, de E. de Moreau, L.-J. Rogier y H. Rössler, y además en J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., Friburgo de Br. 1963<sup>4</sup>, véase también J. Lortz, *Zur Problematik der kirchlichen Misstände im Spätmittelalter*, en *TThZ* 58 (1949), pp. 1-26, 212-227, 257-279, 347-357.

Además:

- A. Hyma, *From Renaissance to Reformation*, Grand Rapids (Michigan) 1951.  
 J. Huizinga, *Herfstijd der Middeleeuwen*, Haarlem 1919.  
 R. Post, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie*, Utrecht 1954.  
 P. Janelle, *L'Angleterre à la veille du schisme*, París 1935.  
 Ph. Hughes, *The Reformation in England*, I, Londres 1952.  
 W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart 1959<sup>6</sup>.  
 J. Wodka, *Kirche in Oesterreich*, Viena 1959.  
 De los estudios locales mencionamos:  
 J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen-âge*, París 1963, véase la crítica en *Rev. Hist. eccl.* 59 (1964), p. 307 s.  
 H. Tüchle, *Kirchengeschichte Schwabens*, II, Stuttgart 1954.

#### 1. La nueva economía

- G. Frhr. v. Pölnitz, *Jakob Fugger. Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance*, 2 vols., Tübinga 1949-1951.  
 El mismo: *Die Fugger*, Francfort 1959.  
 W. Weber, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Munster 1962.

#### 2. La ciudad y el campo

- E. Hegel, *Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter*, en *TThZ* 57 (1948), pp. 207-220.  
 B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962.  
 E. Holzapfel, *Werner Rolewincks Bauernspiegel. Untersuchung und Neuherausgabe von «De Regimine Rusticorum»*, Friburgo de Br. 1959.

- G. Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, 2 vols., Munich, Berlín 1957<sup>A</sup>.  
 F. Lütge, *Geschichte der deutschen Agrarverfassung vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1963.

### 3. Crisis política

- J. Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931.  
 F. Hartung, *Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1959<sup>7</sup>.  
 B. Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof*, Bremen 1895<sup>2</sup>; esta obra es completada por nueva bibliografía especial, véase H. Raab en LThK, IV<sup>2</sup>, columnas 1174 s.

### 4. Clero y obispos

- F. Martín Fernández, *La formación clerical en los colegios españoles 1371-1563*, Vitoria 1961.  
 F. W. Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden-Colonia 1953.  
 P. Heath, *Parish clergy in England 1450-1530*, Londres (tesis doctoral 1962).  
 D. McKay, *Parish life in Scotland 1500-1560*, en «The Innes Review» 10 (1959), pp. 237-267.  
 C. Mooney, *The Irish Church in the XVIIth century*, en «Irish Ecclesiastical Record» 99 (1963), pp. 102-113 (defectos especialmente en el alto clero).  
 J. W. Blench, *Preaching in England in the later 15th and 16th centuries*, Londres 1964.

### 5. Los monasterios

- R. Molitor, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände*, I-II, Munster 1928-1932.  
 D. Knowles, *The Religious Orders in England*, 3 vols., Cambridge 1948-1959.  
 M. Schwengen, *Monasticon Batavum*, II, Amsterdam 1941 (Agustinos y Hermanos de la Vida Común).  
 F. de Lejarza, *Introducción a los orígenes de la observancia en España*, Madrid 1958.

### 6. La piedad de los seglares

- E. Delaruelle, *La pietà popolare alla fine del medioevo*, en «Relazioni del X congresso internazionale di scienze storiche», III, Florencia 1955, pp. 515-537.  
 N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, III, Paderborn 1923.  
 R. Knapp, *Studien zum 16. und 17. Jahrhundert*, I, Halle 1934 (Santos y leyendas de santos en Inglaterra).  
*Etude comparée de la vie religieuse dans les pays français et germaniques à la fin du XV<sup>e</sup> et à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, en «Colloque d'histoire religieuse», Lyon, octubre 1963, Grenoble 1963, pp. 7-120.

## 7. El humanismo

H. E. van Gelder, *The two reformations in the 16th century*, La Haya 1964<sup>2</sup>.  
P. Imbart de la Tour, *L'église catholique, la crise et la Renaissance*, Melun 1946<sup>2</sup>.

A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris 1494-1517*, París 1953<sup>2</sup>.

R. Weiss, *Humanism in England during the fifteenth century*, Oxford 1957<sup>2</sup> (1418-1485).

Sobre Erasmo:

P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi*, 12 vols., Oxford 1906-1958.

A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954.

L. Bouyer, *Autour d'Erasme. Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques*, París 1955.

J. Huizinga, *Erasmus*, Haarlem 1924.

A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, Ginebra 1954.

K. Schätti, *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Basilea 1954.

W. Kaegi, *Erasmus and the age of Reformation*, Nueva York 1957.

K. H. Oelrich, *Der späte Erasmus und die Reformation*, Munster 1961. Véase G. G. Krodel, *Fragen an ein katholisches Erasmusverständnis*, en «Theologische Literaturzeitung» 87 (1962), pp. 733-740, quien sitúa ya en los años 1519/1520 el cambio en la manera de concebir Erasmo la Reforma.

Otras obras referentes a Erasmo y Lutero (libros y artículos de autores protestantes):

H. Bornkamm, *Erasmus und Luther*, en «Das Jahrhundert der Reformation», Gotinga 1961, pp. 36-55.

J. Boisset, *Erasme et Luther. Libre ou serf arbitre?*, París 1962.

O. J. Mehl, *Erasmus contra Luther*, en «Luther-Jahrbuch» 1962, pp. 52-64 (otros contrastes: claridad de la Sagrada Escritura, en todos sus pasajes, para cualquiera; licitud de tratar problemas bíblicos en cualquier momento y ante cualquiera).

## Capítulo tercero

### LA REFORMA PROTESTANTE COMO OBRA PERSONAL DE LUTERO Y COMO DESTINO DE EUROPA

Para todo este capítulo remitimos a la exposición más ecuánime escrita con mentalidad ecuménica:

J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., Friburgo de Br. 1963<sup>4</sup>.

Ya hemos mencionado las obras de Ph. Hughes, E. de Moreau y P. Imbart de la Tour.

Estudio completo desde el punto de vista protestante:

E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, I/II, París 1961.

Además véase:

K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, 2 vols., Leipzig 1942<sup>2</sup>.

- G. Ritter, *Die Weltwirkung der Reformation*, Munich 1959<sup>2</sup>.  
 R. H. Bainton, *The Reformation of the XVIth century*, Boston 1952.  
 G. R. Elton, *The Reformation, 1520 to 1559* (The New Cambridge Modern History 2), Cambridge 1958, véase la crítica de esta obra en «Rev. Hist. eccl.» 55 (1960), pp. 590-592.

### 1. Martín Lutero. Juventud y formación

Bibliografía general en las obras de K. Schottenloher, mencionadas anteriormente, y en *Bibliographie de la Réforme*. Schottenloher aduce aproximadamente 4.000 títulos sobre Lutero. Es útil

K. Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, Berlín 1958<sup>2</sup>.

Obras de Lutero:

De las numerosas ediciones completas y selecciones, la más fiel es la de Weimar (WA). Comprende hoy en día 86 volúmenes, divididos en varias secciones. Está prevista una revisión:

*Dr. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 y ss.; véase también H.-U. Delius, *Einige Randnotizen zur Weimarer Lutherausgabe*, en «Forschungen und Fortschritte» 36 (1962), pp. 179-183.

J. Benzling, *Martin Luthers Werke. Bibliographie der zu seinen Lebzeiten gedruckten Ausgaben*, Baden-Baden 1964.

Biografías de Lutero:

Además de Lortz (citado antes), por parte católica, la obra superada ya en cuanto a su actitud, pero todavía utilizable, de

H. Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Friburgo de Br. 1927<sup>2</sup>, y

G. Cazalis, *Luther et l'église confessante*, París 1962 (muy positiva).

De las numerosas biografías protestantes mencionamos:

K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther*, Tubinga 1932<sup>6</sup>.

K. A. Meissinger, *Der katholische Luther*, Munich 1952.

G. Ritter, *Luther. Gestalt und Tat*, Munich 1959<sup>6</sup>.

H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, Lüneburg 1959<sup>3</sup>, y *Martin Luther. Chronik seines Lebens*, en «Das Jahrhundert der Reformation», Gotinga 1961, pp. 11-36.

H. Strohl, *Luther, sa vie et sa pensée*, Estrasburgo 1953<sup>2</sup>.

R. H. Bainton, *Here I stand. A Life of Martin Luther*, Nueva York 1950.

Sobre la historia de las diversas interpretaciones de Lutero informan:

A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 vols., Munster 1843.

H. Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, Berlín 1959<sup>2</sup>.

E. W. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, 2 vols., Friburgo de Br. 1950-1952, y *Die Deutung Luthers und der Reformation*, en «Theologische Quartalschrift» 140 (1960), pp. 129-162.

Lutero en el convento:

F. Lau, *Luthers Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster*, en «Luther» 27 (1956), pp. 49-70.

R. Weijenborg, *Luther et les 51 augustins d'Erfurt. D'après une lettre d'indulgence inédite du 18 avril 1508*, en «Rev. Hist. eccl.» 55 (1960), pp. 819-875.

A. Zumkeller, *Martin Luther und sein Orden*, en «Analecta Augustiniana» 25 (1962), pp. 254-290.

H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, París 1962<sup>2</sup>.

## 2. La «experiencia de la torre» y las ideas fundamentales

Como los estudios referentes a las ideas básicas de Lutero son casi innumerables, aquí citamos:

V. Vajta, *Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses, Arabus, 18.-23. August 1956*, Berlín 1958.

Exposiciones de conjunto:

A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium*, Paderborn 1960.

P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963<sup>2</sup>.

En la pág. 416, nota 3 del capítulo tercero, se mencionan algunas obras referentes a la «experiencia de la torre».

Véase también:

E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1961<sup>2</sup>. De acuerdo con este autor está:

A. Peters, *Luthers Turmerlebnis*, en «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» 3 (1961), pp. 203-236. En contra:

H. Bornkamm, *Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther*, en ARG 52 (1961), pp. 16-29; 53 (1962), pp. 1-60.

## 3. La disputa de las indulgencias

W. Koehler, *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, Tubinga 1934<sup>2</sup>.

H. Volz, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*, Weimar 1959, y *Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen*, en «Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung» 13 (1962), pp. 3-44 (enjuicia favorablemente a Alberto y rechaza la tesis de).

E. Iserloh, *Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962.

## 4. La disputa de Leipzig y la excomunión

H. Boehmer, *Der junge Luther*, Stuttgart 1951<sup>4</sup>.

A. Ebner, *Luther und das Konzil*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 84 (1962), pp. 1-48.

O. Vossler, *Herzog Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers*, en HZ 184 (1957), pp. 272-291.

P. Polman, *L'élément historique dans la controverse ecclésiastique du 16<sup>e</sup> siècle*, Gembloux 1932.

J. Luther, *Noch einmal Luthers Worte bei der Verbrennung der Bannbulle*, en ARG 45 (1954), pp. 260-265.

R. Stupperich, *Melanchthon*, Berlín 1960 (señala temas a investigar).

V. Vajta, *Martin Luther und Philipp Melanchthon. Referate und Berichte des 2. Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Munster, 8.-13. August 1960*, Gotinga 1961.

### 5. La traducción de la Biblia

K. Wessel, *Luther auf der Wartburg*, Eisenach 1955.

H. W. Beyer, *Luthers Bibelübersetzung*, en «Theologische Rundschau», Nueva serie I (1929), pp. 313-360.

### 6. El problema de la organización eclesiástica

*Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-25*, ed. por E. Hertzsch, 2 vols., Heidelberg 1956-1957.

V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Gotinga 1958<sup>3</sup>.

### 7. Ulrico Zuinglio

G. W. Locher, *Die Wandlung des Zwinglibildes in der neueren Forschung*, en «Zwingliana» 11 (1963), pp. 560-585.

O. Farner, *Huldrych Zwingli*, 4 vols., Zurich 1943-1960. Véase también:

J. V. Pollet, *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse*, París 1963 (católico).

J. Rogge, *Zwingli und Erasmus. Die Friedensgedanken des jungen Zwingli*, Stuttgart 1962.

S. Rother, *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis. Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates*, Erlangen 1956.

O. Vasella, *Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise*, Munster 1958.

F. Blanke y G. W. Locher, *Zwingli*, en RGG VI<sup>3</sup>, 1962, columnas 1.952-1.969.

### 8. La guerra de los campesinos

G. Franz, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Munich 1963, y *Der deutsche Bauernkrieg*, 2 vols., Munich-Berlin 1957<sup>4</sup>.

O. Vasella, *Bauerntum und Reformation in der Eidgenossenschaft*, en HJG 76 (1957), pp. 47-63.

C. Hinrichs, *Luther und Münzer*, Berlín 1952.

T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufer-tum 1521-28*, Kassel 1961.

P. Althaus, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, Basel 1953.

### 9. Iglesias territoriales en Alemania y en los países escandinavos

W. Hubatsch, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach 1490-1568*, Heidelberg 1960.  
*Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, ed. por E. Sehling,  
Tubinga 1902 y ss.

E. W. Zeeden, *Katholische Überlieferung in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Munster 1959.

*Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, por G. Franz,  
3 vols., Marburg 1954-1957.

W. Sohm, *Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte*, Marburgo 1957<sup>2</sup>.

G. Schwaiger, *Die Reformation in den nordischen Ländern*, Munich 1962.

G. Johannesson, *Die Kirchenreformation in den nordischen Ländern*, en «XI<sup>e</sup> Congrès international de sciences historiques», Göteborg 1960, IV, pp. 38-83.

### 10. Progresos del protestantismo en Suiza

E. Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Oekolampads*, Leipzig 1939.  
*Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf*, ed. por M. Pfeiffer-Belli,  
Munster 1939.

L. Helbling, *Dr. Johann Fabri*, Munster 1941.

E. Dürr y P. Roth, *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation*,  
6 vols., Basilea 1925-1950.

### 11. Agrupaciones políticas

K. Dülfer, *Die Packschen Händel*, Marburgo 1958.

R. Stephan, *La protestation de Spire*, en «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français» 106 (1960), pp. 87-101.

R. Hauswirth, *Landgraf Philipp von Hessen und Zwingli*, en «Zwingliana» 11 (1962), pp. 499-552.

W. Koehler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, I, Leipzig 1924; II, Gütersloh 1953.

J. Courvoisier, *Vom Abendmahl bei Zwingli*, en «Zwingliana» II (1962), pp. 415-426.

J. V. Pollet, *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance*, 2 vols., París 1958-1963.

### 12. La «Confessio Augustana»

Texto en: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. por la Comisión de la Iglesia Evangélica Alemana, I, Gotinga 1950<sup>3</sup>, pp. 31-137.

H. Bornkamm, *Der authentische lateinische Text der Confessio Augustana (1530)*, Heidelberg 1956.

A. Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Munich 1959.

W. Maurer, *Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana*, en ARG 51 (1960), pp. 158-206.

Valentin v. Telleben, *Protokoll des Augsburger Reichstages 1530*, ed. por H. Grundmann, Gotinga 1958.

H. Grundmann, *Landgraf Philipp von Hessen auf dem Augsburger Reichstag 1530*, Gütersloh 1959.

G. Müller, *Johann Eck und die Confessio Augustana*, en QFitAB 38 (1958), pp. 205-242.

### 13. El camino seguido por Inglaterra

Ph. Hughes, *The Reformation in England*, 3 vols., aquí el I, Londres 1952<sup>2</sup>. Esta obra de consulta se publicó, después de una revisión, los 3 vols. en un solo tomo, Londres 1963.

D. Knowles, *The religious orders in England, III: The Tudor age*, Cambridge 1959.

G. R. Elton, *England under the Tudors*, Londres 1955 (subraya en especial la influencia de Thomas Cromwell).

Semejante punto de vista, pero no siempre objetivo, en:

A. G. Dickens, *Thomas Cromwell and the English Reformation*, Londres 1959.

A. F. Pollard, *Henry VIII*, Londres 1952<sup>3</sup>. Una actitud crítica frente a este libro adopta G. R. Elton, *Henry VIII. An Essay in Revision*, Londres 1962.

G. W. Bromiley, *Thomas Cranmer theologian*, Londres 1956 (anglicano).

J. Ridley, *Thomas Cranmer*, Oxford 1962.

T. Maynard, *The life of Thomas Cranmer*, Londres 1956 (católico).

A. Kavanagh, *The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon Revision of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury (1533-1556)*, tesis doctoral, Tréveris 1963.

*Lives of St. Thomas More* (W. Roper y N. Harpsfield), ed. por E. E. Reynolds, Londres 1963.

R. W. Chambers, *Thomas More*, Londres 1949<sup>10</sup>.

E. E. Reynolds, *Thomas More*, Londres 1953.

G. Marc'Hadour, *L'univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)*, París 1963.

E. E. Reynolds, *St. John Fisher*, Londres 1955.

### 14. Otros éxitos luteranos en el Imperio

Véanse estas dos obras de autores protestantes:

G. Rauscher, *Württembergische Reformationsgeschichte*, Stuttgart 1934.

H. Helbig, *Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1953.

### 15. Los anabaptistas

H. J. Hillerbrand, *Bibliographie des Täuferturns 1520-1630*, Gütersloh 1962.

H. Fast, *Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus IV: Der linke Flügel der Reformation)*, Bremen 1962.

Fuentes locales:

*Quellen zur Geschichte der Täufer*, Gütersloh 1930 y ss. (los volúmenes editados hasta ahora tratan de Württemberg, Baviera, Baden, Palatinado, Alsacia y Austria).

L. v. Muralt, W. Schmid, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, I, Zurich 1952.

Estudio de conjunto, pero sin atender al elemento sociológico:

G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Filadelfia 1962.

Estudios especiales:

R. Stupperich, *Das münsterische Täuferium. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, Munster 1958.

W. Gensichen, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum de 16. Jahrhunderts*, Berlín 1955.

J. S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, La Haya 1964.

H. W. Schnaepler, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618*, Tubinga 1957.

W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, Haarlem 1961<sup>2</sup>.

#### 16. Juan Calvino

*Calvini opera* (Corpus Reformatorum 29-87), 58 vols., Brunswick-Berlín 1863-1900, reimpression Francfort 1964 y ss.

W. Niesel, *Calvin-Bibliographie 1901-1959*, Munich 1961.

*Calvin, Institution chrétienne* (edición 1560), ed. por J. Cardier y P. Marcel, 3 vols., Ginebra 1955-1957.

La extensa biografía, desde el punto de vista calvinista:

E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, 7 vols., París-Lausanne 1899-1927.

J. MacKinnon, *Calvin and the Reformation*, Londres 1936.

F. Wendel, *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*, París 1950.

N. J. Hommes, *Misère en grootheid van Calvijn*, Delft 1959.

P. Sprenger, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*, Neukirchen 1960.

H. Berger, *Calvins Geschichtsauffassung*, Zurich 1955.

L. Smits, *St-Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, 2 vols., Assen 1956-1958 (católico).

La acusación y el proceso contra Servet los trae:

R.-M. Kingdon, *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève au temps de Calvin*, II (1553-1564), Ginebra 1962.

#### 17. Difusión del calvinismo

P. Jourda, E. de Moreau, *Calvin et le Calvinisme*, en «Histoire de l'Eglise» XVI, París 1950, pp. 165-306.

Inglaterra:

Ph. Hughes, *The Reformation in England*, II, Londres 1953.

Chapman, *The last Tudor King. A Study of Edward VI*, Londres 1958.

C. Hope, *Martin Bucer and the English Reformation*, Oxford 1946.

C. Hope, *Martin Bucer und England. Sein Beitrag zur englischen Reformationsgeschichte*, en ZKG 71 (1960), pp. 82-109.

J. V. Pollet, *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance*, 2 vols., París 1958-1963.

F. A. Gasquet, E. Bishop, *Edward VI and the Book of Common Prayer*, Londres 1928<sup>3</sup>.

Francia:

E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, I-II, París 1961.

*Acta Nuntiaturae Gallicae*, Roma-París 1961 y ss. (a partir de 1535).

A. Bailly, *La réforme en France jusqu'à l'édit de Nantes*, París 1960.

R. Nürnberger, *Die Politisierung des französischen Protestantismus*, Tubinga 1948.

R.-M. Kingdon, *Geneva and the coming of the Wars of Religion in France*, Ginebra 1956.

M. Petri, *Herzog Christoph von Württemberg und die Reformation in Frankreich*, en «Blätter für württembergische Kirchengeschichte» 55 (1955), pp. 5-64.

Bélgica y los Países Bajos:

E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, V, Bruselas 1952.

L.-E. Halkin, *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint*, Bruselas 1957.

