

II

LA REFORMA CATÓLICA

Por Gerhard Winkler (§ 119-123) y Josef Gelmi (§ 124)

Mientras que el término «contrarreforma» ha sido utilizado desde Leopold von Ranke para designar el período de la historia europea a partir de 1555 y comprende tanto las medidas políticas contra el protestantismo como la renovación católica, Hubert Jedin abogó en 1946 por separar nítidamente ambas corrientes en el plano de los conceptos. Por eso, desde el siglo XIX, junto a los términos «reforma» y «contrarreforma», aparece la denominación «reforma católica». Esta distinción no responde a un puro ergotismo confesional, sino que trata de presentar toda la complejidad de los hechos mediante una terminología lo más adecuada posible. El historiador W. Maurenbrecher (1880), partiendo de sus investigaciones sobre España, llegó a descubrir que la concepción de la *actio* reformadora y la *reactio* contrarreformadora (siguiendo a Hegel), concepción vigente desde Ranke, presenta de forma lisonjera para las Iglesias de la reforma los acontecimientos de los siglos XVI y XVII, pero no se corresponde con la plenitud de la realidad. Ludwig von Pastor, Karl Brandi, y otros, han seguido a Maurenbrecher.

«Reforma católica» significa todas aquellas exteriorizaciones vitales de la antigua Iglesia que condujeron, a finales del siglo XVI, a una sorprendente robustez, sin la que resultarían incomprensibles los éxitos de las medidas políticas. En este contexto, se ha hablado también de «autoreforma» de la Iglesia. A parte de que esta formulación ofrece algunos reparos teológicos, ha sido refutada recientemente (por ejemplo, H.A. Oberman, 1980), porque en el siglo del «absolutismo confesional» apenas se dio una medida de política religiosa de importancia y eficaz que no estuviera acompañada por la violencia del brazo secular.

Puesto que ambas series de acontecimientos tienen un origen diverso y también un valor teológico diferente, H. Jedin y otros consideraron correcto tratar ambas series de hechos en capítulos distintos. Pero en la vida real estuvieron imbricados los unos en los otros. Incluso figuras espirituales como Ignacio, Carlos Borromeo, Francisco de Sales y otros pertenecen a ambos sectores.

En nuestra exposición seguimos un criterio geográfico (H. Tüchle) porque es más apto que el criterio sistemático para exponer el maridaje que se da entre la «renovación intraeclesial» y la «contrarreforma».

La aportación de España

Cuando la vida católica del imperio comenzó a ofrecer patentes muestras de decrepitud a mediados del siglo XVI, y cuando, a diferencia de lo sucedido antes de 1517, se empezó a percibir con claridad una notable falta de sacerdotes, los visitadores, los nuncios, los príncipes y los obispos se acordaron de las intactas fuerzas de la vida católica y de la enérgica actividad reformadora presentes en España, y también en Italia, desde hacía más de medio siglo. Aunque la propaganda protestante del siglo XVI que presentaba a España como el brazo ejecutor de la tiranía pontificia no era políticamente correcta, no carecía de cierto fundamento. En el plano humano, una serie de factores explican el fenómeno de la Iglesia española desde el punto de vista de su acción reformadora.

a) Mediante la unión de los reinos de Aragón (Fernando) y de Castilla (Isabel) en 1479 se llegó a una plenitud de poder de la corona española que no tenía par en Europa. Los derechos de soberanía de los príncipes sobre la Iglesia no constituían un fenómeno infrecuente en la segunda mitad del siglo XV en Europa (ni en el imperio; recuérdense, por ejemplo, los casos de Baviera, Tirol, Württemberg, y otros).

El papel de la soberanía del Estado sobre la Iglesia en la evolución de los primeros momentos del sistema absolutista se percibe con especial nitidez sólo en España a causa de la magnitud de ésta. La corona ejercía: 1) El derecho de provisión de los obispados (para Granada, reconquistada en 1492). El papa Adriano VI amplió en 1523 el derecho, sin limitación alguna, a toda España. La influencia de la autoridad central de Roma, ejercida mediante las leyes y la jurisprudencia, quedaba restringida considerablemente. 2) El *placetum regium* daba a la corona el derecho a someter los decretos pontificios a una censura y visto bueno previos. 3) Los tribunales reales se convirtieron en última instancia también para los procesos canónicos. 4) La corona convertía a la Inquisición en autoridad estatal. La persecución de herejes se convirtió en un medio para ahogar de raíz las fuerzas de oposición de todo tipo. 5) El Estado percibía considerables ingresos de los bienes eclesiásticos. Disponía del diezmo de la cruzada, una reliquia de la edad media. El Estado podía exigir impuestos, de forma completamente legal, a la Iglesia (incluidas las parroquias), algo que otros príncipes discutieron constantemente como opuesto al derecho canónico. Resumiendo, se puede decir que, mediante estas facultades jurídicas, el Estado tenía en el clero un apoyo absolutamente fiable. Por otra parte, los obispos disfrutaban, sin los caóticos recortes de competencia existentes en el imperio, del apoyo del aparato coactivo del Estado también para cuestiones relacionadas propiamente con la reforma de la Iglesia.

Prelados partidarios de la reforma, como el cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517) y el futuro papa Adriano VI (1522-1523) ejercieron su poder político no en la forma del principado imperial alemán (lo que habría llevado a una atomización del Estado), sino, como en Inglaterra y Francia, como «ministros» de la corona.

La confluencia del poder coercitivo del Estado, de la voluntad de reforma de los máximos dignatarios del reino, de la actitud aperturista de los centros culturales, de la postura mental de los «ministros» y del concepto de reforma de la Iglesia que éstos tenían hizo que ya antes del 1500 se consiguiera una renovación eficaz de la Iglesia española. Las conclusiones emanadas de concilios provinciales (1473, 1512) no se quedaron en simple papel mojado, como en la patria de la reforma protestante. La reforma española fue especialmente eficaz en el campo de los estudios, de la pastoral y de las órdenes religiosas, aunque esto no significa que la situación del celibato fuera en España esencialmente mejor que en el resto de Europa.

b) Esta evolución hacia el moderno absolutismo con su ímpetu reformador de la Iglesia fue inseparable en España de la experiencia de la reconquista, que había marcado profundamente el carácter del pueblo desde el siglo XIII. Resulta difícil medir en qué proporción la toma de Granada (1492) influyó en la conciencia de envío religioso. La expulsión y persecución de los judíos (1492) y de los levantiscos moriscos, bautizados bajo presión, fueron una medida política que pretendía la uniformación absolutista y la integración del mismo cuño. Al mismo tiempo, el Estado se comportaba como se suele actuar con las minorías religiosas. La detección de herejes de las décadas posteriores había sido experimentada ya en el desenmascaramiento de judíos enmascarados (marranos). El espíritu de cruzada del resto de Europa se había cultivado mucho aquí, con una gran eficacia constructiva, en el sentido de la «reforma católica». Pero este cultivo estuvo ensombrecido por el empleo del poder coercitivo en el ámbito de la religión. Todos estos presupuestos fortalecieron en España el fanático rechazo de toda reforma proveniente del norte.

c) La poderosa vida católica de España está marcada, en buena medida, por la era del descubrimiento, por el consiguiente espíritu de la conquista, por una monarquía universal, y por una labor misionera que pretendía llegar a todos los rincones del mundo.

Colón negoció en el campamento de Granada (1492) con los Reyes Católicos. Un papa español, Alejandro VI (1493), había repartido el Nuevo Mundo entre Portugal y España. La corona decidía qué órdenes y qué misioneros debían ser enviados al nuevo mundo descubierto. Como en los primeros tiempos medievales, cuando existía la organización de iglesias propias, el soberano determinaba todo lo referente a la fundación de la

Iglesia en ultramar. Es más, Adriano VI sostenía la idea de que el rey español, con su obligación de misionar, poseía automáticamente la *missio canonica*.

