



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



GRADO EN HISTORIA

TRABAJO FIN DE GRADO

Director: Roberto López Vela

Curso 2017/2018

El debate sobre la santidad y el Concilio de Trento

Discussion about Holiness and the Council of Trent

José Luis Rodríguez Mesonero

Septiembre 2018

Resumen

La idea de santidad católica y la veneración de los santos, que habían tomado una gran importancia al final del Medievo, fueron dos aspectos profundamente criticados tanto por el Humanismo como por los primeros reformadores protestantes en los albores de la Edad Moderna. En el Concilio de Trento (1545-1563) y los años inmediatamente posteriores, la Iglesia católica reformuló la santidad, redefiniendo y fijando el concepto, al tiempo que controlaba el complejo fenómeno de las devociones a través de nuevas instituciones.

Palabras clave: Santidad, Concilio de Trento, confesionalización católica, devoción.

Abstract.

The idea of Catholic holiness and the veneration of saints, which have become very important at the end of Middle Ages, were two profoundly criticized topics by Humanism and the first Protestant reformers during the first decades of Early Modern period. In the Council of Trent (1545-1563) and over the following years, the Catholic Church reformulated holiness, redefining the concept, while controlling the complex phenomenon of Devotions through new institutions.

Key words: Holiness, Council of Trent, Catholic confessionalization, Devotion.

INDICE

- 1. Introducción. pp. 3-4**
- 2. La construcción del concepto de santidad hasta las críticas de Erasmo, Lutero y Calvino. pp. 5-26**
 - 2.1 Formación del concepto. pp. 5-9
 - 2.2 El apogeo plenomedieval: la santidad en la *Christianitas*. pp. 9-14
 - 2.3 Místicos y “santos vivos”. Desarrollo de la santidad en los siglos XIV y XV. pp. 14-19
 - 2.4 Críticas a la santidad: el Humanismo cristiano y los “luteranos”. pp. 19-26
- 3. La santidad en el Concilio de Trento. pp. 28-48**
 - 3.1 La convocatoria del Concilio. pp. 28-29
 - 3.2 Primera sesión: el Pecado Original, la Justificación y su relación con la santidad. pp. 29-35
 - 3.3 Segunda fase del Concilio y divergencias entre católicos. pp. 35-38
 - 3.4 Paulo IV y la represión de la “santidad viva”. pp. 38-39
 - 3.5 Tercera sesión del Concilio. Decreto acerca de la santidad. pp. 40-45
 - 3.6 La nueva práctica de la santidad: la Congregación de Ritos. pp. 45-49
- 4. Conclusiones. pp. 50-52**
- 5. Bibliografía. pp. 53-55**

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo con la redacción de este trabajo es el de hacer un análisis de los debates que se dieron en torno a la santidad en las primeras décadas del siglo XVI. Se trata de esbozar lo que sobre dijeron sobre el particular Erasmo, Lutero y Calvino, en las soluciones que ofreció el Concilio de Trento al problema de la santidad y en cómo fueron concretadas por el Papado en los años posteriores.

Para la realización de la primera parte y una mayor clarificación de qué era aquello que criticaron los humanistas y los protestantes, hemos hecho un esfuerzo de contextualización, explicando en líneas generales la evolución del concepto de santidad desde sus orígenes en el mundo antiguo hasta el Renacimiento. Este resumen dista mucho de ser exhaustivo, pues nuestro objetivo ha sido recoger los puntos esenciales que condujeron al debate sobre la santidad en el tránsito de los siglos XV y XVI, tanto a las críticas como a la falta de un control real por parte de la Iglesia sobre el fenómeno de la santidad. Respecto a la polémica acerca de la santidad, intentaremos explicar los ejes del pensamiento de las distintas personalidades se pronunciaron sobre la materia, dando mayor importancia a aquellos que fueron más influyentes (Erasmo de Rotterdam, Martín Lutero y Juan Calvino). Intentaremos mostrar los puntos en común de estas críticas, amén de las influencias que tuvieran unas sobre otras.

La segunda parte constituye el centro de este trabajo. En esta parte, queremos exponer de un modo sucinto lo sucedido en el Concilio de Trento que pudo tener alguna relación con la santidad. Debido a su gran importancia en la Historia de la Iglesia, intentaremos hacer un esbozo de las distintas etapas del Concilio, los debates que dentro de él se dieron y los fenómenos tanto meramente eclesiásticos como políticos que en él tuvieron influencia. Esto, sin embargo, no debería alejarnos del objetivo de nuestro trabajo, que es la santidad. Por tanto, nos centraremos en los aspectos que, de una manera directa o indirecta, tuvieron influencia en la reformulación de la santidad. En la primera sesión del Concilio, daremos importancia al debate en torno a la Justificación, punto esencial para comprender la santidad moderna y las divergencias antropológicas posteriores entre católicos y protestantes. En la segunda sesión y a lo largo de los pontificados de Julio III y Paulo IV, nos centraremos más en el cambio de perspectiva en la Iglesia hacia un mayor rigorismo jerárquico, causa principal de la represión de formas de santidad no oficiales. Finalmente, en la tercera sesión del Concilio, explicaremos su

último decreto en el que se dio una definición de santidad y se defendió la veneración de los santos, sus imágenes y sus reliquias.

Finalmente, trataremos de explicar los pasos que dio la Iglesia católica en las décadas inmediatamente posteriores para aplicar en las diócesis lo decidido sobre la santidad en el Concilio. De esta manera, trazaremos un esquema de los cambios jurídicos y los mecanismos a través de los cuales la jerarquía eclesiástica quiso controlar las devociones populares y el fenómeno de la santidad. Todo ello quedaría plasmado en la creación de la Congregación de Ritos en 1588, así como en las elaboraciones doctrinales de Roberto Belarmino, que terminaron por confirmar la separación doctrinal entre la Iglesia católica y las distintas confesiones protestantes en este ámbito.

2. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE SANTIDAD

HASTA LAS CRÍTICAS DE ERASMO, LUTERO Y CALVINO

2.1 FORMACIÓN DEL CONCEPTO

El concepto de santidad nace, desde un punto de vista filológico, en el Antiguo Testamento; la palabra hebrea *qdash*, traducida al griego como *hágios* hacía referencia a un atributo esencial de Dios: su lejanía, trascendencia e inaccesibilidad para el hombre. Esta concepción, entronca con cómo aparece esta palabra en el Levítico: en este libro, el concepto santidad se refería a la pureza ritual que los sacerdotes habían de mantener en el templo. Finalmente, en el libro de Isaías, apareció por primera vez esta palabra como un aspecto espiritual y moral de la persona, usándose tanto en un sentido colectivo (el Pueblo de Israel) como individual (hacia los patriarcas, profetas... en resumen, hacia aquellas personas elegidas por Dios y trasmisoras de su mensaje).¹ En resumen, el concepto de santidad en el Antiguo Testamento se basa en la idea de “separación”, de “diferenciación” frente a lo profano e impuro.²

Con el Nuevo Testamento y, en concreto, con la figura de Jesús (“El Santo de Dios” Marcos 1, 24) la idea de santidad se renovó de manera radical. Frente a la centralidad de la pureza ritual y de la ley mosaica en la idea de santidad judía, aquella resultante del mensaje evangélico pasó a estar más relacionada con el mundo interior, la imitación del mismo Cristo, la fe y la llamada a la conversión: basándose en esto, los primeros cristianos no tardan en alejarse de las prescripciones rituales judías. Otro elemento de gran importancia en la idea de santidad en el primer cristianismo fue San Pablo: en sus epístolas, San Pablo llamó “santos” a todos los bautizados. Pablo defendía (como se puede ver en la Carta a los Romanos) que, al igual que la humanidad había sido condenada al Pecado de Adán, Cristo la ha salvado mediante su sacrificio en la cruz y su resurrección. Aunque todo hombre peque, todo aquel que creyera en Jesús sería salvado por la Gracia divina.³ Las ideas de San Pablo en este aspecto confirmaron la cada vez mayor diferenciación entre el judaísmo y el naciente cristianismo, pero también tuvieron una gran importancia en los debates que constituyen el centro de este trabajo, como veremos más adelante.

¹ FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal de las religiones*. Akal. Madrid, 2001. pp. 511

² ALCAÍN, José Antonio. *La tradición*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1998. pp. 567

³ FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal...op.cit.* pp. 512

A lo largo de los siglos II y III, la influencia de la filosofía platónica y su lucha contra las tendencias gnosticistas en diversos Padres de la Iglesia (Justino, Clemente, Orígenes) llevaron a estos a una mayor teorización acerca de la santidad: así esta sería entendida como una liberalización progresiva del cristiano respecto a su ego, sus pasiones corporales y vicios que le permitirían una mayor unión con Dios y una mejor comprensión de su Palabra.⁴ Paralelamente a esto, el aumento del número de cristianos y sus persecuciones y choques con la autoridad a lo largo de estos dos siglos llevaron a una doble evolución en la idea de santidad: contrariamente a la idea de San Pablo de considerar santos a todos los bautizados, se comenzó a diferenciar entre cristianos normales y aquellos “perfectos”. Y entre estos últimos, tomaron centralidad e importancia los mártires, todos aquellos cristianos que hubieran muerto por su fe; al fin y al cabo, estos no harían más que seguir el Evangelio (dando su vida por la fe y por el prójimo), imitando a Cristo y a sus apóstoles. Limpios de todo pecado por el “bautismo de sangre”, el mártir se salvaría después de la muerte. Esa idea de cercanía con Jesús durante y después del martirio condujo a otra idea central en la concepción posterior de la santidad: la de la intercesión; Dios no podría negar lo pedido a aquellos que han muerto por Él, pudiendo estos *rogarle* por las peticiones de los vivos que así se lo pidieran.⁵

En parte, la idea de la intercesión de los santos puede ser una herencia de la religiosidad pagana griega, en la que la mediación divinidad-humanidad era “solucionada” mediante figura de los héroes. De igual manera, en el judaísmo más tardío y místico, especialmente en algunos libros apócrifos (Libro de Enoc) o deuterocanónicos (Macabeos), la figura del intercesor fue tomando más importancia, especialmente el caso de los ángeles.⁶ Sin embargo, en su culto inicial parece haber tenido también gran importancia la tradición romana de rendir honores a los muertos de cada familia: acostumbrados a realizar una serie de rituales de homenaje el día del cumpleaños del difunto (*dies natalis*), los cristianos empezaron a hacerlo el día de su nacimiento en Cristo, es decir, de su martirio. Con la mayor expansión del cristianismo y su legalización y, posteriormente, oficialización a lo largo del siglo IV, estas ceremonias fueron engrandeciéndose: aparte de la presencia de muchos más fieles, se invitaba a los obispos tanto de dicha diócesis como de las vecinas y a oradores de reconocido

⁴ FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal...op.cit.* pp. 512

⁵ ALCAÍN, José Antonio. *La tradición...op. cit.* pp. 568

⁶ FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal...op.cit.* pp. 512

prestigio para que pronunciasen un panegírico acerca de la figura de dicho santo. Comenzó a darse el fenómeno de las peregrinaciones hacia los santuarios donde se encontrasen sus tumbas.⁷

Por tanto, en la Tardoantigüedad ya estaban formulándose las principales líneas de relación entre la idea de santidad y el pueblo cristiano, líneas muy relacionadas entre sí de gran importancia en la historia posterior del cristianismo: en primer lugar, se clarificó el papel del santo como un modelo ético, religioso y humano a seguir; en segundo lugar, como ya hemos explicado, los santos muy pronto fueron vistos como intercesores entre Dios y los fieles; el tercer elemento sería el uso de las reliquias físicas de los santos⁸, constituyendo para los fieles un elemento de protección frente a diversos males (enfermedad, guerra, hambre etc.), fomentando a su vez el fenómeno de las peregrinaciones a los lugares donde estas reliquias estuvieran presentes.⁹

La clarificación de estas tres líneas principales se daba al mismo tiempo en el que la santidad iba tomando un cariz más completo. Ya no era algo reservado a quienes sufrían el martirio, pues muchas virtudes cristianas son equiparables a éste (“martirio de la paciencia”).¹⁰ La santidad sería, por tanto, un conjunto de virtudes cristianas practicadas en sumo grado de perfección por una minoría selecta de creyentes, debido a su dificultad. Este pequeño grupo, los santos, serían por definición personas parecidas a Cristo (vivirían a su modo) y cercanas a Dios, pudiendo por tanto interceder ante Él. En la cerradura de este círculo, el culmen sería el milagro a través de la intercesión, que sería el favor de Dios donde se reconocería la santidad de dicho intercesor.¹¹ En resumen, santo sería el que lucha contra las fuerzas del mal (sus propias pasiones,

⁷ ALCÁIN, José Antonio. *La tradición...op. cit.* pp. 569

⁸ En relación a las reliquias, comenzaron a darse dos fenómenos de suma importancia en la construcción de la santidad posterior: por una parte, el traslado (*translatio*) de cuerpos de santos de una iglesia a otra (comenzó en la *Pars Orientis* pero acabó llegando también a Occidente) lo cual ayudó a una universalización de dichas figuras venerables, enriqueciéndose los martirologios y celebrándose sus fiestas lejos de sus lugares de origen. Por otra parte, comenzó a producirse también el fenómeno de la invención de reliquias. Convertido posteriormente en un problema crónico, empezaron a producirse con el alejamiento progresivo respecto a los tiempos del martirio. Su idea base solía ser el “descubrimiento” del cuerpo de un mártir desconocido hasta el momento acompañado de un sueño premonitorio. Ante esta situación, que en el tránsito de los siglos IV y V parece ser ya general, San Agustín propuso que se recogiesen relatos sobre milagros causados por las reliquias (*libelli miraculorum*) para probar así su veracidad (ALCAÍN, José Antonio: *La tradición...op. cit.* pp. 570-572)

⁹ FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal...op.cit.* pp. 513

¹⁰ Dos perfiles se fueron sumando a los mártires en siglos de transición entre el mundo romano y medieval, recordándose y celebrándose también sus aniversarios: por una parte, los ascetas (eremitas etc.) y por otra, los obispos, cada uno en sus respectivas diócesis (ALCAÍN, José Antonio: *La tradición...op.cit.* pp. 571

¹¹ *Ibidem* pp. 571-573

muchas veces) mediante la firmeza de espíritu (a través de la práctica de virtudes cristianas, muchas veces de renuncia). El “premio”, la cercanía con Dios sería “invertido” en los creyentes que a él acuden. Su vida virtuosa y su intercesión a favor de las demás personas le convertirían en un modelo universal para todo cristiano.¹²

Toda esta evolución acerca de la idea de santidad fue acompañada con una serie de cambios a lo largo de la Antigüedad Tardía y toda la Edad Media respecto a quién debía ser el que proclamase la santidad de un individuo determinado, y de qué manera. Este proceso corría paralelo a los cambios en la estructura jerárquica de la Iglesia y en su relación con la sociedad y su evolución. Al igual que en prácticamente todos los ámbitos eclesiásticos, tras la cristianización del Imperio y a través de la Alta Edad Media, se va dando un mayor peso de la jerarquía eclesiástica (tanto episcopal como monástica) en todos los aspectos, incluida la santidad. Hasta el siglo VI, la elección de un santo dependía primordialmente de la comunidad. Como ya hemos explicado, la ceremonia de proclamación de la santidad era la *translatio*, también llamada *Elevatio Corporis*. A partir de ese siglo, esta decisión va dependiendo en mayor medida de los obispos¹³, así como de los abades. Estos muchas veces decidieron elevar a los altares a sus antecesores en el episcopado como manera de reafirmar y legitimar su poder, frente a una decadencia progresiva de la figura del santo eremítico, muy influyente en la Tardoantigüedad y ligado con una imagen de la Iglesia alejada del poder temporal.¹⁴

Siglos más tarde, con la formación del Imperio Carolingio y la posterior consolidación de la sociedad feudal, la alianza entre la jerarquía y la alta nobleza era ya muy fuerte: en parte, se comenzó a identificar la idea misma de santidad con la nobleza, garante de la sociedad de órdenes que estaba emergiendo. Apareció pues la figura del noble santo.¹⁵ En este contexto de simbiosis entre el poder político y el lenguaje religioso, la santidad

