



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 4

CT 117 HISTORIA DE LA IGLESIA II

Delumeau, Jean. “Sobre la repercusión del concilio”. En *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, 30-49. Barcelona: Labor, 1973.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO II

Sobre la repercusión del concilio

A) La recepción del concilio

La misma observación es válida tanto para el Edicto de Nantes como para el concilio de Trento. Ambos fueron aplicados bastante ampliamente, aun cuando los edictos de pacificación que habían precedido al primero, y los decretos de reforma promulgados por otros concilios o por Roma antes del segundo, se habían convertido en papel mojado. La asamblea de Trento fue disuelta el 4 de diciembre de 1563; la confirmación pontificia de sus decisiones fue acordada a partir del 26 de enero del año siguiente, y una bula publicada en el mes de julio precisó cuáles serían, en adelante, obligatorias para toda la Iglesia católica. Dos años más tarde, salió de las prensas el catecismo parroquial —*Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*— cuya redacción había sido pedida por el concilio en 1546, y a la cual Carlos Borromeo, sobrino de Pío IV, aportó todos sus cuidados. El breviario y el misal romanos aparecieron respectivamente en 1568 y 1570¹. El concilio había declarado la “autenticidad” de la Vulgata. Su versión revisada, la “Vulgata Clementina”, vio la luz en 1593. Estos hechos, entre otros muchos que podríamos aportar, prueban que el papado hizo suyo el espíritu de reforma y renovación afirmado en Trento.

En una época en que la autoridad política intervenía constantemente en el dominio religioso, la aplicación de los decretos del concilio de Trento en modo alguno dependía exclusivamente de la buena voluntad de Roma. Como mínimo, era preciso contar con la de los jefes de Estado católicos. En la obra del concilio de Trento pueden distinguirse tres niveles distintos. El primero es el relativo al dogma y el segundo el que atañe a las exigencias disciplinarias y morales.

Por lo que respecta a ellos, los soberanos, desde 1563, no presentaron reservas mayores. No puede decirse lo mismo en cuanto a los decretos concernientes a la justicia eclesiástica y a los lazos existentes entre el episcopado y Roma. A los reyes de Francia y de España no les gustaba en absoluto que el papa fuera proclamado “obispo de la Iglesia universal”, e intentaron continuar interponiendo su *placet* entre la Santa Sede y los católicos de sus respectivos Estados. No deseaban ceder ni un ápice de las “libertades españolas” ni de las “libertades galicanas”, y mucho menos ver desaparecer de las manos de la autoridad civil los *recursos de fuerza* en España y los *appels comme d’abus* en Francia ².

Una amplia parte de la opinión pública francesa se manifestaba del mismo modo; ello se evidencia en los libelos publicados bajo los reinados de Enrique IV y Luis XIII contra la aceptación oficial que tenían en el reino los decretos del concilio. El concilio, se dice en ellos, encarga a los obispos que juzgue a los impresores y autores de obras escandalosas, los matrimonios clandestinos, los concubinatos y los adulterios. Todos los tonsurados, incluso los casados, dependerán en lo sucesivo de los tribunales eclesiásticos. Los obispos tendrán a su cargo la vigilancia de los hospicios y la obligación de hacer reparar los edificios dedicados al culto. Los legistas franceses se sublevaron cuando comprobaron que el concilio negaba prácticamente a los eclesiásticos el derecho de presentar ante los parlamentos los *appels comme d’abus* —los obispos debían juzgar ciertas causas sin apelación— y autorizaba a los jueces de la Iglesia a rehusar los monitorios otorgados por los jueces laicos. No les gustaba que todas las causas referentes a los obispos estuvieran reservadas a la jurisdicción de la Santa Sede, por cuanto los parlamentos pretendían conocer todos los problemas reales, incluso aquellos en que el culpable era un obispo.

Los Estados italianos, Portugal y Polonia no pusieron dificultad alguna para aceptar oficialmente los decretos del concilio que sus “oradores” habían firmado en Trento. La recepción solemne de tales acuerdos por parte de Felipe II tuvo lugar en julio de 1564, pero con la inclusión de esta cláusula: “bajo reserva de mis derechos reales”. Efectivamente, a pesar del Papa, un comisario real asistía a los concilios provinciales que, a partir del de Trento, se reunían en las diócesis que dependían de la corona de España. En 1566, los príncipes y los electores católicos de Alemania “dieron por recibidos” los decretos del concilio que se referían a todo lo concerniente al dogma y al culto. Se contentaron con pedir ciertas modificaciones de detalle sobre puntos de disciplina, especialmente los relacionados con los sínodos provinciales ³. En desquite, Fernando I, que tan buena disposición sentía hacia la Iglesia católica, no se avino a publicar dentro de sus posesiones territoriales aquellas disposiciones tridentinas que según su criterio lesionaban las prerrogativas del Estado. En cuanto a Francia, siempre rehusó, incluso

una vez terminadas las guerras de Religión, integrar las decisiones de Trento a las leyes constitucionales del reino. Enrique IV temía indisponerse con los protestantes. El gobierno de María de Médicis y el de Luis XIII chocaron con el galicanismo del Tercer Estado. En los Estados generales de 1614, el Clero, sostenido por la Nobleza, rogó al Rey “que tuviera a bien ordenar que el edicto del sagrado concilio de Trento fuera recibido, publicado y observado en todo su reino”. Asimismo, el Tercer Estado, en una declaración preparada por el teólogo Edmond Richer, pidió al Rey “que hiciera constar [...] por medio de una ley fundamental del reino [...] que no hay poder en la tierra, sea cual fuere, espiritual o temporal, que tenga derecho alguno sobre su reino, para poder privar las personas sagradas de nuestros reyes [...] La opinión contraria es [...] impía [...] (y) contraria al establecimiento del Estado de Francia, que sólo depende por vía inmediata de Dios”⁴. La realeza francesa abrazó el punto de vista anterior y continuó pensando que “las libertades galicanas son realmente el derecho común mantenido con gran empeño desde tiempo inmemorial” en el reino⁵. Así pues, rechazó la legalización de los decretos tridentinos, mientras que el clero de Francia, por su parte, declaraba solemnemente la recepción de todos aquellos que se referían a la fe y a la acción pastoral.

El siete de julio de 1615, tres cardenales, 47 obispos y arzobispos y 30 eclesiásticos afirmaron: «Los cardenales, arzobispos, prelados y otros eclesiásticos abajo firmantes, en representación del Clero general de Francia, reunidos en asamblea con el permiso del Rey en el convento de los Agustinos de París, después de haber deliberado en secreto sobre las conclusiones publicadas del concilio de Trento, han reconocido unánimemente y declarado, reconociendo y declarando estar obligados por deber y en conciencia a recibir, como de hecho han recibido y reciben, dicho concilio, y prometen observarlo hasta el límite en que les sea posible a causa de sus funciones y autoridad espiritual y pastoral, y para llevar a cabo una más amplia, solemne y particular recepción, se dan por enterados que los concilios provinciales de todas las provincias metropolitanas de este reino deben ser convocados y reunidos en asamblea en cada una de las provincias antes de que transcurran seis meses»⁶.

¡Notable declaración de autonomía religiosa en el contexto de las estructuras del Antiguo Régimen! La realeza no se equivocaba fácilmente; y, por ello, Luis XIII jamás colocó su sanción al pie de tal declaración, y lo mismo hicieron sus sucesores. En todo caso, el episcopado francés, compuesto de obispos cuyo comportamiento en muchos casos no podía tacharse de ejemplar, afirmaba así de un modo solemne que se adhería a la letra y al espíritu de las decisiones de un concilio que Francia, durante mucho tiempo, había prácticamente ignorado.