Los reyes se consideraron a sí mismos como vicarios pontificios para los países de misión, lo que, tras la fundación de *Propaganda Fidei* en 1622, llevaría a considerables tensiones con la curia romana. Los esfuerzos de renovación del concilio de Trento debían llevar en este terreno a conflictos con ese absolutismo confesional. La conciencia religiosa de envío de los monarcas dio lugar a manifestaciones de vida eclesial del todo primitivas. Los éxitos obtenidos en la actividad misionera fueron abrumadores. No era infrecuente que uno o dos franciscanos bautizaran 15000 ó 20000 indios al día. El mandato real no impidió a los misioneros organizar reservas, para proteger de los blancos a los recién bautizados, mucho antes del «sagrado experimento» del Paraguay. También san Francisco Javier, equipado con plenos poderes regio, fue a misionar a la India. El dominico Bartolomé de Las Casas, obispo misionero «regio» en Cuba, consiguió en Madrid, al menos jurídica y teóricamente, una defensa de los indios frente a la esclavitud.

A estos acontecimientos inauditos acompañaba una ambientación apocalíptica, perfectamente comparable a las correspondientes expectativas en los países de la reforma protestante. En la conversión de los gentiles a escala mundial y en los acontecimientos victoriosos que acaecían en los países patrios se veían signos de la parusía de Cristo. Las expectativas misioneras eran compartidas por figuras dirigentes de la Iglesia —por ejemplo, el cardenal Ximénez, venerado como santo— y por el emperador Carlos V. Este momento religioso-psicológico promovió también el trabajo de renovación interior, y simultáneamente contribuyó a fundamentar la proverbial confianza en sí misma de la nación en la era moderna.

d) Sobre este trasfondo estatal y eclesial, el franciscano Ximénez de Cisneros fue quien más destacó en poner en marcha una amplia reforma eclesial y cultural, que, en continuidad con la edad media, condujo a España a la edad moderna sin producir fractura alguna.

Se procedió en primer lugar a la reforma del clero dedicado a la pastoral. Flanqueada por la reforma de la cultura, a la que aludiremos en seguida, se diseñó la figura del sacerdote dedicado a la pastoral (y también del obispo) al estilo de lo que más tarde se haría en Trento. La predicación sistemática debía convertirse en la tarea preferente del ministro sagrado. Se anticipaba así la preocupación del humanismo bíblico y de la reforma protestante. En consecuencia, no sorprenderá que padres conciliares españoles exigieran en las últimas sesiones de Trento que no se otorgase la consagración episcopal a quien no actuara realmente como pastor de un obispado.

La práctica de la frecuente recepción de los sacramentos, sobre todo la intensificación de la confesión tal como fue propagada posteriormente por los jesuitas, se promovió en España antes de finales del siglo. Ximénez de Cisneros impidió la publicación de la indulgencia que tan graves daños ocasionó en Alemania. Las órdenes y los conventos fueron visitados sistemáticamente y reformados. Valladolid y Montserrat se convirtieron en centros de reforma para las órdenes monásticas. Este movimiento de renovación creó el clima favorable para nuevas órdenes, que se afanaban más que las tradicionales por dar respuesta a problemas modernos. Aquí se prefiguraba ya lo que será característico de las órdenes y de la pastoral del siglo XVI: «El redoblado esfuerzo en las tareas educativas, así como el compromiso social, es decir, el amor activo en favor de los pobres y de los enfermos; y la intensificación de la predicación popular de la fe..., la purificación y el estudio de los artículos de fe» (H. Lehmann).

Además, se consideró cada día como más evidente el ejercicio del ministerio sacerdotal en las mismas órdenes religiosas. Entre los primeros sacerdotes que llegaron al Nuevo Mundo se encontraban benedictinos de Montserrat. La orden carmelita, reformada por santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz en la segunda mitad del siglo XVI, fue promovida por la corona española con la resistencia de la curia romana, y con su peculiar mezcla de contemplación, clausura y mística, por una parte, y apostolado pastoral, por otra, se convirtió en un apoyo imprescindible para la contrarreforma. En el ámbito de la caridad hay que decir otro tanto de la fundación de san Juan de Dios (hermanos hospitalarios).

La feliz vinculación de acción, entrega, organización y servicio a los hombres hasta el sacrificio de sí mismo, de la experiencia de la fe, del sentimiento, de los sentidos y de la contemplación (*contemplatio in actione*) se llevó a cabo de una forma única (pero con un acento especialmente moderno) en la fundación de san Ignacio de Loyola. Estos planteamientos para el catolicismo de la contrarreforma y del barroco se habían llevado a la práctica casi por completo en España ya antes de 1517.

Pero decisiva para el catolicismo español de la reforma fue una intensa remodelación del sistema educativo y de la teología dentro del espíritu moderno del humanismo bíblico. Con Erasmo se vio también en España, en esta época temprana, la puesta en práctica de una amplia renovación mediante el descubrimiento de nuevas fuentes de conocimiento, tales como las que representan la Escritura en el texto original y los padres de la Iglesia. Ximénez creó nuevas universidades (por ejemplo, la Complutense, es decir, de Alcalá). El seminario de Granada se convirtió, entre otros, en modelo de los esfuerzos tridentinos para renovar la formación intelectual de los sacerdotes. Ximénez creó cátedras para las más diversas escuelas teológicas (también para la *via moderna*). Promocionó las lenguas orientales y en 1514 (publicada en 1520), dos años antes que Erasmo,

mandó incluir en la *Políglota complutense* el texto original bíblico junto a las más diversas traducciones. Como John Colet en Inglaterra, como Faber Stapulensis en Francia, como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola en Florencia y Erasmo de Rotterdam en Basilea, también aquí se cuidó el humanismo bíblico. Ximénez trató de atraer a figuras europeas de primer orden, como Erasmo, para que trabajaran en esta «edad de oro» de España, que también lo fue en el campo literario. No fue casual que los teólogos españoles, junto con los italianos, llevaran la voz cantante en el desarrollo del concilio de Trento y que Ignacio, con su concepto de formación intelectual, provenga precisamente de esa zona geográfica. Sólo la influencia de la reforma protestante hará más estrecha y restrictiva la teología española. En España tuvo lugar una renovación amplia de la Iglesia y la sociedad bajo la dirección de la monarquía, de tal forma que la reforma de Lutero y de Calvino no se vieron contrarrestadas sólo con el poder coercitivo del Estado. Efectivamente, miles de personas fueron víctimas de la Inquisición estatal, pero esos herejes eran más bien desviados en un sentido fanático. Para la reforma de Lutero y de Calvino apenas tuvo que intervenir la Inquisición. Contemplada desde esta perspectiva, tampoco constituye una casualidad la confesión religioso-política del emperador Carlos V, con apenas 20 años de edad, en la dieta de Worms de 1521, donde expuso programáticamente toda la política confesional que desarrolló hasta 1555. La situación por la que España atravesaba entonces pone de manifiesto cuán problemática es la separación conceptual de «reforma católica» y «contrarreforma». Resulta más fácil diseccionar los acontecimientos en Italia, con su plétora de pequeñas y grandes ciudades Estado.

§120

La aportación de Italia

En opinión de los reformadores, el anticristo se había hecho con la soberanía en Roma. Por eso resulta tanto más notable comprobar que la Iglesia de Italia, degenerada según todos los indicios, se regeneró tan rápidamente en el sentido católico. ¿Por qué las grandes ciudades Estado de Italia no se abrieron a la reforma protestante siendo así que existieron conflictos políticos constantes, por ejemplo, entre Florencia, Venecia, Nápoles y el Estado de la Iglesia?