¹² FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal...op.cit.* pp. 513

¹³Todavía en el siglo IX, en el Concilio de Maguncia (813) se tuvo que especificar la imposibilidad de realizar una *translatio* sin el permiso del obispo, señor feudal o sínodo diocesano correspondiente.(ALCAÍN, José Antonio: *La tradición op.cit.* pp. 586)

¹⁴ FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal...op.cit.* pp. 513

¹⁵La idea de los santos nobles hunde sus raíces en la Francia merovingia. Con cierta influencia del mundo pagano, los antiguos portadores de la fuerza guerrera y reparadora germánica (*Virtus*) pasaron a serlo de la virtud cristiana. A diferencia de con los santos ascéticos, el poder y la influencia no se ven como algo a renunciar, sino como un elemento positivo: el santo noble vive en el mundo y contribuye a mejorarlo con sus méritos, ejerciendo las virtudes cristianas sobre sus súbitos gracias al poder que Dios (a través de una herencia o de lo ganado en la guerra) le había otorgado. El mejor ejemplo serían los nobles mayordomos de palacio de los últimos reyes merovingios, que acabaron sus días como abades de monasterios (BOSL, Karl: “Il santo nobile” en BOESCH GAJANO, Sofia (ed.) en *Agiografia altomedioevale*. Il Mulino, Bolonia, 1976. pp. 161-162)

servió de nuevo para justificar un poder político determinado: tal fue el caso de Otón I, emperador germánico, que proclamó la santidad (no reconocida por el resto de la Iglesia) de Carlomagno, buscando legitimar su propio poder presentándose como restaurador del Imperio cristiano carolingio. Situaciones similares se daban en el cristianismo oriental a través de la figura del *basileus* en Bizancio, siendo considerados santos por las iglesias ortodoxas numerosos emperadores desde Constantino.¹⁶ Al mismo tiempo, la relación entre santidad y realeza se extendió también a los pueblos que estaban siendo evangelizados, sobre todo cuando habían resultado un auténtico problema antes de su conversión para los reinos cristianos.¹⁷

2.2 EL APOGEO PLENOMEDIEVAL: LA SANTIDAD EN LA *CHRISTIANITAS*

Todo este proceso histórico sufrió una profunda transformación a partir de los cambios acaecidos en la Iglesia a finales del siglo XI. Estos cambios no son más que el resultado de la llamada Reforma Gregoriana. El centro de esta fue un mayor control de la vida y moralidad del clero y de una mayor separación de éste respecto a la sociedad. Pero al mismo tiempo, la Reforma Gregoriana supuso una centralización de toda la Iglesia Occidental en torno al Papa (en una época en la que, por otra parte, se confirmaba el cisma de Oriente): en este contexto de revalorización de la figura del sacerdote, el Papa apareció como el Sumo Pontífice alrededor del cual debería girar todo en la Iglesia. Se reafirmó la simbiosis sociedad-Iglesia, pero también de esta manera aumentando el poder del Papado, que afianzó su poder frente a su contraparte civil (el Sacro Imperio) y sobre todos los reinos cristianos europeos. En definitiva, la Reforma Gregoriana supuso la construcción de un régimen de Cristiandad, de unidad de toda la Europa occidental en torno a la fe. Con la ayuda de la expansión de nuevas órdenes monásticas como los cistercienses, el Papado afianzó lentamente su poder sobre las monarquías del Pleno Medievo (pudiendo, por ejemplo, convocarlas a una cruzada contra el Islam, la herejía o el paganismo en lugares lejanos a sus territorios), colaborando en un intercambio e unidad cultural cada vez mayores entre éstas.¹⁸ Lejos de ser inmune a estos cambios, la santidad ocupó un papel central en ellos a lo largo de los restantes siglos medievales:

¹⁶ BENVENUTI, Anna: "Santità e agiografia" en BENEDETTI, Marina: *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV)*. Carocci Editore. Roma, 2015. pp. 290-291.

¹⁷ Ejemplo de esto podrían ser los Tres Reyes Santos de Hungría, responsables de la evangelización de los otrora fieros paganos magiares. De igual manera, en el mundo nórdico "vikingo" destacaron Canuto IV el Santo, en Dinamarca o Olaf II, el Santo, en Noruega. E(GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *Historia religiosa del Occidente Medieval (años 313-1464)*. Akal. Madrid, 2012.) pp. 232-239.

¹⁸ *Ibidem*. pp. 257-300

por una parte, en medio de los intentos de mejora de la moralidad del clero, los santos volvieron a ejercer su labor de ejemplos a seguir, en un contexto además en el que se estaba dando una revalorización del ascetismo, incluso entre las más altas esferas eclesiásticas. Por otra, al igual que la santidad había ido siendo controlada por las jerarquías a partir de la caída del mundo romano y la progresiva cristianización de la sociedad, el contexto de centralización en torno al Papa supuso un intento de control de ésta por parte del Sumo Pontífice.

Los cambios en torno a la santidad en la Plena Edad Media estuvieron profundamente relacionados con la evolución en la concepción de la vida que cada individuo debía seguir para ser buen cristiano, es decir, para alcanzar esta santidad. El centro de esta vida cristiana serían los sacramentos, constituyendo por sí solos fuente de Gracia. Respecto a la santidad, serían reseñables los cambios entorno a la Penitencia y la Eucaristía. En el caso de la primera, desde el IV Concilio Lateranense (1215-1216) la confesión sería obligatoria al menos una vez al año (canon *Utriusque sexus*), acentuándose la importancia del sentimiento de constricción (disposición penitencial interna) frente a las obras penitenciales, más importantes anteriormente. Respecto a la Eucaristía, aumentaron las muestras de piedad externa en torno a ella (*Corpus Christi*, por ejemplo, que empezó a celebrarse a mitad del XIII), comulgándose sólo con la hostia y en la boca. Quizás como respuesta a las numerosas herejías que negaban la idea de transustanciación pero, en resumen, la Eucaristía se convirtió en el centro de la vida espiritual cristiana.¹⁹

La devoción hacia la Virgen María, hasta ese momento bastante más popular en Oriente, se difundió por Europa Occidental, inspirando numerosas piezas musicales (*Salve Regina*, desde el siglo XI) y obras literarias. La figura de Cristo sufrió una gran humanización tanto estética como espiritual (importancia de la cruz como símbolo de su humillación y dolor). Estos dos aspectos influyeron precisamente en dos puntos fundamentales para la santidad de esta época: la humanización de ésta (visible, por ejemplo, en lo rápido que se darán las canonizaciones tras la muerte del sujeto) y la revalorización de la santidad de los laicos, paralela a una mejora de la visión del matrimonio por la filosofía escolástica (anteriormente visto como un mal menor). En el contexto de una sociedad estamental (y en la que ya no existía apenas el martirio) la

¹⁹ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la vida y el más allá: vías de perfección y salvación” en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.): *Historia del Cristianismo II. El mundo medieval*. Trotta y Universidad de Granada. Madrid, 2004. pp 303-307

santidad se alcanzaría a través de la práctica de la virtud correspondiente a cada grupo social, la idea que se conoce como *santidad ministerial*.²⁰ El mejor ejemplo de esto es la evolución que sufrió la idea de santo noble proveniente del mundo carolingio, convirtiéndose en el caballero santo.²¹

Este proceso de centralización y control de la santidad corrió paralelo por tanto a un crecimiento general del poder pontificio, reflejado en la unificación en torno al Papa del derecho canónico. Este vacío legal se reflejaba en el hecho de que los santos elevados en los altares en una diócesis particular no tenían por qué ser considerados como tales en cualquier otra diócesis. Ya en el siglo X, se dio al menos un caso de elevación a los altares de un santo por el Papa²². A partir de este momento, coexistieron los nombramientos papales con los episcopales, creciendo los primeros en prestigio debido a su universalidad, pero sin resolverse el vacío legislativo a este respecto.²³ El Papa Alejandro III (1059-1118) muy ligado a la Escuela de Bolonia (centrada en las reformas del derecho canónico) promulgó el decretal *Audivimus*, que por primera vez exigía la aprobación pontificia de cada nombramiento de un santo.²⁴ Durante este pontificado, el Papa elevó a los altares al obispo inglés Tomás Becket, asesinado tres años antes (1170) en medio de sus choques con el rey Enrique II. El nuevo santo, defensor en vida de los derechos pontificios sobre los reales, no tardó en ser venerado en toda Europa gracias a esta intervención papal. Un resumen de todos los cambios que acaecían en la época.²⁵

²⁰ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la... *op.cit.* pp. 305-307

²¹ Frente al santo noble merovingio, siempre ligado al palacio y con una mayor importancia secular que religiosa en su hacer, el nuevo modelo fue un reflejo de los cambios en la relación entre *oratores* y *bellatores* de la época, en la que los valores de una Iglesia reforzada y triunfante se impusieron sobre toda la sociedad. Iglesia que propagaba ideas como el de la Guerra Justa o la *Pacis Dei*, intentando moderar y controlar la dureza de la guerra. El caballero, soldado cristiano por excelencia, sería un guerrero dispuesto a dar su vida ante todo por Cristo, fiel a su señor, auxilio de los débiles y participante siempre en causas legítimas. Las Cruzadas fueron un perfecto resumen de esta nueva ideología y situación: una guerra que unió a soldados de origen diverso con el único objetivo de rescatar los Santos Lugares del dominio islámico. Y convocados por el señor de todos los nobles y reyes de Europa, el Sumo Pontífice. De nuevo, este ideal de santidad renovado llegó a la figura de los reyes: San Luis IX de Francia sería el mejor ejemplo: según los cronistas y sus hagiógrafos, joven de virtud intachable y devoción absoluta, murió en el transcurso de una cruzada auxiliando a soldados enfermos. La mayor expresión posible de la santidad del caballero. (BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia” ...*op.cit.* pp. 291-292)

²² La primera bula de canonización que se conserva en Roma es la de San Ulrico, obispo de Augsburgo, promulgada por Juan XV en el 993 (ALCAÍN, José Antonio: *La tradición...**op.cit.* pp. 588)

²³ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio: “Religiosidad popular y derecho canónico” en BUXÓ REY, María Jesús *et alii* (coord.): *Religiosidad Popular*. Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 235-236

²⁴ MORALES, José: *Los Santos y Santos de Dios*. Rialp. Madrid, 2009. pp. 93

²⁵ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la vida y el más allá: vías de perfección y salvación” en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.): *Historia del Cristianismo II. El mundo medieval*. Trotta y Universidad de Granada. Madrid, 2004. pp. 314.

El decretal *Audivimus* fue recibido en la escuela de Bolonia, y tanto Clemente III como Celestino III (1191-1198) promulgaron decretos de canonización de santos cuya *translatio* ya había sido realizada a nivel diocesano, con lo que afirmaban su supremacía sobre éstas. Inocencio III (1198-1216), pontífice clave en toda esta época de cambio, continuó en esta línea dando una definición clara de canonización. También durante su pontificado, en el IV Concilio Lateranense, se promulgó la reserva pontificia para la autorización de nuevas reliquias. Finalmente, la inserción de *Audivimus* en las decretales de 1234 de Gregorio IX (1227-1241) confirmó definitivamente la primacía papal en el reconocimiento de la santidad, el cual a partir de ahora llamaremos canonización.²⁶

La centralización jurídica de la santidad no terminó con Gregorio IX sino que se prolongó hasta finales del siglo XIII con la fijación de un proceso claro y conciso de canonización. Éste se desarrollaría de la siguiente manera: el obispo del lugar de procedencia del posible santo pediría al Papa abrir el proceso de canonización. Si al Sumo Pontífice el caso pareciera convincente, abriría el proceso mandando tres comisarios delegados, encargándose éstos de verificar ante notario los testimonios de los conocidos del candidato y revisando los escritos de éste (en el caso de que los hubiera). El informe basado en lo recogido por dichos comisarios sería a su vez revisado por tres cardenales designados por el Papa (“fase apostólica”) para revisar la veracidad de sus milagros y el valor de sus virtudes. Finalmente, tres consistorios de cardenales (público, semipúblico y secreto, respectivamente) votarían para decidir dicha canonización.²⁷

Otro cambio importante en la Iglesia post-reforma gregoriana fue la aparición de las órdenes mendicantes a lo largo de las primeras décadas del siglo XIII. Tras el apogeo en el siglo XII de la reforma monástica cisterciense, que contribuyó de gran manera a ña revolución espiritual de la época y a la centralización europea en torno al catolicismo,²⁸

²⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio: “Religiosidad popular y derecho canónico”...*op.cit.* pp. 235-236

²⁷ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità nell'Italia Moderna*. Editori Laterza. Bari (Italia),2004. Pp. 17-18

²⁸ Bernardo de Claraval nos serviría también como ejemplo de la nueva religiosidad de esta época: ferviente defensor de la reforma monástica cisterciense (a la que pertenecía), luchó por una mayor autenticidad de la Iglesia e unión de ésta alrededor del Papa, predicó por Francia para reunir voluntarios para la II Cruzada y definió el papel del soldado cristiano en *Liber de laude novae militiae Templi*. Fue elevado a los altares poco después de su muerte. (BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia” en BENEDETTI, Marina: *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV)*. Carocci. Roma, 2015. pp. 291-292)

Estas nuevas órdenes religiosas nacieron con objetivos muy heterogéneos,²⁹ pero todas coincidieron en que el centro de su praxis el apostolado en el naciente mundo urbano. De una gran importancia en la formación de las universidades, a través de éstas las órdenes mendicantes transmitieron ese renovado interés y tendencia por el ascetismo al que hacíamos mención antes, al mismo tiempo que contribuían a la elaboración intelectual de la filosofía y teología escolástica.³⁰ Los fundadores y miembros de órdenes mendicantes constituyeron una mayoría de los santos canonizados a lo largo de los últimos siglos medievales, convirtiéndose (como previamente lo habían sido los monjes benedictinos, cluniacenses y cistercienses) en modelos de conducta para el clero por su profundidad de vida evangélica, su claridad en la doctrina católica y su fidelidad al Papa. Sin ir más lejos, como un resumen de todo lo acontecido en esta época, Domingo de Guzmán, uno de los mayores ideólogos de esta nueva Iglesia, fue canonizado por Gregorio IX el mismo año en el que la reserva pontificia sobre la santidad se hacía efectiva³¹ San Francisco de Asís resultaría un ejemplo de lo mismo pero con grandes diferencias: cumpliendo el signo fundamental de un santo, su parecido radical con Cristo, atrajo a gente de toda Italia debido a su propuesta espiritual que parecía ser justo la necesaria para esos tiempos. Elevado a los altares rápidamente (a los dos años de su muerte), las distintas agrupaciones (enfrentadas entre sí), tanto masculinas como femeninas, que reclamaban su legado, fueron reorganizadas por la jerarquía eclesial siguiendo el modelo dominico.³²

Si en un aspecto fueron las órdenes mendicantes muy influyentes en el mundo de la santidad fue en las hagiografías, tanto en los valores que estas intentasen expresar como en su redacción. Tanto Santo Domingo como San Francisco fueron objeto de varias biografías idealizadas (*Legenda maior* y *Legenda minor* por San Buenaventura, en el caso del italiano, junto con otras muchas tradiciones más breves, las *floreccillas*). Especialmente por parte de los dominicos, fue muy destacable la redacción de grandes compilaciones de vidas de santos, destacando la Leyenda Áurea de Jacobo de la Vorágine (Jacopo Vazzare, dominico y arzobispo de Génova). Estas recopilaciones no

²⁹ Una lucha eficaz contra la herejía basada en el rigor intelectual (Orden de Predicadores), la redención de los cautivos (trinitarios y mercedarios), un intento de vida evangélica según principios radicales de pobreza (franciscanos). Otras nacieron de la conversión de grupos eremíticos de raíces más antiguas en órdenes también mendicantes, siguiendo el ejemplo de organización de los Predicadores (dominicos) como fue el caso de los agustinos o los carmelitas. (GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *Historia religiosa del...op.cit.* pp. 364-380)

³⁰ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *Historia religiosa del...op.cit.* pp. 364-380

³¹ BENVENUTI, Anna: "Santità e agiografia"...*op.cit.* pp. 296-305

³² GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *Historia religiosa del...op.cit.* pp. 368-369

buscaban ni ser originales en lo narrado ni tener rigurosidad en lo histórico. Su objetivo era elegir la vida de los santos adecuados y uniformarlas, consiguiendo un conjunto armonizado y con un sentido de por sí.³³ La filosofía escolástica, en la que tanto participaron los órdenes mendicantes, favoreció un esquema de virtudes a través del cual se interpretó la santidad y se escribieron las hagiografías bajomedievales. Este esquema se concretiza en la Fe, la Esperanza y la Caridad como virtudes teologales, y la Prudencia, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza como virtudes cardinales. No era sino una mayor teorización y esquematización de las virtudes que ya aparecen en las hagiografías altomedievales y tendrá una gran influencia en las hagiografías posteriores a Trento,³⁴ como más adelante trataremos.