B) Los obstáculos puestos a la aplicación de las decisiones del concilio

Si bien los decretos dogmáticos aprobados por la asamblea de Trento fueron, con notable unanimidad, aceptados muy pronto por las diferentes escuelas teológicas del mundo católico (incluso por los jansenistas), la aplicación de las decisiones disciplinarias, por el contrario, chocó con los hábitos, la rutina y la debilidad humanas. Los papas que gobernaron la Iglesia romana a partir de 1565 estuvieron, por lo general, animados por un verdadero espíritu religioso, dando ejemplo de dignidad a través de su conducta. Dos de ellos han sido canonizados —Pío V (1565-1572) e Inocencio XI (1676-1689)—, pero sin duda alguna el más notable de los pontífices correspondientes al período de la Reforma católica fue Sixto V (1585-1590). A pesar de lo indicado, tampoco faltaron papas en los nuevos tiempos que, imitando a sus predecesores del Renacimiento, cayeron en el nepotismo, gracias a lo cual Roma, Tívoli y Frascati se embellecieron con magníficos palacios y villas a los que se hallan ligados los nombres de los Aldobrandini, los Borghese, los Barberini, los Panfilia, etc.

Al nepotismo pontificio cabe añadir el de ciertos obispos pertenecientes a la aristocracia. Un ejemplo típico de esta actuación lo constituyen los Gondí, que acapararon durante 93 años (1569-1662) la sede episcopal, que más tarde pasaría a arzobispal (a partir de 1622), de París. Idénticamente, los Rohan fueron obispos de Estrasburgo sin interrupción desde 1704 a 1803⁷. Casi todas las grandes familias contaban al menos con un obispo en su seno, en particular los La Rochefoucauld, quienes, al estallar la Revolución, poseían las sedes de Ruán, Beauvais y Saintes. En 1700, tres Colbert eran prelados: el arzobispo de Ruán, el obispo de Auxerre y el de Montpellier.

Contrariamente a los deseos expresados por los padres del concilio, no desapareció la encomienda. Inicialmente porque fue mantenida en favor de los altos personajes de la Curia que residían en Roma a causa de sus funciones. Por otra parte, un Estado como Francia, que no había «recibido» los decretos de Trento, no se creyó obligado a aplicarlos en lo referente a este punto. Enrique IV entregó dos abadías al protestante Sully. Una estadística referida a un total de 1100 abadías francesas del siglo XVIII revela que 850 de ellas habían sido entregadas en encomienda, especialmente a capellanes, preceptores o lectores del Rey, de la Reina, de los príncipes o de las princesas⁸. Por tanto, no fue suprimido el cúmulo de beneficios, ni incluso rebajado a un nivel intermedio no excesivamente visible. En 1638, Rancé, que contaba sólo doce años pero que ejercía ya los cargos de canónigo de París, abad de Notre-Dame-du-Val, de Saint-Symphorien y de la Trapa, proveyó cuarenta curatos o prioratos curatos. En cuanto a la residencia, en particular la de los obispos, dejaba mucho que desear en todo Occidente, especialmente en Francia.

Así pues, el renacimiento católico fue frenado por todo tipo de elementos, especialmente por la inercia de los eclesiásticos y el perdurable cesarepapismo de los soberanos. El ritmo regular previsto en el concilio para los sínodos provinciales⁹ (cada tres años) y para los sínodos diocesanos (anuales) no fue respetado, como tampoco lo fue el previsto para las visitas pastorales (cada parroquia debía ser inspeccionada bianualmente)¹⁰. Por otra parte, el patronato hispano-portugués constituyó un temible muro entre Roma y numerosos países de misiones. Finalmente, si bien el bajo clero rehusó durante largo tiempo instruirse, vestir hábito clerical y enseñar el catecismo, el alto clero olvidó muy a menudo el primer capítulo del decreto de reforma de la XXV sesión del concilio: cardenales y prelados llevarán una vida simple y frugal. La riqueza siguió siendo la gran debilidad de la alta Iglesia romana.

La fijación de períodos artificiales ha deformado la historia de la Reforma católica y la ha privado de su amplitud cronológica. Sin embargo, este renacimiento religioso se extendió a lo largo de varios siglos. Por una parte fue preparado —y así se ha indicado anteriormente— por un largo período de inquietud y búsqueda; por otro lado, una vez finalizado el concilio de Trento, sus conclusiones se introdujeron con gran lentitud en las costumbres, instituciones y corazones. Si bien el nuevo estilo católico pareció triunfar con bastante rapidez en Italia y la península Ibérica —a partir de la segunda mitad del siglo XVI—, por el contrario en Francia, Alemania, Países Bajos, Bohemia y Polonia no se impuso verdaderamente hasta bien entrado el siglo XVII. En Francia, el reinado de Luis XIII y la regencia de Ana de Austria coincidieron, ciertamente, con un florecimiento de la santidad heroica. Es la época de san Vicente de Paúl y de *Polyeucte*. De todos modos, el momento en que la reforma religiosa hace sentir sus plenos efectos en todo el reino corresponde a la segunda mitad del siglo XVII y a los inicios del XVIII. Esta observación completa las expuestas anteriormente sobre la insuficiente aplicación de las decisiones disciplinarias del concilio de Trento. Así pues, deben evitarse dos juicios simplistas. No es lícito afirmar que antes de 1563 todo funcionaba mal en la Iglesia romana, y tampoco lo es creer que los problemas fueron solucionados completa e inmediatamente. En la diócesis de París, las visitas pastorales no comenzaron de forma seria y relativamente regular hasta después de la Fronda y, básicamente, después de que fuera nombrado arzobispo Mons. de Péréfixe en 1664¹¹. Uno de los primeros actos del nuevo prelado fue la convocatoria de un sínodo de todo el clero de su diócesis, reunión no efectuada desde 46 años antes¹². Finalmente, a pesar de que a lo largo del siglo XVII fueron creados

en París diversos organismos e instituciones especializados en la formación de candidatos al sacerdocio y de jóvenes religiosos (conferencias para ordenandos de Saint-Lazare; seminarios de Saint-Magloire, Saint-Nicolas-du-Chardonnet, Saint-Sulpice, hospicio de los Bons-Enfants, comunidad de la Sainte-Famille, seminarios de la Providence), el primer seminario diocesano no fue creado en esta ciudad de 400 000 habitantes, rodeada por una rica campiña con 472 parroquias, hasta 1696¹³. En efecto, en esta fecha Mons. de Noailles declaró obligatorio el paso por un seminario de todos los candidatos al sacerdocio que pertenecieran a su jurisdicción y, además, erigió un establecimiento diocesano, el seminario Saint-Louis, formado por la reunión en el mismo local de todos los seminarios de la Providence, donde serían especialmente acogidos los clérigos pobres. De hecho, los seminarios diocesanos no funcionaron de forma más o menos satisfactoria hasta 1660 en Ruán¹⁴, 1671 en Nantes¹⁵, 1682 en Burdeos¹⁶, 1695 en Angers¹⁷. En esta última ciudad, la serie de obispos reformistas fue iniciada por Mons. Arnauld, un hermano de la Madre Angélica, que ocupó la sede episcopal a partir de 1650¹⁸.

C) Roma: capital religiosa renovada

Las precisiones que acabamos de indicar aportan los elementos necesarios para una buena interpretación de la época y las costumbres vigentes durante la Reforma católica, pero no deben llevarnos a subestimar la importancia del nuevo enfoque y la profundización religiosa que se operó en la Iglesia romana durante aquellos días. Ciertamente, la capital de la catolicidad siguió siendo una ciudad sorprendente, sobre todo si se considera que se arrogaba como misión volver a hacer suyo y conservar el mensaje del hijo del carpintero, que había proclamado: "Bienaventurados los pobres de espíritu". Ni la pobreza ni el trabajo fueron los aspectos dominantes en la época de la renovación religiosa.