En Ferrara, donde Calvino pasó algún tiempo (1536), Renata de Este mostró abiertamente su simpatía por el protestantismo. Los pequeños Estados de Italia tenían al menos tantos motivos políticos como el electorado de Sajonia o de Hesse para distanciarse eclesiásticamente del papado. También era posible detectar un cierto ambiente de fanatismo,

profetismo, ascetismo y de heterodoxia que podría haber representado las energías suficientes para llegar a una división eclesial de notables proporciones.

a) Fue característico el papel reformador del predicador penitencial florentino Girolamo Savonarola (ejecutado en 1498). Estaba lleno del espíritu profético en el sentido de un Joaquín de Fiore († 1202). Predicaba la penitencia y el juicio venidero y mediante una soberanía violenta de profetas trataba de imponer una sociedad pura. Savonarola estaba afinado en la tradición del conciliarismo y propagó una corrección del papa y de la curia, pero jamás pensó separarse de esta Iglesia. Era un retorno espiritual tardío del movimiento pauperista medieval. En los valles alpinos del Piamonte habían sobrevivido comunidades Caldenses nacidas en el siglo XIII.

Además, estaba el «sozinianismo» italiano, así llamado por referencia a los antitrinitarios Lelio y Fausto Sozzini. Ahora bien, esta teología radical no tuvo posibilidad alguna ni en Italia ni en el ámbito del luteranismo o del calvinismo, donde se persiguió tanto a los antitrinitarios como a los ateos. Aquéllos encontraron un cobijo en el este de Europa, en lugares políticamente secundarios, concretamente en Polonia.

Por otra parte, existían círculos y grupos fanáticos de tinte espiritualista que soñaban con una renovación de la Iglesia y de la sociedad. Debemos señalar al respecto el círculo formado en torno a la dama romana Vittoria Colonna († 1547), cuya casa era frecuentada por prelados de la reforma católica (como Giovanni Morone, 1509-1580). Miguel Ángel tenía amistad con ella. Esta misma dama promocionó la nueva orden de los capuchinos. Entre los protegidos de Vittoria Colonna hay que mencionar al futuro vicario de dicha orden Bernardino Ochino († 1565), uno de los más exitosos predicadores penitenciales de su tiempo, quien, huyendo de la Inquisición, pasó por Ginebra, y terminó en Moravia como hereje de un tipo no definido claramente. Suerte parecida corrió el canónigo regular agustino Pietro Vermigli († 1572 en Zurich). El iluminado erasmista Juan de Valdés († 1541), que había servido a algunos papas, también pertenecía al círculo de Vittoria Colonna.

En realidad, no hizo falta mucho en Italia para reprimir todos esos movimientos heterodoxos. Bastó con introducir la Inquisición como autoridad pontificia (1542). Por último, a los italianos como conjunto les resultó extraña la reforma proveniente del norte. ¿Había adormecido el renacimiento a los italianos para el evangelio, les «había echado arena a los ojos», como opinaban algunos historiadores protestantes? La respuesta estará, entre otros campos, en lo que se llama la reforma católica en Italia.

b) Tendríamos que mencionar aquí, en primer lugar, el proceso de transformación histórico-espiritual y cultural al que se ha solido etiquetar con los nombres de humanismo y renacimiento. Este movimiento se

desarrolló poderosamente en Italia desde Dante y Petrarca (siglo XIV), llegando a alcanzar una amplitud y fuerza de configuración incomparablemente mayores que en Alemania. La exigencia legítima (en ocasiones también irracional) de renovación estaba silenciada aquí en buena medida. Como el barroco del sur católico ayudó en el imperio a consolidar la victoria de la contrarreforma, la cultura renacentista de principios del siglo XVI tuvo un efecto comparable en el caso de Italia. Algunos historiadores de la Iglesia (H. Jedin, H. Tüchle) discuten si el platonismo florentino del siglo XV (Ficino, Pico, y otros) debe ser considerado como un hito de la reforma católica, y afirman que el movimiento en cuestión es excesivamente heterodoxo.

c) Nota característica de la reforma católica en Italia fue, igualmente, una nueva valoración de la pastoral. Pero ésta comienza también en Italia antes de que los reformadores equiparen sacerdote (obispo) y predicador. Estimulada por la imagen del obispo de la antigüedad cristiana, esta idea se había aclimatado en el humanismo cristiano. El ideal del sacerdote (especialmente del situado en lo alto de la jerarquía eclesiástica) no se ponía exclusivamente en el cuidado de una comunidad (mediante la predicación y los sacramentos). La figura del *uomo universale* ejerció una profunda fascinación en los ambientes renacentistas. Por eso se asignaba a los prelados una actividad como hombres de Estado, como diplomáticos y como eruditos. Pero se hizo una nueva distribución de los acentos. El ministerio pastoral al servicio de los hombres comenzó a ser considerado como el principal cometido espiritual, del que sobre todo no debería avergonzarse un erudito. Y se comenzó a despreciar a aquellos prelados de la nobleza que no querían o no sabían predicar. La fuerza del movimiento protestante se basaba en que sus predicadores contaban en muchos casos con una buena formación universitaria. Había quedado atrás el tiempo del «cura de misa y breviario» (Lutero). Esta concepción se había abierto paso de manera ejemplar también en Italia, pero eso no significa que la nueva visión produjera un aumento repentino de obispos residenciales. En este contexto hay que mencionar al siciliano Gian Matteo Giberti († 1543), obispo de Verona. Estuvo al servicio de tres papas y fue un hombre que trabajó por la reforma de la Iglesia universal. Y simultáneamente se preocupó personalmente (no mediante vicarios) de su propia diócesis. Medio siglo antes de que se comenzara a percibir el problema en el imperio, este obispo llevó a cabo diversos intentos para dar respuesta positiva a una formación intelectual sistemática de los sacerdotes. Similar actividad pastoral ejerció el humanista, diplomático y futuro cardenal Jacobo Sadoletto (1477-1547) en su obispado alpino de Carpentras.

Conviene no sobrevalorar esa nueva concepción del obispo, que en realidad era antigua, pero contribuyó a que los decretos tridentinos no se convirtieran en papel mojado durante 150 años en todos los países de la

cristiandad. De figuras episcopales ilustres como las de san Carlos Borromeo (1538-1589, Milán) y san Francisco de Sales (1567-1622, Ginebra) cabe decir que contribuyeron más al refortalecimiento de la Iglesia católica que todos los decretos conciliares (Soranzo, emisario veneciano). Sin embargo, esas dos figuras que acabamos de mencionar no pertenecen a la prehistoria del concilio de Trento. Pero estos ministros sagrados vivieron de manera ejemplar y exitosa (como en la pastoral de los jesuitas) la presencia constante del pastor de almas, la preocupación personal por cada individuo, la visita repetida, la instrucción sistemática en la fe, una alternativa católica eficaz mediante el fomento de lo «sacramental» en un sentido amplio, de las ceremonias, de un adecuado culto de los santos y de los sacramentos, etcétera. En otras palabras: el derrotismo, el espíritu de la pura defensa y de la apologética mordaz habían dado paso a una confianza en la fe consciente de sí misma.

d) En Italia se inicia el cambio profundo (espoleado por la reforma) en tiempos de Pablo III (1534-1549). Este papa de la familia Farnese, que debió su cardenalato a sus relaciones personales con Alejandro VI, elevó a la dignidad cardenalicia a una serie de prelados entusiastas de la reforma y dotados de una formación humanista. Así, la reforma se inició en el senado de la Iglesia. Se contaban entre ellos el teatino Giampietro Caraffa (Pablo IV, 1555-1559), un hombre lleno de celo que, irónicamente, comprometió gravemente la reforma durante su pontificado. También se encontraban entre ellos Giovanni del Monte (Julio III, 1550-1555) y el amable Marcello Cervini (Marcelo II, 1555). Todos ellos ejercieron una influencia decisiva en los dos primeros períodos del concilio de Trento. También se encontraba entre esos cardenales Reginald Pole († 1558), príncipe proveniente de la casa Tudor, un prelado no especialmente dotado para la pastoral, pero con una buena formación teológica, de una gran interioridad y de una profunda visión del oficio, desde el seguimiento de la cruz. Éste fracasó en la recatolización de Inglaterra en tiempos de su prima María Tudor (1553-1558).