Muy ligado al mundo de las nuevas órdenes mendicantes, estuvo la renovación de la espiritualidad y, por tanto, de la santidad femenina. Clara de Asís, por ejemplo, fue una seguidora de *Il Poverello* que fundó la rama femenina de los franciscanos.³⁵ Las distintas ramas femeninas de las nuevas órdenes (así como de las monásticas más tradicionales) difundieron la veneración a sus respectivas patronas y fundadoras.³⁶ Pero no sólo fueron canonizadas monjas, sino también mujeres laicas. En el siglo XIII, fueron elevadas a los altares la ya nombrada Clara de Asís y tres princesas.³⁷ Se formó así también otro modelo de santa, que es el de la princesa o reina que ejerce la virtud a través de la caridad, la devoción, la oración y la modestia. Ejemplo de esto sería Santa Isabel de Portugal, reina de dicho país ibérico a principios del siglo XIV y miembro de una rama laical franciscana, es decir, plenamente integrada en la espiritualidad de la época. A lo largo de los siglos pleno y bajomedievales (*grosso modo* del XII al XV), según las investigaciones de André Vauchez, las mujeres llegaron a ser prácticamente un 15% de las canonizaciones, elevándose a más de la mitad si se eliminan los sacerdotes de la ecuación (y más en particular, la jerarquía, de la que las únicas mujeres miembro serían las abadesas) el porcentaje se elevaría a más de la mitad.³⁸

³³ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la vida y el más allá...*op.cit.* Págs. 315-316

³⁴ ALCAÍN, José Antonio: *La Tradición...op.cit.* Págs. 582-583

³⁵ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *Historia religiosa del...op.cit.* Págs. Pág. 369

³⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval.* Laya. Madrid, 1988. Pág. 119

³⁷ ALCAÍN, José Antonio: *La Tradición...op.cit.* Pág. 588

³⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia...op.cit.* Págs. 110-120

2.3 MISTICOS Y “SANTOS VIVOS”. DESARROLLO DE LA SANTIDAD EN LOS SS. XIV Y XV

Al igual que para la sociedad europea en su conjunto, los dos siglos finales de la Edad Media fueron una época convulsa para la Iglesia, un periodo vibrante pero en absoluto libre de problemas. La santidad no fue ajena a ello, profundizándose ciertas dinámicas ya iniciadas en los siglos anteriores (control pontificio, uso popular de las reliquias, búsqueda de la santidad entre los laicos, influencia de las órdenes mendicantes etc), dinámicas que, sin embargo, llevaron al surgimiento de contradicciones y choques, como veremos a continuación.

La Iglesia católica vivió a lo largo de prácticamente todo el siglo XIV (1309-1377) el llamado “Papado de Aviñón” a lo largo del cual los pontífices abandonaron Roma para residir en esa lujosa ciudad francesa. A esto lo sucedió otra situación aún más complicada, el Cisma de Occidente, en el que llegó a haber dos papas (uno en Roma y otro en Aviñón) e, incluso tres, hasta la reunificación en el Concilio de Constanza de 1419.³⁹ Para muchos, como los sectores más radicales dentro del franciscanismo, la Iglesia del siglo XIV habría sido un ejemplo de máxima corrupción debido a su total mundanización. Efectivamente, la santidad se convirtió en un mero elemento en las relaciones clientelares entre el Papado y las cada vez más pujantes monarquías europeas⁴⁰ Desde el traslado a Aviñón hasta, ya retornado el Papado a Roma, finales del siglo XV (1485) se dio una situación a la que muchos historiadores han denominado como “fábrica de santos”, debido al gran número de canonizaciones efectuadas por la Santa Sede.⁴¹

Esta mundanización de la Iglesia provocó también el crecimiento de un tipo de espiritualidad que podemos llamar mística. Más allá de la práctica sacramental de la Plena Edad Media, los místicos intentaban llegar a un contacto pleno con la Divinidad. Aunque algunos de ellos fueron canonizados y, por tanto, convertidos en modelos a seguir (como Catalina de Siena, fallecida en 1380 y canonizada en 1461), el misticismo

³⁹ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia Católica. III Edad Nueva: La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1960. pp. 200-250

⁴⁰ BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia”...*op.cit.* pp. 306-307

⁴¹ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...**op.cit.* pp. 16

siempre supuso una realidad difícilmente controlable por definición, en la que es muy complicado dilucidar qué se escapa o no de la ortodoxia.⁴²

La mística influyó fuera de sus grupos más selectos al pueblo llano, su idea de santidad y práctica devocional a través de los predicadores callejeros: normalmente miembros de órdenes religiosas, muchos de ellos fueron canonizados con posterioridad (el franciscano Bernardino de Siena, fallecido en 1444, canonizado en 1450; el dominico Vicente Ferrer, fallecido en 1419, canonizado en 1455). Estos predicadores buscaron una reforma social del cada vez más poderoso mundo urbano, sobre todo en términos de choque con la naciente visión burguesa de la realidad,⁴³ frente a la cual defendían la visión positiva de la pobreza y la austeridad (muchas veces acompañada de planteamientos antisemitas), así como la defensa de la ayuda a los sectores más desfavorecidos. Estos predicadores transmitieron al pueblo llano prácticas propias del misticismo en búsqueda de una mayor disciplina interior (flagelaciones, confesiones públicas etc.). Asimismo, renovaron las homilías en contenido y forma y llevaron diversos espectáculos religiosos a la calle, como la teatralización de vidas de santos.⁴⁴

El ansia por lo religioso y lo espiritual que había en la época había llevado a intentar englobar lo trascendente en lo inmanente, es decir, reducir el mundo sobrenatural a su representación. Las imágenes ya no se veían como una representación de personas admirables a quien venerar, sino como objetos sagrados y con un poder sobrenatural por sí mismos, substituyendo a veces en su sacralidad aquello que pretendían representar. Lo mismo sucedía con las reliquias: dejaron de ser “recordatorios” de Jesús, de la Virgen María o de santos para convertirse en objetos portadores de poder. Su importancia para la consecución de indulgencias y su popularidad llevó a escenas y realidades esperpénticas, como el descuartizamiento de los cuerpos de Santo Tomás de Aquino o de Santa Isabel de Hungría. Una situación similar se daba con el sacramento eucarístico y su parte visual (adoración, *Corpus Christi*), en la que muchos fieles parecían no

⁴² BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia”...*op.cit.* pp. 307

⁴³ A lo largo del siglo XIV, se fue desarrollando en las ciudades del norte de Italia una nueva corriente intelectual de gran influencia en la posterioridad: el humanismo. Admiradores del mundo clásico y de sus escritos, los humanistas (siendo cristianos) fueron muy críticos con el modelo intelectual de la Escolástica. Asimismo, frente a la visión de la pobreza como símbolo de la santidad cristiana, para ellos el éxito era una muestra de la virtud, no teniendo porqué ser negativa *per se* la pobreza, permitiendo incluso hacer el bien al prójimo (ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel: “Innovación intelectual: de la Escolástica al Humanismo” en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.): *Historia del Cristianismo. II El mundo medieval*. Trotta y Universidad de Granada. Madrid, 2004. pp. 607-608)

⁴⁴ BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia”...*op.cit.* pp. 307-309

terminar de comprender el concepto de transustanciación.⁴⁵ Se había llegado así a una confusión entre lo religioso y lo mágico, así como entre el mundo devocional y la religión en sí, significando ambas palabras lo mismo en Francia en el siglo XV.⁴⁶

La búsqueda de una devoción privada en el mundo laico tuvo otro resultado: entre las grandes familias, empezó a ser costumbre la construcción de grandes y hermosas capillas privadas, así como el mecenazgo de obras artísticas de carácter religioso,⁴⁷ que se convirtió en un acto devocional *per se*. Estas imágenes y sus devociones fueron extendidas por numerosas ciudades europeas gracias a la formación de hermandades y cofradías urbanas entre el sector burgués⁴⁸

En realidad, esta realidad de la religiosidad católica en el mundo devocional popular tenía su raíz (reminiscencias del mundo pre-cristiano aparte) en una degradación del concepto mismo de intercesión de los santos: se confundía el poder de Dios mismo con el de los santos, llegando incluso a tener miedo de su ira (lo cual no tendría sentido para las concepciones teológicas católicas). Súmese esto a cierta “ansiedad por la salvación” en un momento de religiosidad explosiva y de grandes dificultades vitales y materiales. En un mundo marcado por el sistema de patronato, los santos comenzaron a ser vistos así: cada uno se ocuparía única y exclusivamente de una parcela de la vida o el sufrimiento humano, llegando a bautizar a las enfermedades con los nombres de los santos que de ellas se ocupasen (fuego de San Antonio, Mal de San Mauro etc)⁴⁹

Este interés de los laicos en la devoción llegó también al mundo literario, escribiéndose obras de divulgación sacra en lengua vulgar para todo aquel que supiera leer. Así, las hagiografías empezaron a tener numerosos elementos épicos y fantásticos (similares a las de las novelas de caballería populares en la época) alejándose levemente del esquema cerrado en ciertos arquetipos propio aquellas escritas en el siglo XIII. El interés por una religiosidad y una devoción más personal llevó también a la aparición de literatura que hablase de las experiencias místicas propias de cada autor.⁵⁰

⁴⁵ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge University Press. Nueva York, 1996. pp. 10-17

⁴⁶ GALPERN, A.NN: *The Religious of the people in the Sixteenth Century Champagne*. Cambridge University Press. Nueva York, 1976. pp. 157

⁴⁷ BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia”...*op.cit.* pp. 311

⁴⁸ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge University Press. Nueva York, 1996. pp. 13

⁴⁹ *Ibidem* pp. 12

⁵⁰ BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia”...*op.cit.* pp. 310

Todos estos elementos que confluían alrededor de la santidad y del mundo devocional en general hacían que la primera fuera difícilmente controlable, a pesar de los avances en ese sentido por parte de la Santa Sede. Pese a las numerosas canonizaciones, muchas veces se comenzó a venerar de manera popular a predicadores o religiosos antes de que fuera permitido por las autoridades pertinentes o, incluso, antes de que éstos fallecieran. En un contexto así, importaba más el control de los nuevos santos, que estos fueran obedientes a la jerarquía, respetuosos con la doctrina y sus milagros y visiones reales, que la veracidad de las devociones antiguas.⁵¹ Aparte de esto, existían dos fisuras importantes en el aparato jurídico en torno a la reserva pontificia del derecho de canonización: por un lado, aunque la canonización dependiera efectivamente del Papado ¿debía ser así también respecto a la selección de los posibles “candidatos” a la santidad? El debate se dividía entre una corriente que pensaba que ese aspecto debería depender también de legados pontificios y otra que defendía que en ello deberían tener más influencia los obispos de las diócesis de los posibles santos.⁵²

El segundo problema a este respecto tendría que ver con los ya llamados *beatos*: pese a la centralización y a la reserva pontificia, se había permitido la veneración privada de personas que, sin estar reconocidas como santos por el Papado, sí serían venerables de manera legal en una diócesis, congregación religiosa o ciudad determinada, siendo este culto aprobado por el obispo pertinente. El problema que esto conllevaba es que no había una definición clara de la diferencia entre la veneración pública propia de los santos y aquella privada de los beatos. Además, ya en el siglo XV los papas empezaron a reconocer y autorizar la veneración a determinados beatos (mientras continuaban las autorizaciones meramente episcopales) con lo cual la confusión era aún mayor.⁵³

El ansia popular por la santidad y las dificultades para su control por parte de la Iglesia quedó clara al final del siglo XV en Italia. Con el bloqueo de las canonizaciones en 1485 (fin del periodo de “fábrica de santos”) se dio un fenómeno de profetismo y de “santos vivos” sin precedentes, pero desde luego muy influenciado por el mundo místico y por la falta de reconocimientos oficiales de santidad. El perfil clásico sería el de mujeres analfabetas, de un contexto social humilde, en ciudades del norte de Italia.

⁵¹ Hubo excepciones a este respecto. Por ejemplo, ya en el siglo XIII, en Francia, el inquisidor general de Lyon, Esteban de Bourbon, reprimió el culto a San Guinefort, muy popular entre el campesinado de la zona de Dombes, por considerarlo una herencia del paganismo. (MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la vida...*op.cit.* pp. 315)

⁵² GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* pp. 18-19

⁵³ *Ibidem* pp. 18-19

Tenían una gran influencia de la ya nombrada Santa Catalina de Siena en su misticismo (éxtasis, comunión frecuente en una época en la que no era habitual, aparición de estigmas, “matrimonio” místico con Cristo. Influenciadas en su visión política por el radical Savonarola, tuvieron al mismo tiempo gran influencia en el gobierno de varias de sus ciudades de origen.⁵⁴

Este periodo sin canonizaciones que comienza en 1485 acaba finalmente con la elevación a los altares en 1519 del eremita italiano Francisco de Paula, muerto apenas doce años antes. El papa Julio II concedió a las diócesis de Cosenza (de donde de De Paula era originario) y Tours (donde había residido) la posibilidad de su culto, pidiendo éstas rápidamente comenzar su proceso de canonización. En este proceso, tuvieron una extraordinaria influencia los reyes de Francia, pues reclamaron la acción milagrosa del santo en el nacimiento de su hijo (el futuro Francisco I). La canonización de San Francisco de Paula fue importantísima no ya por romper la tendencia anterior, sino porque a partir de ese momento será necesaria la prueba de un milagro para que un beato fuese elevado a santo; siendo además la ceremonia de su canonización modelo para todas las posteriores a lo largo de la Edad Moderna.⁵⁵

En resumen, en el periodo que cubre los siglos XIV y XV y los primeros años del XVI, el modelo de santidad medieval entró en crisis por el peso de sus contradicciones: pese a los esfuerzos de la jerarquía, la santidad se desveló como un fenómeno difícilmente controlable debido al peso de la mística y el rigorismo en un pueblo cristiano a veces desencantado con el actuar de la Iglesia institucional. Por otra parte, la santidad presentada como modelo a seguir y objeto de veneración, había perdido en gran medida su sentido catequético original, convirtiéndose en una visión pseudo-mágica del clientelismo imperante, en especial en lo referido a sus manifestaciones físicas (reliquias e imágenes). Especialmente este segundo punto fue lo que llevó a las críticas que ahora valoraremos, críticas que desvelaban un desencanto con el modelo de cristianismo e Iglesia imperante y que fueron parte, en algunos casos, de propuestas religiosas que cambiaron de forma radical la historia europea.

⁵⁴ *Ibidem* pp. 10-16

⁵⁵ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* pp. 20-21

2.4 CRÍTICAS A LA SANTIDAD: EL HUMANISMO CRISTIANO Y LOS “LUTERANOS”.

En los siglos XIV y XV empiezan a darse algunas manifestaciones de crítica hacia la veneración de los santos o el uso de sus imágenes. El teólogo francés Pierre d'Ally en su obra *De Reformatione* (1416) criticaba la fijación excesiva del pueblo en la devoción a los santos. Asimismo, Jean Gerson criticaba la confusión del pueblo respecto al significado real de las imágenes frente a sus creencias semimágicas.⁵⁶ Guiberto de Nogent atacó en *De pignoribus sanctorum* a los santuarios que se lucraban gracias a los peregrinos que iban a ver sus reliquias.⁵⁷ Estas críticas prefiguran muchos de los aspectos que siguieron siendo atacados posteriormente, pero no lograron una repercusión concreta. A ellas habría que sumar las efectuadas los dos grandes herejes europeos del final de la Edad Media, considerados a veces como “precursores” de la Reforma protestante. Hablamos del inglés John Wyclif y el bohemio Jan Hus.