Sin embargo, Roma dejó de ser la ciudad licenciosa y pagana sobre la que Savonarola y Lutero habían lanzado el anatema. Pío V, asceta autoritario que quiso velar las desnudeces antiguas que poblaban en aquella época los museos de Roma, y que también habría deseado expulsar a todas las cortesanas de la capital, se esforzó, hasta donde pudo, en transformar el clima moral de la "ciudad eterna". Él habría deseado convertir Roma en un inmenso convento, pero no logró conseguirlo. La ciudad, una vez desaparecido este pastor demasiado exigente, y cerrado, con la muerte de Sixto V (1590), el período heroico de la Reforma católica, volvió

a reír y a vivir. La piedad fue sustituida por el humor, la majestad por la negligencia, la pompa de las ceremonias por la dulzura del arte. Por lo menos tomó un aspecto digno que realzó la nobleza de su decoración arquitectónica. Como mínimo fueron construidas o enteramente renovadas en el curso del siglo XVI un total de 54 iglesias. La culminación de la cúpula de San Pedro en 1593 adquirió el valor de un símbolo: la confesión católica, a pesar de sus recientes descalabros, volvía a levantar la cabeza. El aumento demográfico —100 000 habitantes hacia 1600—, la belleza de las edificaciones religiosas y civiles, los obeliscos levantados por Sixto V, las treinta nuevas calles trazadas durante el siglo XVI, los tres acueductos antiguos restaurados entre 1565 y 1612, las treinta y cinco fuentes públicas puestas en servicio entre 1572 y 1600, los jardines que se multiplicaban, son otros tantos elementos que convierten a Roma, a finales del siglo XVI, en la ciudad piloto de Europa y la capital artística del mundo¹⁹. El resplandor artístico y el religioso iban a la par y, por consiguiente, Roma pasó a ser una ciudad físicamente impresionante y moralmente respetable que los pontífices, a partir de mediados del siglo XVI, se esforzaron en presentar a los peregrinos que, durante los años santos, acudían en gran número a visitar sus “siete iglesias”. De esta forma, quedaron vinculadas la rectificación católica y la renovación de las peregrinaciones a la “ciudad eterna”. Roma fue visitada por más de 400 000 peregrinos en 1575, y por 550 000 en 1600²⁰. Una cofradía especializada concedió albergue a 210 000 durante 1600, a 12 866 de los cuales lo hizo durante la semana santa²¹.

El prestigio de una ciudad que volvía a tomar conciencia de sí acrecentó la autoridad de los papas sobre el mundo católico y completó de esta forma la acción del concilio de Trento, que, contra toda previsión, había reforzado la posición de la Santa Sede. Fra Paolo Sarpi, a comienzos del siglo XVII, estaba desolado por ello y se expresaba en los siguientes términos:

«...la corte de Roma —escribía— que temía y esquivaba la firmeza de este concilio como el instrumento más adecuado para moderar la excesiva e ilimitada potencia que había ido adquiriendo a través del tiempo, ha afirmado tan sólidamente su empresa en la parte que ha seguido permaneciendo bajo su control, que jamás su autoridad ha sido tan grande y sólida. Hermosa lección que nos enseña a poner todas las cosas en manos de Dios, sin depositar demasiada confianza en la prudencia humana»²².

Dentro de esta misma corriente evolutiva —y también contribuyendo a reforzarla— se sitúa la reorganización del gobierno de la Iglesia católica llevada a cabo a partir del papado de Pablo III. Tal reorganización se orientó a crear una vigorosa centralización,

explicitada en la creación de *congregaciones*, que eran comisiones encargadas de preparar las decisiones pontificias en los diversos dominios de su competencia.

En el tiempo de Sixto V, que creó la mayor parte de ellas, existían 15 congregaciones²³, seis de las cuales se ocupaban de asuntos temporales, y las restantes, respectivamente, de la *Inquisición* (creada en 1542), del *Índice* (creado por Pío V), del *Concilio* (1564, inmediatamente reorganizada), de los *Obispos* (1576), de los *Regulares* (creada por Sixto V, así como las siguientes, y que en 1601 se fusionó con la de los *Obispos*), de la *Concesión de gracia* (examen de las peticiones de gracia), de la *Erección de iglesias y de las provisiones consistoriales*, de *Ritos y ceremonias* y de la *Imprenta vaticana*. A esta lista deben añadirse una congregación para la *Conversión de los infieles* (1568), que no alcanzó su funcionamiento pleno hasta 1622, cuando se convirtió en la congregación para la *Propagación de la Fe*, y una congregación para la *Construcción de San Pedro*, tal vez creada en 1523, pero que no fue reorganizada hasta 1593.

Los miembros de tales *congregaciones* fueron cardenales y expertos. Con toda seguridad, el Sacro Colegio, en tanto que tal, a pesar del creciente número de sus miembros (70 a partir de Sixto V), perdió gran parte de su importancia²⁴ en relación a la que poseía en la época de la Prerreforma. Sin embargo, los cardenales, escogidos preferentemente en función de criterios religiosos, a diferencia de lo que había sucedido en otras épocas, fueron menos políticos y mucho más hombres de Iglesia que durante el siglo xv y comienzos del xvi. Los nombramientos cardenalicios de Pío V (en 1568 y 1570) hicieron época en este aspecto y, en medio del estupor general, sentaron fuertes precedentes sobre el aspecto indicado. Algunos años más tarde, Baronio († 1607), amigo y sucesor de san Felipe Neri en el Oratorio de Roma y autor de unos célebres *Annales ecclesiastici*, y Bellarmino († 1621), teólogo jesuita que participó en la corrección de la Vulgata, encarnaron el nuevo tipo de cardenal piadoso y erudito.

D) Sínodos, seminarios y visitas pastorales

Sin duda, la autoridad pontificia llegó a ser excesiva en la Iglesia romana reformada, pero al menos constituyó un importante contrapeso para el cesaropapismo de los soberanos. Por otra parte, su principal línea de acción se centró en la aplicación más exacta posible de las decisiones del concilio de Trento. Un hecho revelador lo constituye el que Pío V, inmediatamente después de su elección, enviara el texto de los decretos conciliares a los arzobispos y obispos de Goa, México, Guatemala, Honduras y Venezuela²⁵. La misión básica de los sínodos fue traspasar el espíritu del concilio a la vida

cotidiana del orbe católico. Si bien es cierto que dichos sínodos no se reunieron con la regularidad prevista, es importante constatar que muchos de ellos tuvieron lugar en los años subsiguientes al concilio. Los sínodos permitieron ejercer de nuevo al control sobre clérigos y fieles. San Carlos Borromeo organizó entre 1565 y 1581 no menos de once sínodos diocesanos y seis sínodos provinciales, a fin de conseguir la aplicación en el norte de Italia de las normas promulgadas por la reforma tridentina. Un centenar de sínodos, tanto provinciales como diocesanos, se celebraron durante el período 1564-1572, tanto en Europa como en Asia (Goa, 1567 y 1570) y América (México, 1565; Lima, 1567) ²⁶.

Para que la acción renovadora de la jerarquía pudiera hacerse sentir a nivel parroquial, las diócesis no debían ser excesivamente extensas. De ahí su multiplicación en varias regiones en que la Iglesia católica corría el riesgo de ser barrida por el protestantismo. En 1559, el mapa de las diócesis de los Países Bajos fue modificado a petición de Felipe II. Anteriormente, esta región, una de las más pobladas y prósperas de la Europa occidental, sólo contaba con cuatro obispados (Cambrai, Arras, Tournai y Utrecht), que dependían de dos metrópolis extranjeras (Reims y Colonia). La reorganización decidida por Roma y el rey de España creó tres arzobispados (Cambrai, Malinas y Utrecht), de los que dependían quince obispados ²⁷. En Francia, el obispado de la Rochela fue erigido en 1648 ²⁸. Tres nuevas diócesis fueron instituidas en Bohemia, con centros respectivos en Litomerice (1655), Hradec Kralove (1664) y Budejowice (1735) ²⁹.

Una de las más importantes decisiones renovadoras del concilio de Trento fue, sin lugar a dudas, la concerniente a la creación de seminarios, que rápidamente se multiplicaron en Italia y España.

En el primero de los países indicados ³⁰, se creó una veintena de seminarios entre 1564 y 1584. En España, donde ya existían seminarios *avant la lettre* en Granada (desde 1492), Tortosa (desde 1544) y Valencia (desde 1550), se establecieron 26 nuevos seminarios para la formación del clero parroquial entre 1565 y 1616 ³¹. En los Países Bajos, fueron creados ocho seminarios conciliares antes de 1620.

Sobre el actual territorio de Francia ³² cabe reseñar el surgimiento de seminarios en Reims (1567), Pont-à-Mousson (1579), Aviñón (1586), Toulouse (1590), Metz (1608), Ruán (1612), Mâcon (1617), Lyon (1618) y Langres (1619). Pero en una época en que el reino se hallaba inmerso en plena guerra civil, tales instituciones se caracterizaron, con cierta frecuencia, por su extrema fragilidad. De hecho, Francia no se vio dotada de un buen número de seminarios hasta 1650.