Como diplomáticos en la corte imperial, en las dietas, y como profundos conocedores de la situación alemana en temas relacionados con la Iglesia católica del imperio, fueron figuras eminentes el veneciano Gasparo Contarini (1483-1542) y el cardenal Giovanni Morone (1509-1580). Tras una vivencia de renovación religiosa en 1511, Contarini perteneció durante largo tiempo a un grupo religioso formado por laicos, hasta que entró a formar parte del clero. Formó parte del grupo de teólogos mediadores que hasta 1541 (conversaciones sobre religión en Ratisbona) acariciaron la posibilidad de lograr un acuerdo teológico con el protestantismo. Bajo su presidencia se consiguió en Ratisbona, en 1541, un acuerdo sobre la doctrina de la justificación. La mayoría de los prelados reformistas mencionados participaron de forma decisiva en el dictamen de

reforma (*Consilium de emendanda Ecclesia*, 1537) pedido por Pablo III; desde el punto de vista de la historia del derecho, este memorial constituyó un eslabón entre las sugerencias de reforma emanadas del quinto concilio de Letrán (1512-1517), no llevadas a la práctica todavía, y el concilio de Trento.

§121

Las órdenes religiosas

Resulta difícil imaginar una reforma intraeclesial sin una renovación de las órdenes religiosas. Por eso, las órdenes jugarán, también en el siglo XVI, un papel preponderante en el refortalecimiento de la Iglesia. Algunos autores han sido un tanto unilaterales y han considerado que los jesuitas fueron el único destacamento de asalto con que contó el papado en la contrarreforma. Conviene decir en seguida que no se puede trazar una línea precisa de separación entre el estado sacerdotal y las órdenes religiosas. En las figuras episcopales que hemos mencionado se percibe claramente una tendencia a la vida ascética, y también a la *vita communis* religiosa.

En este sentido, es característico el nacimiento de órdenes de sacerdotes y de pastores de almas (en el sentido de la antigua tradición de los canónigos). Por otro lado, comprobamos en órdenes como los carmelitas, más inclinadas a la vida contemplativa, una consciente inclusión del trabajo pastoral y educativo en la vida de la orden. Esta tendencia respondía a las necesidades y al espíritu de la época.

a) Del tipo de comunidad de hermandades medievales de ministros sagrados y de laicos derivó una fundación que llegaría a alcanzar gran importancia como comunidad sacerdotal. Nos referimos al *Oratorio del divino amore*, cuyos primeros balbuces se remontan a la década anterior a la reforma y que recibió su sello distintivo de san Felipe Neri (1515-1595). Esta comunidad sacerdotal constituía una auténtica réplica de la compañía de Jesús. Se concedía enorme importancia a la formación espiritual y teológica de sus miembros. En el terreno de la pastoral, el oratorio fue fuente de importantes impulsos. Se utilizó la música y el drama para la catequesis bíblica (ése fue el origen de la forma artística llamada «oratorio», que alcanzó un desarrollo magistral en el norte protestante). Todo lo humano podía servir para la predicación, especialmente para la instrucción de los niños. Se dio un gran impulso al sistema devocional. El humor de san Felipe Neri se hizo proverbial (J.W. Goethe). Los estudios eclesiásticos fueron impulsados decisivamente por el oratorio (Cesare Baronio: *Annales ecclesiastici*; Antonio Bosio: estudio de las catacumbas).

b) Clérigos regulares con una clara finalidad reformadora fueron también los teatinos, llamados así de acuerdo con el nombre de su

fundador, el entonces obispo de Chieti (= Theate), Giampietro Caraffa, que desde 1524 residió en Roma y más tarde sería papa con el nombre de Pablo IV (1555-1559). Más de 250 obispos dio esta congregación. Estas comunidades de clérigos sirvieron de modelo para fundaciones parecidas en los siglos XVII y XVIII, que se dedicaban a la formación del clero alto mucho antes de que los decretos de Trento fueran llevados a la práctica. Clérigos regulares con importancia, al principio, más bien local fueron los barnabitas (fundados por san Antonio M. Zaccaria en 1530-1531, en Milán) y los somascos (fundados por san Jerónimo Emiliano, un destacado veneciano, en 1532). Todas estas nuevas fundaciones tenían como objetivo declarado el cultivo de un ideal cristiano que será recogido más tarde en las *Relationes* de los jesuitas con el término de *humanitas*: cuidado de los niños, huérfanos e indefensos, asistencia a los enfermos de peste y a los heridos, servicio a los más pobres de los pobres. Hay que mencionar también aquí el comienzo de una formación eclesial sistemática de las muchachas: Angela Merici fundó en 1535, en Brescia, las ursulinas.

c) La reforma de las antiguas órdenes está vinculada, en lo que se refiere a los benedictinos, entre otros, con el nombre del futuro cardenal de la reforma Gregorio Cortese (1483-1548), visitador general de la Congregación de Santa Giustina. Esta congregación empalmaba con esfuerzos parecidos del siglo XV (Melk, Kastl, Bursfelde) e hizo escuela para conexiones parecidas en el siglo XVII (por ejemplo, la congregación de los Maurinos). Se recordaron los tiempos en que habían florecido las órdenes monásticas en los siglos XII y XIII, pues los afanes de reforma habían conseguido rápidamente eficacia en toda la Iglesia mediante la formación de asociaciones internacionales.

El modelo de san Francisco demostró toda su vitalidad en la fundación de la orden de los capuchinos (1525-1528). Diversas influencias confluyeron para dar como resultado la formación de una de las más fructíferas órdenes de la reforma de la era moderna. Con más fuerza, por ejemplo, que en los carmelitas o en la compañía de Jesús, actuaron en este movimiento vital también fuerzas religiosas que necesitaron urgentemente un discernimiento de los espíritus y que despertaron, no por casualidad, suspicacias en la Inquisición. Fuerza motriz de la nueva orden (independiente desde 1527 ó 1619) fue: 1) Un renovado entusiasmo por la pobreza. Se quería de nuevo seguir al pie de la letra la *Regla* y el *Testamento* (1223) del fundador; se quería ser la más pobre y pequeña de todas las órdenes. 2) Una marcada tendencia eremítica, laical y contemplativa, influida por los camaldulenses toscanos (Ludovico y Rafael de Fossombrone). Se consideraba la experiencia mística de Dios como requisito imprescindible para una realización rica de esta forma de vida menesterosa. 3) Esto confería una nota carismática a la penitencia apostólica y a la predicación itinerante. En las primeras décadas se dio incluso

la predicación entusiasta de laicos; hasta que en el transcurso del desarrollo tardío sólo una parte reducida de los hermanos, bien formados y perfilados para el ministerio de la predicación, fueron destinados a la pastoral auxiliar, a la misión del pueblo y a la predicación en las misiones (en 1578, aproximadamente uno de cada veinte). La predicación de los capuchinos de los siglos XVII y XVIII, con su tono simbólico y popular, con su plasticidad barroca, con su interioridad cargada de humor, junto con las devociones populares, con las procesiones, con la presentación dirigida a los sentidos y con su animosa introducción a la oración se convirtió en lema de un género literario. Se tocaba así, de manera eficaz, una de las preocupaciones centrales del tiempo de la reforma. 4) Este ascético movimiento reformista no se encontraba muy lejos de determinados círculos iluministas de renacimiento espiritual de Italia. Así por ejemplo, Matteo de Bascio fue promovido enérgicamente por Vittoria Colonna. Los capuchinos deben a damas de la alta nobleza y a las intervenciones de éstas cerca de los papas que la curia no los disolviera en las graves crisis de sus primeros tiempos. 5) Y es que, en efecto, los primeros capuchinos tuvieron una peligrosa propensión al individualismo, al rechazo (Ludovico de Fossombrone negó la obediencia al que le sucedió en el cargo), a desistir (el fundador Matteo de Bascio retornó a los franciscanos observantes), incluso al abandono de la fe (vicario general Bernardino Ochino de Siena, 1542).