John Wyclif (1320-1384) fue un sacerdote inglés y profesor de filosofía y teología en Oxford a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV, coincidiendo cronológicamente con los peores momentos del Cisma de Occidente, lo cual influyó definitivamente en sus posturas. Pese a sus numerosos conflictos y sus críticas hacia la jerarquía eclesiástica, no llegó a ser considerado hereje en vida. Sus posturas podrían resumirse en un fuerte rechazo a la jerarquía (eclesiástica pero también social) y a la tradición, considerando que sólo la Biblia podría servir como fuente doctrinal.⁵⁸ Respecto a la santidad, Wyclif consideraba que sólo Cristo era santo, siendo cualquier veneración a un santo no sólo idolatría sino blasfemia contra este principio. El reconocimiento de la santidad por parte de la Iglesia no tendría ningún valor, ya que esta estaría deslegitimada por su corrupción.⁵⁹ Respecto a las imágenes de santos o sus reliquias, Wyclif no les prestó mayor atención, considerando que una iglesia debería estar decorada de manera sobria (una cruz e imágenes sencillas). Sin embargo, sus seguidores, los lolardos, sí llegaron a destruir imágenes en los tumultos que protagonizaron después de su muerte, o a criticar su uso en panfletos.⁶⁰

⁵⁶ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols...op.cit.* pp. 21

⁵⁷ Para Nogent, la única reliquia realmente importante sería la hostia consagrada (MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la vida y el más allá...op.cit. pp. 317)

⁵⁸ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia...op.cit.* pp. 270-275

⁵⁹ BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia”...op.cit. pp. 311

⁶⁰ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols...op.cit.* pp. 23

Muy influenciado por Wyclif estuvo el sacerdote bohemio Jan Hus, profesor en Praga. Sus opiniones, consideradas desde un principio heréticas y contrarias al Emperador del Sacro Imperio, le llevaron al cadalso (1415) tras ser condenado en Concilio de Constanza.⁶¹ De manera paralela a lo que había sucedido con los lollardos la posición de Hus sobre los santos y sus imágenes no destacó por su radicalidad, mientras que sus seguidores (los husitas), implicados en varias guerras en Chequia después de su ejecución, sí tuvieron prácticas iconoclastas. Pese a que tanto Wyclif como Hus tuvieron posiciones parecidas en muchos aspectos a las de los reformadores del siglo posterior, sería interesante considerar que quizás el odio a sus seguidores hacia la imaginaria católica tuviera más que ver con el odio a la Iglesia que con una postura teológica determinada.⁶²

Pasamos ahora a intentar resumir la idea acerca de la santidad que tuvo el pensador clave en el tránsito entre el Medievo y la Modernidad europeas, el filósofo y teólogo neerlandés Erasmo de Rotterdam.

En la vida intelectual de Erasmo, había tenido gran importancia la llamada *Devotio Moderna*, corriente religiosa surgida en los Países Bajos en el siglo XIV y que había dado origen a dos congregaciones religiosas: los Hermanos de la Vida Común y los Canónigos regulares agustinianos de Windesheim. Habiéndose formado con el primer grupo y siendo durante un tiempo un religioso del segundo, se vio influenciado por su espiritualidad. Ésta estaba fundamentalmente basada en la oración mental, el rigorismo moral y un intento de llevar una vida sencilla acorde con el modelo evangélico (*Imitación de Cristo* de Tomás Kempis), además de un apartamiento del mundo devocional físico.⁶³ Por otra parte, Erasmo, que se formó en París y en Oxford y más tarde vivió varios años en Italia, se convirtió en el mejor ejemplo de un pensador humanista cristiano, como se percibe en su admiración por el mundo grecorromano, su obsesión con el conocimiento del texto original bíblico⁶⁴ y su rechazo al sistema escolástico.⁶⁵

⁶¹ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia...op.cit.* pp. 283-293

⁶² EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols...op.cit.* pp. 23-24

⁶³ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia...op.cit.* pp. 750-770

⁶⁴ Jesús de Nazaret habría sido, para Erasmo, el mejor ejemplo de un filósofo de la Antigüedad y un retórico ejemplar. Las malas traducciones de la Biblia y el pensamiento escolástico habrían pervertido el mensaje evangélico (FUREY, Constance M.: *Erasmus, Contarini and the religious Republic of Letters*. Cambridge University Press. Nueva York, 2006. pp. 48-49)

⁶⁵ ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel: "Innovación intelectual...op.cit." pp. 360

Con estos parámetros puramente humanistas, Erasmo consideraba que había que recuperar el cristianismo auténtico, volver a las raíces, siendo estas la Biblia y los Santos Padres. Todo lo que había acontecido alrededor del cristianismo a lo largo de la Edad Media, desde la filosofía escolástica hasta la religiosidad popular, serían añadidos no solo innecesarios, sino dañinos. El rechazo hacia la veneración de los santos de Erasmo es, por tanto, un punto central de su pensamiento religioso: como heredero del pensamiento platónico y su visión acerca del mundo de las ideas (frente al aristotelismo escolástico) y de la religiosidad interior propia de la *Devotio Moderna*, Erasmo consideraba superstición toda aquella práctica religiosa que estuviera centrado en lo externo, sobre todo si comportasen la creencia de que siguiendo una fórmula determinada se iba a llegar a un objetivo. De ahí parte su rechazo hacia la idea de la intercesión de los santos, pues no tendría sentido que los santos, por muy admirables que fueran, fuesen más misericordiosos que Dios. Por estas mismas razones, Erasmo ridiculizaba la tendencia popular a creer que las imágenes o las reliquias de santos tenían fuerza por sí mismas. Herencia mal erradicada del paganismo⁶⁶, la devoción hacia los santos además distraería al pueblo cristiano de lo que debería ser el único centro de su fe y objeto de oración, Dios Padre y Jesucristo. La única manera de honrar a los santos debería ser seguir su ejemplo.⁶⁷

La visión de la santidad de un cristiano de Erasmo conecta de nuevo con el humanismo, en concreto, con la idea de un hombre nuevo formado a través de la lectura y el estudio de los grandes textos clásicos.⁶⁸ Para Erasmo, el trabajo intelectual, en especial el referido a la Biblia, sería un medio de salvación y virtud de santidad, equivaliendo incluso al martirio. El modelo de santo para el pensador neerlandés sería San Jerónimo, por su ingente y paciente labor de estudio y traducción de las Escrituras sumada a una intensa oración. No sólo el estudioso debería ser virtuoso, sino también el autor de la obra que el primero leyera, pues el estudio sería un diálogo, así como el maestro y los colegas también debían ser santos. Su amigo Tomás Moro compartía esta visión. El pensador inglés defendía la idea de que, aunque no todos los estudiosos fueran santos, era más fácil llegar a serlo a través de esta vida, llegando a educar a sus hijas (aspecto poco común en la época) en búsqueda de esa transmisión de la virtud. Erasmo, por

⁶⁶ Erasmo estaba plenamente convencido de este punto, llegando a comparar la devoción por San Rocco con el culto al héroe clásico Hércules (GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* pp. 23)

⁶⁷ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols...op.cit.* pp. 28-39

⁶⁸ ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel: "Innovación intelectual...op.cit." pp.360

último, rechazaría el monasticismo tradicional (que él conocía de primera mano) y el ascetismo clásico como vías de santidad.⁶⁹

Coherente con su idea de la importancia del diálogo entre estudiosos, Erasmo influyó en muchos intelectuales europeos de la época con los que mantenía contacto epistolar, incluyendo en estas influencias su idea acerca de la santidad. En lo referente a Inglaterra, aparte de la ya mencionada sobre Tomás Moro, tuvo una gran influencia sobre Reginald Pole, futuro cardenal y legado pontificio del que hablaremos más adelante. Fiel a Roma tras el cisma anglicano, Pole destacó de los monjes asesinados tras este hecho no la importancia de su martirio, sino el de su vida santa dedicado al estudio.⁷⁰

En la Italia humanista, la influencia de Erasmo no fue menor, sobre todo en determinados círculos llamados del *Evangelismo italiano*, grupos reformistas que acabaron siendo olvidados tras la ruptura protestante y el Concilio tridentino.⁷¹ Quizás el más importante fue el patricio, diplomático (embajador en el Sacro Imperio desde 1520) y cardenal (1535) veneciano Gaspare Contarini. Interesado en las nuevas propuestas espirituales desde su época de estudiante en Padua, Contarini se negó por aquel entonces a unirse a sus dos mejores amigos, que se retiraron del mundo a una comunidad de eremitas camalduleses, prefiriendo seguir una visión erasmista de la vida cristiana centrada en la lectura y escritura, siendo un “fraile sin capucha”.⁷² Erasmo no sólo influyó en su visión de la santidad personal, sino también en su crítica a las devociones populares: en *De offici episcopi* (1517) repitió básicamente los puntos de vista erasmistas: veneración a santos como superstición con un evidente trasfondo pagano, siendo absurdo que los cristianos les recen más que a Dios. Contarini pedía en su obra que los obispos lucharan más por conservar la pureza de la fe de sus fieles persiguiendo a los milagrosos y charlatanes que realizasen falsos milagros o llevaran falsas reliquias. Parecidas posturas defendió el obispo de Verona Gian Matteo Giberti, que en *Breve ricordo di quello hanno da fare i chierici massivamente curati* (1530) citó experiencias propias durante sus visitas pastorales en las que los fieles prestaban más atención a los santos (cuyas capillas laterales estaban más decoradas) que a Dios.⁷³

⁶⁹ FUREY, Constance M: *Erasmus, Contarini... op.cit.* pp. 43-53

⁷⁰ FUREY, Constance M: *Erasmus, Contarini... op.cit.* pp. 81

⁷¹ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* pp. 24-25

⁷² FUREY, Constance M: *Erasmus, Contarini... op.cit.* pp. 94-95

⁷³ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* pp. 24-25

En España, la influencia erasmista fue enorme, siendo prácticamente imposible resumirla en este trabajo debido a su necesaria breve extensión. Nosotros citaremos el caso de uno de los más insignes erasmistas del Renacimiento hispánico, Juan Luis Vives, debido a su interesante crítica a la santidad medieval: habitualmente más centrado en cuestiones puramente filosóficas, sus críticas en este aspecto fueron más bien históricas, atacando la poca credibilidad de las hagiografías contenidas en la *Leyenda Dorada*.⁷⁴

Las influencias erasmistas en todos los ámbitos traspasaron los límites de los círculos humanistas, teniendo honda importancia en el desarrollo de todos los movimientos cristianos de carácter rupturista respecto a la Iglesia católica que se dieron en la Europa del XVI, es decir, la Reforma protestante. En general, todos los reformadores compartieron la crítica erasmista a la veneración de los santos, pero no necesariamente compartieron su propuesta de santidad personal. Asimismo, el primer punto tampoco se libró de controversias acerca de su alcance entre los reformadores y las distintas iglesias que de ellos nacieron.

La idea de la santidad de Martín Lutero enraizaba con uno de los dos puntos básicos de sus posturas teológica: aparte de *Sola Scriptura* (sólo la Biblia es fuente de fe, excluyendo Patrística y Tradición), hablaríamos de *Sola Fide* es decir, para la salvación del hombre sólo importa su fe, siendo todas sus obras completamente vanas. Esta idea partía de una visión completamente negativa del hombre y el Pecado Original, de raíz agustiniana: nada puede hacer el hombre para intentar librarse de esta mancha, el hombre no es bueno, sólo puede confiar en la misericordia de Dios.⁷⁵

Las ideas luteranas acerca de la veneración de los santos unen los principios de *Sola Fide* y *Sola Scriptura* a una fuerte herencia erasmista: la relación hombre-Dios no necesitaría santos como intercesores, siendo la Biblia y la fe personal su único medio. El acto de atribuirles cualquier capacidad de ayuda al creyente o cualquier patronato en particular sería idolátrico (en los *Artículos de Esmalcalda* de 1537 fue llamado “uno de los abusos introducidos por el Anticristo”). Sin embargo, Lutero no compartía puntos de vista iconoclastas. Los santos habían sido personas pías que merecerían respeto; podría

⁷⁴ ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español. II La Edad de Oro (siglo XVI)*. Círculo de Lectores. Barcelona. pp. 127-135

⁷⁵ DELUMEAU, Jean: *El caso Lutero*. Desclée de Brouwer. Barcelona, 1983. pp. 40-45

haber imágenes en las iglesias, pero sin elementos confusos que pudieran llevar a su veneración.⁷⁶

Su compañero y amigo desde la universidad, el también reformador alemán Andreas Von Karlstadt, fue el que, partiendo de presupuestos erasmistas, acabó llegando a conclusiones mucho más radicales, en gran parte inspiradas por el Antiguo Testamento. Inicialmente defendía posturas erasmista-platónicas en las que, simplemente, lo material no podía tener importancia en la vida de fe. Ya en 1521, en su obra *Introducción acerca de los Votos* afirmaba que la devoción a los santos había sido creada por el Demonio para apartar al pueblo de la verdadera fe. En *Abolición de las imágenes* (1522) afirmaba que éstas eran contrarias a la Ley de Dios y que debían ser destruidas.⁷⁷ Karlstadt acabó enfrentándose a Lutero, convirtiéndose en el pastor de una iglesia congregacional de un pequeño pueblo donde intentó llevar a cabo su utopía religiosa basada en la ley mosaica.⁷⁸

La postura de Karlstadt respecto a las imágenes y las reliquias supuso un antes y un después en el debate acerca de la santidad. Aunque la influencia de sus escritos en otros reformadores es discutible, los posteriores a él compartieron su visión iconoclasta. Uno de ellos fue el suizo Ulrico Zwinglio, que aplicó medidas puramente iconoclastas en cuanto consiguió influencia en su natal Zúrich. Zwinglio relacionaba la “idolatría” tradicional con el Pecado Original: por la Caída de Adán, sus descendientes, inclinados naturalmente al pecado, lo estarían también hacia la adoración de ídolos físicos en vez de al Dios único e invisible.⁷⁹ El mayor ejemplo (por su influencia posterior) de esta tendencia sería sin embargo el francés Jean Cauvin, más conocido como Juan Calvino. Al igual que Karlstadt o Zwinglio, su visión acerca de las imágenes era totalmente iconoclasta (ni siquiera Dios podría ser representado; toda imagen conduce a la idolatría), mas sus críticas se centraron más en el ámbito de las reliquias: en *Inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France* ridiculizó la

⁷⁶ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* pp. 22-23

⁷⁷ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols...op.cit.* pp. 56-60

⁷⁸ En agosto de 1524, Lutero se enfrentó dialécticamente a los habitantes de Orlamünde, el pueblo donde ejercía como pastor Karlstadt. Atacó su iconoclastia (dijo que deshacerse de todas las imágenes por miedo a la idolatría era comparable a asesinar a todas las mujeres y tirar todo el vino al río por miedo a pecar con ellos). La respuesta de un campesino del lugar, que se inventó citas “bíblicas”, llevó a Lutero a la redacción de *Contra los profetas celestiales* en la que se reía de ellos, los comparaba con los judíos y defendía la presencia de imágenes en las iglesias para que éstas “no se convirtiesen en sinagogas”(ROPER, Lyndal: *Martín Lutero. Renegado y profeta*. Taurus. Barcelona, 2017. pp. 267-268)

⁷⁹ EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols...op.cit.* pp. 76-80

creencia en estas, considerándolas un timo de las autoridades eclesiásticas.⁸⁰ Tras su definitiva instalación y gobierno en Ginebra en 1541, Calvino instauró un durísimo régimen teocrático, en el que la destrucción de representaciones artísticas de santos o de reliquias estuvo al orden del día,⁸¹ extendiéndose más adelante (como explicaremos en la segunda parte) por las zonas de Europa donde las iglesias de teología calvinista tuvieron difusión.