J. Lefèvre, *Correspondance de Philippe II sur les affaires de Pays-Bas*, 4 vols., Bruselas 1930-1960.

L. J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de XVI<sup>e</sup> en XVII<sup>e</sup> eeuw*, 3 vols., Amsterdam 1945<sup>2</sup>-1947.

L. Pfandl, *Philipp II*, Munich 1938, véase sobre esto R. Konetzke, en HZ 164 (1941), pp. 316-331.

H. Hauser, *La prépondérance espagnole*, París 1948<sup>3</sup>.

M. Dierickx, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Philipp II (1559-1570)*, Amberes-Utrecht 1950.

M. Dierickx, *Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas (1521-1570)*, 3 vols., Bruselas 1960-1962.

Europa Oriental:

E. W. Zeeden, *Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen-Litauen*, en «Syntagma Friburgense. Festschrift für H. Aubin», Friburgo de Br. 1956, páginas 323-359.

B. Stasiewski, *Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse*, Munster 1960.

M. Bucsay, *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*, Stuttgart 1959.

E. Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen*, 2 vols., Colonia 1962-1963.

## 18. *Agravación de las circunstancias en el Imperio*

H. Volz, *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln 1536-1547*, Berlín 1957.

## Capítulo cuarto

### RESPUESTA Y DEFENSA. LAS NUEVAS FUERZAS Y EL CONCILIO DE TRENTO

Sobre este capítulo véanse, aparte de Lortz, sobre todo:

*Deutsche Reichstagsakten*, Nueva Serie, I-IV (1519-1524), Gotha 1893-1905, VII (1527-1529), Stuttgart 1935. Reimpresiones: Gotinga 1956 y ss.

G. Pfeilschifter, *Acta Reformationis Catholicae. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520-1570*, Ratisbona 1959 y ss.

H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, I/II, Friburgo de Br. 1949-1957.

Carlos V:

K. Brandi, *Kaiser Karl V.*, 2 vols., I, Munich 1961<sup>6</sup>, II (fuentes), Munich 1941.

P. Rassow, *Karl V. Der letzte Kaiser des Mittelalters*, Gotinga 1957.

R. Tyler, *The emperor Charles V.*, Londres 1956.

*Carlos V (1500-1558). Homenaje de la Universidad de Granada*, Granada 1958.

#### 1. La respuesta del derecho formal

P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischem Prozess*, Roma 1905, con apéndices, en ZKG 31-33 (1910-1912).

H. Roos, *Die Quellen der Bulle Exsurge Domine (15.6.1520)*, en «Festschrift für Michael Schmaus», Munich 1957, pp. 909-926.

P. Kalkoff, *Der grosse Wormser Reichstag*, Worms 1921.

G. Müller, *Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland, 1520-21, 1531-32, 1538-39*, en QFitAB 39 (1959), pp. 222-276.

#### 2. El intento de la represión militar

#### 3. La Paz religiosa de Augsburgo

W. Friendensburg, *Aus den Zeiten des Interim*, en ARG 9 (1912), pp. 263-273.

K. Brandi, *Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede*, en HZ 95 (1905), pp. 206-264.

M. Simon, *Der Augsburger Religionsfriede*, Augsburgo 1955.

*Forschungen zur Geschichte des Augsburger Religionsfriedens*, en «Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben» 61 (1955), pp. 213-401.

M. Heckel, *Autonomia und Pacis compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation*, en ZRGkan 76 (1959), pp. 141-248.

#### 4. Reacción en Inglaterra

Sobre todo:

Ph. Hughes, *The Reformation in England*, II, Londres 1953.

María la Católica:

*Calendar of States Papers relating England and Spain*, XIII: *Philip and Mary*, Londres 1954.

H. F. M. Prescott, *Mary Tudor*, Londres 1953<sup>2</sup>.

Pole:

W. Schenk, *Reginald Pole, Cardinal of England*, Londres 1950.

H. Lutz, *Christianitas afflicta*, Gotinga 1962 (Negociaciones de paz).

#### 5. La Iglesia estatal inglesa

Ph. Hughes, *The Reformation in England*, III, Londres 1954.

J. B. Black, *The reign of Elizabeth 1558-1603*, Oxford 1959<sup>2</sup>.

A. O. Mayer, *England und die katholische Kirche unter Elisabeth*, Roma 1911.

J. Bossy, *Elizabethan Catholicism: the links with France*, tesis doctoral, Cambridge 1961.

Ph. Caraman, *The other face. Catholic life under Elizabeth I*, Londres 1960; véase sobre esto la revista «*Recusant History*», 1951 y ss., especialmente:

Th. Clancy, *English Catholics and the papal deposing power 1570-1640*, en «*Recusant History*» 6 (1961-1962), pp. 114-140, 205-227.

R. Head, *Royal supremacy and the trials of bishops 1558-1725*, Londres 1962.

E. Waugh, *Edmund Campion. Scholar, priest, hero and martyr*, Londres 1961<sup>2</sup>.

J. Guilday, *The English Catholic Refugees on the Continent*, Londres 1914.

G. Mattingly, *William Allen and Catholic propaganda in England*, Ginebra 1957.

W. R. Trimble, *The Catholic laity in Elizabethan England 1558-1603*, Cambridge (Mass.) 1964.

V. J. K. Brook, *A Life of Archbishop Parker*, Oxford 1962.

Sobre las ordenaciones anglicanas véase últimamente:

Ch. Hoare, *The Edwardian Ordinal*, S. Leonards-on Sea 1958 (católico).

#### 6. Escocia

G. Donaldson, *The Scottish Reformation*, Cambridge 1960.

Knox:

G. MacGregor, *The thundering Scot. John Knox*, Londres 1958. Sobre las discutidas órdenes sacerdotales, «*The Innes Review*» 6 (1955), pp. 99-106.

María Estuardo:

J. H. Pollen, *Mary, Queen of Scots and the Babington Plot*, Edimburgo 1922.

M. Rat, *Marie Stuart*, Bruselas 1959.

Véase también Black, obra citada en el apartado 5.

Sobre emigrantes escoceses:

L. Hammermayer, *Deutsche Schottenklöster, schottische Reformation, katho-*

*lische Reform und Gegenreformation*, en «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte» 26 (1963), pp. 131-255.

Jacobo I:

Ch. Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, Edimburgo 1961.

G. Davies, *The early Stuarts 1603-1660*, Oxford 1959<sup>2</sup>.

H. Witte, *Die Ansichten Jakobs I. von England über Kirche und Staat*, Berlín 1940.

Conspiración de la pólvora:

H. R. Williamson, *The Gunpowder Plot*, Londres 1951, véase también Clancy (obra citada en apartado 5).

### 7. *La Noche de San Bartolomé y las guerras de los hugonotes*

Aparte de las obras mencionadas en el capítulo tercero, apartado 17, véase también:

S. L. England, *The massacre of S. Bartholomew*, Londres 1938. Véase especialmente:

Ph. Erlanger, *Le massacre de la St-Bartélemy*, París 1960.

V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione, I, 1559-1572*, Nápoles 1959.

J. Coudy, *Les guerres de religion*, París 1962.

M. Reinhard, *Henri IV ou la France sauvée*, París 1958<sup>2</sup>.

M. de Boüard, *Sixte-Quint, Henri IV et la ligue*, en «Revue des questions historiques» 60 (1932), pp. 59-140.

Edicto de Nantes:

J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., París 1955.

J. Faurey, *L'édit de Nantes et la question de la tolérance*, París 1959.

Sobre la aplicación del Edicto en Poitou habla la tesis de Bertheau, S., *Les protestants du Moyen-Poitou sous régime de Nantes 1598-1685* (París, École des chartes, 1962).

Sobre el problema del tiranicidio:

B. Fava, *Le teorie dei monarcomachi e il pensiero politico di Juan Mariana*, Reggio Emilia 1953.

### 8. *Los Países Bajos*

L. J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de XVI<sup>e</sup> en XVII<sup>e</sup> eeuw*, 3 vols., Amsterdam 1945<sup>2</sup>-1947.

E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, V, Bruselas 1952.

B. de Meester, *Le St-Siège et les troubles des Pays-Bas 1566-1579*, Lovaina 1952.

*Romeinse bronnen voor de kerkelijke toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592-1727*, ed. por J. Cornelissen y otros, La Haya 1932 y ss.

Además, los títulos mencionados en el capítulo tercero, apartado 17.

## 9. ¿Acuerdo espiritual? Los coloquios religiosos

B. Moeller, *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation*, en ZKG 70 (1959), pp. 46-61.

R. Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig 1936.

Véase sobre Erasmo capítulo tercero, apartado 7.

F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957.

Contarini:

Todavía es válida la biografía detallada de

F. Dittrich, *Gasparro Contarini (1482-1542)*, Braunsberg 1885, véase también:

H. Jedin, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Munster 1949.

W. Lipgens, *Kardinal Johannes Gropper (1503-1559)*, Munster 1951.

H. Jedin, *An welchen Gegensätzen sind die vortridentimischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?*, en «Theologie und Glaube» 48 (1958), pp. 50-55.

## 10. Superación del protestantismo mediante la renovación religiosa

*Riforma Cattolica. Antologia di documenti* a cura di M. Bendiscioli e M. Mar-  
cocchi, Roma 1963.

M. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, Roma.

*Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glau-  
bensspaltung*, Munster 1919 y ss.

G. Schnürer, *Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937.

A. Cistellini, *Figure della riforma cattolica pretridentina*, Brescia 1948.

C. Cuthbert, *The Capuchins*, 2 vols., Londres 1928.

M. da Pobladura, *Historia generalis Ordinis Fratrum Min. Capucinatorum*, I  
(1525-1619), Roma 1947.

## 11. El papa Adriano VI

E. Hocks, *Der letzte deutsche Papst, Adrian VI.*, Friburgo de Br. 1939 (po-  
pular).

*Adrien VI, la premier pape de la Contre-réforme. Sa personnalité, sa carrière,  
son oeuvre*, en ETL (1959), pp. 513-629 (con una bibliografía muy completa).

## 12. Ignacio y los primeros jesuitas

J. Gilmont, P. Daman, *Bibliographie ignatienne 1894-1957*, París 1958.

*Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid-Roma 1894 y ss. (hasta 1962  
90 vols.).

Ignacio:

R. Dudon, *St-Ignace de Loyola*. París 1934.

H. Boehmer, *Ignatius von Loyola*, Stuttgart 1951<sup>2</sup> (protestante).

J. Brodrick, *S. Ignatius of Loyola. The Pilgrim's years 1491-1538*, Londres 1956.

*Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, ed. por F. Wulf, Munich 1956.

H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Friburgo de Br. 1964.

La Compañía de Jesús:

J. Brodrick, *The origins of the Jesuits*, Londres 1940.

J. Brodrick, *The progress of the Jesuits*, Londres 1946.

H. Becher, *Die Jesuiten*, Munich 1951.

H. Boehmer, *Die Jesuiten*, Stuttgart 1957<sup>2</sup> (protestante).

Las Historias Provinciales oficiales las reseña, entre otras, la obra de K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, III, Paderborn 1961<sup>17</sup>, pp. 94 s.; citemos además especialmente, porque se remonta hasta el comienzo del siglo XVI, la obra de

P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, I-II, Roma 1930<sup>2</sup>-1951, III (1556-1565), de M. Scaduto, Roma 1964.

### 13. Renovación de la Curia

*Consilium de emendanda ecclesia*:

Texto en *Concilium Tridentinum*, XII, Friburgo de Br. 1930, pp. 131-145.

Véase también W. Friedensburg, *Das Consilium de emendanda ecclesia, Cardinal Sadolet und Johannes Sturm von Strassburg*, en ARG 33 (1936), pp. 1-69.

A. Grazioli, *Gian Matteo Giberti*, Verona 1955.

H. Jedin, *Tommaso Campeggio (1483-1564). Tridentinische Reform und kuriale Tradition*, Munster 1958.

R. M. Douglas, *Jacopo Sadoletto 1477-1547. Humanist and reformer*, Londres 1959.

G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Paderborn 1910.

D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960.

### 14. La lucha por el Concilio

#### 15. El Concilio de Trento

#### 16. Protestantes en Trento

Colección más importante de fuentes:

*Concilium Tridentinum*, ed. por la Görresgesellschaft, Friburgo de Br. 1901 y siguientes. Se ha publicado I-III (Diariorum pars 1.-3.), 1901-1932; VI-VII, 1; VIII-IX (Actorum pars 1.-4, 1; 5.-6.), 1904-1906; X-XI (Epistolarum pars 1.-2.), 1916-1937; XII-XIII (Tractatum pars 1.-2, 1), 1930-1938.

J. Olazarán, *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación*, Madrid 1957.

H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Friburgo de Br. 1949 y ss. (obra capital).

- G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, 2 vols., Friburgo de Br. 1951.
- I. Rogger, *Le nazioni al concilio di Trento 1545-1552*, Roma 1952.
- G. Albergio, *I vescovi italiani al concilio di Trento 1545-1547*, Firenze 1959.
- H. Jedin, *Girolamo Seripando*, 2 vols., Wurzburg 1937.
- E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937.
- E. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit*, Heidelberg 1947.
- H. Jedin, *Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.*, en «Karl V. Der Kaiser und seine Zeit», Colonia 1960, pp. 118-137.
- J. Lortz, *Zur Zielsetzung des Konzils von Trient*, en «Universitas. Festschrift für A. Stohr», II, Maguncia 1960, pp. 89-102.
- Sobre el segundo período del concilio:
- H. Jedin, *Kirchenreform und Konzilsgedanke 1550-1559*, en HJG 54 (1934), pp. 401-431.
- H. Jedin, *Analekten zur Reformtätigkeit der Päpste Julius III. und Paul IV.*, en «Römische Quartalschrift» 42 (1934), pp. 305-332; 43 (1935), pp. 87-156.
- H. Jedin, *Die Deutschen am Trienter Konzil 1551/52*, en HZ (1959), pp. 1-16.
- R. Stupperich, *Die Reformatoren und das Tridentinum*, en ARG 47 (1956), pp. 20-62.
- E. Bizer, *Confessio Virtembergica*, Stuttgart 1952 (credo protestante redactado para Trento 1551).
- H. Lutz, *Christianitas afficta*, Gotinga 1962 (para los años 1552-1556).

### 17. *El papa Pablo IV*

- G. Monti, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Benevento 1925 (con documentos).
- T. Torriani, *Una tragedia nel Cinquecento romano: Pablo IV e i suoi nepoti*, Roma 1951.
- H. Jedin, *Kirchenreform*, véase antes, apartado 16.
- Actitud frente a la Paz religiosa de Augsburgo:  
Véase antes, apartado 3, y además:
- K. Reppen, *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede*, I, Tubinga 1962.

### 18. *Reapertura, crisis y terminación del concilio*

#### 19. *Significación del Concilio de Trento*

- St. Ehses, *Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV. (29. November 1560)*, en «Festschrift für G. v. Hertling», Munich 1913, pp. 139-162.
- G. Constant, *La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente, avril-décembre 1563*, Paris 1922.
- H. O. Evennett, *The cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930.

H. Jedin, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562/63*, Würzburg 1941.

A. Castano, *Pio IV e la Curia Romana di fronte al divattito tridentino sulla Residenza, 7 marzo-11 maggio 1562*, en «Miscellanea Historiae Pontificiae», VII, Roma 1943, pp. 139-175.

H. Jedin, *Der Abschluss des Trienter Konzils 1562/63*, Munster 1963.

J. O'Donohoe, *Tridentine Seminary Legislation. Its sources and its formation*, Lovaina 1957.

Sobre el cáliz de los laicos:

G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 2 vols., París 1922-1926.

H. Lutz, *Bayern und der Laienkelch 1540-1556*, en QFitAB 34 (1954), pp. 203-235.

A. Franzen, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, Munster 1955.

Valoración de conjunto:

A. Dupront, *Le concile de Trente*, en *Le concile et les conciles*, Chevetogne 1960, pp. 195-243.

St. Kuttner, *The reform of the Church and the Council of Trent*, en «The Jurist» 22 (1962), pp. 123-142 (valoración de los decretos de reforma).

H. Jedin, *Il Concilio di Trento. Scopi, svolgimento e risultati*, en «Divinitas» 2 (1961), pp. 345-360.

H. Jedin, *Ist das Konzil von Trient ein Hindernis der Wiedervereinigung?*, en ETL 38 (1962), pp. 841-855.

G. Schreiber, véase antes, apartado 15, y *Tridentinische Reformdekrete in deutschen Bistümern*, en ZRGkan 69 (1952), pp. 395-442.

### Capítulo quinto

#### EN EL ESPIRITU DEL CONCILIO DE TRENTO. RENOVACION INTERIOR DE LA IGLESIA Y DEFENSA ACTIVA (CONTRARREFORMA)

L. Willaert, *Après le concile de Trente. La restauration catholique 1563-1648 (Histoire de l'Église 18)*, París 1960.

Cumplimiento de los decretos tridentinos:

Roma e Italia:

A. Monticone, *L'applicazione del Concilio di Trento a Roma*, en «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 7 (1953), pp. 225-250; 8 (1954), pp. 23-48 (para los años 1564-1572).

Silvino de Nadro, *Sinodi diocesani italiani, Catalogo bibliografico... 1534-1878*, Roma 1960.

G. Albergio, *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia (1945-1958)*, en «Rivista storica italiana» 70 (1958), pp. 239-298.

Francia y otros países:

V. Martin, *Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563-1615)*, París 1919.

F. Willcoxon, *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les anciens Pays-Bas*, Lovaina 1929.

H. E. Symonds, *The Council of Trent and anglican Formularies*, Londres 1933.

G. Schreiber, véase antes, capítulo cuarto, apartado 19.

### 1. El papa Pío IV y Carlos Borromeo

C. Orsenigo, *Vita di San Carlo Borromeo*, Milán 1929<sup>3</sup>.

R. Mols, *Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne*, en «Nouvelle Revue Théologique» 89 (1957), pp. 600-622, 715-747.

R. Robres Lluch, *S. Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico posttridentino*, en «Anthologica annua» 8 (1960), pp. 83-141.

J. Lynch, *Philip II and the Papacy*, en «Transactions of the Royal Historical Society», II (1961), pp. 23-42.

### 2. Los papas reformadores: Pío V

#### 3. Gregorio XIII

#### 4. Sixto V

G. Grente, *Le pape des grands combats. S. Pie V*, París 1956<sup>2</sup>.

L. Karttunen, *Grégoire XIII comme politicien et souverain*, Helsinki 1911.

Pastor X (Sixto V), sobre esto véase P. M. Baumgarten, en ZKG 46 (1927), pp. 232-244.

B. de Meester, *Le Saint-Siège et les troubles des Pays-Bas 1566-79*, Lovaina 1934.

G. Lewy, *A secret papal brief on tyrannicide during the Counterreformation*, en «Church History» 26 (1957), pp. 319-324.

M. de Boüard, véase capítulo cuarto, apartado 7.

G. Denzler, *Kardinal Guglielmo Sirleto*, Munich 1964.

H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata*, Friburgo de Br. 1913.

R. G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano (1551-1773)*, Roma 1954.

F. A. Gasquet, *History of the Venerable English College in Rome*, Londres-Nueva York 1920.

A. Pieper, *Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiatoren*, Friburgo de Br. 1894.

H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki-París 1919.

L. Lukács, *Die nordischen päpstlichen Seminarien und P. Possevino*, en AHSI 24 (1955), pp. 33-94.

St. Polcin, *Une tentation d'Union au XVI<sup>e</sup> siècle. La mission religieuse de P. A. Possevin en Moscovie 1581-1582*, Roma 1957.

J. Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., París 1959.

## 5. Pedro Canisio y el sistema educativo de los jesuitas

A. Franzen, *Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg im Jahre 1569*, Munster 1960.

W. E. Schwarz, *Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland (1573/76) nebst den Protokollen der deutschen Kongregation (1573/78)*, Paderborn 1891.

*S. Petri Canisii epistulae et acta*, col. O. Braunsberger, 8 vols., Friburgo de Br. 1896-1923.

*S. Petri Canisii catechismi latini et germanici*, ed. por F. Streicher, 2 vols., Munich 1933-1936.

J. Brodrick, *Saint Peter Canisius*, Londres 1936.

B. Schneider, *Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation*, en «*Miscellanea Historiae Pontificae*», XXI, Roma 1959, pp. 269-303.

J. B. Herman, *La pédagogie des Jésuites au XVI<sup>e</sup> siècle*, Lovaina 1914.

A. Farrell, *The Jesuit Code of Liberal Education*, Milwaukee 1938.

Villoslada, véase antes, apartados 2-4.