Esta especie de personalismo y su propensión al entusiasmo permitieron que esos descalzos y barbudos pastores espirituales del pueblo, partiendo de Milán y Venecia, echaran raíces en las regiones alpinas de Suiza (1589), del Tirol, de Baviera (1605), de Austria-Bohemia (1618), del interior de Austria (1619), de Salzburgo (1593) y de Radstadt (1613), con una organización provincial perfectamente pensada para los tiempos modernos. Actuaron como misioneros sobre todo en las tierras llanas y, con su simplicidad, consiguieron adentrarse en los corazones de los campesinos. Precisamente en los alejados valles alpinos del Tirol había habido pequeñas Iglesias llenas de vida, como las de las comunidades baptistas. En las regiones montañosas de Salzburgo y Carintia, alejadas de las vías de comunicación, había perdurado un luteranismo convencido. Mediante misiones sistemáticas, algunos capuchinos consiguieron reconducir a miles de protestantes de los países alpinos a la Iglesia católica.

También en las ciudades (por ejemplo, Linz, Steyr y Viena) fueron un complemento destacado al trabajo de los jesuitas. A causa de su formación espiritual e intelectual, así como de su origen, los encontramos pronto en destacados puestos de la política de la Iglesia, de la diplomacia, de la predicación de la cruzada y del adoctrinamiento del pueblo (san Lorenzo de Brindis, san Fidel de Sigmaringa, Marco de Aviano, Procopio de Templin, Père Joseph de París, y otros).

Su aportación a la renovación católica, a la recatolización y a la actividad misionera en el mundo no está tan documentada como en el caso de la compañía de Jesús, pero tuvo una importancia que no desmerece un ápice de la de ésta. Tuvieron menos enemigos que los jesuitas, y superaron relativamente bien la secularización.

d) Sin la fundación de san Ignacio de Loyola (1491-1556) resulta difícil imaginar la reforma católica. El reconocimiento de la compañía de Jesús por Pablo III el 27 de septiembre de 1540 es una de las fechas más importantes de la historia moderna de la Iglesia. El vasco Íñigo de Loyola fue herido gravemente por los franceses en 1521 en el sitio de Pamplona. Durante su convalecencia, llega, mediante la lectura de libros inspirados en la espiritualidad de la cartuja (*Vida de Jesús* de Ludolfo de Sajonia), a una experiencia de conversión. En la soledad de Manresa encuentra Ignacio su identidad espiritual y mística (*Libro de los ejercicios*). En 1523 tiene un encuentro fugaz con Adriano VI. A sus 30 años, Ignacio se somete a una rigurosa autodisciplina, y emprende los estudios que estaban programados en su época. En Montmartre, París, hizo los primeros votos con sus compañeros de ideales. Era el año 1534. Como en el caso de santo Domingo, la lucha contra la heterodoxia no fue el motivo principal de su fundación. La congregación está todavía en sus comienzos. Sueñan con ir a Tierra Santa. Circunstancias externas los retienen en Italia, hasta que se le ocurre a Ignacio imponer un cuarto voto a su compañía, por el que liga a ésta personalmente al papa. Ello sucedía en unos momentos en que la autoridad moral del papado se encontraba considerablemente sacudida y la mitad de la cristiandad creía ver en el sucesor de Pedro al anticristo. Esta consciente confesión de fe en la constitución jerárquica de la Iglesia y del papado fue sometida a una dura prueba en tiempos de Pablo IV. El papa exigió la uniformación con las órdenes tradicionales de sacerdotes (por ejemplo, en cuanto a la oración coral, la vida en común, la vestimenta de la orden, la clausura, etcétera). Ignacio vio que la suprema autoridad de la Iglesia católica ponía su obra en peligro; pero ya desde 1543 Pedro Canisio (1521-1597) trabajaba en el imperio como segundo «apóstol de Alemania», y desde 1542 Francisco Javier (1502-1552) actuaba como «segundo Pablo» en la India. Y esto era una buena señal: se empezaba a poner freno al impetuoso avance de la reforma protestante; el resto superviviente de la antigua Iglesia se abría con inaudita vitalidad a la misión universal.

He aquí los rasgos fundamentales del perfil espiritual de la compañía de Jesús:

1. Servicio en el mundo y al mundo. El jesuita no tiene una vestimenta propia como orden religiosa. Cada uno de los «medios mundanos» (las ciencias profanas, la arquitectura, la retórica, la literatura, la correspondencia epistolar, las obras de teatro, la música, la política) tiene que servir a la difusión del reino de Dios: *Omnia ad maiorem Dei gloriam*.

Largos años de estudio son el requisito imprescindible para la predicación. Los jesuitas integran el humanismo de los tiempos modernos en la *propagatio fidei*. Los enemigos de los jesuitas les acusan de que para ellos el fin justifica los medios. Los jesuitas se adentraron en esta mentalidad de los tiempos modernos, característica desde Maquiavelo, hasta el límite de lo posible para un cristiano. Por consiguiente, la pobreza no constituye para los jesuitas una finalidad en sí misma (cf. colegios). Los jesuitas actúan según el «principio multiplicador», en el sentido de que, sin descuidar la asistencia de los más pobres, se preocupan de manera consecuente, como los misioneros de la temprana edad media, por las clases que llevan la voz cantante en la política.

2. *Actio in contemplatione*: Ignacio anima a los suyos a caminar constantemente en la presencia de Dios en medio de una actividad incesante. Esta mística de la vida activa no era algo completamente nuevo en la historia de la espiritualidad en cuanto al tema (cf. Bernardo de Claraval), pero sí en la acentuación teórica.

3. El ideal del apóstol itinerante: por el interés de la predicación, el jesuita no debería tener residencia fija en lugar alguno. Debe estar siempre disponible y dispuesto a todo en cada momento, y ha de ser capaz de perseverar en la disciplina espiritual sin la protección de una vida comunitaria.

4. La «honra» de la Iglesia (introducción al *Libro de los ejercicios*) se convierte en un principio espiritual y teológico. Se corresponde con la visión creyente de una Iglesia pecadora, gobernada, sin embargo, por el Espíritu Santo. Como en el caso de Francisco de Asís, encontramos en Ignacio no sólo una mística del mundo, sino también una mística de una Iglesia y de un ministerio muy concretos. En esto se funda el cuarto voto.

5. A la «obediencia ciega» de los jesuitas se une inseparablemente un sorprendente cultivo de la responsabilidad personal, el desarrollo de los talentos individuales y la libertad espiritual.

Los jesuitas aparecieron en la historia cuando la teología de la mediación ya nada tenía que decir con su latín, cuando las conversaciones sobre religión habían fracasado, cuando Calvino había insuflado al protestantismo un potente hálito militante, cuando la cristiandad parecía separada realmente en los dos *castra* del *Libro de los ejercicios*. Los jesuitas fueron decisivos para la suerte de la cristiandad entre 1555 y 1648. Empujados por la necesidad echaron mano «de la espada, para morir por la espada». Con la ayuda del primer absolutismo, salvaron la Iglesia católica. Y con el absolutismo tardío de las potencias católicas fueron a pique (1773), tolerados tan sólo por la Prusia calvinista y por la Rusia ortodoxa. Ignacio salvó a la antigua Iglesia al conseguir ensamblar de forma única lo nuevo y lo viejo: el ardor del primer barroco y la sensualidad, una mentalidad lógica y disciplinada, aceptación de todo lo humano,

contemplación tejida de disciplina, vida de oración metódica, la interioridad de la tradición devota, el activismo moderno y toda la riqueza de la experiencia monástica. Ignacio fue un cartujo y al mismo tiempo un conquistador apostólico.