Al igual que Lutero, Calvino defendió que el ser humano no puede hacer nada para lograr su salvación, dependiendo ésta únicamente de la voluntad y misericordia de Dios. Calvino fue más allá de lo planteado por el reformador alemán, defendiendo las ideas de *providencia* (todo lo que sucede no es más que una prolongación del acto creador divino, hasta el más mínimo detalle está programado) y de *predestinación* (por tanto, la salvación de cada hombre está determinada por Dios desde su nacimiento, siendo absurdo preguntarse el porqué ya que su Voluntad es la máxima ley).⁸² Calvino, de hecho, llegaba a destruir la idea más básica de la santidad, la de que los santos son aquellos que ven a Dios después de la muerte. Para Calvino, sólo Cristo Jesús habría entrado en el *santuario* (otro concepto teológico de origen veterotestamentario) de Dios. Las almas humanas sólo podrían acceder a Él una vez llegase el Fin de los Tiempos.⁸³

En conclusión, las críticas hacia la santidad en esta época tuvieron un carácter heterogéneo, a pesar del cual compartieron un punto esencial: la crítica hacia su veneración popular. Afín a la idea humanista del hombre nuevo, Erasmo no sólo realizó esta crítica, sino que además tuvo una propuesta personal de santidad, de vida a seguir como buen cristiano. Sus críticas no se redujeron al ataque de los “desvaríos” de la religiosidad popular, sino que tampoco aceptó la idea misma de intercesión de los santos.

Deudor de Erasmo en todo ello, Lutero sin embargo rompió con él por su visión negativa del ser humano; sus obras no tendrían ningún valor, sólo pudiendo confiar en la Misericordia divina para su salvación. Los otros reformadores (Karlstadt, Zwinglio y Calvino) se alejaron de las posturas luteranas al defender puntos mucho más radicales, considerando que el uso de cualquier imagen llevaría a la idolatría. En lo referente a la

⁸⁰ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità...op.cit.* 23

⁸¹ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia...op.cit.* pp. 711-713

⁸² REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario: *Historia de la Filosofía. II Del humanismo a Kant. Tomo 1; Del humanismo a Descartes.* Herder. Barcelona, 2010. pp. 80

⁸³ SALMANN, Jean Michel: *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750.* Argo. Lecce (Italia), 1996. pp. 132

santidad personal, Calvino profundizó en la idea luterana de la incapacidad humana de alcanzar la salvación, defendiendo que el designio divino acerca de ésta sería inalterable y que el ser humano, aún salvado, no vería a Dios hasta el fin del mundo.

Más allá de sus opiniones acerca de la santidad, la hecatombe que supuso la irrupción de Lutero y Calvino frente a la autoridad eclesiástica llevó a la Iglesia a la necesidad de convocar de nuevo un concilio universal. De él y, sobre todo, de cómo se trató en él la santidad hablaremos en la siguiente parte de este trabajo.

3. LA SANTIDAD EN EL CONCILIO DE TRENTO

3.1 LA CONVOCATORIA DEL CONCILIO

Existía la idea de la convocatoria de un nuevo concilio desde el comienzo del pontificado de Paulo III (1534), contando éste pronto con el firme apoyo del ya mencionado y cada vez más influyente Contarini. Sin embargo, pronto hubo un choque entre las intenciones que el mismo Papa tenía frente a las del Emperador Carlos V. Éste último defendía que el concilio debía celebrarse en Alemania (siendo ésta una de las principales peticiones de los luteranos) buscando, en última estancia, una reunificación religiosa y por tanto política, de sus territorios.⁸⁴

En cambio, por la parte pontificia, se tenía aún cercana la traumática experiencia de concilios del siglo anterior (destacando el de Constanza en 1417, el de Pavía-Siena en 1423-1424 o el de Basilea en 1431-1436) en los que predominó la opción conciliarista. Esta visión consistía en la defensa de la idea de que el concilio estaba por encima del Papa, pudiendo deponerle en caso de herejía o escándalo (como se dará en Constanza con el antipapa Juan XXIII), llegando incluso a defender los más radicales que el Pontífice no sería más que un ejecutor de lo decidido en el Concilio.⁸⁵ La máxima fricción entre el conciliarismo y el Papado se dio en la segunda década del siglo XVI, en la que la Monarquía de Francia impulsó la convocatoria de un concilio en Pisa en 1511 (considerado “conciliábulo, es decir, falso concilio por la Iglesia) en el que las críticas a Julio II, Papa en aquel momento y principal opositor a la expansión francesa en Italia, fueron constantes. La respuesta de éste será la convocatoria del V Concilio de Letrán (1512-1517), donde el poder papal se reafirma contra el conciliarismo.⁸⁶

La combinación de este terror papal a la reanudación del conciliarismo si el nuevo concilio se celebraba lejos de sus dominios, y del deseo del emperador de acercarse a los luteranos celebrándolo en tierra alemana, provocó un gran debate acerca de su localización. Por parte de la Santa Sede se proponen ciudades italianas no pertenecientes a los Estados Pontificios y tampoco lejanas al núcleo imperial, como son Mantua, o Vicenza. Finalmente se eligió Trento, ciudad lingüística y culturalmente italiana pero parte del Sacro Imperio y fronteriza con el mundo germánico. Con esta

⁸⁴ PROSPERI, Adriano: *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*. Junta de Castilla y León. Valladolid, 2008. pp. 23-34

⁸⁵ O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto del Concilio*. Vita & Pensiero. Milán, 2013. pp. 28-33

⁸⁶ MINNICH, Nelson H.: *Councils of the Catholic Reformation. Pisa I (1409) to Trent (1545-63)*. Ashgate. Hampshire (Reino Unido), 2008. pp. 79-90

opción medida se pretendía mostrar ecuanimidad y buscar un teórico acercamiento a los protestantes, pero en la práctica, en un principio (el comienzo solemne será el 13 de diciembre de 1545)⁸⁷ el concilio tendrá una gran mayoría de participantes italianos (más un puñado de españoles, y un solo representante por Francia, Inglaterra y el Sacro Imperio respectivamente).⁸⁸

3.2 PRIMERA SESIÓN: EL PECADO ORIGINAL, LA JUSTIFICACIÓN Y SU RELACIÓN CON LA SANTIDAD

En esta primera etapa del Concilio, los debates ya se van dividiendo (como será lo normal a lo largo de toda su realización) entre aquellos referentes a los distintos dogmas religiosos, que son los que a nosotros más nos interesan, y los centrados en la reforma de la Iglesia, que acabaron trayendo mayor conflictividad.⁸⁹

Los primeros grandes debates fueron acerca de la Biblia y la tradición, siendo mayormente respuestas a las posturas de Lutero: estas posturas serían la crítica de Lutero hacia los libros deuterocanónicos⁹⁰ y la idea de *Sola Scriptura* y rechazo, por tanto de la importancia de la tradición. Para este último aspecto, debido a su enorme amplitud de aspectos de la tradición eclesiástica, la dificultad para clasificarlos y el debate que acarrearán, se formó una comisión teológica formada exclusivamente por miembros de órdenes mendicantes, entre ellos el dominico navarro Bartolomé de Carranza⁹¹

Sin dejar el ámbito bíblico, otras dos grandes áreas de debate en estos primeros meses de Concilio fueron la necesidad o no de traducir la Biblia a las lenguas vernáculas y la

⁸⁷ Paulo III había leído la bula de convocatoria del Concilio de Trento en mayo de 1542, pero los diversos conflictos sobre su realización aletargaron su comienzo hasta tres años después (PROSPERI, Adriano: *El Concilio de..op. cit.* pp. 23-34)

⁸⁸ *Ibidem* pp. 23-34

⁸⁹ En líneas generales, se dará un enfrentamiento entre los obispos italianos, más reacios a la reforma, y los españoles, franceses (en las últimas etapas) e italianos provenientes de zonas ajenas a los Estados Pontificios (República de Venecia, territorios hispánicos), partidarios de una reforma pastoral amplia (HSIA, Ronnie Po-Chia: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Akal. Madrid, 2010. pp. 33)

⁹⁰ Esta crítica sería heredera de las posiciones de San Jerónimo (que, aun considerando edificantes estos libros, los considera apócrifos), defendida por Erasmo o por el cardenal dominico Cayetano (que extendió la crítica a libros neotestamentarios como la Carta a los Hebreos o el Apocalipsis). Lutero, desde un punto de vista más radical, desechó otros libros como la Carta de Santiago e hizo una selección de los que él consideraba mejores (Evangelio San Juan, primeras Epístolas de San Pedro y San Juan, mayoría de las paulinas etc). Seripando, general de los agustinos y personaje fundamental a lo largo del Concilio, recogió las influencias de estas críticas, pero desde un punto de vista más moderado: los deuterocanónicos no tendrían la misma importancia que los libros del Pentateuco, mas seguirían siendo libros canónicos.

(JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II El primer periodo (1545-1547)*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1972. pp. 91-96)

⁹¹ JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II... op. cit.* pp. 103-110

validez de la Vulgata, cuyas inexactitudes estaban siendo examinadas gracias a los avances filológicos del humanismo. Respecto a lo primero, se vivieron auténticos conflictos dialécticos entre el teólogo español Pacheco (contrario a la traducción por prudencia debido a la proliferación de herejías e interpretaciones heterodoxas) y el italiano Madruzzo (que lo defendía para un mejor conocimiento del pueblo cristiano respecto a su fe). Parecido choque tuvieron ambos respecto a la posibilidad de que los laicos comentasen la escritura, estando Madruzzo a favor y Pacheco en contra. En estas disquisiciones, Pacheco fue apoyado ambas veces por el cardenal Del Monte y Madruzzo por Cervini y el inglés Reginald Pole, lo que deja patente cierta polarización en este debate teológico.⁹²

Finalmente, estas disquisiciones se concluyen con dos decretos: el primero, reafirmó la importancia de la tradición; ésta se remontaría a Cristo y a los apóstoles y estaría guiada por el Espíritu Santo a través de la sucesión apostólica a lo largo de la historia. El segundo decreto reafirmaba la autoridad de la Vulgata basándose, no en su mayor o menor exactitud respecto a las lenguas originales sino en su uso interrumpido por la Iglesia. De todas formas, se dejó abierta la posibilidad de su mejora y su corrección (como ya se había hecho en Castilla pocas décadas antes con la Políglota Complutense). Se dejó claro que toda interpretación o comentario bíblico habría de ser revisado y sometido a previa censura.⁹³

El siguiente tema a debatir fue el del pecado original. El concepto de éste en la doctrina cristiana provenía principalmente de las cartas de San Pablo a los Romanos y a los Corintios: el pecado original sería aquel cometido por Adán en el principio de los tiempos, heredado por todos sus descendientes. Según San Agustín, cuyo pensamiento influyó sobremanera en esta doctrina, Cristo había liberado a la humanidad del Pecado Original debido a su sacrificio en la cruz. Pero, para su remisión, sería necesario el bautismo. Sin embargo, después del bautismo permanece en cada persona la concupiscencia, es decir, la inclinación hacia el pecado. Ésta, en resumen, sería la doctrina católica acerca del Pecado Original. Lutero, muy influenciado por San Agustín (no hay que olvidar que había sido un fraile agustino), defendía que la concupiscencia era igual al pecado original, y por tanto, al ser ésta innata al hombre, el pecado original no sería borrado por el bautismo. Este sacramento tendría el valor de prueba de que el

⁹²JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II... op. cit.* pp. 105-11

⁹³ *Ibidem* pp. 105-11

hombre ha sido llamado al Reino de Dios, pero nada más. El hombre se habría corrompido totalmente después del pecado de Adán, dependiendo solamente de Cristo su salvación.⁹⁴

A lo largo de mayo y junio de 1546, se sucedieron los debates tanto entre los obispos como entre los teólogos acerca de este ámbito. Curiosamente, en todo lo referente a esta idea, había bastantes participantes cercanos a los puntos de vista luteranos⁹⁵ y, por tanto, con inquietud debida a la acusación que Lutero había hecho a la Iglesia católica, diciendo que era cercana al pelagianismo.⁹⁶ Una comisión de teólogos revisó lo decidido en los concilios anteriores a este respecto e intento dar respuesta a una serie de cuestiones (formuladas por lo legados) sobre el Pecado Original. En base a estas respuestas se emite un decreto el 17 de junio donde se establecen seis cánones: los tres primeros fueron una nueva condena de las tesis pelagianas, el cuarto condenaba lo defendido por el movimiento anabaptista (cuyo centro era la crítica al bautismo de los infantes)⁹⁷, el sexto dejó abierta la cuestión acerca de la Inmaculada Concepción de María.⁹⁸ El quinto, que es el que más nos interesa, condenó la doctrina luterana de la no remisión de la culpa de Adán en el bautismo y dio una definición clara de concupiscencia.⁹⁹

Muy relacionado con el debate del Pecado Original estaba el siguiente, el referente a la justificación; partía igualmente de una crítica a las ideas de Lutero a este respecto,

⁹⁴ ROVIRA BELLOSO, Josep Maria: El pecado original según el Concilio de Trento. Estudio de interpretación del dogma. *Revista Catalana de Teologia*. 1976. Vol. 1, número 1, pp. 183-230

⁹⁵ Muchos miembros de la Orden Agustina se sentían cercanos a algunas interpretaciones de Lutero acerca del Pecado Original (que conocían a través de la *Confessio Augustana* del moderado Melanchthon) o pensaban que las diferencias era simplemente de matiz. Entre ellos estaría el ya citado Seripando (O'MALLEY, John W: *Trento. Il racconto del... op. cit.* pp. 93)

⁹⁶ Herejía cristiana del principios del siglo V, basada en los escritos del monje Pelagio, que negaba entre otras cosas el Pecado Original (el pecado de Adán sólo le habría afectado a él y los hombres nacen si pecado), el sacrificio salvífico de Cristo en la cruz y, lo más importante para nosotros, la necesidad de la Gracia divina para la salvación; bastaría con llevar una vida adecuada. Los escritos de San Agustín acerca del Pecado Original y de la salvación serían en gran parte respuestas a Pelagio (DI BERARDINO, Angelo: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Marietti. Génova, 2006)

⁹⁷ Movimiento radical dentro de la Reforma protestante que surgió en estos años, enfrentado tanto con el catolicismo como con el luteranismo. Su principal líder en Alemania fue Thomas Müntzer, y pronto tuvieron muchos problemas debido a sus tendencias milenaristas en lo social y político. En lo meramente teológico, estaban muy influenciados por el reformador suizo Zwinglio, del que procedía su rechazo al bautismo de los niños. Rechazaban todo tipo de organización eclesial y eran literalistas bíblicos. Tendrán una gran importancia en el desarrollo histórico del protestantismo en adelante. (O'DONNELL, Christopher; PIÉ-NINOT, Salvador: *Diccionario de Eclesiología*. San Pablo. Madrid, 2001. Págs. 49-50)

⁹⁸ La decisión en torno a la Inmaculada Concepción de María se deja abierta debido a los choques a este respecto entre los franciscanos, favorables a su aceptación y los dominicos, contrarios a ésta. (PROSPERI, Adriano: *El Concilio de Trento. Una introducción... op. cit.* pp 58)

⁹⁹ O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto... op.cit.* pp. 93-95

según las cuales la justificación ante Dios de cada ser humano se daba por su fe, no teniendo ninguna importancia sus obras (basándose en su interpretación de la Carta de San Pablo a los Romanos). El debate no se limitaba en absoluto a los círculos de Lutero o del Concilio, era un tema de discusión a lo largo de toda Italia, incluso a nivel popular.¹⁰⁰ Además, algunas autoridades episcopales e intelectuales de la Iglesia ya se habían buscado dar respuesta a los luteranos acerca de este punto, con ideas a veces no exentas de polémica.¹⁰¹ Tanto obispos como teólogos sabían que este sería un debate fundamental, el más importante hasta ese momento en el Concilio, pero también de gran complejidad (Cervini, quién lo había propulsado, así lo reconocía).¹⁰²