L. Lukács, *De origine collegiorum externorum (1539-1608)*, en *AHSI* 29 (1960), pp. 189-245; 30 (1961), pp. 1-89.

H. Rahner, *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregation*, Augsburg 1954.

## 6. El protestantismo alemán después de la Paz religiosa

### 7. Defensa activa: Baviera y Austria

M. Ritter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreissigjährigen Krieges*, 3 vols., Stuttgart 1889-1907 (obra capital).

H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*, Lucerna 1946.

E. W. Zeeden, *Grundlagen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, HZ 185 (1958), pp. 249-299.

M. Heckel, *Autonomia und Pacis compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation*, en *ZRGkan* 76 (1959), pp. 141-248.

R. G. Villoslada, *La contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico*, en «*Miscellanea Historiae Pontificiae*» XXI, Roma 1959, pp. 189-242.

J. Heckel, *Die evangelischen Dom- und Kollegiatstifter Preussens*, Stuttgart 1924.

M. Simon, *Evangelische Kirchengeschichte Bayerns*, Nuremberg 1952<sup>2</sup>.

G. Mecenseffy, *Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, Graz 1956.

G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces par Pie V*, 2 vols., París 1922-1926; véase sobre esto:

H. Lutz, *Bayern und der Laienkelch*, en *QFitAB* 34 (1954), pp. 203-235.

G. v. Lojewski, *Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistums-politik in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Bonn 1962.

B. Ph. Baader, *Der bayerische Renaissancehof Herzog Wilhelms V.*, Estrasburgo 1943.

J. Wodka, *Kirche in Oesterreich*, Viena 1959, pp. 195-240.

J. Loserth, *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Erzherzog Karl II. (1578-90) und Ferdinand II. (1590-1637)*, 3 vols., Viena 1898-1907.

#### 8. Los territorios eclesiásticos

F. Siebert, *Zwischen Kaiser und Papst. Kardinal Truchsess von Waldburg und die Anfänge der Gegenreformation in Deutschland*, Berlín 1943.

F. Zoepfl, *Kardinal Truchsess von Waldburg*, en «Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben», IV, Munich 1955, pp. 204-248.

Th. Specht, *Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549-1804)*, Friburgo de Br. 1902.

G. Frh. v. Pölnitz, *Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn*, Munich 1934.

#### 9. Suiza

Th. Schwegler, *Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz*, Stans 1943<sup>3</sup>.

F. Steffens, H. Reinhard, *Die Nuntiatur von G. Fr. Bonhomini*, 3 vols., Solothurn 1906-1929.

O. Vasella, *Das Visitationsprotokoll über den schweizerischen Klerus des Bistums Konstanz von 1586*, Berna 1963.

H. Metzger, *Vorstudien zu einer Geschichte der tridentinischen Seelsorge-Reform im eidgenössischen Gebiet des Bistums Konstanz*, tesis doctoral, Friburgo 1951.

R. Fischer, *Die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz 1581-89*, Friburgo 1955.

#### 10. Francia y Bélgica

Martin, Willcox, véase antes, apartado 1.

L. Prunel, *La renaissance catholique en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, París 1921.

P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., París 1956.

A. Hämel-Stier, *Franz von Sales*, Würzburg 1956<sup>2</sup>.

P. Kleinmann, *S. François de Sales and the Protestants*, Ginebra 1962.

P. Blet, *Le Clergé de France et la Monarchie. Etudes sur les Assemblées Générales du Clergé de 1615 à 1666*, 2 vols., Roma 1959.

D. de Lange, *De Martelaren van Gorcum*, Utrecht 1957.

W. Lampen, *Notae de... martyribus Gorcomiensibus*, en «Collectanea Franciscana» 28 (1958), pp. 404-411.

A. Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle*, Lovaina 1925.

## 11. *Defensa y consolidación protestantes*

- F. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951.  
H. Leube, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig 1924.  
H. W. Gensichen, *Dammamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum de 16. Jahrhunderts*, Berlín 1955.  
R. Mumm, *Die Polemik des M. Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Leipzig 1905.  
E. Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica posterior*, I, tesis doctoral, Leipzig 1960.  
Th. Klein, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586-1591*, Colonia-Graz 1962.  
H. Biaudet, *Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, 3 vols., París-Ginebra 1906-1912.  
B. Stasiewski, *Reformation und Gegenreformation in Polen. Neue Forschungsergebnisse*, Munster 1960.

## 12. *La Iglesia nacional inglesa y el puritanismo*

- W. Haller, *The rise of Puritanism*, Nueva York 1956<sup>2</sup>.  
J. Marlowe, *The Puritan Tradition in English Life*, Londres 1957.  
Sobre Carlos I:  
G. Albion, *Charles I and the Court of Rome*, Lovaina-Londres 1935.  
G. Davies, *The early Stuarts 1603-1660*, Oxford 1959<sup>2</sup>.  
E. C. E. Bourne, *The Anglicanism of William Laud*, Londres 1947.  
M. P. Ashley, *Oliver Cromwell and the Puritan Revolution*, Londres 1958.  
H. Dietz, *Die grosse englische Revolution. Wechselwirkungen ihrer religiösen und politischen Dynamik*, Laupheim 1956.  
G. Clark, *The later Stuarts 1660-1714*, Oxford 1955<sup>2</sup>.

## *Capítulo sexto*

### REPERCUSIONES DE LA ESCISION DE LA FE EN LA EPOCA DEL ABSOLUTISMO AUGE RELIGIOSO Y DESVIACIONES TEOLOGICAS INTENTOS DE UNION

#### 1. *La Guerra de los Treinta Años*

- Ritter, Jedin y Zeeden, véase capítulo quinto, apartados 6-7.  
*Briefe und Akten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges*, ed. por la Academia de Ciencias de Baviera, 2 vols. (1596-1613), Leipzig 1870-1908, Nueva serie (1618-51), II, Leipzig, a partir de II, 4, Munich 1908 y ss.

H. Sturmberger, *Aufstand in Böhmen. Der Beginn des Dreissigjährigen Krieges*, Munich 1959.

D. Albrecht, *Die auswärtige Politik Maximilians von Bayern 1618-1635*, Göttinga 1962.

## 2. Contrarreforma bajo Fernando II

K. Eder, *Rahmen und Hintergrund der Gestalt Ferdinands II.*, en «Festschrift für J. F. Schütz», Graz 1954, pp. 315-324.

G. Mecenseffy, *Habsburger im 17. Jahrhundert. Die Beziehungen der Höfe von Wien und Madrid während des Dreissigjährigen Krieges*, 1959.

H. Günter, *Das Restitutionsedikt und die katholische Restauration Altwürttembergs*, Stuttgart 1901.

M. Roberts, *Gustavus Adolphus*, 2 vols., Londres 1953-1958.

## 3. La Paz de Westfalia

*Acta pacis Westphalicae*, ed. por M. Braubach y K. Reppen, Munster 1962 y ss.  
F. Dickmann, *Der Westfälische Friede*, Munster 1959.

K. Reppen, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert*, Tubinga 1962 y ss.

## 4. Recatolización en Polonia y Hungría

Stasiewski, véase antes, capítulo quinto, apartado 11.

J. Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius*, Braunsberg 1931.

*Kardinal Stanislaus Hosius und Herzog Albrecht von Preussen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient*, ed. por E. M. Wermter, Munster 1957.

A. Berga, *Pierre Skarga S. J.*, París 1916.

J. Kornis, *La personnalité du Pazmany*, París 1937.

## 5. Supresión del Edicto de Nantes

### 6. El protestantismo secreto

Léonard, Bailly, Nürnberger, véase antes, capítulo tercero, apartado 17.

Lecler, Faure, véase antes, capítulo cuarto, apartado 7.

V. L. Tapié, *La France de Louis XIII et de Richelieu*, París 1952.

G. Hanotaux, Duc de la Force, *Richelieu et la religion*, en «Revue des Deux Mondes» 108 (1938), pp. 549-579, 763-795.

F. Dickmann, *Rechtsgedanke und Machtpolitik bei Richelieu*, en HZ 196 (1963), pp. 265-319.

G. Fagniez, *Le Père Joseph et Richelieu*, 2 vols., París 1894.

J. Missècle, *L'édit de Nantes et sa révocation*, Colmar 1930.

Toda la problemática de la recatolización la pone de manifiesto, en el ejemplo del repetido cambio de religión de una aldea, C. Cantaloube, *La réforme en France vue d'un village cévenol*, París 1951.

A. de la Gorze, *Camisards et dragons du roi*, París 1950.

G. Mecenseffy, *Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, Graz-Colonia 1956.

K. J. Mayr, *Die Emigration der Salzburger Protestanten von 1731/32*, Salzburg 1931.

P. Dedic, *Der Geheimprotestantismus in Kärnten 1711/40*, Klagenfurt 1940.

### 7. La espiritualidad francesa

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, 2 vols., París 1916-1933. Index por Ch. Grolleau, París 1936.

Además de esta obra maestra de historia de las ideas, escrita por un *devot humanist* (H. Hogarth), véase también las exposiciones breves, pero densas, de

L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, París 1949, y

L. Cognet, *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, París 1958.

Prunel, Broutin, véase antes, capítulo quinto, apartado 10.

### 8. Los propulsores: Teresa de Avila y Felipe Neri

L. Bertrand, *Sainte Thérèse*, París 1927.

E. A. Peers, *A Handbook to the life and times of St. Teresa and St. John of the Cross*, Londres 1954.

G. Papàsogli, *Santa Teresa d'Avila*, Roma 1952.

Tomás de la Cruz y Simeón de la Sagrada Familia, *La reforma teresiana*, Roma 1962.

J. Huyben, *Aux sources de la spiritualité française du XVII<sup>e</sup> siècle*, en «La Vie spirituelle» 25/26 (1930/31).

A. Vermeylen, *Ste-Thérèse en France au XVII<sup>e</sup> siècle, 1600-1660*, Lovaina 1958.

J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, París 1959.

Crisogono de Jesús y otros, *Vida y obras de S. Juan de la Cruz*, Madrid 1955<sup>3</sup>.

L. Ponelle y L. Bordet, *Saint Philippe et la société romaine de son temps (1515-1595)*, París 1955<sup>2</sup>.

C. Gasbarri, *Le origini e lo spirito dell'Oratorio romano*, en «Studi Romani» 4 (1956), pp. 283-300.

Ph. Hofmeister, *Die Verfassung des Oratoriums des hl. Philippus Neri*, en «Für Kirche und Recht. Festschrift für J. Heckel», Colonia-Graz 1959, pp. 195-221.

9. *Pedro de Bérulle*

10. *Francisco de Sales*

*Correspondance du cardinal Pierre Bérulle*, ed. por J. Dagens, 3 vols., París 1937-1939.

J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Brujas 1952.

A. Hämel-Stier, *Franz von Sales. Der Heilige der Harmonie*, Eichstätt 1956<sup>2</sup>.

J. Zöbelein, *Die Beziehungen Franz' von Sales zu Kardinal Bérulle*, tesis doctoral, Erlangen 1956.

L. Cognet, *La Mère Angélique et S. François de Sales*, París 1952.

P. Kleinmann, *S. François de Sales and the Protestants*, Ginebra 1962.

A. Liuima, *Aux sources du «Traité de l'amour de Dieu» de S. François de Sales*, I, Roma 1959. Sobre esta obra véase la recensión de L. Cognet en: «Rev. Hist. eccl.» 56 (1961), pp. 556-559, importante por las referencias que hace a las fuentes «filtradas» y falseadas acerca de la actitud espiritual de san Francisco de Sales.

11. *Carlos de Condren y Juan Jacobo Olier*

12. *Juan Eudes*

P. Auvray, A. Jouffrey, *Lettres du Père Charles de Condren, 1584-1641*, París 1942.

J. J. Olier, *Lettres*, ed. por E. Levesque, 2 vols., París 1935.

A. Laplante, *La vertu de religion selon Monsieur Olier*, Montreal 1953.

L. Bopp, *Der Seelenführer. J. J. Oliers Theorie und Praxis der personalen Seelsorge*, Friburgo de Br. 1959.

J. Monval, *Les Sulpiciens*, París 1934.

E. Georges, *Jean Eudes*, París 1936<sup>2</sup>.

A. Pioger, *Un orateur de l'Ecole Française*, París 1940.

E. Georges, *La congrégation de Jésus et Marie dite des Eudites*, Lyon 1933.

A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacre Cœur*, 5 vols., París 1923-1940.

13. *Vicente de Paül*

J. Calvet, *S. Vincent de Paul*, París 1949 (obra magnífica desde el punto de vista literario, pero no siempre de fiar en los detalles históricos).

L. Cognet, *S. Vincent de Paul*, París 1959.

L. Cristiani, *S. Vincent de Paul 1581-1660*, París 1960.

K. Kühner, *Vinzenz von Paul in seiner Zeit und im Spiegel seiner Briefe*, Einsiedeln 1963<sup>2</sup>.

*Mémorial du tricentenaire de S. Vicent de Paul et de Ste Louise de Marillac, 1660-1960*, París 1962.

M. Purcell, *The World of Monsieur Vincent*, Nueva York 1963.

#### 14. *El nuevo agustinismo*

F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme*, Lovaina 1930.

J. P. van Dooren, *Michaël Baius. Zijn leer over de Mens*, Assem 1958 (protestante).

J. Orcibal, *De Baius à Jansénius. Le «Comma Pianum»*, en «Revue des Sciences Religieuses» 26 (1962), pp. 115-139.

#### 15. *La disputa sobre la gracia*

Falta una monografía completa y moderna. Véase

F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, I, Munich 1935.

J. Rabeneck, *De vita et scriptis Ludovici Molinae*, en AHSI 19 (1950), páginas 75-145, y el artículo serio *Gnadenstreit* de F. Stegmüller en LThK IV<sup>2</sup> (1960), columnas 1.002-1.007.

#### 16. *El jansenismo*

#### 17. *Blas Pascal*

#### 18. *La paz clementina*

L. Ceyskens, *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'Antijansénisme 1640-1643*, Lovaina 1957.

L. Ceyskens, *La première bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire 1644-1653*, 2 vols., Bruselas 1961-1962.

A. Legrand, L. Ceyskens, *Correspondance antijanséniste de Fabio Chigi*, Roma-Bruselas 1957.

J. Orcibal, *La correspondance de Jansénius*, Lovaina 1947.

J. Orcibal, *Les origines du Jansénisme*, 5 vols., Lovaina-París 1947-1962.

L. Willaert, *Les origines du Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques*, Gembloux 1948.

W. Deinhardt, *Der Jansenismus in deutschen Landen*, Munich 1929.

Resumen breve:

L. Cognet, *Le Jansénisme*, París 1961.

J. Orcibal, *Saint-Cyran et le Jansénisme*, París 1961.

L. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, 2 vols., París 1951<sup>2</sup>-1952.

J. Steinmann, *Pascal*, París 1962<sup>2</sup>.

R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Munich 1962.

E. Wasmuth, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Ratisbona 1962.

L. Lafuma, *Histoire des Pensées de Pascal, 1656-1952*, París 1954.

## 19. Intentos de reunificación

### 20. Molano y Espínola, Leibniz y Bossuet

R. Rouse, S. C. Neill, *History of the ecumenical movement*, Londres 1954.

G. Thiels, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, París-Lovaina 1962<sup>2</sup>.

G. Menge, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, Steyl 1920.

Ph. Hildebrandt, *Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte de 17. Jahrhunderts*, Roma 1922.

F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Stuttgart 1957.

H. Schüssler, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik*, Wiesbaden 1961.

H. Weidemann, *G. W. Molanus*, 2 vols., Gotinga 1925-1929.

F. X. Kiefl, *Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands*, Ratisbona 1925<sup>2</sup>.

G. J. Jordan, *The Reunion of the Churches. A Study of G. W. Leibniz and his great attempt*, Londres 1927.

F. Gaquère, *Vers l'unité chrétienne. James Droumond et Bossuet. Leur correspondance (1685-1704)*, París 1963.

## Capítulo séptimo

### LA NUEVA VITALIDAD DE LA IGLESIA. MISION UNIVERSAL, CONVERSIONES Y CONFIGURACION BARROCA DEL MUNDO

C. J. Friedrich, *The age of the Baroque 1610-1660*, Nueva York 1952.

G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937.

L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, I, Friburgo de Br. 1931.

G. Schreiber, *Das Barock und das Tridentinum*, en *Das Weltkonzil von Trient*, ed. por G. Schreiber, Friburgo de Br. 1951, I, pp. 381-425.

A. Mulders, *Missiegeschiedenis*, Bussum 1957.

L. A. Veit, L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Friburgo de Br. 1956.

### 1. La lucha contra la Media Luna

G. Grente, *Le pape des grands combats: S. Pie V*, París 1956.

M. Lupo Gentile, *La battaglia di Lepanto*, en *Studi storici in onore di G. Volpe*, Firenze 1958, I, pp. 543-555.

A. Tamborra, *Gli stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, Firenze 1961.

F. Stöller, *Neue Quellen zur Geschichte des Türkenjahres 1683*, en «Mitteilungen des Oesterreichischen Instituts für Geschichtsforschung» 13 (1933), páginas 1-138.

W. Sturminger, *Bibliographie und Ikonographie der Türkenbelagerungen Wiens 1529 und 1683*, Graz 1955.

G. Papàsogli, *Innocenzo XI (1611-89) Sommo Pontefice dal 1676 al 1689*, Roma 1956.

A. M. Trivellini, *Il cardinale Francesco Buonvisi, Nunzio a Vienna (1675-1689)*, Firenze 1958.

M. Heyret, P. Markus von Aviano O. M. Cap., *Apostolischer Missionar und päpstlicher Legat beim christlichen Heer*, Munich 1931.

V. L. Tapié, *Europe et chrétienté. Idée chrétienne et gloire dynastique dans la politique européenne au moment du siège de Vienne 1683*, en «Gregorianum» 42 (1961), pp. 268-289.

Sobre el príncipe Eugenio y las campañas para liberar Hungría:

M. Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen. Eine Biographie*, 3 vols., Munich 1963-1964.

## 2. Nuevas empresas misioneras. Francisco Javier

A. de Silva Rego, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia*, 12 vols., Lisboa 1947-1958.

G. Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver, 1538-1552*, Roma 1962.

G. Schurhammer, J. Wicki, *Epistolae S. Francisci Xaverii*, 2 vols., Roma 1944-1945.

J. Brodrick, *Saint Francis Xaver*, Londres 1952.

G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, Friburgo de Br. 1955 y ss. (Biografía completa que llega con II, 1, 1963, hasta el año 1547.)

## 3. Japón

J. Laures, *Geschichte der katholischen Kirche in Japan*, Kaldenkirchen 1956.

J. F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, I, Roma 1951-1958.

Sobre la suerte de los últimos misioneros japoneses en el siglo XVII y la jerarquía eclesiástica en la antigua misión del Japón, vide los artículos de H. Cieslik en: NZMW 13 (1957) y 18 (1962).

## 4. Adaptación en China y en la India

*Fonti Ricciane*, ed. por P. d'Elia, 4 vols., Roma 1941-1950.

J. A. Schall, *Lettres et memoires*, ed. por H. Bernard, Tientsin 1942.

H. Jossion, L. Willaert, *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623-1698)*, Bruselas 1938.

A. van de Wyngaert, G. Mensaert, *Sinica franciscana*, II-VI, Quaracchi, Roma, 1933-1954.

H. Bernard, *Aux portes de la Chine. Les missionnaires du seizième siècle*, París 1937.

V. Cronin, *The wise man from the West*. M. Ricci, Londres 1955.

A. Vaeth, *J. A. Schall von Bell*, Colonia 1933.

R. Attwater, *Adam Schall. A Jesuit at the court of China*, Londres 1963.

G. H. Dunne, *Generation of Giants. The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, Notre Dame (Ind.) 1962, véase sobre esto, B. Biermann, *Notizen zum Ritenstreit*, en ZMW 46 (1962), pp. 296-302.

V. Cronin, *A Pearl to India. The life of Roberto de Nobili*, Londres 1959.

Falta una exposición moderna de conjunto sobre la disputa de los ritos. La exposición de Pastor no satisface. Sobre Pastor XV, véase ZMW 21 (1931), páginas 162-168.

Estudios especiales:

B. Biermann, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Munster 1927.

H. Bernard-Maitre, *Chinois (Rites)*, en DHGE 12 (1953), pp. 731-742.

J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode de P. Matteo Ricci S. J. in China*, Roma 1955.

F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Lovaina-París 1962.

### 5. Las «doctrinas» en el Paraguay

Höffner, véase antes, capítulo primero, apartado 5.

M. Fassbinder, *Der «Jesuitenstaat» in Paraguay*, Heidelberg 1926.

O. Quelle, *Das Problem des Jesuitenstaates Paraguay*, en «Ibero-Amerikanisches Archiv» 8 (1934/35), pp. 260-282.

M. Mörner, *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region*, Estocolmo 1953.

G. Furlong, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires 1962.

G. Otruba, *Der Jesuitenstaat in Paraguay. Idee und Wirklichkeit*, Viena 1962.

### 6. Comienzos de la Congregación de Propaganda Fide

K. Pieper, *Die Propaganda. Ihre Entstehung und religiöse Bedeutung*, Aquisgrán 1922.

J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, Schöneck-Beckenried 1963.

*Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia (1622-49)*, ed. por H. Tüchle, Paderbon, 1962.

Th. Ghesquière, *Mathieu de Castro, premier Vicaire Apostolique aux Indes*, Lovaina 1937. Véase también:

N. Kowalsky, *Zur Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare*, en NZMW 13 (1957), pp. 271-286.

## 7. Misioneros franceses en Canadá y en el Próximo y Lejano Oriente

- G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París 1942.  
Th. Maynard, *The story of American Catholicism*, 2 vols., Londres 1961.  
K. Cronin, *Cross in the wilderness (Mission in Kanada)*, Vancouver 1960.  
F. B. Steck, *Marquette Legends*, Nueva York 1960; véase sobre esta obra «Rev. Hist. eccl.» 56 (1961), pp. 561-563.  
H. Chappoulié, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., París 1943-1948.  
L. Baudiment, *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions Etrangères*, París 1934.  
G. Goyau, *Les Missions Etrangères de Paris*, París 1960.  
A. Rayez, *Marie de l'Incarnation et le climat spirituel de la Nouvelle-France*, en «Revue d'Histoire de l'Amérique française» 16 (1962/63), pp. 3-36.

## 8. El conflicto de los ritos

Véase antes, apartado 4. Como complemento:

- G. Mensaert, *L'établissement de la hiérarchie catholique en Chine de 1648-1721*, en «Archivum Franciscanum Historicum» 46 (1953), pp. 369-416.  
F. A. Rouleau, *Maillard de Tournon. Papal Legat at the Court of Peking*, en AHSI 31 (1962), pp. 264-323.

## 9. Conversiones en Europa

- A. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, 13 vols., e índice, Friburgo de Br. 1866-1880.  
G. Brom, *Vondels geloof*, Amsterdam 1935.  
J. Melles, *Joost van den Vondel*, Utrecht 1957.  
G. Ellinger, *Angelus Silesius. Ein Lebensbild*, Breslau 1927.  
*Nicolai Stenonis epistolae et epistolae ad eum datae*, ed. por G. Scherz, Copenhagen-Friburgo de Br. 1952.  
M. Bierbaum, *Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie*, Munster 1959.  
W. Kratz, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten. Ein Beitrag zur Konvertitengeschichte des 17. Jahrhunderts*, Friburgo de Br. 1914.  
H. Raab, *Der «Discrete Catholische» des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623-1693). Ein Beitrag zur Geschichte der Reunionsbemühungen und der Toleranzbestrebungen im 17. Jahrhundert*, en «Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte» 12 (1960), pp. 175-198.  
P. Haake, *August der Starke im Urteil seiner Zeit und der Nachwelt*, Berlín 1927.  
P. F. Saft, *Der Neuaufbau der katholischen Kirche in Sachsen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1961.  
H. Tüchle, *Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733-1737)*, Wurzburg 1937.  
A. Franzen, *Adrian und Peter von Walenburch, zwei Vorkämpfer für die Wie-*

*dervereinigung im Glauben im 17. Jahrhundert*, en «Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschrift W. Neuss», Düsseldorf 1960, pp. 137-163.

S. Stolpe, *Königin Christine von Schweden*, trad. del sueco por A. Sterneck, Francfort 1962.

#### 10. La revolución inglesa de 1688

G. N. Clark, *The later Stuarts 1660-1714*, Londres 1955<sup>2</sup>.

D. Ogg, *England in the reign of Charles II*, 2 vols., Londres 1955<sup>2</sup>.

D. Ogg, *England in the reigns of James II and William III*, Londres 1955.

J. K. Oudendijk, *Willem III, Stadhouder van Holland, Koning van England*, Amsterdam 1954.

J. Berteloot, *La révolution anglaise de 1688*, en «Rev. Hist. eccl.» 48 (1953), pp. 122-140.

D. Mathews, *Oliver of Armagh*, Dublín 1961.

B. Hemphill, *The early vicars apostolic of England 1685-1750*, Londres 1954.

#### 11. La Roma barroca y los artistas

Schüller-Piroli, *2000 Jahre Sankt Peter. Die Weltkirche von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Olten 1950.

H. Wölfflin, *Renaissance und Barock in Italien*, Munich 1926<sup>4</sup>.

J. Weingartner, *Römische Barockkirchen*, Munich 1931.

J. Bourke, *Baroque churches of Central Europe*, Londres 1961<sup>2</sup>.

H. W. Beyer, *Die Religion Michelangelos*, Bonn-Berlín 1926.

C. Verschaeve, *Rubens*, Friburgo de Br. 1938.

F. R. Lehmann, *Rubens und seine Welt. Ein Zeitgemälde des Barock*, Stuttgart 1954.

#### 12. La ciencia teológica

#### 13. Bolandistas y Maurinos

M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo de Br. 1933.

F. X. Arnold, *Die Staatslehre Kardinal Bellarmins*, Munich 1934.

J. Brodrick, *St. Robert Bellarmine, saint and scholar*, Londres 1961.

O. Merl, *Theologia Salmanticensis*, Ratisbona 1947.

A. Truyol-Serra, *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Fr. de Victoria*, Zurich 1947.

P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle*, Gembloux 1932.

A. Walz, *Baroni «Pater annalium ecclesiasticorum»*, en «A Cesare Baroni», Sora 1963, pp. 259-287.

H. Delehayé, *L'oeuvre des Bollandistes 1615-1915*, Bruselas 1959<sup>2</sup>.

P. Peters, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruselas 1961.

E. Martène († 1739), *Histoire de la Congrégation de St-Maur*, ed. por G. Charvin, 10 vols., París-Ligugé 1928-1954.

H. Leclerq, *Mabillon*, 2 vols., París 1953-1957.

D. Knowles, *Jean Mabillon*, en «Journal of Ecclesiastical History» 10 (1959), pp. 153-173.

E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins*, 2 vols., París 1891.

#### 14. *La Iglesia y las ciencias naturales*

H. Schmauch, *Kopernikus*, Kitzingen 1953.

M. Caspar, *Johannes Kepler*, Stuttgart 1958<sup>3</sup>.

H.-C. Freiesleben, *Galileo Galilei. Physik und Glaube an der Wende zur Neuzeit*, Stuttgart 1956.

G. de Santillana, *The crime of Galileo*, Londres 1958 (obra tendenciosa).

F. Dessauer, *Der Fall Galilei und wir*, Francfort 1957<sup>4</sup>.

#### 15. *El teatro jesuítico. Balde y Calderón*

John. Müller, *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge*, 2 vols., Augsburg 1930.

W. H. McCabe, *The early Jesuit theatre in England*, Cambridge 1929.

L. van den Boogard, *Het jezuitendrama in de Nederlande*, Groninga 1961.

K. O. Conrady, *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts*, Bonn 1962.

J. Bach, *Jakob Balde*, Estrasburgo 1904.

H. Friedrich, *Der fremde Calderon*, Friburgo de Br. 1955.

E. Frutos, *La filosofía de Calderón en sus Autos sacramentales*, Zaragoza 1952.

N. D. Shergold, J. E. Varey, *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón 1637-1681*, Madrid 1961.

#### 16. *La piedad y la predicación barrocas*

F. Loidl, *Menschen im Barock. Abraham a S. Clara über das religiös-sittliche Leben in Oesterreich 1670-1710*, Viena 1939.

A. Coreth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Oesterreich*, Munich 1959.

E. Böminghaus, *Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum*, en P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, Paderborn 1952<sup>2</sup>, I, pp. 317-375.

O. Stegmüller y otros, *Barock*, en *Lexikon der Marienkunde*, I, 566-602.

G. Marzot, *Un classico della controriforma. Paolo Segneri*, Palermo 1950.

## Capítulo octavo

### GERMENES DE SECULARIZACION EL ABSOLUTISMO REGIO Y EL NUEVO PENSAMIENTO

1. *La decadencia de las potencias católicas*
2. *La debilidad de los Estados Pontificios*

M. Immich, *Geschichte des europäischen Staatensystems von 1660-1789*, Munich 1905.

F. Wagner, *Europa im Zeitalter des Absolutismus 1648-1789*, Munich 1959<sup>2</sup>.

G. de Reynold, *Synthèse du XVII<sup>e</sup> siècle. France classique. Europe baroque*, París 1962.

F. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, ed. por W. Hofer, Munich 1957.

J. H. Nichols, *History of Christianity, 1650-1950: Secularization of the West*, Nueva York 1956.

G. R. Gragg, *The Church and the age of reason 1648-1789*, Londres 1960.

H. W. Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, Gotinga 1961.

3. *El pontificado y el absolutismo francés*

#### 4. *El galicanismo*

P. Gaxotte, *La France de Louis XVI*, París 1959.

F. L. Carsten, *The Ascendancy of France*, Cambridge 1961.

V. Martin, *Les origines du Gallicanisme*, 2 vols., París 1938-1939.

J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI. Les appels au futur concile de 1688*, París 1949.

A. Latreille, *Innocent XI pape «janséniste», directeur de conscience de Louis XIV*, en «Cahiers d'histoire», I (1956), pp. 9-39.

G. Guittou, *Le Père de la Chaise confesseur de Louis XIV*, 2 vols., París 1959.

P. Blet, *Le clergé de la France et la monarchie*, 2 vols., Roma 1960.

A.-M. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, París 1953.

J. Truchet, *La prédication de Bossuet*, 2 vols., París 1960.

5. *La disputa sobre la piedad ideal.  
Bossuet y Fenelón*

M. Dubois-Quinard, *Laurent de París. Une doctrine du pur amour en France au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, Roma 1959.

- R. A. Knox, *Enthusiasm. A chapter in the History of Religion*, Londres 1950.  
 P. Petrocchi, *Il quietismo italiano nel seicento*, Roma 1958.  
 F. Varillon, *Fénelon et le pur amour*, París 1957.  
 L. Cognet, *Crépuscule der mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Tournai-París 1958.  
 B. Dupriez, *Fénelon et la Bible. Les origines du mysticisme fénelonien*, París 1961.

#### 6. La segunda etapa de la contienda con el jansenismo

- J. F. Thomas, *La querelle de l'Unigenitus*, París 1950.  
 B. de Lacombe, *La résistance janséniste et parlementaire aux temps de Louis XV*, París 1948.  
 W. Deinhardt, *Der Jansenismus in deutschen Landen*, Munich 1929.  
 J. Carreyre, *Le jansénisme durant la Régence*, 3 vols., Lovaina 1929-1933.  
 J. A. G. Tans, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas. Correspondance publiée*, Groninga-París 1960.  
 P. Polman, *Remijnse bronnen voor de kerkelijke toestand der Nederlanden onder de apostolische Vicarissen 1592-1727, IV (1706-1727)*, La Haya 1955.

#### 7. El nuevo pensamiento. Descartes

##### 8. El deísmo inglés

- H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung, IV*, Paderborn-Wurzburgo 1950.  
 P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 vols., París 1935.  
 R. S. Westfall, *Science and religion in 17th century England*. Nueva Haven 1958.  
 J. Steinmann, *Richard Simon, cet inconnu*, París 1960.  
 J. Chevalier, *Descartes*, París 1949<sup>2</sup>.  
 H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 1924.  
 H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, París 1962.  
 G. Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français*, París 1929.  
 St. von Dunin-Borkowski, *Spinoza*, 4 vols., Munster 1933-1936.  
 S. Hessing, *Benedictus de Spinoza. 300 Jahre Ewigkeit. Spinoza Festschrift 1632-1932*, La Haya 1962<sup>2</sup>.  
 F. H. Anderson, *Francis Bacon. His career and his thought*, Los Angeles 1962.  
 R. J. Aaron, *John Locke*, Londres 1955<sup>2</sup>.

#### 9. La sociedad del Barroco

#### 10. Problemas sociales y caridad

Schnürer, véase antes, capítulo séptimo.

Höffner, véase antes, capítulo primero, apartado 5.

E. Krausen, *Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17. und 18. Jahrhun-*

*derts*, en «Festschrift für Karl Alexander v. Müller», Munich 1964, pp. 259-284, véase también «S. Ordinis Cisterciensis» 20 (1964), pp. 76-84.

J. Mörsdorf, *Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit*, Munich 1958.

J. Grisar, *Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622)*, Roma 1959.

P. Wesemann, *Die Anfänge des Amtes der Generaloberin*, Munich 1954.

### Capítulo noveno

#### LAS IGLESIAS DE CALCEDONIA EN EL IMPERIO OTOMANO

Una visión general de la historia de las «Iglesias de Calcedonia», con indicaciones bibliográficas hasta 1961, la ofrecen las partes correspondientes de la obra editada por la Sagrada Congregación para la Iglesia Oriental con el título de *Oriente cattolico, Cenni storici et statistiche*, Città del Vaticano 1962.

Todavía sigue siendo importante la detallada exposición de los hechos que presentan C. Gatti y Cir. Korolevskij, *I riti e le chiese orientali*, vol. I: *Il rito bizantino a le chiese bizantine*, Génova-Samperdarena 1942, con amplia bibliografía y un resumen de los documentos eclesiásticos más importantes. Sobre las concepciones de la historia de las «Iglesias de Calcedonia», tal como existían hasta hace poco en la Iglesia ortodoxa griega, véase A. Diomedes Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453 bis 1898* (traducción alemana de E. Rausch, Leipzig 1902). Una exposición mucho más benévola con respecto a la Iglesia católica, escrita desde el punto de vista ruso, es la de Nic. Zernov, *Cristianismo Oriental. Origen y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental*, Madrid 1963. Fundamental para la historia de la Iglesia ortodoxa en el reino griego sigue siendo Max., Herz. zu Sachsen, *Das christliche Hellas*, Leipzig 1918. Sobre los patriarcados melquitas durante el período aquí tratado, léase la amplia y equilibrada exposición de Jos. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962. En *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, París, 1941, expuso M. Jugie sus ideas sobre las discusiones entre la Iglesia católica y la cristiandad oriental.

Una exposición de conjunto de los conocimientos adquiridos últimamente se encuentra en Wilh. De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Orbis academicus III, 4), Friburgo-Munich 1963. De tipo completamente distinto es la obra del teólogo luterano Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Orbis academicus III, 1), Friburgo-Munich 1952: el autor estudia las diversas fases que ha habido entre la Iglesia ortodoxa y las Iglesias de la Reforma protestante, ofreciendo textos de autores protestantes de los diversos períodos, con introducción y notas.

Más detalles sobre los autores orientales de escritos dogmático-polémicos y espirituales, tanto católicos como no católicos, se encuentran, además de en las grandes obras de consulta, en M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, tom. I: Theol. dogm. Greco-Russorum origo...*, París 1926. Para el período de Lucaris y para los escritos confesionales dirigidos contra él, resultan todavía indispensables la monografía de introducción

y las detalladas explicaciones de A. Malvy y M. Viller en su edición de *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitte de Kiev (1633-1646), approuvée par les patriarches grecs de XVIII<sup>e</sup> siècle; texte latin inédit* (Orientalia Christiana, vol. X), Roma-París 1927.

Para la historia y los trasfondos espirituales de la vida monástica en la Iglesia Ortodoxa véanse los trabajos recogidos en la obra colectiva *Le millénaire du Mont Athos 963-1963*, ed. por Chevetogne; el primer volumen apareció en 1963 (con numerosa bibliografía y documentación).

*INDICE ANALITICO*

- Abbot, arzobispo de Canterbury: 383.  
Abel, Leonardo: 396 s.  
Abrahán de Santa Clara: 335, 337.  
Absolutismo: 127, 219, 223, 229 s.,  
232, 243, 343, 345, 356, 361, 364,  
366.  
Academia Romana: 53.  
Accolti, cardenal: 44.  
*Acta Sanctorum*: de los Bolondistas,  
324 s.  
*Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*,  
de los Maurinos: 326.  
Acta de supremacía (1534) y juramen-  
to de supremacía: 109.  
Actas de uniformidad: 228.  
Acumulación: 45, 178.  
Acumulación de prebendas: 189.  
Achéry, D', maurino: 325.  
Adaptación, disputa sobre la: 293-297,  
308, 310.  
Adelmann v. Adelmansfelden, canóni-  
go: 32.  
Adiáfora, disputa sobre la: 139.  
Adriano VI, papa: 17, 19, 27, 160-  
163, 165.  
Africa: 16, 26, 366.  
Africa del Norte: 284, 301.  
Agapio, monje: 390.  
Agreda, María de, franciscana: 336.  
Agrícola, Juan: 96, 138.  
Agrícola, Miguel: 96.  
Agustín, san: 49, 63 s., 157, 259-263,  
275, 326, 355.  
Agustinos: 22, 62, 73, 93, 112, 126.  
Agustinos eremitas: 48, 61, 82.  
Aix, arzobispado de: 222 s.  
Akbar, el Gran Mogol: 291.  
Alacoque, Margarita María: 255, 317.  
Alba, duque de: 154, 183, 225, 232.  
Albania: 370, 374.  
Alberto Alcibíades, margrave de Bran-  
deburgo-Kulmbach: 138.  
Alberto, archiduque de Austria: 225.  
Alberto V, duque de Baviera: 213 ss.  
Alberto de Brandeburgo, arzobispo de  
Maguncia: 44, 67 s., 71, 73.  
Alberto de Brandeburgo (Prusia), gran  
Maestre: 92, 96.  
Alcalá: 165, 225, 248, 259.  
— Universidad de: 18 s., 165, 259.  
Alcántara, san Pedro de: 247.  
Aleander, Jerónimo, nuncio: 79, 134 s.  
Alejandría: 383 s., 390 s., 395.  
Alejandro de Rhodes: 306 s.  
Alejandro VI: 17, 21, 168.  
Alejandro VII: 270, 315, 344.  
Alejandro VIII: 309, 350.  
Alemania: 36 ss., 40, 46 ss., 51, 58,  
68, 71, 76, 93, 96, 100, 105, 108,  
110 s., 129, 134-137, 147, 149, 154,  
158, 161, 167 ss., 171 ss., 175, 178,  
184, 186, 195 ss., 200 s., 204,  
207 s., 210, 213 s., 218, 222, 231 s.,  
236 s., 239, 242, 245, 266, 283,  
285, 287, 313, 336, 338 s., 357,  
366, 383.  
Alemania Central: 40, 219, 239, 244.  
Alemania del Norte: 39, 49, 67, 114,  
130, 137, 210 s., 216, 236, 239.  
Alemania del Sur: 29, 87, 92, 99, 130,  
137, 140, 181, 205, 244.  
Alepo: 397 s., 400-403.  
Alés, edicto general de (1629): 242.  
Alet, obispo de: 271, 348.  
Alpes: 332.  
Alsacia: 88, 98, 238.  
Alta Austria: 212, 217, 233 ss.  
Altdort (Suiza): 221.  
Altomünster: 97.  
Alumbrados: 19, 165.