§122

El concilio de Trento (1545-1563)

Podemos considerar a Trento como la coronación de todos los conatos de reforma que acabamos de describir. Pero expresa, al mismo tiempo, el robustecimiento interno de la Iglesia católica y la recuperación de la confianza en sí misma. Por otro lado, debemos entender el concilio como respuesta al plural desafío representado por la reforma protestante. El concilio trazó límites, aportó claridad, pero también consolidó la contraposición confesional, suministró las fórmulas de fe para la contrarreforma, y fundamentó así, en la doctrina y en la legislación, una forma moderna de la autointerpretación católica que no existía antes de 1517. Según Jedin, el concilio de Trento no abrió fosa alguna que no existiera con anterioridad.

a) Prehistoria

Desde la perspectiva católica, se ha considerado frecuentemente como un mal incalculable la celebración tan tardía del concilio. Toda una serie de razones explican esa tardanza. Carlos V había recordado ya en 1521, en Worms, a su predecesor el emperador Segismundo (1410-1437), que con tanto éxito había ejercido su autoridad en el concilio de Constanza (1414-1418). Por consiguiente, Carlos V abogó desde un principio, de forma inequívoca, por un concilio general. Y se contraponía así a los intentos de los estamentos protestantes, y también de algunos católicos, para resolver el problema de los protestantes en el marco del imperio, mediante un concilio nacional. La curia temía ambas soluciones: tanto un concilio nacional bajo la presidencia del emperador como un concilio ecuménico. Perduraba aún el mal recuerdo de los tiempos conciliaristas, ya que, al igual que los reformadores, se había considerado el concilio como instrumento para castigar al papado. Los estamentos protestantes sólo habrían reconocido esta forma del «concilio libre». Se sumaba a todo esto la desconfianza, si no el odio, de los papas, especialmente de Clemente VII y Pablo IV, respecto del emperador (y también respecto de la Iglesia española, tan próxima al Estado). El conciliarismo era para la curia un fantasma situado en el mundo de las ideas, pero el monarca en cuyo imperio no se ponía el sol era un fantasma real.

Mientras que España era abiertamente episcopalista, Francia era partidaria del conciliarismo. Además, ésta temía todo aumento de prestigio del emperador. Tenía además motivos comprensibles para no estar interesada en que se llegara a un acuerdo confesional en el imperio. Sólo tras la victoria de Carlos V y de la paz de Crépy (1544) quedó despejado el camino para el concilio, intentado ya con anterioridad en algunas ocasiones por Pablo III (Mantua, 1536; Vicenza, 1537).

Cuando —¡por fin!— se abrió el concilio el 13 de diciembre de 1545, apenas se presentaron dos docenas de obispos (de 34 a 42 personas con derecho a voto hubo en el primer período, contando los generales de órdenes religiosas y algunos abades).

b) *Composición y forma de trabajo*

El concilio celebraría sus sesiones en tres períodos: primero, de 1545 a 1549, bajo Pablo III, con traslado de sede a Bolonia en 1547; segundo, de 1551 a 1552, bajo Julio III; tercero, de 1562 a 1563, bajo Pío IV. En términos generales, se puede decir lo siguiente acerca de los tres períodos:

1. En cuanto a la representación, el concilio fue esencialmente un asunto de las naciones italiana y española. Los obispos alemanes estuvieron representados adecuadamente sólo en el segundo período. Los estamentos protestantes del imperio enviaron sus emisarios. En el primer período no hubo más obispo alemán que el anfitrión, el cardenal Christoforo Madruzzo (Matrutsch) y el obispo auxiliar Michael Helding, de Maguncia. Los prelados se escudaron por lo general en que la tensa situación política no les permitía permanecer alejados de sus sedes episcopales durante un tiempo prolongado. Además, bastantes de ellos ni siquiera habían recibido la consagración episcopal, y carecían de los necesarios conocimientos teológicos.

2. También el modo de votación hizo que el concilio, aunque celebrado en suelo imperial, se convirtiera en un sínodo de los italianos principalmente. No se votaba por naciones como en Constanza, sino por cabezas, con lo que los obispados italianos conseguían un predominio considerable.

3. En cuanto a formación intelectual eran superiores los romanos, especialmente los españoles. De un príncipe espiritual del imperio no se esperaba en primer lugar una destacada formación teológica. El único perito de lengua alemana destacado era el holandés Pedro Canisio.

4. Sobre el procedimiento votaron los pocos padres que asistieron al comienzo del concilio. Y había colisión entre los intereses del partido imperial y los de la curia. El emperador era partidario de que se tratara preferentemente la reforma de la Iglesia (*causa reformationis*), con el fin de privar a los protestantes de sus argumentos y así promover la

reunificación (*causa unionis*). La curia, por el contrario, estaba interesada principalmente en delimitar las cuestiones de fe disputadas. No se debe convertir al papado —decían los de la curia— en receptor de encargos ni en simple ejecutor de los afanes reformistas de los conciliaristas, como había sucedido en Basilea. En la solución de compromiso a la que se llegó, los presidentes Giovanni María del Monte, Marcello Cervini y Reginald Pole abogaron por el tratamiento simultáneo de las cuestiones de fe y de la reforma. Había que evitar a toda costa que se proclamara de nuevo la superioridad del concilio sobre el papa, como había sucedido en Constanza y Basilea, y como deseaban los reformadores y Francia.

5. A pesar de la relativa homogeneidad de la asamblea eclesiástica, los padres conciliares debieron contar desde un principio con tensiones basadas en la teología y en la política, y que en repetidas ocasiones amenazaron la buena marcha del concilio.

Todavía no se había llegado a formular la relación entre el episcopado y el primado del papa. Y no se decidió esa cuestión a pesar de que los obispos que provenían del regalismo español querían que se reconociera el derecho divino de su oficio.

Esta autoconcepción de los obispos, de suyo correcta, ocasionó frecuentes tensiones con los presidentes del concilio, a los que se consideraba mandatarios del papa. Los padres conciliares se quejaban de ser tratados como laicos, y de que daba la impresión de que el Espíritu Santo hubiera sido llevado al concilio en la valija de los curiales romanos.

A todo esto se sumaban las tensiones con los poderes civiles. En 1547 estuvo a punto de producirse un cisma conciliar porque el emperador no quiso aprobar el traslado del concilio a Bolonia. Y Julio III molestó de nuevo a los franceses hasta el punto de que se llegó a rozar el cisma.

c) El primer período (1545-1549)

1) La reforma había sacudido los cimientos de la autoridad tradicional en cuestiones de fe. Se puede afirmar con Jedin que la cuestión de la Iglesia subyace prácticamente en todos los problemas teológicos de esta época. Se trataba de saber hasta qué punto la tradición doctrinal y el consenso de fe eclesiásticos son vinculantes para el individuo. Así, los padres conciliares trataron de salvar (sesión 4) en la doctrina de las dos fuentes (Escritura y tradición) el principio eclesiástico frente a la doctrina de la sola Escritura. En este punto no se clarificó suficientemente que la Escritura era ya el resultado de una transmisión (Escritura como forma de la tradición).

A diferencia de lo que sucede en el canon hebreo de san Jerónimo y de Martín Lutero, el canon católico de la Escritura debía incluir también los libros deuterocanónicos.

2) El consenso de fe de la cristiandad anterior a la reforma protestante había fracasado en la doctrina de la justificación y en la antropología teológica indisociablemente unida a ésta (doctrina sobre el pecado original, etcétera). Frente a la doctrina de una justicia externa, experimentada, «imputada», el concilio acentuó el carácter ontológico, «inherente» de la gracia de la justificación, que sería regalada también al niño tras el bautismo, antes de toda actualización (temor de Dios, fe fiducial). Se rechazó la doctrina de una «doble justicia» (*imputatio* — experimentada, e «inherente» — inconsciente), sostenida por algunos teólogos conciliadores (Gasparo Contarini, Johannes Gropper). Se subrayó la necesidad del amor para la *fides formata* (*fides operans per caritatem*). Las conclusiones referentes a la reforma aprobadas en este primer período insistieron mucho en la obligación de predicar que pesa sobre el párroco, y dispusieron lectorados especiales de la Sagrada Escritura en las iglesias capitulares y en los conventos (sin ver todavía la necesidad de los seminarios conciliares); ordenaban con toda severidad la obligación de residencia de los obispos y prohibían el acaparamiento de prebendas. Con todo ello se pretendía que la observancia de la obligación pastoral destacara nítidamente, al menos en el plano de lo ideal. Todo el trabajo en pro de la reforma padeció con frecuencia el cruce de competencias. El poder episcopal no debía ser sustituido por ningún tipo de vicario (vicarios generales, vicarios pontificios, obispos auxiliares, prebostes de cabildos, archidiaconos, ni tampoco por prelados capitulares).