En un principio, al igual que respecto al Pecado Original, se plantearon una serie de preguntas a los teólogos referidas a los problemas que la justificación planteaba (qué significa exactamente, qué depende de Dios y qué del hombre respecto a ella, que quería decir realmente San Pablo en la Carta a los Romanos, si los sacramentos y las obras podían tener un papel en ella etc.) cuestiones que resultaban especialmente complicadas.¹⁰³ Por su parte, muchos de los obispos se niegan a darle la más mínima razón a las posturas luteranas en esta discusión. Frente a éstos el cardenal Pole insistió en que el no reconocer la parte de verdad que podrían tener las ideas luteranas podría llevar a la Iglesia a caer en otro error en el extremo contrario.¹⁰⁴ Los debates acerca de la justificación resultaron de tal importancia que llevaron incluso a acaloradas discusiones en este primer mes.¹⁰⁵

Pese a estar previsto para ese verano (y así concluir con el Concilio) la redacción del decreto se alargó desde julio de 1546 hasta enero del año siguiente. En gran parte se debió a los conflictos de la época; la guerra de Carlos V al otro lado de los Alpes contra

¹⁰⁰ PROSPERI, Adriano: *El Concilio de Trento. Una introducción... op.cit.*, .pp 58

¹⁰¹ En Ratisbona en 1541, Contarini formuló una definición de justificación que para la mayor parte de las autoridades en Trento se acercaba demasiado al luteranismo. Se trató de la Doble Justificación: El cristiano sería justo ante Dios por la “justicia inherente” conferida en el bautismo, pero ésta no sería suficiente para evitar caer en el pecado, por lo que es auxiliado por la “justicia imputada” por Cristo (a través de su Pasión) limpiando así completamente a la persona del Pecado Original. Con esta teoría se buscaba llegar a una conclusión válida tanto para católicos como para luteranos, manteniéndose la importancia de las obras pero teniendo estas importancia sólo por los méritos de Cristo (PROSPERI, Adriano: *El Concilio de Trento. Una introducción... op. cit.* pp 59)

¹⁰² O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto... op.cit.* pp. 96-97

¹⁰³ Seripando criticó la importancia, según él, excesiva del sistema escolástico en este debate, defendiendo una mayor importancia de la experiencia religiosa personal (*Ibidem* pp. 97-98)

¹⁰⁴ *Ibidem* pp. 97-98

¹⁰⁵ En un debate el 6 de julio, un obispo italiano, Tommaso San Felice, defendió conceptos filoluteranos como “albedrío esclavo” o justificación por la fe. El franciscano Dionisio de Zanettini lo insultó a gritos por ello y llegaron a las manos. (*Ibidem* pp. 97-98)

los protestantes era cada vez más intensa, temiéndose un ataque de éstos al Concilio. Al mismo tiempo, gran parte del ejército papal fue enviado hacia esta guerra, alojándose en Trento, lo cual aumentó el malestar de los participantes.¹⁰⁶ Se debatió durante varios meses el mover o no el Concilio hacia alguna ciudad más al sur de Italia, aunque finalmente no se hizo. Los choques entre los obispos favorables al Papa (*curialistas*), normalmente provenientes de los Estados Pontificios, y los favorables al Emperador (*imperiales*), españoles y de sus territorios italianos¹⁰⁷ fueron cada vez más fuertes, formándose dos partidos claramente diferenciados.¹⁰⁸

En lo puramente teológico, se redacta un primer intento de borrador el 11 de agosto y un segundo el 23 de septiembre. Estos retrasos son resultado de las continuas discusiones teológicas entre Cervini y Seripando. El primero no tenía ninguna prisa en su redacción ya que consideraba que el decreto debía quedar impoluto, debido a su gran importancia. Seripando, por su parte, tomó consciencia de que era visto como un filoluterano por otros participantes en el Concilio y comenzó a temer que se dudase de su ortodoxia. Por su parte, los obispos del Partido Imperial (Madrizzo, Pacheco, Mendoza y Toledo) buscaban deliberadamente retrasar su publicación, ya que Carlos V era consciente de que si éste reafirmaba la separación entre católicos y luteranos, la paz sería inalcanzable en Alemania. Un nuevo borrador fue presentado el 5 de noviembre, siendo revisado por las distintas congregaciones generales hasta el 1 de diciembre. Finalmente, el decreto fue aprobado por unanimidad (la mayoría de los obispos estaban más preocupados por las disputas acerca del deber de residencia)¹⁰⁹ el 13 de Enero de 1547; finalmente contó con 16 capítulos¹¹⁰ y 33 cánones, siendo muy largos todos ellos.

¹⁰⁶ A estos hechos se sumó el error de Del Monte de intentar continuar con el Concilio para acabarlo de manera fraudulenta, queriendo llevar a votación asuntos aún no discutidos correctamente, lo cual será muy criticado por Pacheco y Madrizzo. (JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II... op. cit.*)

¹⁰⁷ El cardenal Cristoforo Madrizzo, del que ya hemos hablado a lo largo de estas páginas, sería el perfecto ejemplo de esto, siendo súbdito del Emperador, ya que era trentino. Lo mismo sucedía con otros tantos provenientes del Reino de Nápoles (O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto... op.cit.* pp. 60)

¹⁰⁸ JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II... op. cit.* pp. 283

¹⁰⁹ Uno de los grandes problemas en Iglesia bajomedieval en toda Europa había sido la desvinculación en la práctica entre oficio y beneficio: numerosos clérigos no vivían en el beneficio que poseían ni ejercían allí su labor, llegando esto a ser escandaloso en el caso de los obispos que residían lejos de sus diócesis. A lo largo de los meses de enero, febrero y marzo de 1547 se debatió acerca de este hecho en Trento (formándose además una comisión de expertos en derecho canónico), emitiéndose un decreto de reforma el 7 de marzo que vinculaba de manera clara oficio y beneficio y hacía obligatoria la residencia en éste. Sin embargo, estas prácticas continuarán teniendo una triste presencia en la realidad del catolicismo moderno (JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II... op. cit.*)

¹¹⁰ Los llamados capítulos aparecen por primera vez con los borradores del decreto sobre la justificación, llamándose *doctrina*. Se añadían al comienzo del decreto, antes de los cánones, siendo mayormente

La idea de la justificación que el Concilio consideró correcta parte de que ésta es obra de Dios, los hombres no la pueden obtener por sus propias fuerzas (lo cual, al igual que con el Pecado Original, alejaba a la Iglesia de la imputación luterana de pelagianismo). Sin embargo, las obras humanas pueden contribuir a la justificación siempre que estén guiadas y precedidas por la Gracia. Así pues, se salvó tanto la importancia de las obras como la centralidad de Cristo en la salvación de cada persona. Al mismo tiempo, en este decreto se transmitió una imagen más positiva del ser humano que la que Lutero había tenido: la voluntad humana tendía al mal, pero no estaba absolutamente corrompida.¹¹¹

La idea antropológica que subyace en esta definición de la justificación nos resulta de gran importancia para este trabajo, situando la santidad como el centro de la vida cristiana, el gran objetivo de perfección del católico: Un estadio este al que se podría llegar por la intervención de la Gracia divina capaz, en sí misma, de cambiar profundamente a cada persona que la acepta, posibilitándola así el logro de la salvación. La justificación de cada creyente comenzaría en su fe, pero al mismo tiempo sería acompañado de las otras dos virtudes teologales (Esperanza y Caridad). Si esta persona cometiese algún pecado que le alejase de este Estado de Gracia, podría lograr el perdón y la absolución a través del sacramento de la penitencia (tema del que también se acabó hablando en el Concilio y que resultó de gran importancia en el mundo católico moderno). Así pues, el hombre en Estado de Gracia llegaría a estar cada vez más cerca de Cristo. Como se ve bien con la penitencia, los sacramentos tendrían un papel fundamental en la santificación de la persona, asunto tratado por el Concilio a continuación.¹¹²En resumen, consideramos que el decreto de Justificación en Trento y sus consecuencias, es decir, el mantenimiento de la importancia de las obras de caridad, los sacramentos y una visión menos dramática de los efectos del Pecado Original en el hombre, determinó en gran manera la idea de una santidad en el mundo católico moderno, frente al protestantismo y su visión “más pasiva” de la Gracia y de vacuidad de las obras humanas.

Entre enero y marzo, se continuó con otros debates tanto reformistas (sobre el deber de residencia, que fue un tema central a lo largo de todo el Concilio) como doctrinales, en concreto acerca de los sacramentos (Lutero había negado la validez de ninguno que no

instrucciones de carácter pastoral y de menor importancia que los cánones (O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto... op.cit.* pp. 100)

¹¹¹ *Ibidem.* pp. 101-102

¹¹² *Ibidem* pp. 101-102

fuese el bautismo y la eucaristía, aceptando la penitencia mas no como sacramento). Como explicábamos antes, el decreto que fue redactado en marzo de 1547 defendía la importancia de los sacramentos para la correcta vida cristiana de cada creyente, su acción sobre el alma individual y su salvación, y el hecho de haber sido instituidos por Cristo.¹¹³

3.3 LA SEGUNDA FASE DEL CONCILIO Y LAS DIVERGENCIAS ENTRE CATÓLICOS

Estos avances en los debates conciliares fueron, sin embargo, frenados por una sucesión de acontecimientos de carácter político ajenos a cualquier debate puramente religioso pero entrelazados con el Concilio y su funcionamiento: los choques cada vez mayores entre los partidos papales e imperiales a lo largo de esos primeros meses del 1547 llevaron al Papa al traslado del Concilio a la ciudad de Bolonia¹¹⁴. Esto enfureció profundamente al Emperador, victorioso frente a los protestantes, pero que no pudo hacer nada más que evitar que los legados del partido imperial acudiesen. Por tanto, en marzo de 1547, los legados del partido papal¹¹⁵ se fueron trasladando a Bolonia, dándose la primera sesión 21 de abril.¹¹⁶

En el ámbito teológico, en esta etapa se debatió acerca de la Eucaristía y la misa, promulgándose ocho cánones el 8 de mayo contra las críticas de Zwinglio. En verano, las discusiones versaron sobre aspectos como los sacramentos de la penitencia, la unción de enfermos o del orden. En el ámbito reformista, se volvió a sacar a colación el problema de la acumulación de beneficios y de la escasa formación del clero secular, amén de discutirse numerosas disquisiciones relativas al matrimonio (validez de los matrimonios clandestinos, gravedad del adulterio etc). Sin embargo, los intentos por parte imperial de trasladar de nuevo el concilio a Trento, la negativa de sus obispos de ir a Bolonia (conformándose el concilio sólo con obispos de diócesis cercanas a Roma y

¹¹³ O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto...* op.cit. pp. 104-108

¹¹⁴ La excusa empleada para el traslado fue una epidemia de tifus que asoló Trento ese invierno, sumado al malestar general de los legados papales en la ciudad. Pero con este argumento se trataba de enmascarar las tensiones entre el Papa y un Carlos V cada día más poderoso y con ganas de influenciar en el Concilio. Por otra parte, hay que tener en cuenta que Bolonia era una ciudad mucho más grande que Trento, con una universidad de máxima importancia y, lo más importante, situada en pleno territorio pontificio. (JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. III. Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo periodo de Trento (1551-1552)*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1975. pp. 302-310)

¹¹⁵ Debido a la falta de parte de los legados por su fidelidad a Carlos V y a la gran importancia de su universidad, en la fase boloñesa las distintas órdenes religiosas tendrán una influencia aún mayor en las deliberaciones a través de sus teólogos. (*Ibidem* pp. 308-310)

¹¹⁶ *Ibidem* pp. 308-310

un grupo de prelados franceses¹¹⁷) llevaron a la clausura de la fase boloñesa apenas un año después de su comienzo. Alessandro Farnesio, el Papa Paulo III, que había promovido el concilio contra cualquier dificultad desde sus comienzos, murió el 10 de noviembre de 1549.¹¹⁸

Tras esto, llegó el momento de elegir un nuevo pontífice. El mejor situado para ello era el cardenal inglés Reginald Pole, muy admirado por su defensa del catolicismo en su tierra natal frente al cisma anglicano. Dada su elección por segura por muchos, el proceso de elección acabó complicándose por distintos factores propios a la Iglesia de esos años: por una parte, el apoyo de muchas figuras del Partido Hispano-imperial hacia Pole, lo cual directamente llevaba al Partido Curial y a los franceses a estar en su contra. Asimismo, las conocidas tendencias reformistas y el talante evangélico del cardenal inglés asustaban a los purpurados italianos, que no querían ver sus privilegios y beneficios recortados. Para colmo, algunas figuras de relevancia en Roma pensaban que Reginald Pole era prácticamente un “criptoluterano”, no tanto por su carácter reformista sino por sus opiniones (ya expuestas antes) acerca de la justificación, cercanas a la idea de *Sola Fides*.¹¹⁹

A lo largo de diciembre de 1549, se fueron dando las primeras votaciones, donde gana Pole de manera insuficiente, perfilándose otras figuras tanto entre los imperiales (el castellano Juan Álvarez de Toledo) como entre los curialistas (Cervini, De Cupis o Carafa). Este último, arzobispo napolitano, profundamente antiespañol, con una comprensión seria y rígida de la fe católica, no dudó en acusar a Pole de hereje, lo cual alertó a la inquisición romana. Se formó un bloque opuesto a Pole de muchos cardenales italianos temerosos de sus reformas, que esperaban impacientemente la llegada de los franceses.¹²⁰ Por otra parte, el bando imperial estaba desunido por la existencia de la candidatura de Álvarez y por la extraña actitud de los Farnesio, que aunque inicialmente parecían apoyar a Pole frente a Carafa (al que odiaban), más adelante algunos fueron

¹¹⁷ El sector francés había un supuesto un pequeño grupo “neutral” entre los partidos imperial y papal en la primera fase de Trento. Una vez se habló del traslado, los franceses propusieron Ferrara como lugar neutral, pero finalmente mandaron un importante grupo de legados, convirtiéndose el rey Enrique II (furibundo rival de Carlos V) en un importante aliado de Paulo III. (TALLON, Alain: *La France et le concile de Trente (1518-1563)*. École française de Rome. Roma, 2017. pp. 192-217)

¹¹⁸ JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. III.... op. cit.*

¹¹⁹ FIRPO, Massimo: *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*. Editori Laterza. Bari (Italia), 2014. pp. 3-8

¹²⁰ Tras su llegada junto al resto de prelados franceses (12 de diciembre), el cardenal Jean Du Bellay dejó claro que no permitirían que un inglés heredase la cátedra de San Pedro (*Ibidem* pp 21-22)

comprados por el sector curialista¹²¹ Finalmente, el 8 de febrero de 1550, Pole no fue elegido, pero tampoco Carafa; el afortunado fue Del Monte (al que ya conocemos como presidente del concilio) que contó con el apoyo firme de los cardenales curialistas, de Francia y de Florencia. Del Monte, a partir de ese momento Julio III, era un hombre culto y buen conocedor del derecho canónico, pero impulsivo y colérico a la par de falta de voluntad y capacidad de decisión. Además, estaba completamente desprovisto del celo religioso que caracterizaba (de distinta manera) a Carafa y a Pole. Este último acabó volviendo a su patria para convertirse en el último arzobispo católico de Canterbury durante la restauración de dicha fe por María I.¹²²

Esa falta de carácter y de rigor religioso que caracterizaba a Julio III fue la razón principal por la que fue apoyado por Enrique II y sus aliados Médici, buscando reforzar la unión de Francia, Estados Pontificios y Florencia contra los Habsburgo. Sin embargo, el nuevo Papa mostró una actitud conciliadora hacia el Emperador, estando desde un principio dispuesto a retomar el concilio en Trento, como éste pretendía.¹²³¹²⁴

La intención principal de Carlos V con la vuelta del Concilio a las tierras del Sacro Imperio era la reconciliación con los luteranos, consiguiendo con grandes dificultades que acudieran representantes luteranos de Wüttemberg y Sajonia. Sin embargo, esto no fue posible debido a razones doctrinales: en esta nueva fase del Concilio, reanudado finalmente en mayo de 1551, contó con una nueva afluencia de teólogos españoles que resultaron muy influyentes (los jesuitas Laínez y Salmerón, Arce, Ortega, Olave, Heredia etc). Uno de ellos, el dominico Melchor Cano, se ocupó de la definición de la transubstanciación, que resultó de gran importancia en el decreto sobre la Eucaristía que emanó de la sesión XIII (en octubre de 1551). Lo hemos querido resaltar porque esto,