- Allen, Guillermo, cardenal: 146, 200.  
 Allstedt: 88.  
 Amberes: 19, 129, 134, 233, 325.  
 Amboise: 117, 126.  
 América: 23 ss., 229.  
 América del Norte: 115, 305, 341 s.  
 «Amor puro»: 352.  
 Amsdorf, Nicolás de: 76, 92, 138.  
 Amsterdam: 19, 129, 134, 359, 388.  
 Ana Bolena: 106 ss., 110, 144.  
 Anabaptistas: 86 s., 94, 98, 113-116,  
 120, 124, 127, 130, 141, 143.  
*Analecta Graeca*, de Montfaucon, 327.  
 Anatas: 39, 67, 108.  
 Ancona: 44, 159.  
 Andersson, Lorenzo: 95.  
 Andreas, Jacobo: 227.  
 Angela de Merici: 160.  
 Angélicas: 160.  
 Angelus Silesius: 313.  
 Anglicanas, ordenaciones: 145.  
 Anglicanismo: 124, 144-147, 149, 228  
 y siguientes.  
 Anhalt, príncipe de: 99, 101, 227.  
 Anjou: 37.  
 Anjou, Enrique de: 150.  
 Annam (Misión): 307.  
 Annecy: 119.  
 Ansbach, margrave de: 233.  
 Antepasados, culto a los: 294, 308,  
 310.  
 Antepomerania: 238.  
 Antillas: 21.  
 Antioquía: 380, 390 s., 393 s.  
 Antitrinitarios: 240.  
 Apelación: 40, 105, 178.  
 Apelación a un concilio: 171.  
 Aquaviva, general jesuita: 208, 297.  
 Aquisgrán: 50, 211.  
 Aragón: 15.  
 Arason, Juan, obispo de Holar: 95.  
 Arcansas: 305.  
 Argelia: 284.  
 Aristóteles: 18 s., 61, 63, 67, 248.  
 Armada: 146, 154.  
 Armando de Rancé, superior de los cis-  
 tercienses: 317.  
 Armenios: 374, 395.  
 Arnauld, Angélica: 265, 267, 269.  
 Arnauld, Antonio: 267-269, 280, 314,  
 354, 356, 359.  
 Arqueología, véase Catacumbas.  
 Artículo galicano: 349 s., 353.  
 Artois: 140, 341.  
 Asamblea general del clero: 37, 108,  
 271, 348.  
 Asia Menor: 301, 374.  
 Asís, Francisco de: 159.  
 Atanasio II, Patellaros, patriarca de  
 Constantinopla: 385 s.  
 Atanasio III, Dabbas, patriarca de An-  
 tioquía: 402 s.  
 Atos: 389 s.  
 Audeley: 108.  
 Auger, Edmundo: 207.  
 Augsburgo: 31 s., 74, 92, 98, 114, 133,  
 168, 171, 175, 179, 199, 205 ss.,  
 211, 213, 218, 332.  
 Augsburgo, Dietas de: 74, 100, 138,  
 140, 172, 180, 195, 214.  
 Augsburgo, *Interim* de: 138 s., 179.  
 Augsburgo, obispos de: 205, 364 (véa-  
 se también Waldburgo, Otón de).  
 Augsburgo, paz religiosa de: 140 ss.,  
 149, 153, 183, 186, 210, 227, 235,  
 239, 273, 340.  
 Augustinismo: (véase también Augus-  
 tín, san).  
 Augusto I, príncipe de Sajonia: 142.  
 Augusto II el Fuerte, rey de Polonia:  
 314.  
 Austria: 46, 111, 211 s., 216, 232,  
 234, 237, 266, 289, 314, 340, 366,  
 381.  
 Austria, Juan de: 284.  
 Avila: 260.  
 Aviñón, Lamberto de: 93.  
 Aviñón: 344.  
 Babilonia: 399.  
 Bacon de Verulam: 360.  
 Bach, Juan Sebastián: 337.  
 Baden-Baden: 214.  
 Baden, Bernardo Gustavo de, carde-  
 nal: 314.

- Baden, margrave de: 214.  
 Baden, en Suiza, coloquio religioso:  
 97 s., 314.  
 Bader, Agustín: 114.  
 Balamend: 404.  
 Balcanes: 283, 288 s., 302, 370.  
 Balde, Jacobo: 331, 333.  
 Báltico: 236, 301, 341.  
 Bamberg: 199, 201, 220, 294.  
 Banato: 288 s., 378.  
 Báñez, Domingo: 260.  
 Baptistas: 116.  
 Barbarigo, Gregorio: 344.  
 Barberini, nobles romanos: 343 s.  
 Barcelona: 20, 163, 165, 341.  
 Barnabitas: 160.  
 Baronio, César: 249, 313, 323, 344.  
 Barroco, triunfo del Barroco en Roma:  
 318-322.  
 Bärwalde (Contrato 1631): 237.  
 Bascio, Mateo de, franciscano: 159.  
 Basilea, ciudad: 43, 57, 59, 71, 84, 97,  
 103, 114, 118, 122, 156, 220, 259.  
 Basilea, concilio de: 171, 175.  
 Basilea, universidad de: 97.  
 Báthory, Esteban, rey de Polonia: 201.  
 Baus: 385.  
 Baviera: 114, 135, 136, 187, 211 s.,  
 214, 216, 219, 232 ss., 237 s., 336,  
 340.  
 Baviera, duques de: 200, 206, 213.  
 Baxter, Ricardo: 366.  
 Bayo, Miguel: 259 s.  
 Béarn: 241.  
 Beaton, David, arzobispo y cardenal:  
 147.  
 Becket, Tomás: 110.  
 Beirut: 391.  
 Belarmino, Roberto: 149, 203, 209,  
 225, 227, 276, 296, 323, 330, 347.  
 Bélgica: 154, 222, 224 s., 262 s.,  
 266 s., 289, 301, 313, 341, 354,  
 356.  
 Belgrado: 161, 286, 288 s.  
 Benedictinos: 17, 43, 45, 92, 207, 236,  
 333.  
 Benedicto XIV: 311.  
 Berg, ducado: 211.  
 Bérgamo: 160.  
 Berna: 97 s., 103 s., 119 s., 122, 226.  
 Bernini, Lorenzo: 319, 320, 322, 345.  
 Berrhoia: 385.  
 Bertoldo de Henneberg, arzobispo de  
 Maguncia: 38 s.  
 Bérulle, cardenal: 246, 250 s., 253 s.,  
 256 s., 262, 265, 275, 358.  
 Besarabia: 115.  
 Bessel de Göttweig: 327.  
 Beza, Teodoro de: 57, 123, 126, 223.  
 Biberach: 43.  
 Biblia: 48, 55, 62 s., 67, 72, 75, 81,  
 86, 94, 113, 130 s., 206, 328 s.,  
 331, 333, 338, 352, 358 ss., 384.  
 Biblia, edición de la, texto de la: 176.  
 Biblia, estudio de la, lectura de la: 52,  
 106, 111.  
 Biblia, traducción de la: 51, 58, 80 s.,  
 92, 96, 110, 131, 176, 200.  
 Bidermann, Jacobo, 332 ss.  
 Biel (Suiza): 98.  
 Biel, Gabriel: 62.  
 Blankenfeld, Juan de, arzobispo de Ri-  
 ga: 96.  
 Blarer, Ambrosio: 92, 111.  
 Blarer, Jacobo Cristóbal de Wartensee,  
 obispo de Basilea: 22 s.  
 Blutritt: 337.  
 Bobadilla, jesuita: 165.  
 Bockelson, Juan: 114.  
 Bodenstern, Andrés, véase Karlstadt.  
 Bogomilos: 375.  
 Bohemia: 30, 212, 233 ss., 274, 300,  
 314, 366.  
 Böhme, Jacobo: 313.  
 Boil, Bernardo: 20.  
 Bolandistas: 324, 326.  
 Bolonia: 32, 56, 138, 172, 178, 180,  
 199, 205.  
 Bolonia, universidad de: 53.  
 Bolsec, Hieron: 122.  
 Bolland, Juan: 324.  
 Bonhomini, nuncio: 220, 225.  
 Bonn: 130.  
 Book of Common Prayer: 123.  
 Bora, Catalina de: 83.  
 Borbón, Enrique de: 150-153.

- Borbón-Navarra, Antonio de: 125 s., 150.  
 Borgoña: 30, 37, 140, 301.  
 Borja, Francisco de: 167.  
 Borja, Gaspar, cardenal: 400.  
 Borromeo, Carlos: 185 s., 188, 194, 207, 209, 220 s., 222 s., 251.  
 Bosio, Antonio: 324.  
 Bosnia: 374.  
 Bossuet, obispo de Meaux: 257, 277, 279 ss., 348, 351-354, 359.  
 Bothweld, conde: 148.  
 Bourdalou, jesuita: 364.  
 Bourges: 37, 116, 151.  
 Brabante: 128, 155.  
 Brahmanes: 291, 295.  
 Bramante: 67, 318 s.  
 Brandeburgo (Prusia): 112, 181, 210, 233, 237 s., 244, 314 s., 338, 340.  
 Brandeburgo - Kulmbach, Casimiro de, margrave: 90, 136.  
 Brandeburgo - Küstrin, margrave de: 136.  
 Brandeburgo, obispado de: 139, 210.  
 Brant, Sebastián: 32.  
 Brak, Hans, obispo de Linköping: 95.  
 Brasil: 26 s., 167, 341, 366.  
 Braunau: 233.  
 Braunsberg: 205, 240.  
 Breitenfeld: 237.  
 Bremen: 92 s., 210 s., 227, 236, 238.  
 Brendel, Daniel, arzobispo de Maguncia: 219.  
 Brenz, Juan: 76, 92, 102, 112, 114, 226.  
 Brescia: 160.  
 Breslavia: 92, 313.  
 Brest, unión: 383.  
 Bretaña: 37, 255.  
 Brèves, Savary de: 380.  
 Breviario: 197.  
 Briconnet, Guillermo, obispo de Meaux: 117.  
 Brígida, santa: 228.  
 Brindisi, Lorenzo de, capuchino: 222.  
 Britto, Juan de, jesuita: 296.  
 Brück, canciller: 101.  
 Brujería: 50.  
 Bruno, Giordano: 329.  
 Brunswick: 226, 314.  
 Brunswick, duque de: 211.  
 Brunswick-Calenberg, duque de: 136.  
 Brunswick, Luneburgo: 101.  
 Brunswick-Wolfenbüttel, Antonio Ulrich de: 314.  
 Bruselas: 126, 225, 238, 263, 265, 280, 301, 315, 354.  
 Bucer, Martín: 43, 73, 76, 92, 94, 100, 103, 120 s., 123 s., 130, 138, 156 y siguientes, 205.  
 Buchheim, Francisco Antonio, conde de, obispo de Wiener Neustadt: 279.  
 Budapest: 240.  
 Budismo: 290.  
 Buena Esperanza, cabo de: 303.  
 Bugenhagen, Juan: 92, 95.  
 Bulgaria: 374.  
 Bullinger, Enrique: 123, 227.  
 Buonvisi, nuncio: 285 s.  
 Bursfelde: 46.  
 Burdeos: 151, 223.  
 Burghley, lord: 144.  
 Caballería: 36.  
 Caballeros hospitalarios = Caballeros de San Juan: 161, 284, 370.  
 Caccini, dominico: 330.  
 Cádiz: 26.  
 Caen: 254.  
 Calasanz, san José de: 367.  
 Calcis, isla de: 385.  
 Caldeos: 395.  
 Calderón de la Barca: 331, 333.  
 Calendario, calendario gregoriano: 199, 206, 329.  
 California (Misión): 340.  
 Calígula: 320.  
 Calixto, Jorge: 273 ss., 277, 314.  
 Calixto III: 26.  
 Cáliz de los laicos: 78, 83, 138, 187, 195, 210, 213, 334.  
 Calvert, Jorge: 230.

- Calvino, Juan: 116-125, 127, 129 s., 151, 165, 170, 227, 252, 259, 263 y siguiente, 357.
- Calvinismo: 123, 127 ss., 144, 147, 152, 154, 186, 191, 207, 227, 229, 261, 264, 346.
- Cambrai: 139, 225.
- Cambridge, universidad de: 145.
- Camilo de Lelis: 367.
- Campeggio, legado: 101, 107.
- Campeſinos: 88, 89, 90, 91, 211, 213, 217, 256.
- Campeſinos, guerra de los: 87 s., 91, 217.
- Campion, Edmundo: 146.
- Camus, obispo: 357.
- Canadá: 304, 341 s.
- Camillac, De, jesuita: 393.
- Canisio, san Pedro: 167, 184, 195, 204-207, 210, 213, 218, 220, 387.
- Cano, Melchor: 175.
- Canónigos agustinos: 46, 49.
- Canonjía para un predicador: 34.
- Canterbury: 31.
- Cántico eclesiástico, música eclesiástica: 214.
- Capito, Wolfgang: 120.
- Capuchinos: 151, 160, 170 s., 184, 218, 220 s., 223, 225, 245, 287, 309, 338, 380 s., 386, 397.
- Carafa, Carlo, secretario de Estado: 182.
- Carafa, Juan Pedro (= papa Pablo IV): 159, 169 s., 182.
- Caravaggio: 322.
- Caridad: 50, 159 s., 252, 256, 258 s., 365-368, 390.
- Carintia: 212, 217 s., 235, 245.
- Carlos Alejandro, duque de Württemberg: 315.
- Carlos, archiduque de Austria: 212, 215, 217.
- Carlos, duque de Lorena: 287.
- Carlos I de España y V de Alemania: 19 s., 73, 74, 383.
- Carlos de Guisa, cardenal: 126, 187 y siguientes, 222.
- Carlos II, rey de España: 341.
- Carlos V, rey de España: 17, 20 s., 24, 27, 38, 58, 95, 98, 100, 105 s., 110, 127, 135-138, 141, 143, 160, 172 ss., 178 s., 181 ss., 205, 284.
- Carlos IX, rey de Francia: 150.
- Carlos I, rey de Inglaterra: 149, 229 s., 242, 383.
- Carlos II, rey de Inglaterra: 316.
- Carlos IX, rey de Suecia: 228.
- Carlos X, rey de Suecia: 315.
- Carmel, Montaña: 398.
- Carmelitas, las: 247 s., 250, 252.
- Carmelitas, los: 247 s., 299, 306, 323, 325, 397.
- Carmi, familia: 397.
- Carmi, Melicio, obispo de Alepo: 397, 400 s.
- Carnesecchi, Pedro: 197.
- Carranza, arzobispo de Toledo: 247.
- Cartas de los hombres oscuros*: 52.
- Cartesianismo: 331.
- Casas, Bartolomé de las: 21, 23 ss.
- Caso de conciencia*: 354.
- Cassander, Jorge: 272 s., 275.
- Castellio, Sebastián: 122.
- Castilla: 15, 18, 163.
- Castro, Alfonso de: 175.
- Castro, guerra de: 343.
- Catacumbas: 199.
- Catalina de Aragón: 51, 106 ss., 124, 142.
- Catalina de Génova: 352.
- Catalina de Médici: 126, 150, 152, 198, 273.
- Cataluña: 341.
- Catecismo católico: 206 s.
- Catecismo de Heidelberg: 226.
- Catecismo de Mogila: 386.
- Catecismo Romano*: 196.
- Caulet, obispo de Pamiers: 348.
- Cayetano, cardenal: 25, 47.
- Cayetano de Thiene: 159.
- Cecil, ministro: 144.
- Ceilán: 290, 342.
- Celibato: 83, 85, 102, 110, 273, véase también Matrimonio de los sacerdotes.
- Centralismo de la Curia: 196.

- Centurias de Magdeburgo*, de M. Flacio: 139, 249, 323.
- Certeza de salvación: 69, 71, 84, 177.
- Cervini, Marcelo (papa Marcelo II): 169, 173, 178, 182.
- Césy, embajador francés: 384.
- Cevenas: 244.
- Ciencias Naturales: 293-295, 328-331.
- Cisneros, abad de Montserrat: 163.
- Cicladas, islas: 381.
- Cirilo, Lucaris, patriarca de Constantinopla: 383-386, 391.
- Cirilo II, Contaris, patriarca de Constantinopla: 385 s.
- Cirilo V, Zaim, patriarca de Antioquía: 402 s.
- Cirilo VI, Tanas, patriarca de Antioquía: 403.
- Ciudades, evolución e importancia de las: 19 s., 30, 32-36, 38, 40 s., 46 y siguiente, 51, 99, 103, 112, 127, 137, 139, 142, 155, 195, 212 s., 217, 229, 233, 236, 240, 243, 266, 285.
- Clairvaux, Bernardo de: 163, 327.
- Claudio, Matías: 353.
- Claver, Pedro: 365.
- Clavio, jesuita: 199, 294, 329.
- Clemente VII: 19, 58, 98, 107 s., 171, 197.
- Clemente VIII: 153, 203 s., 261, 299, 335.
- Clemente IX: 271, 309.
- Clemente XI: 288, 310 s., 354 s.
- Clermont, obispo de: 40.
- Clero: 35, 40-45, 144 s., 192, 197, 205, 213, 225 s., 251, 253, 256.
- Clero, formación del: 41, 159, 178, 200 s., 207, 219, 254 s.
- Clero indígena: 26, 290 s., 295, 302, 304, 306 s., 342.
- Clichtove: 117.
- Coburgo: 101.
- Cochem, Martín de, capuchino: 336.
- Cock, Teodoro de, provicario: 356.
- Cocleo, Juan: 77, 101.
- Codde, Pedro, vicario apostólico: 355 y siguiente.
- Coena Domini*, Bula *in*: 197.
- Colbert, ministro: 348, 400.
- Colegios: 17, 146, 199 ss., 205 ss., 223, 236, 260, 262, 265 s., 302, 316, 331.
- Colegio Germánico: 200, 205, 207, 218.
- Colegio Helvético: 194, 220.
- Colegio Inglés: 333.
- Colegio Romano: 167, 194, 199, 207 y siguientes, 329.
- Colegio Urbano: 302.
- Colet, Juan: 54 s.
- Coligny, Francisco de Andelot: 125.
- Coligny, Gaspar, almirante: 125 s., 150 s.
- Coligny, Odet, cardenal: 125 s.
- Colombia: 365.
- Colombierè, Claudio de la, jesuita: 317.
- Colón, Cristóbal: 20.
- Colonia: 130, 137, 155, 157, 168, 201, 204 s., 211, 214 ss., 221, 225, 270, 278, 294, 301, 341, 363.
- Colonia, guerra de: 154, 216, 233.
- Colonia, universidad de: 130.
- Colonna, Victoria: 170.
- Coloquios religiosos: 103, 120, 127, 136, 155, 157, 173, 202, 279, véase también Baden (Suiza), Hagenau, Marburgo, Poissy, Regensburgo, Thorn y Worms.
- Camacchio: 343.
- Comenio, Juan A.: 274.
- Commendone, nuncio: 186.
- Compañía de las Indias Orientales: 341.
- Compañía Jesús, véase Jesuitas.
- Compasivas Hermanas de la Caridad: 258 s., 362.
- Comunión, doctrina y controversia sobre la: 100 s., 103, 111, 117 s., 122 ss., 145, 180, 227.
- Comunión, primera: 334 s.
- Concilio, en general: 105, 145, 157, 171 s., 183, 213, 273, 276, 278, 281. Véase también apelación, Florencia, Constanza, Lyon, Trento y Vaticano.

- Concilio, infalibilidad: 75, 77, 278.  
 Concordato, francés (1516): 37, 258.  
 Concordato con el Imperio: 39.  
 Concordato, vienés (1448): 39.  
 Concubinato: 42, 224. Véase también  
   Matrimonio de sacerdotes.  
 Condé, Luis de: 125 s., 150 s.  
 Condren, Carlos de: 253 s., 307.  
 Confesión de Augsburgo (*Confessio  
   Augustana*): 95, 97, 100 ss., 126,  
   129, 142, 156, 195, 212, 228, 273,  
   314 s., 382.  
*Confessio Belgica*: 127.  
*Confessio Bohemica*: 212.  
*Confessio Gallicana*: 125.  
*Confessio Hafniensis*: 94.  
*Confessio Helvetica posterior*: 227.  
*Confessio Orthodoxa*: 388.  
*Confessio Scotica*: 147.  
*Confessio Tetrapolitana*: 103.  
*Confessio Wirtembergica*: 126, 181,  
   226.  
 Conflicto de los ritos: 307.  
 Confucio: 293 s., 294, 309 s.  
 Congo: 27.  
 Congregaciones (Orden): 148, 201 s.,  
   204, 209, 252, 299, 301 s., 306 s.,  
   313, 339, 398.  
 Congregaciones cardenalicias: 202, 300.  
 Congregación del Concilio: 193, 223,  
   273.  
 Congregación del Índice: 330.  
 Congregación de Jesús y María: 255.  
 Congregaciones Marianas: 200, 209,  
   333.  
 Congregación Maurina: 327.  
*Congregatio de auxiliis gratiae*: 261.  
*Conjuración de la pólvora*: 149.  
 Consejeros del vicariato de Utrecht:  
   356.  
*Consensus Tigurinus*: 123.  
 Constantino XI, emperador bizantino:  
   369.  
 Constantinopla: 52, 283, 285, 369,  
   372 s., 377, 380, 383, 385, 387 s.,  
   390 s., 399, 402, 403.  
 Constanza, ciudad de: 33, 44, 92, 103,  
   134.  
 Constanza, Concilio de: 15, 37, 72, 75,  
   171, 175, 187, 349.  
 Constanza, obispo de: 84 s., 103, 180,  
   220.  
 Constanza, vicario general de: 86, 97.  
 Contarini, Gaspar, cardenal: 157, 159,  
   168 s., 177.  
 «Contrarreforma»: 196, 213 ss., 220,  
   222, 228, 234, 237, 276, 283, 357.  
 Convenant (1557): 147.  
 Conventuales: 48.  
 Conversos, cat.: 201, 217, 240, 274,  
   277, 302, 312-316.  
 Copenhague: 94.  
 Copérnico, Nicolás: 328 ss.  
 Coptos: 392.  
 Corán: 371, 373.  
 Corazón de Jesús, devoción al: 255.  
 Corfú: 370.  
 Corinto: 284.  
 Corinto, Manuel de: 378.  
 Corneille, Pedro: 333, 345.  
 Cornelio de Haya: 383.  
*Corpus Catholicorum*: 239.  
 Corpus-Cristi, Hermandad: 335.  
*Corpus Evangelicorum*: 239.  
*Corpus Iuris Canonici*: 199.  
 Cortés, Fernando: 21.  
 Cortona, pintor: 321.  
 Cosmes III, patriarca de Alejandría:  
   392.  
 Costumbres populares: 50.  
 Cracovia: 283.  
 Cranach, Lucas: 287.  
 Cranmer, Tomás: 108, 110, 123 s.,  
   143.  
 Crépy, paz de (1544): 173.  
 Creta: 285, 287, 370, 374, 383.  
 Crimea, guerra de: 372 s.  
 Criptocalvinismo: 228.  
 Cristián Augusto de Sajonia-Zeitz, car-  
   denal: 314.  
 Cristián III, duque de Holstein: 94.  
 Cristianos de Santo Tomás: 291.  
 Cristina, reina de Suecia: 315 s., 358.  
 Cristóbal, duque de Württemberg: 111,  
   181.  
 Croacia: 288, 370.