En el imperio, y por motivos antirreformadores, la acumulación de prebendas fue más llamativa desde el concilio hasta el siglo XVIII que antes del concilio. Por el contrario, desapareció el tráfico de obispados para la familia pontificia, para los cardenales de la curia y para sus clientes. En este punto, las decisiones de Trento fueron eficaces. Sin embargo, se siguió traficando desvergonzadamente (*ad commendam*) con abadías, pues se opinaba que no se debía aplicar a este punto el ideal pastoral del concilio de Trento.

d) *El segundo período (1551-1552)*

A pesar de la desconfianza de la curia respecto del emperador, que, tras la victoria sobre los coaligados de Esmalcalda, había tratado de dictar —en la dieta de Augsburgo de 1548— su paz a los protestantes (con la concesión de la comunión bajo las dos especies para los laicos y el matrimonio de los sacerdotes) y de imponer su reforma a los católicos, se llegó en 1551 a una segunda apertura del concilio. Tras la derrota de los estamentos protestantes, los obispos-príncipes pudieron hacer ahora acto de presencia en Trento. El arzobispo de Colonia Adolfo de Schaumburg llamó la atención con su fastuosidad. También algunos estamentos protestantes

estuvieron representados en este período. Exigieron que se iniciaran de nuevo las negociaciones, la integración de la *Confessio augustana* (1530), el reconocimiento de los decretos de superioridad de Constanza y Basilea, y que los padres conciliares quedaran libres del juramento de fidelidad al papa. Aunque estas exigencias parecieron inaceptables, el concilio estuvo dispuesto a hacer las mayores concesiones.

Se esperaba llegar a un entendimiento: el príncipe elector Joaquín II de Brandeburgo, por ejemplo, se autocalificaba como «hijo fiel de la Iglesia católica». Pero al conocerse la noticia de que Mauricio de Sajonia avanzaba con sus tropas, fue inevitable el aplazamiento del concilio. También Carlos V se vio obligado a emprender la huida.

La doctrina sobre los sacramentos (incluida la doctrina sobre el sacrificio de la misa) había ejercido en la vida práctica de la comunidad un efecto divisor que penetró en el pueblo más profundamente que el de los restantes dogmas (E. Iserloh). Se fijó entonces el número septenario de los sacramentos. Se defendió la doctrina de la transustanciación, y se la perfiló nítidamente frente a Zuinglio (*symboliter*), Calvino (*virtualiter*) y Lutero (*consubstantialiter*): se afirmó que la forma de presencia del resucitado en el pan y el vino es «verdadera, real y substancial» (*vere, realiter, substantialiter*).

e) *El tercer período (1562-1563)*

No fueron los papas dados a la ascética sino más bien los joviales y de talante un tanto mundano quienes consiguieron unir las fuerzas divergentes del concilio. Lo consiguió Pío IV, tío de san Carlos Borromeo, con la ayuda del experimentado cardenal Giovanni Morone, después de que el fanático Pablo IV, cegado por su odio a los Habsburgos, hubiera llegado a pensar que podía renovar la Iglesia con mano dura y celo ciego, sin necesidad alguna de un concilio. Las últimas sesiones estuvieron amenazadas de ruptura por la intervención de los españoles, que exigían sin excepción alguna la obligación de la residencia, porque la consideraban como perteneciente a la esencia del episcopado instituido por Cristo. Pero tal exigencia indiscriminada de la residencia habría afectado sensiblemente al sistema de los funcionarios y diplomáticos de la curia. ¿Cómo podría, por ejemplo, un nuncio no obispo ejercer la autoridad frente a los obispos? Nuncios pontificios favorables a la reforma eran a veces obispos de determinadas diócesis sólo de nombre, hasta que, a punto de terminar sus días, pasaban a ejercer como pastores directos de su rebaño (por ejemplo, el dominico Feliciano Ninguarda, extraordinariamente importante para la provincia eclesiástica de Salzburgo).

Las últimas sesiones (21-24) trataron del sacrificio de la misa, de la comunión de los laicos bajo las dos especies, y de la ordenación sacerdotal

como sacramento. En su escrito *La cautividad de Babilonia*, Lutero había negado el carácter sacrificial de la misa. En ese aspecto sacrificial veía él la justicia humana mediante las obras. Y calificaba de clerical abuso de competencias la negativa a conceder a los laicos la comunión bajo las dos especies. Todo bautizado es apto, según Lutero, para la eucaristía (vista unilateralmente bajo su carácter de comida). El oficio de predicar fue considerado como una pura función. No encerraba *character sacramentalis* de ningún tipo.

La comunión de los laicos bajo las dos especies se había convertido desde los tiempos de Wyclef y de Hus en el símbolo del sacerdocio de los laicos. Fueron rechazadas las concesiones sobre la comunión de los laicos bajo las dos especies y sobre el matrimonio de los sacerdotes, hechas por Alberto V de Baviera y por el emperador Fernando I. La comunión bajo las dos especies fue concedida en 1564 por la vía del indulto, hasta que los poderes católicos se convencieron de que resultaba ya completamente imposible ganarse a los protestantes mediante esta concesión (Baviera, hasta 1571; Austria, hasta 1584). También tras la cuestión de la sacramentalidad del matrimonio (tras la cuestión sobre si el matrimonio como «cosa civil» está sometido a la autoridad secular) subyacía en último término el problema teológico fundamental de hasta qué punto la Iglesia tiene derecho a disponer sobre los sacramentos, en el nombre de Cristo y como legítima ejecutora de la voluntad de la Iglesia de los apóstoles.

Se confirió valor vinculante a la forma eclesiástica de contraer el matrimonio (decreto *Tametsi*). Por consiguiente, debían desaparecer los matrimonios secretos («clandestinos»). De máxima importancia fue el decreto para la reforma (sesión 23), que hacía responsables a los obispos de la formación de los sacerdotes mediante la creación de seminarios diocesanos. Este decreto no llegó a ser ejecutado en todo su alcance hasta finales del siglo XIX. Hasta la secularización, sólo una parte mínima del clero diocesano (al menos en el imperio germánico) se formó en los seminarios episcopales.

El tiempo trabajó al principio en favor de las universidades nacionales dependientes de los príncipes (Ingolstadt, Dillingen, Würzburgo, Graz, Salzburgo, y otras). Una fundación de cuño especial fue el *Maximilianeum* de Munich (1594). Sobre todo los colegios de jesuitas fueron la primera respuesta seria de los primeros tiempos a esta preocupación tridentina. En los siglos XVII y XVIII, las órdenes religiosas y comunidades sacerdotales similares al oratorio (eudistas, sulpicianos en Francia, instituto Holzhaus en Baviera y en Salzburgo) llevaron a la práctica las ideas del decreto sobre los seminarios diocesanos. Quedaron para los siguientes papas bastantes medidas de protección y de reforma. Para la traducción de los decretos conciliares a hechos concretos se creó una específica congregación del concilio. En la sesión 24 se decretó la

celebración de sínodos provinciales y diocesanos (cada tres años o anualmente). Tenían como cometido la realización de las decisiones decretadas por el concilio de Trento. Sólo en algunos países, y de forma parcial (por ejemplo Italia, Milán, Polonia, España, México, y otras) se observó esta disposición. En Roma misma no se celebró el primer sínodo provincial después del concilio de Trento hasta 1725.