Durante largo tiempo, los seminarios franceses e italianos constituyeron dos realidades absolutamente diferentes, y la impresionante lista de los que fueron creados en la Península durante la segunda mitad del siglo XVI no debe distorsionar nuestro análisis, ya que constituían heterogéneas agrupaciones, en un mismo establecimiento, de todos los candidatos al sacerdocio desde una edad de doce años hasta su ordenación. De hecho, si bien la estancia en tales «colegios» era prolongada, la preparación para abordar las tareas del sacerdocio propiamente dicho era bastante escasa. De ahí se explica la enorme mediocridad del bajo

clero italiano del siglo xvii. Debe esperarse al siglo xviii para observar cómo se comienza a adoptar en Italia, bajo la influencia de las ideas jansenistas, el seminario de tipo francés, en el que los candidatos al sacerdocio permanecen alrededor de dos años, pero donde sin embargo reciben una auténtica formación sacerdotal.

Para favorecer la reconquista por parte del catolicismo de aquellos países que se habían pasado al protestantismo, y también de aquellos que vacilaban entre Roma y la Reforma, se crearon seminarios «en el exilio», semejantes al modelo francés. Un ejemplo de ellos es el *Colegio germánico* (1552) de Roma que, en 1575, recibió 130 candidatos a la ordenación llegados de diversas diócesis alemanas; a éste se sumó un *Colegio húngaro*, creado en 1578. A partir de esta fecha, existe un seminario inglés en Roma. También fueron creados seminarios ingleses en Douai (1568, 1593, 1611), Saint-Omer (1593), París (1611), Lovaina (1612) y Lieja (1626), además de seminarios irlandeses en París, Lovaina, Salamanca y Roma, seminarios escoceses en Pont-à-Mousson (posteriormente en Douai) y en Roma, y un seminario en Lovaina para las Provincias Unidas. A esta lista cabe añadir el *Colegio de la Propaganda*, creado en Roma en 1622 a fin de formar sacerdotes para todos los países de misiones de Europa y del mundo.

Durante mucho tiempo, los seminarios diocesanos fueron escasos en el Imperio, hasta que Canisio y los jesuitas emprendieron la creación de seminarios «pontificios» —patrocinados por la Santa Sede— en el Imperio y en Polonia: Viena (1574), Dillingen (1576), Gratz (1578), Olomouc (1578), Braunsberg (1578), Fulda (1584) e Ingolstadt (1600). Tales establecimientos no tardaron en convertirse en academias o universidades semejantes al *Colegio romano* creado por san Ignacio en 1556, y convertido a partir de 1585 en la brillante *Universidad gregoriana* (del nombre de Gregorio XIII, que favoreció su desarrollo).

A pesar de que no fueran alcanzados la totalidad de los objetivos fijados por el concilio de Trento; a pesar de que el ritmo de las visitas pastorales y de los sínodos nunca fue el previsto; y a pesar de que los seminarios tuvieron unos comienzos muy difíciles en determinados países, a partir de 1565 la vida cotidiana de la Iglesia católica fue transformándose progresivamente. Hacia mediados del siglo xvi, más de 300 parroquias situadas en los alrededores de Viena carecían de sacerdotes³³. Cremona había carecido de obispo residente entre 1475 y 1560³⁴. Asimismo, Milán había permanecido ochenta años sin arzobispo residente hasta que fue a establecerse san Carlos Borromeo. Sólo hemos dado algunos ejemplos entre millares, pero tales hechos fueron escaseando de forma paulatina. Alain de Solminihac, obispo de Cahors, a partir de 1636 efectuó nueve viajes por el territorio de su diócesis en el lapso de trece años, y en cada uno de ellos visitó las 700 parroquias de la misma³⁵. En la diócesis de Besançon, extensa, montañosa, rica y también con cerca de 700 parroquias, Mons. de Grammont (1665-1667) realizó cuatro giras pastorales en tres años. Los obispos de Auxerre, André Colbert (1676-1704) y Caylus (1704-1754) iniciaron ambos sus visitas desde el primer momento de su episcopado. Massillon, nombrado obispo

de Clermont en 1717, se dedicó a visitar cada año una parte de las 750 parroquias que tenía encomendadas. Se ha expuesto una estadística sumaria pero que puede ofrecernos, por otra parte, idea del intervalo medio existente entre dos visitas consecutivas a una parroquia en la Francia del siglo xvii (se obtiene una cifra que oscila alrededor de los doce años) y del siglo xviii (intervalo medio de ocho años). Estas cifras, por insuficientes que sean en sí mismas, constituyen un testimonio de la mejora de la conciencia pastoral en el episcopado, consecuencia de la formación proporcionada por los seminarios. Muchos de los obispos franceses fueron antiguos alumnos del seminario de San Sulpicio, fundado por Olier en 1641. A finales del siglo xvii, el episcopado procedente del seminario de San Sulpicio estaba constituido ya por unos 50 prelados y, durante el siglo xviii, más de 200 antiguos alumnos de dicho seminario llegaron al obispado. Cuando estalló la Revolución, la compañía de San Sulpicio dirigía una veintena de seminarios en todo el reino; menos, ciertamente, que los controlados en aquella misma época por los lazaristas o paúles, congregación creada por san Vicente de Paúl. Sin embargo, la acción del seminario de San Sulpicio de París sobre el conjunto del clero francés fue enorme, ya que recibía a futuros sacerdotes de todas las diócesis de Francia y les daba un estilo sacerdotal propio, mezcla de distinción, recogimiento, austeridad y elevada cultura, tanto teológica como profana.

E) Las órdenes religiosas

Los obispos formados en el espíritu del concilio de Trento, hasta aproximadamente 1650 no procedían de los seminarios en Francia, ni en Bélgica, ni en el Imperio ni en Polonia, pues ya se ha indicado anteriormente que la creación de tales instituciones fue bastante tardía. En estos países, el período heroico del Renacimiento católico —el primero en el orden cronológico— estuvo pues, ante todo, caracterizado por la acción militante de las órdenes religiosas, ya fueran de nueva creación, ya fueran antiguas órdenes renovadas. Por el contrario, a partir de la segunda mitad del siglo xvii, los nuevos sacerdotes fueron tomando progresivamente la vida cristiana en sus manos. Las órdenes religiosas, a pesar de que continuaron jugando un importante papel, se vieron relegadas a un segundo plano tras el clero secular, que muy pronto manifestó cierta impaciencia respecto a los regulares. Esta impaciencia se evidencia de forma sensible en el movimiento jansenista. El esquema que acabamos de

plantear sirve, con ciertas matizaciones, para el conjunto de la catolicidad.

Entre las nuevas órdenes religiosas, los jesuitas ocuparon un lugar de primer orden. En 1556, a la muerte de san Ignacio de Loyola, la Compañía ya contaba con unos 1000 miembros, y administraba un centenar de fundaciones (residencias, noviciados, casas de profesión y colegios). Cien años más tarde, existían más de 15 000 jesuitas y unas 550 fundaciones. Sus colegios, cuya organización y método de enseñanza eran idénticos en todo el mundo, agrupaban alrededor de 150 000 alumnos. En 1773, cuando Clemente XIV suprimió la orden, el número de jesuitas ascendía a 23 000, repartidos en 39 provincias. Sus fundaciones alcanzaban el número de 1600, de las cuales 800 eran colegios en los que trabajaban 15 000 educadores³⁶.

La Compañía abrió su primer colegio en Francia el año 1556, en Billom, y a este le siguió, en 1561, el Colegio de Clermont en París. El atentado de Châtel (1594), que hirió a Enrique IV, produjo enojosas consecuencias durante cierto tiempo para los jesuitas, ya que Châtel había sido alumno suyo. En represalia fueron expulsados de la jurisdicción de diversos parlamentos, por ejemplo del de París. Pero la medida fue derogada a partir de 1603, y un padre de la Compañía, Coton, se convirtió en confesor del rey. En 1608 nació la «Asistencia de Francia», que comprendía las cinco provincias de París, Lyon, Toulouse, Aquitania y Champaña. En 1643, los jesuitas tenían en Francia 109 establecimientos. El dinamismo de la orden en Francia durante la primera mitad del siglo XVII queda demostrado por el hecho de que en 1710 las casas jesuitas de la «Asistencia de Francia» eran ya 149. El ritmo de expansión sufrió un retroceso bajo el reinado personal de Luis XIV³⁷.