- Cromwell, Oliver: 230, 232, 316, 342.  
 Cromwell, Tomás: 108, 110 s.  
 Cuba: 24.  
 Cuestión y doctrina social: 361, 364 y siguientes.  
*Cursus Salmanticensis*: 323.  
 Cusa, Nicolás de: 50.  
 Custodia: 285, 392 s.
- Chablais: 251.  
 Chalons, obispado de: 42.  
 Champagne: 150.  
 Chantal, Francisca de: 252, 351.  
 Chemnitz, Martín: 226.  
 Cherbury, Herbert de, lord: 360 s.  
 Chiapa: 24.  
 Chiemsee, obispo de: 180.  
 China (Misión): 167, 290, 293, 304 y siguientes, 308, 310 s.  
 Chieregati, Francisco, legado: 161.  
 Chiesa, Bernardino Della Chiesa, obispo de Pekín: 311.  
 Chieti: 159, 182.  
 Chipre: 285, 370.  
 Chur, obispo de: 180.
- Dalmacia: 288.  
 «Damas de la Charité»: 256, 258 s., 362.  
 Damas Inglesas: 258, 362.  
 Damasceno Estudites, obispo: 378.  
 Damasco: 396 ss., 403.  
 Danzig: 92, 96, 274, 279.  
 Darney, lord: 148.  
 Deber de residencia: 17.  
*Declaratio Ferdinanda*: 142.  
 Decreto de la justificación: 177.  
 Defergental: 245.  
 Deísmo: 359, 361.  
 Denck, Juan: 114.  
 Derecho de gentes: 323.  
 Derecho de resistencia: 104.  
*De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico: 328.  
 Descartes, Renato: 269, 315, 356, 358 y siguiente.
- Desterrados salzburgueses: 245.  
 Destrucción de las imágenes: 82, 88, 97, 115, 129 s.  
 Deventer: 49, 54.  
 Devoción de mayo: 337.  
*Devotio moderna*: 49, 163, 226, 246.  
 Diáspora: 226, 239.  
 Dilación de Francfort (1539): 157.  
 Dilinga: 201, 205.  
 — Universidad de: 218.  
 Dinamarca: 94, 95, 100, 104, 231, 234, 242, 244, 341.  
*Dissenters*: 317.  
 Doctrinas: 297 s.  
 Doctrina de la *solafides*: 75.  
 Dodrecht: 313.  
 Domenichino, pintor: 321.  
 Domingo de Jesús María, general de los Carmelitas: 299 s., 302.  
 Dominicanos: 22 ss., 32, 47, 73, 92, 260 y siguiente, 306, 308.  
 Dominis, De, arzobispo de Spalato: 276.  
 Donauwörth: 232.  
 Dorpat: 96.  
 Dosíteo II Notaras, patriarca de Jerusalén: 388.  
 Douai: 146; seminario de: 200, 225; universidad de: 260.  
 Dresde: 228, 315.  
 Duperron, cardenal: 357.  
 Durero, Alberto: 71.  
 Düsseldorf: 233.  
 Duvergier de Hauranne (Saint Cyran): 261 s., 265 s.  
 Dyck, A. van, pintor: 322.
- El Greco: 322.  
 Eberlin de Günzburgo: 92.  
 Ebern, castillo de: 76.  
 Echter de Mespelbrunn, Julio, obispo de Wurzburg: 219 s., 337.  
 Eck, Juan: 32, 58, 72, 97, 101, 103, 133 s., 157, 173, 205.  
 Ecolampadio: 92, 97 s., 100, 117, 119.  
 Ecuador (Misión): 23.  
 Edimburgo: 147.

- Eduardo VI, rey de Inglaterra: 111, 123, 142-145, 147, 171.  
 Eduardo VIII, rey de Inglaterra: 43.  
 Egipto: 370, 390, 392 s., 396.  
 Egmont, conde: 128, 154, 224.  
 Ehrenberg, desfiladero de: 137, 140.  
 Eichsfeld: 219.  
 Eichstätt: 32, 135.  
 Einsiedeln: 50, 84; universidad de: 333.  
 Eisenach: 80.  
 Eisleben: 61, 69.  
 Elbing: 96.  
 Ellwangen: 218.  
 Emden: 127.  
 Emiliano, Jerónimo: 160.  
 Emser, Jerónimo: 77.  
 Encomienda: 23 s.  
 Enrique, duque de Brunswick-Wolfenbüttel: 130, 138.  
 Enrique, duque de Sajonia: 112.  
 Enrique de Guisa: 150, 152.  
 Enrique el Navegante: 26.  
 Enrique de Pflummern: 43.  
 Enrique II, rey de Francia: 139, 183.  
 Enrique III, rey de Francia: 37, 151, 207.  
 Enrique IV, rey de Francia: 152, 222, 241, 342.  
 Enrique VIII, rey de Inglaterra: 105-111, 124, 137, 142, 144, 147, 156, 276.  
 Enriqueta María, reina de Inglaterra: 230.  
 Episcopalianos: 317.  
 Episcopalismo: 191.  
 Erasmo, Desiderio: 18 s., 49, 54-60, 71 s., 86, 98, 105, 120, 156 s., 160, 170, 176, 289, 362.  
 Erfurt: 61 ss., 92, 134, 219; universidad de: 61, 75.  
 Ermlandia, obispo de: 186.  
 Ermlandia: 328.  
 Ernesto, archiduque de Austria: 216.  
 Ernesto, duque de Baviera, arzobispo: 214 ss., 218.  
 Ernesto de Hessen-Rheinfels, landgrave: 314.  
 Ernesto Rüdiger de Starhemberg, conde: 287.  
 Escandinavia: 232.  
 Escepticismo: 356 s.  
 Esclavitud: 206, 364-368.  
 Escobar, jesuita: 222, 270.  
 Escocia, 30, 40, 46, 146-149, 229 s.  
 Escolapios: 207.  
 Escolástica: 52, 54 s., 63, 359.  
 Escritura, Sagrada, véase Biblia.  
 Escuelas: 22, 41, 206, 209, 212 s., 236, 240, 264, 298.  
 Eslingen: 92.  
 Eslovenia: 212, 288.  
 Esmalcada, artículos de: 129, 172.  
 Esmalcada, guerra de: 174, 176, 178.  
 Esmalcada, liga de: 104 s., 110, 111, 136 s., 172, 174, 231.  
 España: 39, 45, 58, 128, 150, 152, 154, 160, 167, 182, 195, 198, 204, 221 s., 225 s., 232 ss., 237, 247 s., 262 s., 266, 284, 286, 289, 297, 299, 301, 304 s., 309, 316, 340-344, 354, 364, 379.  
 Espínola, Rojas y, obispo de Wiener Neustadt: 277, 280, 314.  
 Espira: 99; Dieta de (1529): 93, 98, 114, 168.  
 Estados Generales: 154, 233 s., 237 s., 241, 356.  
 «Estado jesuita»: 298.  
 Estados Pontificios: 31, 195 s., 202 s., 342 ss.  
 Estados Unidos: 113, 116.  
 Estambul, véase Constantinopla.  
 Este, Ippolito de, arzobispo de Milán: 44.  
 Estiria: 104, 212, 217 s., 235, 283.  
 Estoa, estoicismo: 53, 316, 356.  
 Estocolmo: 95, 315, 358.  
 Estonia: 96.  
 Estrasburgo: 33, 35, 43, 76, 81, 93, 99 s., 103, 114, 117, 119 ss., 124, 130, 163, 180 s., 211, 243.  
 Estuardo, dinastía: 230, 316 s.  
 Estuardo, María, reina de Escocia: 146 ss.  
 Eudes, Juan: 254 s.

- Eugenio IV: 391.  
 Eugenio de Saboya: 288 s.  
 Europa: 332, 341, 345, 370, 384, 390.  
 Eutimio II Carmi, patriarca de Antioquía: 397, 400.  
 Eutimio III, patriarca de Antioquía: 401.  
 Excomuni6n: 121, 123, 125, 133, 353.  
 Exenci6n: 46, 178.  
 Expectativas: 37.  
*Exsurge*, bula (1520): 134 s., 171, 176.  
 Eyb, Gabriel de, obispo de Eichstätt: 72.
- Faber, Juan: 86.  
 Faber, Pedro: 165, 168.  
 Fabri, Juan: 86, 97, 101.  
 Fabro, Pedro: 165 s., 168, 204.  
 Fanar: 374.  
 Fanáticos: 87 s., 115, 165, 267.  
 Farel, Guillermo: 117, 119 s.  
 Farnesio, Alejandro: 154, 225.  
 Farnesio, nobleza romana: 136, 343 s.  
 Federico I, emperador alemán: 94.  
 Federico I, rey de Dinamarca: 93 s.  
 Federico III, emperador alemán: 38.  
 Federico, landgrave de Hessen-Darmstadt: 313.  
 Federico II, príncipe del Palatinado: 130.  
 Federico III, príncipe del Palatinado: 226 s.  
 Federico IV, príncipe del Palatinado: 233.  
 Federico V, príncipe del Palatinado: 234.  
 Federico el Sabio, príncipe de Sajonia: 73, 79, 94, 133, 135.  
 Federico Augusto II, príncipe de Sajonia; v. Augusto, príncipe.  
 Felipe II, rey de España: 19, 25, 127 s., 143, 146, 150, 152 ss., 183, 186 ss., 195, 224 s., 247, 259, 340, 343, 364, 366.  
 Felipe III, rey de España: 297.  
 Felipe V, rey de España: 303.  
 Felipe de Baviera, obispo de Ratisbona: 215.
- Felipe, landgrave de Hessen: 93, 98 s., 101, 104 s., 111, 115, 130, 313 s.  
 Fénelon, arzobispo de Cambrai: 254, 350-353, 357, 359, 365.  
 Fernando de Baviera, arzobispo de Colonia: 216, 218 s.  
 Fernando I, emperador alemán: 183, 186 s., 192, 200, 206, 273.  
 Fernando II, emperador alemán: 234, 240, 245, 334, 336, 363.  
 Fernando III, emperador alemán: 245, 336.  
 Fernando, rey de Aragón: 15 ss., 19, 21.  
 Ferrara, ducado: 170, 342.  
 Ferrara de Este, Renata de: 118, 170.  
 Fideísmo: 357.  
 Fidel de Sigmaringa: 209.  
 Fiesco de Génova: 138.  
 Fiesta, días de: 121, 177, 209, 229.  
 Filipinas (Misi6n): 292, 340.  
 Filipismo: 227.  
 Filotea, viuda: 390.  
 Filoteo, patriarca de Alejandría: 391.  
 Finlandia: 96.  
 Fisher, Juan, obispo de Rochester: 45, 107 ss., 169.  
 Flacio, Matías: 139, 323 s., v. *Centurias de Magdeburgo* y *Testigos de la Verdad*.  
 Flandes: 29, 36, 40, 42, 44, 140, 221, 225, 316, 355.  
 Florencia: 31, 170, 329; concilio de: 176, 390; uni6n de: 379.  
 Fontana, Domingo: 320.  
*F6rmula de Concordia*: 227.  
 Fossombrone, Luis de: 159.  
 Francfort/Main: 143, 147, 183, 234.  
 Francfort del Oder, universidad de: 72.  
 Francia: 29, 32, 37 s., 42, 44, 48, 51, 100, 104 s., 111, 116 s., 123 ss., 128 s., 136, 139, 147, 149, 151-154, 161, 172 s., 180 s., 186, 195, 197, 204, 207, 221-224, 231 s., 237 s., 241 ss., 245 s., 250 s., 253 s., 256, 258, 264-268, 271, 275 ss., 281, 283-286, 288, 304-307, 310, 317,

- Guerra de los Treinta Años: 228, 232 s., 240, 244, 266, 277 s., 301, 331, 335 s., 342 s., 366 s.
- Guerra de Sucesión española: 289, 343, 356.
- Guillermo III, rey de Inglaterra: 317.
- Guillermo IV, duque de Baviera: 205.
- Guillermo V, el Piadoso, duque de Baviera: 215.
- Guillermo V, duque de Cleve: 60.
- Guillermo, margrave de Brandeburgo, arzobispo de Riga: 96.
- Guillermo, príncipe de Orange: 128 s., 154, 224, 313, 317, 360.
- Guisa, dinastía francesa de duques: 126, 150 s.
- Gustavo Vasa I, rey de Suecia: 95, 201.
- Gustavo Adolfo II, rey de Suecia: 228.
- Gustavo, rey de Suecia: 236 s., 315.
- Guyart, María de la Encarnación, ursulina: 305.
- Guyon, J. M. de la Motte: 351 ss.
- Habsburgo, dinastía imperial: 100, 126, 136 s., 140 s., 183, 185, 211, 215 s., 221, 234, 236 s., 240 s., 245, 278, 340 s., 343, 370, 378.
- Hagenau: 157.
- Hagiografías: 392, 396.
- Haití: 21, 24.
- Halberstadt: 44, 67, 92.
- Hall de Tirol: 205.
- Halle: 50, 342.
- Haller, Bertolo: 97 s.
- Hamburgo: 92.
- Hamilton, Patricio: 147.
- Händel, Jorge Federico: 337.
- Hannover: 239, 277 ss., 281.
- Harlem: 114.
- Harrach, cardenal: 274.
- Havelberg, obispado de: 210.
- Heilbronn, liga de: 237.
- Heidelberg: 66, 73, 76, 92, 120, 234.
- Helding, Miguel, obispo auxiliar: 138, 175.
- Heliae, Pablo: 94.
- Henschen, Godofredo: 324.
- Hermandades: 285, 398.
- Hermanos bohemios: 212, 274.
- Hermanos de las Escuelas Cristianas: 365.
- Hermanos de la Vida Común: 48, 160.
- Hesicasmo: 390.
- Hessen: 93, 99, 120, 130, 137, 239, 244.
- Hessen-Kassel: 227, 233, 244.
- Hildesheim, obispado de: 214.
- Hinterland: 395.
- Hirsau: 111.
- Hobbes, Tomás: 360, 366.
- Hochstraten, Jacobo: 77.
- Höe de Höenegg: 228.
- Hoffäus, provincial jesuita: 332.
- Hoffmann, Melchor: 114.
- Hohenems, familia: 185.
- Holanda: 115, 154, 229, 232, 234, 301, 383, 388.
- Holanda (provincia): 211, 241, 353 y siguientes.
- Holste, Lucas: 313.
- Holstein: 94, 234.
- Homberg: 93.
- Homs: 396.
- Hornes, conde: 128, 154, 224.
- Hosio, cardenal: 186, 201, 228, 240.
- Hospitales: 34 s., 121.
- Hubmaier, Baltasar: 114.
- Humanisme dévot*: 252.
- Humanismo: 18, 47, 51-60, 72, 81, 83, 92, 94, 102, 105, 108, 116, 120, 155 s., 158, 160, 170, 200, 208, 211, 219, 223, 264, 272, 323 s., 346, 353, 356, 362.
- Hungría: 129, 140, 161, 175, 234, 240, 278 s., 283, 286 ss., 301, 341, 367, 370.
- Hurones: 304.
- Hus, Juan: 72, 75, 134.
- Hut, Juan: 114.
- Hutten, Ulrico de: 76, 92.
- Hutter, Santiago: 114.

- Idealismo: 358.  
 Iglesia episcopal, v. Anglicanismo.  
 Iglesia griega-ortodoxa: 375.  
 Iglesias libres: 116.  
 Iglesias reformadas: 122-129, 154, 227.  
 Iglesias territoriales: 92, 94, 115, 129, 136.  
 Ignacio de Loyola, san: 160, 163-168, 170, 184, 194, 199 s., 205-208, 289 s., 296 s., 299, 331, 335.  
 Imprenta: 51, 203, 246.  
 Incorporación: 40, 128.  
 India: 20, 26, 167, 290-293, 295, 303 s., 308 ss., 341 s.  
 India central: 304, 306 s.  
 India occidental: 21, 26.  
 India oriental: 21, 341.  
 Indice de libros prohibidos: 27, 184, 194, 213, 261, 270, 274, 353.  
 Indios: 20-25, 297 s., 304 s., 366.  
 Indonesia: 341.  
 Indulgencias, disputa de las: 15, 19, 33 s., 39, 49, 62, 67-74, 84, 101, 134, 179, 189, 278, 318, 337.  
 Infalibilidad del papa: 268.  
 Inglaterra: 29, 32, 35 s., 38, 41, 43 s., 46, 57, 104 ss., 108, 116, 121, 123, 128, 142-150, 154, 182, 186, 188, 200, 229-232, 234, 241, 244, 265, 276, 301, 304 s., 316, 340 s., 350, 360 s., 363, 366, 373, 379, 383.  
 Ingoli, Francisco: 302, 330, 397.  
 Ingolstadt: 32, 72, 205, 207, 215, 217, 285, 331, 333.  
 Ingolstadt, universidad de: 205, 366.  
 Innsbruck: 68, 140, 181, 187 s., 205, 207, 221, 315, 338.  
 Inocencio III: 182.  
 Inocencio X: 239, 268 ss.  
 Inocencio XI: 239, 270, 278 s., 286 s., 295, 344, 348-351, 361, 402.  
 Inocencio XII: 310, 350, 353.  
 Inquisición: 128, 165, 170 s., 184, 197, 330.  
 Inquisición española: 16, 128, 247.  
 Intereses, prohibición de intereses: 31.  
 Interim, v. Augsburgo y Leipzig.  
 Irlanda: 230, 256, 317.  
 Iroqueses: 304 s.  
 Irsee: 285.  
 Isabel la Católica, reina: 15 ss., 20.  
 Isabel (hija de Felipe II): 152, 225, 300.  
 Isabel I, reina de Inglaterra: 51, 144 y siguientes, 148, 186, 198 s., 228 s.  
 Isidoro II, patriarca de Constantinopla: 375.  
 Islam: 15, 26, 370.  
 Islandia: 95.  
 Issy: 352.  
 Italia: 29 ss., 45, 47, 50, 52 ss., 56, 84, 127, 158 s., 170 s., 197, 221, 266, 284, 286, 289, 328 s., 335 s., 338, 340, 351, 367, 385, 387.  
*Ius reformandi*: 141, 218, 220, 235.  
 Iván IV el Terrible: 202.  
 Jacobo I, rey de Inglaterra: 147, 149, 276.  
 Jacobo II, rey de Inglaterra: 316 s., 333.  
 Jacobo V, rey de Escocia: 147.  
 Jacobo VI, rey de Escocia: 148.  
 Jacobo de Voragine: 163.  
 Jansenio, Cornelio, obispo de Ypres: 261-270, 353-356.  
 Jansenismo: 258, 261, 269 s., 331, 335, 348, 353 s., 356.  
 Japón: 167, 290 ss., 303 ss., 310.  
 Jasi (Moldavia): 387.  
 Jerásimo el Joven: 385.  
 Jeremías I, patriarca de Constantinopla: 373.  
 Jeremías II Tranos, patriarca de Constantinopla: 378 s., 382.  
 Jeremías III, patriarca de Antioquía: 378.  
 Jerónimo Emiliano: 160.  
 Jerusalén: 50, 163, 165 s., 370, 388, 390-396.  
 Jesuitas: 146, 151, 155, 163, 166 s., 179, 184, 188, 194, 199, 204-208, 211, 213, 215-221, 223, 225 s., 228, 236, 240, 242 s., 260-267, 270, 274, 277, 285, 289-295, 297 s.,

- 302, 304-313, 328, 331 s., 335, 348 s., 355 ss., 359, 362 s., 365, 381, 385 s., 393, 397.
- Jesuitico, estilo: 321 s.
- Jesuitinas: 363.
- Jiménez de Cisneros, cardenal: 17 ss.
- Joaquín I, príncipe elector de Brandeburgo: 112, 135.
- Joaquín II, príncipe elector de Brandeburgo: 112, 138.
- Joaquín IV, patriarca de Antioquía: 396.
- Joaquín V, patriarca de Antioquía: 397.
- Jogues, Isaac: 305.
- Jonás, Justus: 92, 101.
- Jorge, duque de Sajonia: 75, 77, 112.
- Joasaf, patriarca de Constantinopla: 382.
- Joyeuse, Enrique de: 223.
- Juan Bautista de La Salle: 365.
- Juan III, rey de Suecia: 201, 228.
- Juan III Sobieski, rey de Polonia: 243, 285, 287.
- Juan Federico, duque de Hannover: 314.
- Juan, príncipe elector de Sajonia; J. Federico el Generoso: 130.
- Juan XXIII († 1963): 197, 202.
- Juan de la Cruz, san: 247 s.
- Judíos, misión y persecución de los: 16, 50, 56.
- Juliers-Cleve, contienda sobre la herencia de: 233.
- Julio de Pflug, obispo de Naumburgo: 138, 158, 210.
- Julio II, papa: 57, 67, 318.
- Julio III, papa: 140, 143, 179, 200.
- Júpiter: 329.
- Jurieu, hugonote: 280.
- Jurisdicción eclesiástica: 128, 202, 222.
- Justificación por la fe: 64-66.
- Jutlandia: 234.
- Kahlenberg: 287.
- Kalmar, unión de (1397): 95.
- Kammin: 210.
- Kappel, paz de: 104.
- Karlowitz (Sremski Karlova): 288, 378.
- Karlowitz, paz de: 370.
- Karlstadt (Andrés Bodenstein): 75 s., 82, 85, 88.
- Kastl, monasterio de: 46.
- Kepler, Juan: 276, 329 s.
- Kiev, 386 ss.
- Kioto: 291 s.
- Kitzingen: 90.
- Klesl, Melchor, cardenal: 217, 234, 362.
- Klostergrab: 233.
- Knipperdolling: 115.
- Knox, Juan: 147 s.
- Koch, Conrado: 72.
- Kollonitsch, conde, obispo de Wiener Neustadt: 287.
- Königsmarck, general: 314.
- Krell, Nicolás: 228.
- Kulmbach: 233.
- Lacombe, barnabita: 351 s.
- Laicos (seglares): 51, 78, 91, 157, 159 s., 213, 220, 222, 251 s., 335; v. Piedad.
- Láinez, general de los jesuitas: 126, 165 ss., 175.
- Lamormaini, jesuita: 235.
- Lansquenetes, saqueo de Roma por los: 318.
- Larisa: 370.
- La Rochelle: 242, 276.
- Lateranense V, concilio: 48, 53, 175.
- Laud, arzobispo anglicano: 230.
- Laval, obispo de Quebec: 305.
- Lazaristas: 256 ss.
- Laxismo: 267, 270.
- Lebus, obispado de: 210.
- Lefèvre d'Étaples: 117.
- Légers, Antonio: 384.
- Leibniz, Godofredo Guillermo de: 277-280, 314, 342, 359.
- Leiden: 115, 342; Universidad de: 154.