§123

Los papas de la reforma

Los comienzos del llamado papado para la reforma ha sido pergeñado a grandes trazos en apartados anteriores de esta obra. Difícilmente se podrá discutir que la «reforma católica» no se extendió a toda la Iglesia hasta que se ocupó de ella el papado (H. Jedin y otros). Sin duda, se ha puesto en tela de juicio recientemente —y con buenos argumentos— que el término «reforma» se pueda aplicar en sentido pleno al papado antes del siglo XIX (W. Reinhard), porque apenas si cambió algo en el papado desde el renacimiento hasta el barroco. Sería más atinado afirmar que los llamados papas de la reforma cosecharon lo que Alejandro VI y Julio II comenzaron a organizar, las ventajas del temprano absolutismo de Estado. El cambio consistió tan sólo en que ocasionalmente uno u otro «celante» tuvo la oportunidad de subir hasta la cúspide de la jerarquía. Así, Pablo IV causó más daño que beneficios a la reforma. El nepotismo en gran escala no terminó hasta que, una vez que el dinero dejó de afluir a Roma, el papado hubo de aportar subsidios romanos para las diversas guerras confesionales. A finales del siglo XVIII es cuando se pueden apreciar por primera vez cambios notables en la curia y en el papado. En este tiempo, tampoco los Estados pontificios pudieron librarse de su precaria situación financiera hasta 1870.

a) Por influjo de Carlos Borromeo, subió al trono pontificio Pío V (1566-1572), un celante inquisidor general salido de la orden de santo Domingo. Durante su pontificado, se llevó adelante la puesta en práctica de los decretos de Trento en Roma con mayor éxito que en lo referente a la aceptación de esas decisiones por las potencias católicas de Europa. Tenía conceptos simples en sus expectativas de renovación: al sínodo provincial de Salzburgo de 1569 le impuso el programa con el lema siguiente: No hay reforma de la Iglesia sin celibato. Mérito suyo fue el *Catechismus romanus* (1566), el *Breviario* unificado (1568), el *Misal romano* (1570), fundamento de la «misa tridentina». En todos los frentes buscó la confrontación con la herejía (1570: deposición de la reina Isabel I de Inglaterra con terribles consecuencias para los católicos ingleses), con las Iglesias católicas

excesivamente comprometidas con el Estado, y con los turcos (Lepanto, 1571).

b) Gregorio XIII (1572-1585) no fue tan piadoso como su antecesor, pero estuvo dotado de mayores dotes de gobierno y organización. Sobre todo, promocionó las auténticas fuerzas (por ejemplo, a los jesuitas, el colegio Germanicum, la universidad Gregoriana, etcétera). Comprendió la necesidad de colegios internacionales y los fomentó con magnanimidad y energía. Su reforma del calendario (1582) se convirtió en signo distintivo de las confesiones. Tuvo muy en cuenta los puntos de vista de la contrarreforma en la organización del sistema de las nunciaturas: Lucerna (1579), para Suiza; Graz (1580), para Austria central; Colonia (1584), para la baja Alemania; todos ellos, puntos neurálgicos desde el punto de vista confesional. La congregación cardenalicia para los asuntos alemanes (1568, 1573) fue ampliamente promovida por él. Gregorio XIII fue un gran papa, pero dañó a la Iglesia porque sus concepciones sobre los herejes y los seguidores de otras confesiones no fueron más atinadas que las de la mayoría de sus contemporáneos (noche de San Bartolomé, de 1572).

c) El mérito del genial franciscano Sixto V (1585-1590) reside principalmente en haber restablecido el orden interior, en haber dado una seguridad a los Estados pontificios y en haber saneado las finanzas pontificias. Sus quince congregaciones cardenalcias (1588) sobrevivieron hasta 1908. Él fue el típico «reorganizador» (W. Reinhard) de la curia. La Roma de nuestros días conserva aún testimonios de la actividad arquitectónica de este papa (San Pedro, obeliscos). Revisó personalmente la *Vulgata* (1590), pero con poco éxito. A causa de la disputa con los protestantes, no se quiso mantener el principio del texto original, principio anterior a la reforma. En política exterior se bandeó con habilidad, y, para provecho de la Iglesia francesa, no se dejó manipular por la española. Le sucedió Clemente VIII (1592-1605), piadoso, circunspecto y astuto, que en buena medida siguió la línea política de su predecesor.

No podemos servirnos de harems religiosos para medir la importancia histórica de estos «papas de la reforma». Con ellos (aunque no exclusivamente en virtud de sus esfuerzos), la Iglesia, en estado de postración, volvió a recobrar gran prestigio. Su función propia radicó en la dirección; su oficio fue más importante que su persona. En la provincia eclesiástica de Salzburgo, un príncipe de mentalidad secular, Wolf Dietrich von Raitenau (1587-1612), implantó el cambio de la contrarreforma, algo que sus antecesores pertenecientes al clero no habían conseguido. Algo similar cabe decir de los papas de la reforma católica.

§124

Los papas del barroco, hasta el final de la guerra de los treinta años

Para caracterizar este período hay que referirse a los pontificados de Pablo V (1605-1621), Urbano VIII (1623-1644) e Inocencio X (1644-1655), todos ellos de una duración considerable.

La primera parte del siglo XVII representa una sorprendente innovación no sólo en la historia del arte. El barroco, un tanto más blando, sustituyó a la severidad de la arquitectura renacentista italiana. En ese cambio se percibió también una nueva postura respecto de la reforma de la Iglesia. Parecía como si el vuelo al que había puesto alas la generación de papas posterior al concilio de Trento hubiera entrado en una fase de reposo. De nuevo los intereses territoriales del Estado pontificio volvieron a ocupar el primer plano de la atención de los pontífices. El nuevo estilo de vida y de concepción de la Iglesia, que en pequeña escala se reflejaba en el radical cambio arquitectónico de las ciudades episcopales y residenciales del imperio, se dio también en Roma, pero en proporciones inmensamente superiores. El nepotismo no había desaparecido por completo ni siquiera durante el pontificado de los papas piadosos; por el contrario era, como en los afanes arquitectónicos, una forma de asegurar el poder. El hecho de que, cada vez con más frecuencia, el dinero tuviera que fluir hacia el norte, impidió el enriquecimiento desmesurado de los nepotes.

El conflicto con Venecia caracterizó el pontificado de Pablo V, papa culto y piadoso, de la familia Borghese. El conflicto podría haberse dado exactamente igual con otras ciudades católicas. Se trataba de la aplicación del privilegio judicial canónico sobre dos ministros sagrados y del control estatal sobre los bienes de la Iglesia. El entredicho pontificio puso a Venecia al borde de la caída en el protestantismo. Con ocasión de este conflicto, de la pluma del servita Paolo Sarpi († 1623) nacieron escritos con ideas extremas sobre la Iglesia nacional o estatal. La curia y los obispos entraron en un largo proceso de aprendizaje para entender paulatinamente las concepciones del Estado moderno sobre la soberanía. A diferencia de Urbano VIII, Pablo V apoyó a la liga católica con importantes ayudas monetarias al principio de la guerra de los treinta años.

Urbano VIII, de la familia Barberini y francófilo, intentó sin éxito desempeñar un papel de mediador en la guerra de los treinta años. Amplió los Estados pontificios con el ducado de Urbino, y se vio envuelto en guerras locales a causa de sus familiares. Durante su pontificado fue condenado Galileo Galilei (1633), e incluida en el *Índice* (1643) la obra de Copérnico, *De revolutionibus*; Giordano Bruno había sido quemado ya en 1600. Como las relaciones entre el Estado y la Iglesia, las ciencias naturales de entonces no eran completamente autónomas; no existían todavía las ciencias «puras», sin implicaciones religiosas.

Inocencio X protestó, aunque en vano, contra los términos de la paz de Westfalia (1648), porque no se ajustaban a la letra del derecho canónico.

Finalmente, todos estos papas tuvieron que retirar las pretensiones curiales y canónicas ante las potencias seculares (Francia, príncipes del imperio, e incluso Venecia). Las medidas represivas respecto de la moderna imagen del mundo en la ciencia natural condicionaron durante siglos las relaciones entre la Iglesia y la sociedad moderna, aunque la cuestión de la «inculturación» del cristianismo en otros ámbitos de la formación y del arte fue resuelta satisfactoriamente.