En los Países Bajos, el apogeo de la Compañía se sitúa hacia el período 1625-1650. El número de jesuitas en ellos era de 420 en 1595, 788 en 1611 y 1574 en 1626. En el último de los años indicados, Francia, a pesar de su mayor extensión, sólo contaba con 2156, Alemania con 2283 y España con 2962. En 1643, sólo en la provincia galo-belga los jesuitas tenían 5600 alumnos en sus clases³⁸. En general, el contacto entre alumnos y la orden continuaba una vez éstos habían terminado sus estudios, a través de las cofradías. Tales instituciones, creadas inicialmente dentro de los propios colegios, se expandieron hacia el exterior gracias a la acción de los antiguos alumnos. En 1640, la provincia flamenco-belga de la orden dirigía 90 comunidades (*sodalitates*) que agrupaban un conjunto de 13 727 miembros, mientras que la provincia galo-belga poseía 80 con un total de 11 300 cofrades. Juste-Lipse, Van Dick, Rubens y Teniers pertenecieron a cofradías jesuitas³⁹.

Los jesuitas, confesores de los príncipes europeos, y astrónomos de los emperadores chinos, misioneros y educadores notables, constituyeron, especialmente entre 1550 y 1650, el elemento más dinámico de la Iglesia romana.

Sin embargo, es necesario situar a otras familias religiosas, en particular la de los capuchinos, en el lugar que se merecen. Rama

separada de la orden de san Francisco, los “ermitaños franciscanos” —primer nombre empleado por los actuales capuchinos— tuvieron una difícil existencia en sus comienzos. Expuestos a la hostilidad de los observantes, fueron defendidos ante Clemente VII por dos mujeres notables, Catalina Cibo, duquesa de Camerino, y la poetisa Vittoria Colonna. Sin embargo, Roma les prohibió recibir en la orden a antiguos observantes (1532) y propagarse fuera de Italia (1537). La defección del vicario general Bernardino Ochino, quien en 1542 optó por abrazar el protestantismo, estuvo a punto de provocar la supresión de la orden que, sin embargo, superó esta prueba. A finales del siglo XVI, los capuchinos empezaron a extenderse fuera de Italia. La orden agrupaba en 1643 un total de 1379 casas y 21 000 religiosos, mientras que a principios del siglo XVIII contaba con 1800 establecimientos y 30 000 religiosos repartidos en 38 provincias⁴⁰. En 1643, cuando los capuchinos contaban con 21 000 miembros, los conventuales, de quienes se habían separado definitivamente desde 1619, alcanzaban la cifra de 30 000 y los observantes de las diversas ramas franciscanas agrupaban el enorme total de 163 000 miembros. Pero mucho más que el elemento cuantitativo, cabe reseñar el vigor de una orden que contó entre sus miembros con un extraordinario filólogo como san Lorenzo de Brindisi (1559-1619), un cruzado siempre realista como el padre Joseph, un infatigable adversario de los libertinos como el padre Ives de París (1590-1678)⁴¹, o un misionero siempre en la brecha como el padre Honoré quien, incansablemente, recorrió toda Francia durante el reinado de Luis XIV⁴².

La estadística de las fundaciones llevadas a cabo en el reino de Francia por los capuchinos revela la importancia de su acción, su popularidad, a la vez que cierto debilitamiento de su dinamismo después de 1643:

1574-1589: 31 fundaciones; 1589-1610: 97; 1610-1624: 132; 1624-1643: 56; 1643-1715: 95. Es decir, un total de 285 fundaciones a lo largo de los 54 años del período 1589-1643 y 95 durante los 72 años siguientes, lo que equivale a más de 5 fundaciones por año durante el primer período, y solamente 1 1/3 durante el segundo⁴³.

Capuchinos y jesuitas desempeñaron un papel de primer orden en Suiza, Austria y Bohemia durante el período «heroico» de la reconquista católica, no sin favorecer, sin duda, el desarrollo de un clima de viva intolerancia. En Suiza, los capuchinos poseían ya 15 conventos en 1604, y en esta misma fecha se hallaban asimismo instalados en Feldkirch, Viena, Gratz, Praga y Brno⁴⁴. Así pues, tanto la de los jesuitas como la de los capuchinos fueron órdenes de misioneros particularmente activas en todo el mundo.

Vestidos con sayales de tela basta, los pies desnudos, practicando ayunos frecuentes y rigurosos, acostándose sobre tablas y predicando contra viento y marea sin ningún respeto humano, los

capuchinos impresionaron vivamente a los hombres de los siglos XVI y XVII. Cuidaban apesados e incurables, enterraban a los muertos y extinguían incendios. Sus prédicas populares tuvieron un éxito enorme y, en ciertas misiones, tales como las emprendidas en los Países Bajos, no era raro ver capuchinos de pie en medio de las iglesias, con una inscripción en la espalda en la que se enumeraban sus defectos.

Es imposible describir aquí el desarrollo adquirido por todas las congregaciones religiosas aparecidas en el curso de los siglos XVI y XVII. Contentémonos, pues, con retener algunas cifras que puedan darnos la medida del esfuerzo desplegado y de los resultados obtenidos. El Oratorio creado por Bérulle en 1611 contaba ya en 1631 —dos años después de la muerte del fundador— con 71 casas, de las cuales 21 eran colegios y seis seminarios⁴⁵. Los paúles, cuyas constituciones fueron aprobadas en 1635 por Urbano VIII, ya habían instalado 33 casas en 1660, año en el que murió san Vicente de Paúl. Una cincuentena de fundaciones nuevas surgió durante los años comprendidos entre 1661 y 1700, tanto en Francia como en el extranjero (Italia, Polonia y países lejanos)⁴⁶.

El éxito de ciertas órdenes femeninas fue aún mucho más asombroso. En 1562, santa Teresa de Jesús, aconsejada por san Juan de la Cruz y deseosa de recuperar la austeridad de la regla primitiva de su orden, estableció en Ávila el primer monasterio de carmelitas reformadas. En 1648 existían ya un centenar de conventos de carmelitas de estricta observancia en España, 92 en Italia, 55 en Francia, etc.⁴⁷. Bérulle, inspirado por Mme. Acarie, quien se convirtió en la madre María de la Encarnación, había sido el máximo impulsor de la implantación del Carmelo en Francia, al trasladar, en 1604, algunas religiosas formadas por santa Teresa desde España a París. El convento de la calle Saint-Jacques, en el que Bossuet pronunció en 1675 un célebre sermón sobre la *Profesión de Mlle. de La Vallière*, se convirtió en uno de los principales centros del París devoto.

A diferencia de lo sucedido con las carmelitas, las ursulinas, las salesas y las Hijas de la Caridad constituyeron nuevas congregaciones. Las ursulinas italianas del siglo XVI no eran una orden de clausura⁴⁸, pero la mayor parte de las casas de ursulinas fundadas en Francia a continuación de la de París, creada en 1610 por Mme. de Sainte-Beuve, adoptaron la clausura. Su apostolado, inserto dentro de una época de promoción lenta pero real de la mujer, consistió en la instrucción de jovencitas. Es muy importante para la historia social el hecho de que esta institución dedicada a la enseñanza tuviera instaladas en Francia más de 300 casas en 1715. Por estas

fechas, las ursulinas no estaban sólo instaladas en Francia e Italia, sino también en Suiza, Alemania y países danubianos. Cuando san Francisco de Sales y santa Juana de Chantal erigieron en 1610 la Visitación Notre-Dame⁴⁹, con toda probabilidad pretendían crear una congregación esencialmente contemplativa pero que, dentro de ciertos límites, asociara a los rezos las visitas domiciliarias a enfermos y pobres. El arzobispo de Lyon no aprobó la creación de esta orden femenina sin clausura, y san Francisco de Sales no insistió al respecto, de tal forma que las salesas constituyeron una "religión formal" con votos solemnes. La visita a los enfermos fue reemplazada por la educación de jovencitas pensionarias. En todo caso, el instituto obtuvo un enorme éxito, pues al morir santa Juana en 1641 contaba ya con 86 conventos. Por otra parte, contribuyó a la extensión del culto al Sagrado Corazón, ya que las apariciones de Jesús a Marguerite-Marie Alacoque, salesa de Paray-le-Monial, acaecidas entre 1673 y 1675, alcanzaron gran resonancia en la Francia de Luis XIV.