- Leipzig: 69, 71, 77, 134; disputa de: 74-77, 87; *Interim* de (1548): 139; Universidad de: 112.
- Lejano Oriente: 306, 341.
- León: 15.
- León X: 48, 57, 67 s., 72 s., 79, 85, 160, 318.
- Leonardi, Juan, san: 367.
- Leopoldo I, emperador alemán: 243, 277, 279, 286, 337.
- Lepanto, batalla naval: 284 s., 370.
- Lessio, jesuita: 260 s.
- Leto, Pomponio: 53.
- Leunis, jesuita: 209.
- «Leyenda negra»: 24.
- Líbano: 380, 391, 396, 400.
- Liber diurnus*: 313.
- Libertad religiosa: 16, 151 s., 154, 212, 219, 228, 235, 240, 242.
- Libertades galicanas: 223, 271, 346.
- Lieja: 215 s., 363.
- Liga, Santa* (1576): 151 ss.
- Lima, Universidad de: 23.
- Limburgo: 155.
- Lindano, obispo de Gante: 224.
- Lindau: 103.
- Linköping, obispado de: 95.
- Linz: 217, 287.
- Lisboa: 201, 289, 303.
- Livonia: 96.
- Loccum, abadía de: 277.
- Locke, Juan: 360 s., 366.
- Lolardos: 105 s.
- Lombardo, Pedro: 63.
- Londres: 35, 230, 317, 331, 342.
- Lorena: 126, 238.
- Loreto: 358.
- Lotzer, Sebastián: 89.
- Louvre: 345.
- Lovaina: 55, 135, 156, 160, 225, 260, 262; Universidad de: 134, 183, 203, 209, 225, 259, 261, 263.
- Lübeck: 115.
- Lübeck, paz de: 234.
- Lucca: 367.
- Lucaris, patriarca; v. Cirilo.
- Lucerna: 85, 97, 201, 220, 301.
- Luçon, obispado de: 242.
- Ludolfo de Sajonia: 19, 163.
- Luis de Guisa, cardenal: 152.
- Luis XI, rey de Francia: 37.
- Luis XIII, rey de Francia: 222, 241, 254, 380, 384, 393, 395.
- Luis XIV: 242 s., 271, 277, 279 s., 285 s., 288, 306, 316, 322, 343 s., 346 s., 350, 353 ss., 364 s., 380, 399 s.
- Luis XV: 364.
- Luis VI, príncipe del Palatinado: 227.
- Lüneburgo: 99.
- Lusana: 234.
- Lussy, Melchor: 220.
- Lutero, Martín: 19, 35 s., 45, 48, 54, 58 s., 61-85, 87-95, 99-105, 112-117, 120, 126, 129 s., 133-137, 147 s., 155-159, 161 s., 169, 171 ss., 176 s., 206, 227, 259, 287, 357, 382.
- Lützen: 237.
- Lyon: 123, 151, 252; Concilio de: 348.
- Mabillon, Juan: 326 s.
- Macao: 293, 311.
- Macario III Zaim, patriarca de Antioquía: 401 s.
- Macedonia: 374.
- Madagascar: 256.
- Madera: 296.
- Maderna, Carlos: 319.
- Madrid: 201, 265, 303, 333.
- Magdeburgo: 49, 61, 92, 94, 137, 139, 210, 236 s.
- Magni, Valeriano, capuchino: 274, 314.
- Maguncia: 44, 67 s., 138, 168, 219.
- Mahomed II: 369 ss., 373, 376.
- Mahomed III: 373.
- Mahomed IV: 380.
- Mahometanos (musulmanes): 16, 165, 228, 284, 306, 375.
- Maillezais, obispado de: 44.
- Maine: 37.
- Maintenon, madame de: 242, 352.
- Malacca (misión): 290.
- Málaga: 15.

- Malebranche, oratoriano: 359.  
 Malinas: 225.  
 Malta: 283.  
 Manila: 303.  
 Manresa: 163 s.  
 Mansfeld: 61.  
 Mansfeld, conde de: 234.  
 Mansfeld, Inés de: 215.  
 Mantua: 172.  
 Manz, Felipe: 114.  
 Maquiavelo, maquiavelistas: 313, 315, 346.  
 Marburgo: 93, 100, 156; Universidad de: 93.  
 Marcelo, papa: 182.  
 Marco de'Aviano, capuchino: 287.  
 Marcos Eugénico: 371.  
 Margarita, duquesa de Parma: 128, 224.  
 María, fiesta del nombre de: 287.  
 María, veneración a: 111.  
 María la Católica, reina de Inglaterra: 106, 124, 142 ss., 147, 229.  
 Mariana, Juan de, jesuita: 365.  
 Marillac, Luisa de: 258.  
 Maronitas: 395 s.  
 Marquette, Jacobo: 305.  
 Marruecos: 26.  
 Marsella: 264.  
 Martène, Edmondo: 327.  
 Maryland: 230.  
 Massignon, oratoriano: 364.  
 Marsilio de Padua: 171.  
 Matanzas de París (1572); v. San Bartolomé, noche de.  
 Mathys, Juan: 114 s.  
 Matías, emperador alemán: 216, 233 y siguiente.  
 Matrimonio: 179, 188, 243.  
 Matrimonio levítico: 106.  
 Matrimonios mixtos: 125, 264.  
 Matrimonio de los sacerdotes: 82, 123, 145, 192, 202, 210, 213.  
 Mauricio, duque (príncipe elector) de Sajonia: 38, 136, 139 s., 181, 210.  
 Maurinos, los: 325, 328.  
 Maximiliano, duque (príncipe elector) de Baviera: 220, 232, 234, 236, 239, 335 s., 363.  
 Maximiliano I, emperador alemán: 38, 40, 54, 68, 73, 126.  
 Maximiliano II, emperador alemán: 195, 211 s., 216, 227, 273.  
 Máximo el Griego: 390.  
 Mazarino, cardenal-ministro: 258, 345.  
 Meaux, obispado de: 279.  
 Meca, La: 370.  
 Mecklemburgo: 210, 238, 314.  
 Médici, familia: 31, 53, 185.  
 Medina del Campo: 35.  
 Meissen, obispado de: 210.  
 Méjico: 21, 23 ss., 297.  
 Méjico, ciudad: 22, 25.  
 Melanchton, Felipe: 76, 81 ss., 89, 92 ss., 97, 101 ss., 112, 114, 130, 139, 155 s., 157 s., 173, 181, 208, 226, 228, 382.  
 Melk: 46.  
 Melquitas: 390-396, 398 s., 401-404.  
 Melun: 223.  
 Memmingen: 89, 92, 103.  
 Mendieta, franciscano: 21.  
 Mendoza, cardenal: 16 s.  
 Mentelin; v. Biblia: 81.  
 Merseburgo, obispado de: 210.  
 Mesina: 394.  
 Mesopotamia: 395, 400.  
 Metz: 139, 238.  
 Miguel, iglesia de San (Munich): 321, 332.  
 Miguel VII, patriarca de Antioquía: 397.  
 Miguel Angel: 170, 318 s., 321 s.  
 Milán: 33, 160, 185, 194 s., 220 s., 223, 238, 274.  
 Minden: 130, 210.  
*Misal Romano*: 196.  
 Misión (misión de paganos) católica: 294 ss., 299, 304-308, 329.  
 Misión protestante: 342.  
 Misiones nórdicas: 226, 314.  
 Misiones populares: 254.  
 Misos, Demetrio: 382.  
 Missions Etrangères: 307.  
 Mississippi: 305.

- Misterios de la Pasión: 336.  
 Mística: 66, 164, 246, 248, 250, 351-353.  
 Mitrófanos, Critopoulos: 383.  
 Mogila, Pedro, arzobispo de Kiev: 386 ss.  
 Molano, Gerardo: 277, 279.  
 Moldavia (paisaje): 370, 377, 388.  
 Molière: 269.  
 Molina, jesuita: 208, 261.  
 Molinismo: 261.  
 Molinos, Miguel de, quietista: 266, 316, 351 s.  
 Molucas (misión): 290.  
 Monasterios: 30, 34, 39 s., 45 s., 82, 86, 89 s., 109 ss., 128 s., 149, 166, 189, 211, 214, 222, 225, 235 s., 239, 313, 388 ss.  
 Monoteísmo: 294.  
 Montaigne, moralista: 357.  
 Montaña Blanca (batalla de): 234 s., 300.  
 Monte, del, cardenal (Julio III): 173, 178 s.  
 Montfaucon, maurino: 327.  
 Montreal: 254.  
 Montserrat: 163.  
 Moravia: 114, 171, 233 s., 367.  
 Moray, conde de: 148.  
 Morea (península): 288.  
 Moro, Tomás: 55, 57, 71, 107 ss.  
 Morone, nuncio: 169, 182, 188 s., 201.  
 Moros: 15, 26, 163.  
 Moscovia: 389 s.  
 Moscú: 202, 378, 389.  
 Mühlberg, batalla de: 137.  
 Mühlhausen (Alsacia): 88, 98.  
 Mühlhausen (en Turingia): 88.  
 Mujer, situación de la mujer en la Iglesia: 258 s., 362 ss.  
 Munich: 205, 213 ss., 217, 233, 237, 258, 332, 336, 363.  
 Münster (en Westfalia): 114 ss., 127, 130, 211, 216, 218, 238, 315.  
 Müntzer, Tomás: 76, 87 ss., 90.  
 Murad III, sultán: 373.  
 Murillo, Bartolomé Esteban: 322.  
 Murner, Tomás: 77, 97.  
 Mustafá, Kara: 286.  
 Nagasaki: 292 s.  
 Nankín: 293, 309.  
 Nantes, Edicto de (1598): 153, 241, 243, 281, 350.  
 Nápoles: 17, 58, 170, 301, 341, 392.  
 Nassau-Dillenburg: 129.  
 Nau, jesuita: 400.  
 Naudí: 315.  
 Naumburgo: 138, 180, 210.  
 Naumburgo, dieta de príncipes de: 186.  
 Navarra: 163, 241, 289.  
 Navarra, Margarita de: 117.  
 Naxos (isla): 381.  
 Nebrija, humanista: 18.  
 Negros: 24.  
 Neoescolástica: 227.  
 Neófito, patriarca de Antioquía: 402.  
 Nepotismo (papal): 179, 182.  
 Neri, Felipe, san: 246, 248 s., 324.  
 Neuchâtel: 120.  
 Newman, Juan Enrique, cardenal: 313.  
 Newton, Isaac: 330.  
 Nicolás de Flüe: 51.  
 Nicolás de Herborn, franciscano: 94.  
 Nicole, Pedro: 268.  
 «Nicomedismo»: 124.  
 Nicón, patriarca de Moscú: 389.  
 Nidwalden: 220.  
 Nigrino, converso: 274.  
 Nikolsburgo: 114.  
 Nil Sorski, san: 390.  
 Nimes: 242.  
 Nimega: 168; paz de: 239, 286.  
 Ninguarda, Feliciano, nuncio: 214 s.  
 Noailles, cardenal: 310, 352 ss.  
 Nobili, Roberto de, jesuita: 295 s.  
 Nominalismo: 52, 61, 66, 260.  
 Nordlingen: 237.  
 Normandía: 254 s.  
 Noruega: 95, 301.  
 Noyon: 116.  
 Nueva Escocia: 304, 341.

- Nueva Francia: 304.  
 Nueva Inglaterra: 229.  
 Nueva York: 244.  
 Nunciaturas (nuncios): 40, 201, 214, 217, 220, 236 s., 301 s., 312, 350, 361, 364.  
 Nuremberg: 71, 92, 94, 98 s., 101; compromiso de (1532): 105; Dieta de: 161.  
  
 Oates, Titus: 316.  
 Oberammergau: 336.  
 Obispos, provisión y erección: 26.  
 Oblatos: 194.  
 Obligación de residencia: 42, 170, 178, 187 s., 191, 204.  
 Observancia: 17.  
 Occamismo: 62 s., 65.  
 Ochino, Bernardino: 170 s., 197, 221.  
 Ohrid (Ochrida), patriarcado: 377.  
 Oldenbarnevelt, político: 313.  
 Olier, Juan-Jacobo: 253 s., 257, 351.  
 Olmütz: 201.  
 Oratorio (Berulle): 250 s., 253 ss., 275.  
 Oratorio del Divino Amor: 50, 159, 182.  
 Oratorio (Felipe Neri): 249 s.  
 Orden de Cristo: 26.  
 Orden de los Humillados: 195.  
 Ordenes mendicantes: 17, 45 s., 134, 175, 195, 309.  
 Oriente: 306, 380 s., 395, 398 s.  
 Orlando de Lasso: 214.  
 Orleáns: 116.  
 Ortodoxia, griega: 369-402.  
 Ortodoxia, luterana: 227, 273.  
 Osaka: 293.  
 Osiander: 329.  
 Osnabrück: 130, 211, 238.  
 Ostrogskij, príncipe: 383.  
 Otón-Enrique, conde palatino: 130.  
 Ottobeuren, Fundación imperial de: 323.  
 Oxenstjerna, canciller: 237.  
 Oxford: 54, 383.  
  
 Pablo II: 53.  
 Pablo III: 109 s., 121, 136, 157, 168, 170, 173, 179, 182, 328, 335.  
 Pablo IV: 127 s., 141, 144, 167, 182, 185, 197.  
 Pablo V: 149, 250, 261, 295, 329, 383.  
 Pablo VI: 162.  
 Pablo, san, apóstol: 63, 65, 78, 308.  
 Paderborn: 211, 216, 219.  
 Padua: 56, 346, 378, 383; Universidad de: 53.  
 Países Bajos: 35, 42, 48, 49, 57, 114, 126 ss., 134, 137, 140, 150, 154 s., 195, 214 ss., 224, 232 s., 244, 261, 288, 301, 332, 341, 379.  
 «Países de la generalidad»: 155, 238.  
 Palatinado (Palatinado - Neuburgo, Palatinado - Zweibrücken): 114, 130, 139, 233, 301.  
 Palatinado, príncipes electores del: 211, 238.  
 Palatinado renano: 238.  
 Palatinado superior: 238.  
*Paleografía griega*, de Montfaucon: 327.  
 Palestina: 115.  
 Palestrina, compositor: 182.  
 Pallu, Francisco: 307.  
 Pamiers, obispado de: 348.  
 Pamplona: 163, 167.  
 Panajotis, Pablo, monje: 375.  
 Papa, elección del: 343.  
 Papebroch, Daniel: 324, 326.  
 Paraguay: 23, 297.  
 Paraná: 297.  
 Paray-le-Monial: 255.  
 Paridad: 142.  
 París: 18, 116 s., 125, 149, 153, 165, 201, 221, 252, 256 s., 258, 261 s., 265, 269, 271, 307, 310, 313, 331 s., 335, 345, 354, 379, 395, 400; Universidad de: 32, 54, 75, 108, 267; v. Sorbona.  
 París, Lorenzo de, capuchino: 352.  
 París, José de, capuchino: 221, 242, 306, 380, 397 s.  
 Parker, Matías, 144.

- Parma, ducado de: 180, 343.  
 Pascal, Blas: 269 s., 331, 346.  
 Pascal, Jacobina: 269.  
 Pastor: 307.  
 Passarowitz, paz de: 289.  
 Passau: 168, 217, 287.  
 Passau, tratado de (1552): 140, 235.  
 Patriarcas: 375 ss.  
 Patrología: 52, 54, 57, 326 s., 354.  
 Patronato: 17, 26 s., 289 s., 292, 297, 299, 303, 309.  
 Paulo III: 318.  
 Pavía: 117, 379.  
 Pavillon, obispo de Alet: 271, 348.  
 Paz clementina: 270 s.  
 Pazmany, cardenal: 240.  
 Péc, patriarcado de: 377.  
 Pedro el Grande, zar: 341, 373.  
 Pekín: 293 ss., 309 s., 329.  
 Pelagianos: 64, 176.  
 Pelicano, Conrado: 92.  
 Peregrinaciones: 86.  
 Perpiñán: 341.  
 Persia: 306, 395, 398.  
 Perú: 23.  
 Petau, jesuita: 267.  
 Peterwardein: 289.  
 Petrarca: 51.  
 Peterson (Petri), Lorenzo: 95 s.  
 Peterson (Petri), Olaf: 95 s.  
 Peutinger, Conrado: 53 s.  
 Pez, hermanos: 327.  
 Picquet, Francisco: 306, 399 ss.  
 Piedad: 55, 156, 251 s., 351 ss.  
 Piedad eucarística: 267, 333.  
 Piedad popular: 55, 221, 336, 339.  
 Piedad de los seglares: 49 s., 56.  
 Pietismo: 342.  
 Pigas, Melecio, patriarca de Alejandría: 382 s., 391.  
 Pío II: 31, 283, 391.  
 Pío IV: 185-189, 193 s.  
 Pío V: 145, 195-199, 214, 224, 259, 284, 287, 299, 339.  
 Pío X: 197, 203.  
 Pirckheimer, Willibaldo: 53 s., 92.  
 Pirineos, Paz de los: 341.  
 Pithou, Pedro: 346.  
 «Placet»: 17, 263.  
 Platonismo: 55.  
 Plauto: 332.  
 Plunket, Oliver, arzobispo de Arnagh: 317.  
 Podolia: 285.  
 Poissy, coloquio religioso: 126, 273.  
 Poitiers, tratado (1577): 151.  
 Poitu: 243.  
 Pole, Margarita: 51.  
 Pole, Reginald, cardenal: 51, 143, 159, 169, 173, 182, 188.  
 Políglota Complutense: 18.  
 Polonia: 95 s., 130, 175, 186, 195, 201 s., 228, 236, 240, 243, 275, 284 ss., 301, 314, 340, 367, 383, 387, 396.  
 Pomerania: 92, 210.  
 Pontino, lagunas del: 367.  
 Pordioseros: 129, 154.  
 Port-Royal: 262, 265 s., 268 s., 271 s., 354.  
 Portugal: 15, 21, 26 s., 195, 289, 292, 296, 299, 301, 303 s., 309, 340 s.  
 Possevino, jesuita: 201 s.  
 Poussin, pintor: 321.  
 Pozzo, pintor: 321.  
 Praga: 33, 201, 205 s., 216, 221, 233 ss., 237, 274, 363.  
 Predestinación, doctrina de la: 66, 118, 122, 124, 227, 252, 262.  
 Presbiterianismo: 148.  
 Prierias, dominicano: 73, 77.  
 Primado, papal: 75, 105, 134, 158, 187, 190, 268, 275, 299-304, 386.  
 Primer capitalismo: 31.  
 Príncipe de Sajonia: 88.  
 Procesión del Corpus Christi: 334.  
 Procopio de Templin, capuchino: 338.  
 Proles, Andrés: 48.  
 Propaganda, colegios y congregaciones de: 356.  
 Propaganda Fide, Congregatio: 299, 301, 304, 306 s., 309, 330, 363, 380, 386, 394 s., 398, 403.  
 Protectorado (de Francia): 379, 395, 400 ss.  
 Protestantes (nombre): 99.