¹²¹ De las cartas del embajador Diego Hurtado de Mendoza a Carlos V, se extraen varios puntos interesantes: Mendoza insistía en la poca fiabilidad de los Farnesio, a los que consideraba más cercano de Cervini. Por otra parte, defendía ardientemente la candidatura de Pole frente a Álvarez (siendo sus familias grandes rivales en Castilla), acusando a éste último de estar influenciado por Carafa contra el Emperador. En su defensa de la candidatura de Pole, Mendoza afirmaba sin complejos que las razones por las que los preladados italianos le rechazaban (su reformismo y su honestidad cristiana) es lo que le haría ser un buen Papa, pero que, en tal caso, la permanencia de Francia dentro de la Iglesia estaría en peligro. (FIRPO, Massimo: *La presa di potere...op.cit.* pp 14-25)

¹²² *Ibidem* pp. 25-54

¹²³ TALLON, Alain: *La France et le concile de Trente...op.cit.* pp. 219-247

¹²⁴ El traslado a Trento y la influencia imperial que esto dejaba patente enfureció al rey francés, que impidió a sus preladados asistir a esta nueva fase en Trento. Más adelante, llegó a aliarse militarmente con los príncipes luteranos alemanes, existiendo el miedo de que convocase un concilio galicano y crease una iglesia doctrinalmente católica pero separada de Roma (como estaba sucediendo en Inglaterra). Pero esto no llegó a materializarse. A lo largo de esta segunda etapa del Concilio, Francia también apoyará al ducado de Ferrara (gobernado por la familia Farnesio, a la que pertenecía el anterior Papa) en su conflicto armado frente a Julio III (*Ibidem* pp. 219-247)

pese a los esfuerzos para la reconciliación entre ambas confesiones cristianas, terminó por resaltar definitivamente sus diferencias,¹²⁵ incluso antes de que la mayor parte de los legados luteranos fueran llegando (principios de 1552). Finalmente, las acciones militares de Mauricio de Sajonia (poderoso líder luterano) que se acercó peligrosamente al Tirol, y la imposibilidad de una reconciliación con los protestantes llevaron a una nueva suspensión del Concilio el 28 de abril de 1552.¹²⁶

Por otra parte, a lo largo del pontificado de Julio III se confirmó el primado de la Inquisición romana sobre cualquiera de las reformas que se dieran (bula *Varietas temporum*. Primavera de 1554). En la práctica, esto significaba que cualquier clérigo (y cualquier miembro de la jerarquía eclesiástica, por poderoso que fuese) podía ser acusado de herejía y ser procesado como tal. La influencia en el Santo Oficio del cardenal Carafa, obsesionado desde antes de su fallida elección con la “penetración” de ideas heréticas en Italia, fue cada vez mayor. En general, estos cambios supusieron un giro en la trayectoria de las reformas tridentinas, creando una dualidad sin matices entre ortodoxia y herejía y acabaron afectando a numerosos miembros de la jerarquía eclesiástica que hasta ese momento habían presentado una actitud más dialogante con los protestantes y abierto a la posibilidad de reformas dentro de la Iglesia.¹²⁷ Estas nuevas prácticas llegaron a influir también en la santidad, como veremos a continuación.

3.4 PAULO IV Y LA REPRESIÓN DE LA “SANTIDAD VIVA”

Pasaron prácticamente ocho años hasta que el Concilio volvió a reanudarse, años en los que Europa fue testigo de cambios en las cabezas de las monarquías que habían influenciado en Trento: Carlos V abdicó (1555), ligando el Sacro Imperio a su hermano Fernando, mientras que su hijo Felipe heredó sus posesiones españolas, italianas, flamencas y americanas. Julio III murió en 1555, siendo sucedido muy brevemente por Cervini (que durante apenas veintidós días fue papa con el nombre de Marcelo II) y éste a su vez, hasta 1559 por Paulo IV, nuestro ya conocido cardenal Carafa, que gobernó

¹²⁵ Aparte de la Eucaristía, a lo largo del segundo período tridentino también se habló de temas ya tratados parcialmente en Bolonia como la Penitencia y la extremaunción (noviembre 1551) o el Sacrificio en la Misa y el Sacramento del orden (JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. III.... op. cit.* pp. 351-360)

¹²⁶ *Ibidem.* pp. 360-365

¹²⁷ FIRPO, Massimo: *La presa di potere...op.cit.* pp. 36-90

de manera rígida sobre la Iglesia y los Estados Pontificios. Enrique II murió en un accidente en un torneo (1559), ocupando la regencia su mujer Catalina de Médici.¹²⁸

Con la llegada de Carafa al pontificado, la política comenzada durante el pontificado de Julio III se asentó de forma definitiva. Numerosos miembros de la jerarquía eclesiástica (el mismo Reginald Pole, Giovanni Morone, Vittore Soranzo etc.) tuvieron problemas con la Inquisición, y cualquier grupo cuya espiritualidad fuese de dudosa ortodoxia fue reprimido con firmeza (por ejemplo, los valdesianos en Nápoles).¹²⁹

Este giro hacia una política intraeclesial represiva influyó en el mundo de la santidad. Desde la Inquisición, se intentaba controlar a aquellas personas aún vivas con fama de santidad (no olvidemos la importancia de los “santos vivos” en la Italia renacentista). La figura del confesor, por ejemplo, cobró una gran importancia como una manera de control en vida sobre estos posibles candidatos a santos. Pero al Santo Oficio tampoco le temblaba la mano a la hora de ejercer una represión más clara: En 1552, ya fue censurada Paola Antonia Negri y su doctrina de la “Divina Madre”. Esta religiosa había adquirido una gran fama en toda Italia debido a su carisma místico y profético. La inquisición la obligó a entrar en un convento de clausura, siendo además sus escritos retirados de la circulación.¹³⁰ De la misma manera, el culto organizado alrededor de la tumba en Venecia del franciscano Matteo da Bascio fue también censurado y sus milagros considerados falsos. Este fraile, místico, poco afín a sus superiores en su orden y con tendencia a las predicaciones apocalípticas, representaba todo lo que Carafa y su partido odiaban. Pero en el ámbito de la santidad, esto no era suficiente; se necesitaba presentar un nuevo modelo hagiográfico y una nueva idea de santidad.¹³¹ Y esto es lo que se acabó haciendo, finalmente, en la última sesión de la tercera y definitiva fase del concilio.

¹²⁸ TALLON, Alain: *La France et le concile de Trente... op. cit.* pp 245-270

¹²⁹ FIRPO, Massimo: *La presa di potere...op.cit.* pp. 110-180

¹³⁰ El caso de Paola Antonia Negri es un buen ejemplo de lo que sucedió tras el Concilio con los diversos movimientos de religiosidad femenina con tintes místico-proféticas propios del Renacimiento. Después de Trento, la religiosidad femenina y los modelos hagiográficos se concentraron en la vida de clausura (GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit.* pp. 27-28)

¹³¹ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit* pp 26-28

3.5 TERCERA SESIÓN DEL CONCILIO: DECRETO ACERCA DE LA SANTIDAD

En diciembre de 1559, fue elegido como Papa Pío IV, que decidió convocar de nuevo el Concilio. Como veremos en lo referente a la santidad, el desarrollo de una nueva corriente protestante ajena al luteranismo, el calvinismo, tuvo una gran influencia en la vuelta al Concilio, así como en la elevada presencia de legados franceses que esta fase tuvo (ya que el calvinismo, nacido en el mundo francófono, tuvo una gran expansión por esas tierras).¹³² De todas formas, este importante grupo francés no hizo sino incorporarse a un conjunto donde los legados hispánicos e italianos, crónicamente enfrentados, seguían siendo predominantes.¹³³

A lo largo de esta fase, se trataron de nuevo temas no concluidos, como la comunión bajo las dos especies (finalmente desechada) o la validez de los matrimonios clandestinos, amén de realizarse otros debates sobre el papel del obispo (que gracias a los teólogos españoles reafirmó su importancia en su diócesis sin por ello menoscabar la autoridad del Papa, como temían los italianos curialistas) y de confirmarse en general un viraje hacia una mayor disciplina en la vida religiosa y sacerdotal (control sobre las faltas al celibato, mayor formación y más reglada de los sacerdotes, visitas del obispo a distintas zonas de sus diócesis, obligación de residencia en los beneficios, reforma de las órdenes religiosas, especialmente las femeninas etc). En diciembre de 1563, el Concilio había por fin terminado.¹³⁴

No fue hasta la fase final de la última etapa del Concilio de Trento cuando se abordó el tema de la santidad. Este hecho tuvo una gran relación con la cada vez mayor influencia francesa en el concilio, en comparación con las fases iniciales, y con los acontecimientos que en este país se estaban desarrollando: la expansión del calvinismo, con sus ya conocidas posturas acerca de la veneración de los santos, había llevado a muchas diócesis francesas a una situación de caos, con profanaciones y destrucciones de reliquias e imágenes por parte los hugonotes y con unos obispos cada vez más militantes contra ellos, muchos de ellos acabaron acudiendo a Trento.¹³⁵ Al mismo tiempo, los teólogos conciliares eran conscientes de la parte de realidad que tenían las

¹³² TALLON, Alain: *La France et le concile de Trente... op. cit.* pp 250

¹³³ Apenas hubo legados de las Islas Británicas debido a las dificultades del catolicismo por esas tierras. La participación germánica fue prácticamente inexistente. (HSIA, Ronnie Po-Chia: *El mundo de... op. cit.* Pp. 40-41)

¹³⁴ *Ibidem* Págs.41-43

¹³⁵ TALLON, Alain: *La France et le concile de Trente... op. cit.* pp. 394-397

críticas protestantes respecto a la cercanía con la mera superstición que, en el pueblo llano, se daba en la veneración de los santos.¹³⁶

Se formó una comisión para tratar este asunto en ambos frentes: definir correctamente la santidad y su veneración frente a la crítica calvinista y los malos usos populares. Esta comisión fue liderada por el Cardenal de Guisa y tuvo muchos miembros provenientes de la Sorbona, pero tampoco faltaron teólogos italianos y españoles, como, por ejemplo, el jesuita Diego Laínez.¹³⁷ Esta importante presencia francesa en la comisión fue determinante, pues para el decreto final se inspiraron mayormente en una sentencia redactada en la facultad de Teología de París¹³⁸¹³⁹

En la última sesión del Concilio de Trento, la del 3 de diciembre de 1563 se leyeron y aceptaron los decretos sobre los santos, sus imágenes y un tema estrechamente relacionado como es el purgatorio. Respecto a éste último, los teólogos simplemente se remiten a lo hablado en la época de Bolonia: frente a las críticas de Lutero y Calvino, se afirmó la existencia del purgatorio, teniéndose que rezar por las almas presentes en él, pero evitando por parte del clero que el pueblo caiga en prácticas paganizantes a este respecto.¹⁴⁰

El decreto reafirmaba que la veneración de los santos y sus reliquias era algo no sólo correcto, sino positivo. El Concilio define con claridad a Jesucristo como único redentor y salvador de la humanidad, siendo los santos los intercesores entre éste y los fieles.¹⁴¹ Se hacía hincapié en que los obispos debían tanto instruir a los fieles en la importancia de pedir su intercesión como el evitar cualquier atisbo de “paganización” en estas devociones populares. La validez de la veneración de los santos se defendía en base a la Tradición de la Iglesia, afirmándose que (frente a lo defendido por los

¹³⁶ JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. IV tercer periodo: conclusión. Vol. 2. Superación de la crisis. Conclusión y ratificación.* Universidad de Navarra SA. Pamplona, 1972. pp. 253-254

¹³⁷ La misma idea de “reforma” en estos aspectos era controversial. Felipe II por ejemplo, se oponía a ello debido a que lo consideraba cánones de fe (JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. IV tercer periodo: conclusión....op.cit.*, pp. 275)

¹³⁸ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità nell'Italia moderna.* Editori Laterza. Bari, 2004. pp. 30

¹³⁹ El hecho de esta influencia tiene una gran importancia, pues fue la única vez en la que un texto elaborado en una universidad sirvió de esquema para un decreto conciliar (*Ibidem* pp. 30)

¹⁴⁰ JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. IV tercer periodo: conclusión....op.cit* pp. 274-280

¹⁴¹ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi... op.cit.* pp. 129-130

protestantes) los santos habían sido venerados desde los comienzos de la historia del cristianismo.¹⁴²

“Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres; o que es idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres; o que es necesidad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo.”

La imagen que trasladaba este decreto transmite una idea de la “antropología celeste” fundamentada en la sociedad estamental y monárquica propia de la época: en la cúspide, estaría un Dios Padre lejano, Omnipotente pero inaccesible. Cristo, redentor de los hombres e hijo de Dios, sería el único canal entre ambos. Los santos, que serían aquellas personas que tuvieron la semblanza de Jesús en vida, intercederían finalmente ante éste, atendiendo las peticiones de aquellas personas que así se lo rogaran.¹⁴³

Respecto a la crítica exacerbada de Calvino contra el uso de reliquias, de imágenes y la representación de santos en ellas, el decreto tridentino defiende el uso de las primeras, condenando a quienes critiquen dicho culto¹⁴⁴

“Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados, y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte

¹⁴² GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità nell Italia... op.cit.* pp. 31-32

¹⁴³ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi... op.cit.* pp. 131

¹⁴⁴ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità nell Italia... op.cit.* pp. 31-32

que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimamente los condenó, y ahora también los condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar, ni venerar las reliquias de los santos; o que es en vano la adoración que estas y otros monumentos sagrados reciben de los fieles; y que son inútiles las frecuentes visitas a las capillas dedicadas a los santos con el fin de alcanzar su socorro[...]”

En lo referente a las imágenes, el decreto remite a lo dispuesto en el II Concilio de Nicea (787): la veneración a las imágenes católica no tendría nada que ver con la que se daba en el mundo pagano, en el que se creía que la divinidad o ídolo estaba “presente” en dicha imagen. En cambio, con las imágenes de santos, los cristianos venerarían no a la imagen en sí, sino a la persona representada en ella. Por último, las imágenes tendrían un doble sentido para la formación del pueblo católico: servirían tanto como modo de instrucción para los fieles iletrados, que como modelos de conducta.¹⁴⁵

“[...] Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.”

De nuevo, se insistió en la importancia que tenía el obispo en el uso correcto de estas imágenes, y prevenir desvaríos en estos aspectos: evitar tanto cualquier práctica asociada a estos cultos que se escapase de la más estricta ortodoxia como la degeneración mundana de las fiestas asociadas a los santos.¹⁴⁶

“Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca

¹⁴⁵ JEDIN, Hubert: *Historia del...op.cit.* pp. 274-280

¹⁴⁶ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi... op.cit.* pp. 131

mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad.”

“[...]Mas si se hubieren introducido algunos abusos en estas santas y saludables prácticas, desea ardientemente el santo Concilio que se exterminen de todo punto; de suerte que no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas, ni que den ocasión a los rudos de peligrosos errores. Y si aconteciere que se expresen y figuren en alguna ocasión historias y narraciones de la sagrada Escritura, por ser estas convenientes a la instrucción de la ignorante plebe; enséñese al pueblo que esto no es copiar la divinidad, como si fuera posible que se viese esta con ojos corporales, o pudiese expresarse con colores o figuras. Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos. Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto; pues es tan propia de la casa de Dios la santidad.”

En resumen, frente al rechazo luterano y el ataque calvinista, la Iglesia católica en Trento instrumentalizó el culto a los santos; alejada de la visión crítica e intelectualizada de la fe propia del humanismo, la jerarquía eclesiástica consideró que estas expresiones de devoción popular eran necesarias, pero que al mismo tiempo debían ser controladas con firmeza mediante una serie de procedimientos jurídicos bien definidos.¹⁴⁷La veneración de los santos, de sus imágenes y de sus reliquias quizás no había sido la

¹⁴⁷GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità nell'Italia... op.cit.* pp. 26

razón principal de la ruptura protestante, pero se convirtió en un punto de diferenciación clave entre las iglesias que nacieron de ésta y la católica.¹⁴⁸

3.6 LA NUEVA PRÁCTICA DE LA SANTIDAD: LA CONGREGACIÓN DE RITOS

Intentar explicar en su conjunto la santidad en la Iglesia católica después del Concilio de Trento a lo largo del resto de la Edad Moderna resultaría imposible debido a la extensión de este trabajo. Lo que sí vamos a hacer es resumir las consecuencias inmediatas de lo decidido en Trento acerca de ella: por una parte, los cambios institucionales y eclesiológicos respecto a la santidad y su control; por otra, la estructuración de una doctrina clara acerca de la santidad en el catolicismo y su oposición definitiva por parte de las distintas iglesias protestantes.