San Vicente de Paúl estuvo a la cabeza de la más importante promoción del apostolado femenino que conocieron los tiempos de la Reforma católica. Sin embargo, las Hijas de la Caridad, que a partir de 1633, bajo la dirección de san Vicente y de Luisa de Marillac, se colocaron al servicio de los pobres, enfermos y niños (especialmente de los niños abandonados), no fueron religiosas en el sentido concedido a esta palabra en aquella época. Teniendo en cuenta el fracaso de san Francisco de Sales, san Vicente se contentó con crear una cofradía, la "Cofradía de las siervas de los pobres"⁵⁰.

San Vicente decidió que las Hijas de la Caridad debían ir vestidas como mujeres del pueblo, con trajes apagados, grises y austeros, no debían llevar velo, y debían únicamente pronunciar votos anuales. De ahí la fórmula medio sonriente, medio grave, del fundador: «Tendrán por monasterio las casas de los enfermos y aquella en que permanezca la superiora en un momento dado. Por celda, una habitación alquilada. Por capilla, la iglesia parroquial. Por claustro, las calles de la ciudad. Por clausura, la obediencia. Por reja, el temor de Dios. Por velo, la santa modestia. Por profesión, la continua confianza en la Providencia y la ofrenda de todo aquello que son»⁵¹.

Las Hijas de la Caridad, que se prodigaron sin límites durante la Fronda, tomaron a su cargo algunos hospitales, crearon pequeños centros urbanos y rurales de beneficencia, y multiplicaron el número de escuelas primarias. Dirigían un centenar de casas en 1660, 250 en 1711, y 426 (de las cuales 51 eran pequeñas escuelas situadas en París) a mediados del siglo XVIII⁵².

Una historia cuantitativa, es decir, con abundantes cifras concretas, es indispensable para dar su verdadera dimensión a un fenó-

meno religioso de la envergadura del "Renacimiento católico". Por todas partes surgieron iglesias y conventos. En París, durante la primera mitad del siglo XVII, fueron empezadas, continuadas o acabadas 16 grandes iglesias. Las ciudades del Occidente católico se parecían más que nunca a las "ciudades sonoras" evocadas por P. Goubert. "Ciento treinta y cinco grandes campanas y algunas docenas de pequeñas repicaban en Beauvais (en el siglo XVII) para anunciar y celebrar solemnidades religiosas y festejos públicos"⁵³. El ritmo de creación de casas religiosas en Angers durante el siglo XVII nos permite comprender e interpretar toda una época. A finales de dicho siglo, la ciudad albergaba diez abadías, conventos y comunidades fundados antes de 1596, y 18 nacidos entre 1598 y 1698⁵⁴.

Esta multiplicación de colectividades religiosas estuvo acompañada, forzosamente, por una extensión de la propiedad eclesiástica. Consideremos de nuevo la situación de Angers en 1769. La ciudad contaba entonces con 25 105 habitantes y una población clerical de 556 personas (además de 227 seminaristas). La Iglesia era propietaria de 16 % de las casas, y alojaba a una sexta parte de la población urbana⁵⁵.

Tal acaparamiento inmobiliario no dejó de inquietar. En los Países Bajos, a mediados del siglo XVII⁵⁶, la Iglesia poseía las tres cuartas partes del suelo de Cambrasis, la mitad del de Namurois, la tercera parte del de Hainaut, la cuarta parte del de Artois, la octava parte del de Brabant y la décima del de Flandes. Es lógico, pues, el sobresalto de las autoridades civiles frente al movimiento de reforma católico. En efecto, por una parte, los bienes que pasaban a la Iglesia escapaban en lo sucesivo a los impuestos; por otra, en aquellas ciudades en que la fiebre de construcción del siglo anterior había remitido, se corría el riesgo de que las casas disponibles para los habitantes ordinarios llegaran a ser insuficientes. En 1628, la municipalidad de Gante declaró que la ciudad, que a la sazón poseía más de 20 monasterios femeninos, no estaba dispuesta a albergar a ninguno más. A medida que progresan los trabajos estadísticos, las cifras proporcionadas por los expedientes permiten medir con mucha más precisión la amplitud económica del renacimiento católico⁵⁷. Hacia 1600, Cremona, ciudad de 40 000 habitantes, albergaba a 12 monasterios femeninos, que reunían un total de 747 religiosas. Ocho de tales conventos poseían, además de otras diversas rentas, más de 120 Ha de campo⁵⁸. El clero español pasó de 100 000 personas a mediados del siglo XVI, a más de 200 000 sólo cien años más tarde⁵⁹. Un recuento efectuado en 1626 en los reinos de León y Castilla proporciona las siguientes cifras: 6 322 172 laicos poseían 61 196 166 *medidas* de tierra, es decir 9,5 *per capita*, y 141 810 miembros del clero poseían un total de 12 204 053, es decir 86 *per capita*⁶⁰.

En España, más que en cualquier otra parte, la entrada en el estamento eclesiástico significaba muy a menudo la liberación del trabajo, la obtención de cierta seguridad personal en un país mal cultivado y escasamente industrializado, y la posibilidad de efectuar una envidiable carrera a pesar de los sacrificios que imponía. Sin

embargo, limitar el renacimiento católico únicamente a sus dimensiones económicas y sociales equivaldría a mutilar una gran historia que fue, ante todo, espiritual. La renovación de las antiguas órdenes religiosas, en cuanto a su aspecto de severidad, ¿no indica acaso que muchos de quienes entraban en los conventos no buscaban en modo alguno una solución fácil? Una prueba de ello lo constituye el hecho de que Jacqueline Arnauld —la Madre Angélica— decidió en 1609, en contra de la voluntad de su padre, restablecer la clausura en el convento cisterciense de Port-Royal. Otra prueba aún: el abad de Rancé prohibió a la Trapa, a partir de 1664, el consumo de pescado, huevos, mantequilla y especias, estableció el silencio perpetuo y eliminó las visitas y las cartas a cualquier miembro de la comunidad.

El caso límite de la Trapa se sitúa en un contexto mucho más amplio de reforma y de nuevo espíritu adquirido por las antiguas órdenes⁶¹. La «congregación» de Windesheim, muy próspera en el siglo xv, y posteriormente arruinada por las guerras civiles holandesas del siglo siguiente, se rehizo: de 27 monasterios que poseía en 1600, pasó a 45 en 1650. El cardenal de La Rochefoucauld (1558-1645), obispo de Senlis y abad comendatario de Sainte-Genevieve de París, emprendió la reforma de los canónigos agustinos de su abadía. Este movimiento se extendió rápidamente a todo el reino, alcanzando a 53 casas e irradiando sus consecuencias hasta los Países Bajos, Bélgica e Irlanda. Asimismo, existió un despertar benedictino puesto en marcha ya en el siglo xv mediante la fundación de las congregaciones de Bursfeld y de Santa Justina de Padua. Los padres del concilio de Trento, previendo que no podrían suprimir totalmente la encomienda, habían preconizado la federación entre abadías pertenecientes a congregaciones que siguieran una misma regla. La obediencia a esta consigna tuvo lugar de forma lenta y desigual. A finales del siglo xvi y durante el siglo xvii se constituyeron federaciones de monasterios benedictinos en Suiza, Austria, Portugal, España, Bélgica y Francia, donde surgieron las congregaciones de Saint-Vanne (en Verdún) y de Saint-Maur (en Saint-Germain-des-Prés). La influencia de los trabajos históricos efectuados por los benedictinos de Saint-Maur⁶², especialmente bajo el impulso de Mabillon († 1705), fue considerable. Por otra parte, la orden de los cistercienses, que también se hallaba en plena renovación, siguió la corriente de creación de federaciones de conventos en Alemania (1595), en Italia (1605 y 1613), en España (1616), en Irlanda (1626) y en Francia, donde la congregación de los bernardinos surgió hacia 1680, y la de los trapenses a finales del siglo xvii. Así pues, una nueva savia vivificó todas las órdenes religiosas, como lo atestigua la creación de los «carmelitas descalzos» en 1568 y de los «trinitarios descalzos» en 1594, representando esta identidad de terminología una voluntad común de despojarse física y espiritualmente. Los dominicos, mínimos —una de las ramas de la familia franciscana— y cartujos alcanzaron su apogeo numérico a finales del siglo xvi y durante la primera mitad del xvii, los primeros con 14 000 frailes distribuidos en 600 conventos durante el período 1576-1578, los segundos con 450 conventos hacia 1620, y los últimos con 257 conventos en 1633. Un movimiento tan pujante no cedió hasta después de muchos años. En Baviera, por ejemplo, se instalaron nueve conventos de religiosos en los años 1657-1674: franciscanos en Altötting, benedictinos en Michelfeld y Reichenbach, cistercienses en Waldsassen y Walderbach, premons-