- Protestantismo secreto: 245.  
 Provenza: 37.  
 Pruntrut: 97.  
 Prusia: 94, 340 s.  
 Prusia (territorio de la Orden Teutónica, ducado): 92 s.  
 Prusia occidental: 115.  
 Prusia oriental: 115.  
 Puerto Rico: 21.  
 Puritanos: 229.
- Quaresmio, Francisco, franciscano: 393.  
 Quebec: 305.  
 Quesnel, Pascasio, oratoriano: 353, 356.  
 Queyrot, jesuita: 398.  
 Quietismo: 351, 356.  
 Quios (iglesia): 373.  
 Quiromancia: 50.
- Racine, poeta: 226.  
 Racionalismo: 359.  
 Rafael, pintor y arquitecto: 318.  
 Rastatt, paz de (1714): 340.  
 Ratisbona: 157 s., 168, 177, 206, 215;  
   Coloquio religioso de: 157 s.; Dieta  
   de: 219, 233.  
 Ratzeburg, obispado de: 210.  
 Rávena: arzobispado de: 44.  
 Ravensburgo: 31.  
 Ravesteyn, teólogo: 259.  
 Reunificación, intentos y tratados de:  
   243, 272-281.  
 Reducciones: 297 s.  
 Reforma, escritos de la, de Lutero:  
   77-79.  
 Reforma del Imperio: 38.  
 Reforma, orígenes de la: 29-60.  
 Regalías, derecho de, disputa de: 17,  
   347, 349.  
 Reims: 200, 222.  
 Reliquias, veneración a las: 84.  
 Renacimiento: 63, 105, 158, 171, 179,  
   198, 345.  
 Renania: 134.  
 Reservaciones: 37, 39, 105, 189.
- Reservatum ecclesiasticum*, «reservado  
 eclesiástico»: 142, 210.  
 Restitución, Edicto de (1629): 235,  
   238.  
 Restitución de los bienes de la Iglesia:  
   103, 138, 143, 235, 237, 301.  
 Reuchlin, Juan: 76 s.  
 Reutlingen: 92, 101.  
 Reval: 96.  
 Ricci, Matteo: 293 ss., 309, 329.  
 Richelieu, cardenal: 222, 234, 237,  
   241, 254, 257, 266, 276, 305 s.,  
   340, 342 s., 345, 380.  
 Richter, Edmundo: 347.  
 Riga: 96.  
 Roberto de Anjou: 392.  
 Rococó, estilo: 339.  
 Rochester, obispado de: 45.  
 Rodas: 161, 283, 370.  
 Rodolfo II, emperador alemán: 212,  
   216, 233.  
 Rodríguez, Simón: 165, 289.  
 Roermond, obispado de: 224.  
 Rohan, duque de, hugonote: 238, 241.  
 Roma: 24, 39 s., 42, 46, 48, 50, 57,  
   63, 67 s., 73 s., 76, 80, 84, 102,  
   105-109, 133 s., 136, 143, 146, 148,  
   155, 159, 161, 166, 169, 171-174,  
   178, 181, 185, 194-198, 202, 204  
   y siguientes, 208 s., 214 s., 218,  
   223, 242, 248 s., 252, 255, 260,  
   263, 267 s., 270, 275 s., 278 s.,  
   284, 291, 293 s., 296, 300, 303,  
   307, 309 ss., 313, 315 s., 318 ss.,  
   328, 330 ss., 335, 343 s., 349 ss.,  
   353, 356, 369, 380 s., 383, 386,  
   391 s., 394, 396, 402, 404.  
 Romanticismo: 353.  
 Rosario: 284 s., 298.  
 Roskilde, obispado de: 95.  
 Rostock: 49, 277.  
 Rosweyde, jesuita: 324.  
 Rotterdam: 280, 314.  
 Rottmann, Bernardo: 114.  
 Rottweil: 98, 117.  
 Ruán: 307.  
 Rubens, Pedro Pablo: 209, 322.

- Rüdiger, Ernesto, conde de Starhem-berg: 287.  
 Ruinart, maurino: 327.  
 Rumanía: 370.  
 Rusia: 199, 202, 236, 284, 286, 301, 341, 390.  
 Rutenos: 396.  
 Rythovio, obispo de Ypres: 224 s.
- Saboya: 119, 195, 223, 341, 351, 366.  
 Saboya, duque de: 119, 122, 150, 244.  
 Sadoletto, cardenal: 121, 157, 159, 169.  
 Saifi, Eutimio, patriarca de Antioquía: 403 s.  
 Saint-Aignan, J. B. de, capuchino: 395, 400.  
 Saint Cyran, abadía: 261.  
 Sajonia: 69, 72, 93 ss., 99, 101, 112, 137, 227, 234, 236 s., 239, 314 s.  
 Salamanca: 18 s., 165, 227, 259 s.; Universidad de: 330.  
 Salesas: 252.  
 Salmerón, jesuita: 165, 175.  
 Salzburgo: 214, 245, 302.  
 Salzburgo, universidad de: 333.  
 Salzkammergut: 245.  
 Sambia: 92.  
 Samuel, patriarca de Alejandría: 391.  
 San Bartolomé, la noche de: 149, 151, 154, 198.  
 San Dionisio, iglesia de: 153.  
 Santo Domingo: 24.  
 Sant Gallen: 98, 104.  
 San Germán de Prés: 325.  
 San Germán, edicto de (1562): 126, 149.  
 San Germán, paz de (1570): 150 s.  
 San Guilles: 50.  
 San Lázaro: 256 s.  
 San Lorenzo, río: 304.  
 San Luis: 305.  
 San Michel: 50.  
 St. Omer: 362.  
 San Pedro, basílica de, Roma: 19, 67 y siguiente, 70, 84, 284, 287, 318 y siguientes, 367.  
 San Salvador: 404.
- San Sulpicio: 253, 255, 351.  
 Sanson, franciscano: 84.  
 Santa Sofía, iglesia: 369, 373.  
 Santiago: 50.  
 Santiago, orden de: 17.  
 Santos, veneración a los: 84, 110 s., 189, 278.  
 Saturno, anillo de: 329.  
 Savonarola: 19.  
 Savvas-Lavra, monasterio: 396.  
 Scandenberg (Jorge Castriota): 370  
 Schaffhausen: 97.  
 Schall, Adán, jesuita: 294.  
 Schatzgeyer, Gaspar: 48.  
 Scheffler, Juan (Angelus Silesius): 313.  
 Schertlin de Burtenbach: 137.  
 Scheuerl, Cristóbal: 71.  
 Schleswig: 94.  
 Schleswig-Holstein: 234.  
 Schlettstadt: 120.  
 Schmid, gobernador austriaco: 386.  
 Schnepf, Erhard: 111.  
 Schnifis, Lorenzo de, capuchino: 338.  
 Schoppe, Gaspar: 313.  
 Schreiner, jesuita: 331.  
 Schwabach, artículos de: 100.  
 Schwerin: 210, 314.  
 Schwyz (cantón): 97.  
 Sectas: 230.  
 Segismundo de Brandeburgo, arzobispo de Magdeburgo: 210.  
 Segismundo III, Vasa, rey de Polonia y Suecia: 228.  
 Segneri, Pablo, jesuita: 338, 351.  
 «Seguridades religiosas» («reservas»): 315.  
 Selmin I, sultán: 370, 373, 391 s.  
 Seminarios: 188, 194, 200, 205, 216, 219, 223 ss., 240, 251, 253, 255, 257.  
 Semipelagianos: 268.  
 Senlis: 223.  
 Seripando, ermitaño de la orden de los agustinos, legado: 175, 177, 186 ss.  
 Sermón: 43, 49.  
 Servet, Miguel: 122 s.  
 Servia: 289.  
 Servicios: 39.

- Servios: 289, 378.  
 Severo, Gabriel: 382.  
 Sevilla: 19, 247.  
 s'Hertogenbosch: 128.  
 Siberia: 115.  
 Sicilia: 205.  
 Sidón, obispado de: 402.  
 Siegen/Westfalia: 322.  
 Siena: 31, 170, 391.  
 Sivershausen: 140.  
 Silesia: 212, 234, 240, 313.  
 Silvestre de Chipre, patriarca de Antioquía: 403.  
 Simeón I, patriarca de Constantinopla: 376.  
 Simeons, José, jesuita: 333.  
 Simón, Ricardo: 358.  
 Simonía: 377 s.  
 Simons, Menno, menonitas: 115.  
 Sinaí, arzobispado de: 394.  
 Sínodo de Orange: 274.  
 Sínodos provinciales: 189, 194 s., 214, 223 s.  
 Siria: 370, 380, 391, 395, 399 s., 403.  
 Sirigos, Melicio: 387 ss.  
 Sirleto, cardenal: 199.  
 Sistema moral: 355.  
 Sixto IV: 165.  
 Sixto V: 152, 202 ss., 292, 299 s., 321, 339, 367, 381.  
 Skarga, jesuita: 240.  
 Sleidan: 181.  
 Solimán II, sultán: 370, 393.  
 Somascos: 160.  
 Somerset, duque de: 111, 123.  
 Sonda, islas de la: 342.  
 Sonnius, obispo de s'Hertogenbosch: 128, 347.  
 «Soñadores» (Schwärmer): 113, 115.  
 Sorbona: 117, 152, 207, 253, 269, 310, 349, 353 s.  
 Sorski, Nil: 390.  
 Soto, Pedro de: 175, 387.  
 Sozzini, Fausto, sociniano: 240.  
 Spalatino, Jorge: 92, 101.  
 Spalato: 276, 370.  
 Spe, Federico de: 333.  
 Spengler, Lázaro: 92, 339.  
 Spinoza, Baruch: 359.  
 St. Andrews, obispo de: 147.  
 St.-Cyran, v. Duvergier de Hauranne.  
 Stans: 220.  
 Stapleton: controversista: 200.  
 Staupitz, Juan de: 48, 62 ss., 79.  
 Stavroníkita, monasterio de: 389.  
 Stensen, Niels: 277, 314.  
 Strängnäs: 95.  
 Stuttgart: 181.  
 Suabia: 76, 114, 337.  
 Suárez, jesuita: 277, 323.  
 Subiaco: 45.  
 Sublime Puerta: 286, 372 s., 375 ss., 379, 381, 385, 391, 396, 399, 403.  
 Sudamérica: 22.  
 Suecia: 34, 95 s., 228, 236 ss., 240, 242, 301, 315, 341.  
 Suiza: 36, 49, 83, 97, 99 ss., 104, 111, 114, 116, 119, 175, 194, 220, 227, 324, 338, 366.  
 Sumatra: 341 s.  
 Surgant, Ulrico: 43.  
 Surio, cartujo: 324.  
 Syros (isla): 381.  
 Talavera, Hernando de, arzobispo de Granada: 17.  
 Tasso, Torquato: 209.  
 Tausen, Juan: 94.  
 Teatinos: 159, 171, 182, 184.  
 Teatro jesuita, el: 331.  
 Temesvar: 288.  
 Templin, Procopio de, capuchino: 338.  
 Templin, Procopio de, capuchino: 338.  
 Teófanos, patriarca de Alejandría: 393.  
 Terciarias: 46.  
 Terencio: 332.  
 Teresa de Avila, santa: 35, 246 ss., 251, 260.  
 Terranova: 341.  
 Tesalia: 390.  
 Testact (1673): 316.  
*Testigos de la Verdad*, de M. Flacio: 323, 324.  
 Tetzl, Juan: 68 s., 72.  
 Thiene, Gayetano de: 159.

- Thorn: 96.  
 Thorn, coloquios religiosos: 274.  
 Thurn, conde: 233.  
 Tiletanus, teólogo: 259.  
 Tilly, general: 209, 234, 237, 358.  
 Tintoretto: 322.  
 Tiranicidio: 151.  
 Tirol: 114, 137, 211, 245, 342, 366.  
 Tiziano: 322.  
 Togenburgo: 84.  
 Toledo, arzobispado de: 247.  
 Toledo, inquisidor: 170.  
 Tolerancia, v. Libertad religiosa.  
 Tomás Santo: 291, 259, 328.  
 Tomás de Aquino, santo: 225, 261, 295, 328.  
 Tonkín: 307.  
 Tordesillas, tratado de (1494): 21.  
 Torrencio, obispo de s'Hertogenbosch: 224.  
 Tortosa: 160.  
 Toscana: 343.  
 Toul: 139.  
 Toulouse: 117, 125, 151.  
 Tour: 238.  
 Tournon: Maillard.de: 310 s.  
 Tours: 305, 307.  
 Tradición: 176, 273, 328.  
 Transilvania: 129, 233, 240, 245, 288, 301, 370.  
 Trapenses: 257.  
 Trebisonda: 370.  
 Trento, concilio de: 18 s., 60, 126, 133, 138, 158, 171, 173-181, 185-191, 193-196, 199, 201, 203, 210, 213 s., 216, 218, 220, 222, 225 ss., 251, 259, 263, 273, 279 s., 331, 334 s., 346, 356, 361.  
 Tréveris: 36, 50, 175, 363.  
 Trinidad: 20.  
 Trípoli: 284, 404.  
 Truchsess, cardenal: 138, 141.  
 Tubinga: 76, 382.  
 Tubinga, universidad de: 111.  
 Túnez: 284.  
 Turcos, los: 52, 100, 104 s., 129, 136, 140, 161, 166, 198, 211 s., 240 s., 277, 283, 286 ss., 370, 377, 396.  
 Turena, mariscal: 209, 242.  
 Turingia: 88, 90.  
 Tyrnau: 205.  
 Tyrnau, universidad de: 240.  
 Ucrania: 386.  
 Ulm: 33, 92, 99 s.  
 Ulrico, duque de Württemberg: 111.  
 Unión (1608): 233 s.  
 Universidades: 30, 41, 51, 72, 108, 199, 208, 259, 262, 285; véase también, Alcalá, Basilea, Bolonia, Budapest, Cambridge, Dillingen, Douai, Erfurt, Francfort/Oder, Friburgo de Brisgovia, Graz, Ingolstadt, Colonia, Leiden, Leipzig, Lovaina, Marburgo, Paderborn, Padua, París, Quebec, Salamanca, Salzburgo, Sorbona, Tubinga, Tyrnau, Viena, Wittenberg, Wurzburg.  
 Unterwalden: 51, 97.  
 Upsala, arzobispado de: 95.  
 Urbano VIII, papa: 197, 236, 242, 250, 262 s., 302, 305, 320, 330, 343 s., 364, 367, 386, 393, 395, 399.  
 Uri: 97.  
 Ursulinas: 160, 258, 305, 362.  
 «Usos malabares»: 309.  
 Utrecht: 42, 49, 224, 304, 356.  
 Utrecht, paz de: 341.  
 Utrecht, unión de (1579): 154.  
 Valaquia: 370, 377, 396.  
 Valdés, Alonso de: 58.  
 Valdés, Juan de: 58, 170, 197.  
 Valdstena, monasterio de: 228.  
 Valignano, jesuita: 291.  
 Valois, Margarita de: 150.  
 Valtelina: 342.  
 Valla, Lorenzo de: 18, 56 s.  
 Valladolid: 17, 19, 58, 146, 247.  
 Varsovia: 201, 285 s.  
 Vassy, matanzas de: 150.  
 Vaticano, Segundo concilio: 162.  
 Velázquez, Diego: 321 s.

- Venecia: 100, 160, 166, 169 s., 198, 201, 221, 284 ss., 288, 342 ss., 370, 378, 382 s., 390.  
 Verbiest, Fernando: 294 s.  
 Verden: 210, 238.  
 Verdún: 139, 238.  
 Vermigli, Pedro: 123, 170.  
 Verona: 169, 172, 191.  
 Versalles: 266, 271, 345.  
 Vesteras, dieta de (1527): 95.  
 Vicarios apostólicos: 155, 295, 304, 306 ss., 310.  
 Vicente de Paul, san: 246, 251, 253, 256 ss., 267, 271, 275, 362, 365.  
 Vicenza: 159, 173.  
 Victorinos: 163.  
 Viena: 84, 114, 180, 201, 205 s., 212, 214, 216 s., 221, 233 ss., 240, 243, 286 ss., 301, 314 s., 332, 336 ss., 340, 363; Concordato de: 37; Nuncio de: 236, 279; Universidad de: 84, 206.  
 Villach: 140.  
 Virginia: 244.  
 Visitas pastorales: 30, 42 s., 46, 189, 194, 197, 204, 214, 217, 220, 223 s.  
 Visitas pastorales (Lutero): 93, 130.  
 Vissarion (Bessarion), metropolitano: 390.  
 Viterbo, Egidio de: 48.  
 Vitoria, dominico: 277, 323.  
 Vives, gobernador: 300.  
 Vives, Juan, humanista: 300, 362.  
 Volga: 115.  
 Volmar, Melchor: 117.  
 Vondel, Joost van den: 313.  
 Voralberg: 185, 338.  
 Vulgata: 57, 63, 81, 176, 197, 203.  
 Waldeburgo, Gebardo, Truchsess de, arzobispo de Colonia: 215, 233.  
 Waldeburgo, Jorge, Truchsess de: 90.  
 Waldeburgo, Otón, Truchsess de, cardenal: 205, 218.  
 Waldeck, Francisco de, obispo: 115, 130.  
 Waldenses: 244.  
 Waldshut: 114.  
 Walenburch, hermanos: 314.  
 Walter de Plettenberg: 96.  
 Wallenstein, Alberto de, general: 234, 236 s.  
 Ward, María: 258, 362 ss.  
 Warham, arzobispo de Canterbury: 57, 108.  
 Wartburg: 80, 82.  
 Weimar, Bernardo de, duque: 237 s.  
 Weingarten: 337.  
 Westfalia: 115, 211, 219, 340.  
 Westfalia, paz de: 154, 237 ss., 245, 315.  
 Wied, Armando de, arzobispo de Colonia: 130, 158, 205.  
 Wierner Neustadt, obispado: 278 s.  
 Wies, iglesia de: 323.  
 Wilsnack: 50.  
 Wimpfeling, Jacobo: 40, 49.  
 Wimpina, v. Koch.  
 Windersheim, monasterio de: 49.  
 Wisconsin: 305.  
 Wishart, Jorge: 147.  
 Wittelsbach, familia: 215 s.  
 Wittenberg: 29, 50, 63, 69, 74 s, 79, 82 s., 87, 92, 94 s., 110, 116, 134, 137, 171 s., 382; Universidad de: 62, 70, 76, 82, 134.  
 Witzel, Jorge: 272 s., 275.  
 Wladislao IV, rey de Polonia: 274.  
 Wolsey, Tomás, cardenal: 45, 105, 107.  
 Worms, coloquio religioso de (1540): 157, 168.  
 Worms, dieta y edicto de: 80, 93, 103, 126, 135 s., 161 s.  
 Worms, dieta (1545): 79 s., 136.  
 Württemberg: 76, 89, 112, 115, 130, 137, 139, 233, 239, 244, 276, 315.  
 Würzburgo: 205, 219, 337; Universidad de: 219.  
 Wyclef: 75, 105.  
 York: 35.  
 York, duquesa de: 317.  
 Ypres: 224, 262, 332.  
 Yugoslavia: 375.

Zaccaria, Antonio María: 160.  
Zanzíbar: 26.  
Zara (Zadar): 370.  
Zeelanda: 154 (provincia).  
Zenta: 288.  
Ziegenbalg, Bartolomé: 342.  
Zug: 97.

Zug, monte de: 104.  
Zuingli, Ulrico: 83-87, 94, 96-98, 100,  
102, 104, 113 s., 117-120, 123, 177,  
227, 257.  
Zurich: 33, 83, 93, 98, 103 s., 113 s.,  
119, 121, 123, 171, 227.  
Zwrickau: 76, 82, 87 s.