tratenses en Spenshart, agustinos en Schönthal y capuchinos en Burgsthal y Neumarkt⁶³.

F) Una teología para los nuevos tiempos. Éxito del libro religioso

El rejuvenecimiento de la Iglesia romana fue acompañado de una renacimiento de la teología, luz proyectada sobre Dios. En la época de la apertura del concilio de Trento, Salamanca, gracias al dominico Francisco de Vitoria († 1549), representaba para la Europa católica de la época el mismo papel teológico que había desempeñado París durante el siglo XIII. Sesenta y seis doctores de Salamanca habían participado en el concilio. Una edad de oro de la teología católica vio sus comienzos al término de éste, para decaer durante la primera mitad del siglo XVII con las sucesivas desapariciones de Suárez en 1617, Du Perron en 1618, Roberto Bellarmino en 1621, Francisco de Sales en 1622, Lessius en 1623, Bécán en 1624 y Cotton en 1626. Sin embargo, la pasión por los problemas teológicos permaneció viva a lo largo de todo el siglo XVII, tal como lo atestigua el debate sobre la gracia surgido a raíz de la publicación del *Augustinus* en 1640. Seis años más tarde, un contemporáneo indicaba: “Nunca se vieron tantos teólogos”⁶⁴. El *Augustinus*, a pesar de “su carácter sombrío y excesivamente seco y escolástico para ser agradable”⁶⁵, fue objeto de numerosas reediciones. En cuanto a las primeras grandes obras de Arnauld, *De la fréquente communion* (622 páginas en cuarto) y *Tradition de l'Eglise sur le sujet de la pénitence et de la communion* (421 páginas en cuarto), fueron grandes éxitos de librería. Sin embargo, aún fue mayor el éxito alcanzado por su *Apologie de Jansénius*, que según escribiera el antijansenista Rapin “era una tratado que abarcaba las materias más espinosas y profundas de la teología, (pero) escrito en un estilo tan hermoso que los cortesanos, los caballeros y las damas, podían experimentar un gran placer al leerlo”⁶⁶.

Las estadísticas referentes a la edición nos dan testimonio del interés extraordinario que existía por los problemas religiosos, al menos entre el público que sabía leer. Debemos referirnos aquí al monumental trabajo de H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle*⁶⁷. Después de haberse estancado entre 1540 y 1570, el libro religioso experimenta en Francia un notabilísimo auge: 48 % de las obras editadas en París durante el período 1643-1645 se refieren a la fe cristiana, así como 49 % de las editadas durante 1699-1701⁶⁸. La imprenta, pues, difunde entre un amplio

público textos litúrgicos, estudios teológicos, meditaciones místicas (especialmente las de Teresa de Ávila y las de los franciscanos Benito de Canfeld y José de Tremblay), apologías de la religión, escritos polémicos, vidas de santos y narraciones de milagros. En 1663, un impresor parisiense se comprometió mediante contrato a publicar en seis meses 36 000 ejemplares de los *Miracles de Notre-Dame de Liesse*⁶⁹. La historia religiosa y la de las mentalidades no puede despreciar este hecho cuantitativo: jamás se habían publicado tantos libros de espiritualidad —a menudo en formatos pequeños y lengua vulgar—, ni se habían puesto en circulación tantos elogios dedicados a la Virgen⁷⁰.

Ciertamente, el mundo occidental de comienzos del siglo XVI parecía estar «fatigado de tantas quisquillosas disputas sobre teología, y (languidecía) por volver a las fuentes de la verdad evangélica»⁷¹. Se había abusado demasiado del análisis conceptual de las verdades reveladas y, sobre todo, empleando la expresión de Melchor Cano, se había transformado «en dogmas indiscutibles e indudables las opiniones escolares y en herejías las opiniones contrarias». San Francisco de Sales, burlándose de las sutilezas escolásticas, afirmará que «no hay demasiada necesidad de saber si los ángeles están en un lugar determinado en razón de su esencia o de su operación, ni si se mueven de una parte a otra sin pasar a través de ningún medio». En este sentido, cabe recordar las fórmulas sarcásticas de Erasmo contra las «avispas nocturnas» y los «asnos» de las facultades de teología de su época.

Sin embargo, se produjo un cambio de dirección en la teología, que afectó incluso al dominio de la *escolástica*, la cual consiste en una especulación sobre las verdades reveladas intentando definir las y aclararlas. La escolástica se renovó, adoptando un lenguaje más claro y moderno. Fue reivindicado de nuevo santo Tomás de Aquino —en principio, los jesuitas se autodenominaban tomistas— a expensas de Pedro Lombardo. Sobre todo, la época del humanismo vivió el florecimiento de la teología *positiva* —la expresión aparece hacia 1509—, que es el estudio de las Escrituras con la ayuda de las interpretaciones de los Padres y de los concilios. La teología *positiva* no tiene por objeto razonar sobre las verdades necesarias para la salvación, sino fortalecer el amor de Dios y la creencia a través del contacto con la Biblia, los escritos de los Padres y la historia cristiana. Muy pronto se diversificó en exégesis, o estudio de la Escritura; patristica, o estudio de las enseñanzas dadas por los Padres de la Iglesia; patrología, o estudio de los Padres considerados como personajes históricos y como escritores; historia de los dogmas e historia eclesiástica. Los *Comentarios* sobre el Nuevo Testamento del jesuita Salmerón, los trabajos de patristica de los benedictinos de Saint-Maur, los *Annales ecclesiastici* de Baronio atestiguan, entre

muchos otros trabajos, el rápido impulso adquirido por la teología *positiva*.

Al lado de ésta apareció una teología moral que poco a poco fue conquistando su autonomía. Espíritus independientes como Dionisio el Cartujo († 1471), Martin Le Maistre († 1481), Tomás Sánchez († 1610), san Alfonso María de Ligorio († 1787), hicieron retroceder poco a poco, a pesar de una poderosa oposición conservadora, la imposible moral agustiniana respecto al matrimonio. Ciertamente, dichos teólogos no consiguieron establecer la relación correcta entre amor conyugal y amor carnal; pero admiten la existencia entre esposos de relaciones encaminadas a obtener simple placer, la limitación de nacimientos por razones económicas, y el coito imperfecto como alternativa legítima a la contracepción⁷². Ciertamente, si lo comparamos con nuestro código moral, sólo estamos en presencia de simples balbuceos; pero no debe olvidarse que éstos lo han hecho posible. Los mismos moralistas tuvieron mucho más éxito frente a la prohibición patrística y medieval sobre el préstamo con intereses, y a finales del siglo XVIII los nuevos teólogos habían ganado la partida en este dominio concreto⁷³.

La burla de que ha sido objeto la casuística a partir de Pascal ha sido excesiva, al no ver claramente que ésta correspondía al surgimiento de una civilización, a la necesidad de responder a problemas nuevos o planteados en términos distintos, a la importancia creciente que iban adquiriendo los laicos dentro de la Iglesia, y a la evolución de las conciencias. Por otra parte, el descubrimiento del nuevo mundo obligó a plantearse el problema de la salvación de los infieles, el del derecho natural y el de la legitimidad de las conquistas en ultramar. A Vitoria, y posteriormente a Suárez, les cupo el honor de afirmar que las naciones cristianas, en tanto que tales, no poseían superioridad alguna sobre las naciones bárbaras, que el cristianismo jamás debía ser impuesto por la fuerza, y que ni el Papa ni el Emperador estaban facultados para desposeer a los príncipes indígenas. Así pues, de la teología moral iba a nacer el derecho internacional⁷⁴.

NOTAS DEL CAPÍTULO II

1. En la XXV sesión, el concilio había exhortado al Papa para que emprendiera ambas empresas.
2. *D.T.C.* [6], XV, 1, col. 1485.
3. L. V. PASTOR (VIII) [18], págs. 441-442.
4. Citado en *H.E.* (XVIII) [15], págs. 392-393.
5. Una de las condiciones puestas por Clemente VIII para otorgar la absolución a Enrique IV fue que Francia aceptara los decretos promulgados por el concilio de Trento.
6. P. BLET [77], I, pág. 129.
7. *L'Alsace du passé au présent*. Bol. n.º 7: *L'Alsace au XVIII^e siècle*, Estrasburgo, 1969, págs. 17-18.
8. H. SÉE, *La France économique et sociale au XVIII^e siècle*, París, 1946, pág. 57. Sin embargo, los inconvenientes inherentes al sistema de la encomienda podían ser parcialmente corregidos eligiendo abades comandatarios que desempeñasen su misión con todo celo.
9. En los países que dependían de la corona de España, la autoridad política fue hostil a los concilios provinciales. Felipe II ha sido llamado el «sepulturero de los sínodos»: *H.E.* (XVIII) [15], I, pág. 71.
10. Ritmo, bien es cierto, imposible de seguir en la inmensa América latina.
11. J. FERTE [425], pág. 23.
12. *Ibid.*, pág. 22.
13. *Ibid.*, pág. 13.
14. M. JOIN-LAMBERT, *Annales de Normandie* [435], 1953, pág. 262.
15. E. BIRAUD, *Le clergé séculier à Nantes à la fin du XVII^e siècle*, D.E.S., Rennes, 1963, pág. 53.
16. Ch. HICOUNET (bajo la dirección de), *Bordeaux de 1453 à 1715*, Burdeos, 1967, pág. 385.
17. F. LEBRUN [441], pág. 54.
18. Había creado un primer seminario en 1658.
19. J. DELUMEAU [90], I, págs. 223 y ss.
20. *Ibid.*, I, pág. 172.
21. M. ROMANI, *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV^o al XVII^o secolo*, Milán, 1948, págs. 331 y ss.
22. P. SARPI [25], prefacio. Véase G. GETTO, *Paolo Sarpi*, reed., Florencia, 1967, págs. 261-332.

23. Bibliografía en *R.H.*, 1961, n.º 460; J. DELUMEAU, *Les progrès de la centralisation dans l'Etat pontifical au XVI^e siècle*, pág. 399, y *H.E.* (XVIII) [15], págs. 57-58.
24. En 1567, Pío V revocó todos los edictos pontificios que permitían a los cardenales conferir a su antojo iglesias, conventos y beneficios: L.-V. PASTOR (VIII) [18], pág. 102.
25. *Ibid.*, pág. 145.
26. *Ibid.*, págs. 148-149, y *D.T.C.* [6], XV, 1, col. 1490.
27. E. de MOREAU [100], V, págs. 13-31.
28. Véase L. PEROUAS [461].
29. J. PROKES, *Histoire tchécoslovaque*, Praga, 1927, pág. 227, y V.-J. TAPIÉ [127], págs. 149 y 243.
30. L.-V. PASTOR (VIII) [18], pág. 147.
31. *Enciclopedia Universal ilustrada*, Bilbao, 1930-1955, LV, págs. 142-143.
32. Referencias siguientes en *H.E.* (XVIII) [15], págs. 88-89 y 194-195.
33. *H.E.* (XVII) [15], pág. 341.
34. Véase M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona*, Cremona, 1966.
35. Estos hechos y los que siguen en Th. J. SCHMITT [464], pág. 32.
36. A. GUILLERMOU [67], págs. 40 y 73.
37. P. MOISY [80], pág. 6.
38. H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, ed. de 1948-1951, II, pág. 462, según la *Imago primi saeculi*, Amberes, 1640.
39. *Ibid.*, pág. 463.
40. HERMANT [61], II, palabra «capuchinos»; A. de LUTERA, *Compendio degli ordini regolari esistenti*, Roma, 1790, 4 vols., II, pág. 105; Fr. d'AVERSA, *Quatre siècles d'apostolat dans l'ordre des frères mineurs capucins (1528-1928)*, Roma, 1928; R. M. de POBLADURA, *Historia generalis fr. min. capuc.*, 3 vols., Roma, 1924-1951.
41. Véase Ch. CHESNEAU [153].
42. [453], págs. 349 y ss.
43. Coloquio de Historia de la religión, Lyon, 1963, en *Cahiers d'Histoire*, 1964, I, pág. 32.
44. L.-V. PASTOR (XI) [18], págs. 284-285 y 301.
45. P. PISANI [62], págs. 50-54.
46. *Ibid.*, págs. 67-68; véase también *Congrégation de la Mission. Répertoire historique*, París, 1900.
47. *D.T.C.* [6], II, col. 1784-1788.
48. Sobre las ursulinas, véase *D.T.C.* [6], I, col. 2431; L.T.K. [11], X, col. 455. Véase también *Niveaux de culture et groupes sociaux*, París, 1967, pág. 143 (comunicación del P. de DAINVILLE).
49. *D.H.G.E.* [4], V, col. 614; HERMANT [61], III, pág. 143.
50. Los estatutos no fueron aprobados por el arzobispo de París hasta 1655, ni por el Papa hasta 1668.
51. P. COSTE, *Saint Vincent de Paul, correspondance, entretiens et documents*, París, 1920-1923, X, pág. 661.
52. A. HELYOT, en *Encyclopédie théologique* [60], XX, pág. 819.

53. P. GOUBERT, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, París, 1960, pág. 233.
54. Fr. LEBRUN [441], pág. 47.
55. Cl. ETIENNE, *La population d'Angers en 1769* (memoria manuscrita de D.E.S., Rennes, 1967).
56. H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, II, pág. 468.
57. Véase, por ejemplo, E. LE ROY-LADURIE, *Les paysans du Languedoc*, París, 1966, I, págs. 474-477.
58. Véase M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona*, Cremona, 1966.
59. J. VIVES, *Historia económica y social de España y América*, Barcelona, 1957 y ss., III, págs. 81 y 310.
60. *Ibid.*, pág. 308.
61. Las indicaciones siguientes están sacadas de *H.E.* (XVIII) [15], págs. 99 y ss.
62. *Histoire littéraire de la France, Historiens des Gaules, Gallia christiana*, etc.
63. *H.E.* (XIX) [15], I, pág. 371.
64. H. BREMOND [144], I, pág. 225.
65. R. P. RAPIN, *Mémoires, 1647-1669*, 3 vols., París, 1865-1869, I, pág. 95.
66. *Ibid.*, *id.*
67. [451]. París se colocó en tercer lugar dentro de Europa en lo que respecta a la edición de libros religiosos, inmediatamente detrás de Amberes y Venecia, pero por delante de Roma.
68. *Ibid.*, I, págs. 76-88.
69. *Ibid.*, I, pág. 153.
70. *Ibid.*, II, pág. 750.
71. Fórmula de un dominico humanista de 1520. Véase *H.E.* (XVIII) [15], pág. 223. Las citas siguientes se hallan reproducidas en *ibid.*, págs. 222-226.
72. J. T. NOONAN [369], págs. 387-490.
73. J. T. NOONAN [368], págs. 359-362.
74. Véase más adelante, págs. 103-104.