Como veíamos previamente en el análisis del decreto tridentino sobre la santidad, en éste se reconocía en los obispos la competencia en el reconocimiento de reliquias o milagros de supuestos santos en sus diócesis. Es decir, implícitamente se reconocía su autoridad en las fases intermedias del reconocimiento de un culto. Si, por la razón que fuese, el obispo tuviera dudas, debería comunicárselo al arzobispo metropolitano y, si éste así lo dispusiese, discutirlo en un concilio provincial.¹⁴⁹ En resumen, frente al debate que había habido a este respecto desde el siglo XIV, quedó clara la autoridad episcopal en este ámbito, consultando al Papa como tercera opción en el caso de que en concilio provincial no se hubiera llegado a un entendimiento.¹⁵⁰

Sin embargo, las dificultades no acabaron tan rápido. La religiosidad popular, por definición, es algo ingobernable por las jerarquías eclesiásticas, con lo cual, en la realidad, muchas prácticas propias de ésta permanecieron mayormente invariables a pesar de Trento, incluso en algunas zonas de una potencia tan defensora del Concilio como podía ser la Monarquía Hispánica.¹⁵¹ Pero, como ya sabemos, no importaban

¹⁴⁸ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Argo. Lecce (Italia), 1996, pp. 122

¹⁴⁹ En el difícil contexto de trasladar todo lo decidido (tanto en doctrina como en organización eclesiástica) en Trento a la realidad de las distintas diócesis, fue relativamente común la organización de sínodos provinciales (en el derecho canónico, una provincia eclesiástica es la suma de varias diócesis alrededor de una sede metropolitana, un arzobispado) para su mejor aplicación. (*Ibidem*. pp. 131)

¹⁵⁰ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit.* pp. 32-33

¹⁵¹ Siendo la Monarquía Católica de España una potencia que apostó significativamente por las reformas tridentinas, fue relativamente difícil acabar con ciertas prácticas paganizantes en el mundo rural. Mientras que en las zonas más urbanas de la Castilla interior o de Andalucía existía un mayor control eclesial en estos ámbitos y se dieron avances más que significativos en el conocimiento popular de la doctrina

tanto los cultos ya establecidos sino que nuevas personas podían acceder a la santidad: el proceso de elevación a los altares se fue convirtiendo en algo cada vez más difícil, estando cualquier candidato a ello, cualquier persona que destacase por un especial carisma religioso controlado en vida por sus confesores y por el rigorismo de la Santa Inquisición (los reformadores españoles del XVI, canonizados en el XVII, serían el mejor ejemplo) y más allá de la muerte por el estricto proceso de canonización.¹⁵²

Confirmada ya la jurisdicción episcopal en las primeras fases, el control papal sobre la santidad no disminuyó en absoluto. Todo lo contrario: en un contexto de reorganización burocrática de la Santa Sede (tanto en su gobierno temporal sobre los Estados Pontificios como en lo espiritual respecto a todo el mundo católico) se decidió a dar el último paso en el control pontificio sobre la santidad: la creación en 1588, durante el pontificado de Sixto V (1585-1590) de la llamada Congregación de Ritos.¹⁵³ Este pontífice, reformador de la Curia en muchos aspectos (fijó el número de cardenales en setenta, puso normas para evitar prácticas corruptas etc.) creó quince congregaciones de cardenales para el despacho de distintos aspectos en la constitución apostólica *Inmensa Aeterni*.¹⁵⁴ Según esta, el objetivo de la *Congregatio pro sacris ritibus et caerimoniis* sería el de promover la piedad y elevar el culto divino.¹⁵⁵

Los cinco cardenales elegidos por el Papa para esta Congregación deberían hacer observar los ritos sagrados (misa, oficios divinos, distribución de sacramentos), corregir libros litúrgicos y ocuparse de las canonizaciones y de todo lo relacionado con la celebración de sus fiestas, así como dirimir controversias que surgiesen en torno a las procesiones o a las visitas diocesanas de los obispos. En la práctica, en los primeros años después de su fundación se ocuparon fundamentalmente del ámbito de la santidad,¹⁵⁶ pues el control sobre los “santos vivos” y la devoción popular causaban una gran “demanda” de santos.¹⁵⁷ Los primeros componentes fueron todos cardenales italianos comprometidos con la política reformista tridentina y del mismo Papa Sixto V: Alfonso Gesualdo (obispo de Frascati), Niccolò Sfondrati (futuro Gregorio XIV),

religiosa y en la erradicación de cultos no reconocidos, fue bastante más complicado y lento en zonas más periféricas, como la Cornisa Cantábrica o la Cataluña pirenaica (CHRISTIAN JR, William A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea, Madrid, 1991)

¹⁵² HSIA, Ronnie Po-Chia: *El mundo....op.cit.* pp. 160-162

¹⁵³ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi...op.cit.* pp. 134

¹⁵⁴ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia...op.cit.* pp. 888

¹⁵⁵ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit.* pp. 34-35

¹⁵⁶ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit.* pp. 34-35

¹⁵⁷ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi...op.cit.* pp. 134

Agostino Valier (arzobispo de Verona), Vincenzo Laureo (nuncio en varios reinos europeos) y Federico Borromeo (futuro arzobispo de Milán y primo del anterior, el ejemplo de obispo reformista Carlo Borromeo). El Papa elegiría a un prefecto (normalmente el que llevase más tiempo como cardenal), reuniéndose mensualmente en su casa.¹⁵⁸

La Congregación de Ritos representa la fusión entre el absolutismo pontificio (en este caso, en el control de la santidad) y de la colegialidad necesaria para un ámbito tan importante.¹⁵⁹ La centralización pontificia no acabó con ella,¹⁶⁰ pero sí puede decirse que con su fundación y puesta en marcha, se hizo realmente efectivo el deseado control sobre los candidatos a la canonización y la rigurosidad de su proceso, sumando sus esfuerzos con aquellos efectuados primero a nivel diocesano. En resumen, un proceso complejo pero claro que, a grandes rasgos, ha permanecido similar hasta nuestro siglo.

Los esfuerzos de la Iglesia en todo este ámbito resultaron sin embargo infructuosos si se buscaba con ello atraer de nuevo a los protestantes. Hijo en todos los sentidos de las críticas hacia la santidad explicadas en la primera parte de este trabajo, el luterano alemán Martin Chemnitz hizo en *Examen Concilii Tridentini* (1578) un duro ataque contra el último decreto del Concilio de Trento. Chemnitz argumentaba que la veneración de los santos es siempre idolatría (porque se atribuyen rasgos divinos a humanos) y que no había base bíblica para esta práctica. Inexistente durante los primeros años de cristianismo, los monjes medievales habrían malinterpretado los escritos de San Juan Crisóstomo y de Orígenes. La suma de estas malinterpretaciones junto a las prácticas paganas anteriores es lo que habría dado lugar a la veneración de los santos.¹⁶¹

Como hemos explicado en la primera parte del trabajo, la suma de la idea de la justificación por la fe de Lutero y la de la predestinación y de Calvino no dejaba mucho espacio para la idea de santidad personal. Además, la desaparición de una iglesia institucionalizada clara en muchas de las confesiones protestantes le sumaba otra

¹⁵⁸ GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit.* pp. 34-35

¹⁵⁹ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi...op.cit.* pp. 134

¹⁶⁰ Como ya hemos mencionado, los beatos, originalmente culto locales aprobados por el obispo correspondiente, estaban inmersos en un proceso de progresiva centralización en torno al Papa, que ya había proclamado a bastantes individuos como tales. Este proceso culmina con la formación de la Congregación de Beatos (1602) convirtiéndose la beatificación en un paso previo a la canonización en todos los candidatos a ésta. (GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità... op.cit.* pp. 33)

¹⁶¹ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi...op.cit.* pp. 129-130

dificultad; no había una autoridad suprema que determinase quién era santo. En líneas generales, en las iglesias nacidas de la Reforma se empezó a llamar “santo” (rasgo que sigue en la actualidad) a todos los cristianos bautizados, basándose en los escritos de San Pablo. Al igual que de las críticas que surgieron, las posiciones sobre los santos como individuos dignos de respeto son muy variadas dentro de las distintas comunidades eclesiales protestantes.¹⁶²

La respuesta católica no tardó en llegar, siendo responsable un jesuita (en general, los miembros de la Compañía estaban teniendo mucha importancia en la redefinición de muchos aspectos doctrinales): Roberto Belarmino. En su suma de siete controversias *De Ecclesia triumphante* (1596) abandonó la discusión filológico-histórica a cambio de una perspectiva de defensa de la santidad más basada en argumentos teológicos y antropológicos. Asimismo, se centró más en la idea misma de santidad que en la veneración a los santos.¹⁶³

Los argumentos de Belarmino son un resumen de la doctrina católica tridentina acerca de la santidad. Belarmino negó las acusaciones protestantes de idolatría en base al hecho de que los santos no son adorados, sino venerados. A ellos no se les podría pedir la Gloria ni la Gracia. Los santos no intervendrían directamente ante Dios Padre; Cristo es el único mediador entre Su Padre y la Humanidad, los santos serían por tanto mediadores entre los hombres y Jesús, rezando por todos los humanos, por lo que se les puede pedir una oración propia por cada individuo. En los escritos acerca de la santidad de Belarmino tenía también gran importancia el purgatorio: sólo los santos podrían ver a Dios (negando así las teorías calvinistas al respecto) purificándose las demás almas en el purgatorio (por las cuales habría que rezar) para así poder acceder a la beatitud. Por último, Belarmino hizo una defensa cerrada de la reserva papal: la canonización de un

¹⁶² A grandes rasgos, las iglesias luteranas y anglicanas y las surgidas como escisiones de ésta última (p.e. los metodistas) mantienen una actitud positiva hacia los santos (personajes bíblicos y santos de los primeros siglos cristianos y, sobre todo, evangelizadores en sus países de origen), teniendo imágenes de ellos y considerándolos ejemplos a seguir. Sin embargo, no se les podría rezar (aunque ha habido a veces excepciones en grupos anglicanos particularmente cercanos al catolicismo). Las iglesias de teología calvinista, sin embargo, siguen manteniendo posturas mucho más iconoclastas y evitando llamar “santo” a nadie que no aparezca en el Nuevo Testamento. (KÜNG, Hans: *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Trotta. Madrid, 2007. pp. 552-570) De hecho, la postura anglicana respecto a la santidad resulta muchas veces asombrosamente cercana a la católica: en 1647, Joseph Hall, obispo de Norwich (Inglaterra) en su *A Treatise of Christ Mystical* hablaba de la comunión entre los santos que ya estuvieran en el Cielo y los que aún no hubieran muerto, unión “partly perfect and partly imperfect” (EVANS, G.R., WRIGHT, J. Robert: *The Anglican Tradition. A handbook of sources*. SPCK/Fortress Press. Londres, 1991. Pág. 217)

¹⁶³ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi...op.cit.* pp. 131-132

individuo por el Papa no puede fallar porque la rigurosidad del proceso, la oración de los fieles y porque Dios no dejaría fallar al Sumo Pontífice en algo así.¹⁶⁴

Los escritos de Belarmino supusieron el colofón de la construcción de la santidad tridentina, sumándose por tanto a lo decidido por el Concilio respecto a la veneración y a la Justificación, y a la reforma institucional constituida por la Congregación de Ritos. En las décadas siguientes, numerosos santos fueron elevados a los altares, muchos de ellos (Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Felipe Neri etc.) prácticamente contemporáneos al Concilio y controlados estrechamente en vida por el aparato inquisitorial. En esta nueva etapa histórica, la santidad, definida en lo teológico y en lo jurídico y controlada en lo devocional, constituyó una de las principales armas de la Iglesia moderna y un espejo de sus nuevas perspectivas.¹⁶⁵

¹⁶⁴ SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi...op.cit.* pp. 133

¹⁶⁵ MIRANDA URBANO, Carlota: “A hagiografia depois de Trento” en FRANCO, José Eduardo, RUIZ RODRÍGUEZ, José Ignacio *et alii.* (eds.) *Concilio de Trento. Innovar en la Tradición. Historia, Teología y proyección.* Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares, 2016. pp. 169-172.

4. CONCLUSIONES

El objetivo central de este trabajo es el de explicar los debates acerca de la santidad al principio del siglo XVI y, al mismo tiempo, exponer como la Iglesia respondió a estos a través de la reformulación del concepto de santidad, sumado a una mayor institucionalización para conseguir el control sobre el fenómeno devocional. Para ello, hemos hecho una serie de aclaraciones acerca del concepto de santidad, dándole mayor importancia a la situación previa al comienzo de las críticas. Asimismo, hemos explicado el Concilio de Trento dando mayor importancia a todos aquellos hechos que estuvieran relacionados con nuestro tema, así como a su aplicación más tarde en toda la Iglesia.

El significado de la palabra “Santo” (*hágios*) en los escritos de San Pablo nos retrotrae a su significado más básico y a la vez más importante: santos serían aquellas personas que quisieran seguir el modelo de Jesús y, de manera consecuente, disfrutarían de la Gloria Celestial una vez muertos. A lo largo de la Antigüedad Tardía y los primeros siglos medievales, nos encontramos con que la oficialización de la religión cristiana y la conversión de la Iglesia en un elemento institucional de poder (quizás el más importante en esa época) cambiaron el panorama de la santidad, prestando menos atención a los mártires y eremitas (grupos admirados por el cristianismo primitivo) y más a los sectores dirigentes de la sociedad. Asimismo, la veneración hacia éstos, considerados por su dignidad, intercesores ante la Divinidad, aumentó.

Ya en la Plena y Baja Edad Media, una Iglesia mucho más centralizada en torno al Sumo Pontífice consiguió (no sin dificultades) el control de la santidad en lo que a su elección oficial se refiere. Asimismo, se comenzaron a ofrecer modelos de seguimiento propios de la religiosidad de la época. Sin embargo, esta búsqueda de control chocaba con una serie de problemas como la falta de estructura jurídica adecuada para ello, la inexistencia de una diferencia real entre los cultos locales y universales (y en la práctica, también con los no reconocidos) y la proliferación de “santos vivos” influenciados por los movimientos místicos y de dudosa ortodoxia. Finalmente, la suma de las distintas críticas provenientes del Humanismo y del naciente Protestantismo, llegaron a poner en duda aspectos como la veneración o incluso uso de imágenes y reliquias de los santos, la idea de su intercesión, las formas tradicionales de alcanzar la santidad (o siquiera la

validez del hombre para ello) o la potestad de la institución pontificia para su reconocimiento.

El Concilio de Trento y su reformulación del concepto de santidad es el centro de este trabajo. A lo largo de dicho concilio, hemos intentando señalar tres grandes hitos para la construcción de una santidad moderna. El primero sería el decreto sobre la Justificación (1547): la oposición católica a la idea luterana de *Sola Fides*, la defensa de la importancia de las obras de caridad, expresión de la Gracia divina en la vida humana, y una visión menos dramática del Pecado Original serían la base para la reformulación de una santidad católica frente al rechazo protestante. Asimismo, en esta búsqueda de una vida de santidad tendrían gran importancia los sacramentos como la penitencia (como reconciliación y superación del pecado individual), también reforzada en esta primera sesión conciliar.

A lo largo de la década siguiente, durante los pontificados de Julio III y Paulo IV y la segunda sesión conciliar, la Iglesia tomó un camino más represivo en un intento de hacer desaparecer cualquier conato de herejía en las zonas donde el protestantismo aún no había triunfado. Esto afectó irremediablemente a la santidad, pues muchas expresiones heterodoxas de ésta fueron eliminadas. A partir de este momento, cualquier persona con un especial carisma religioso, aunque se mantuviera dentro de la ortodoxia católica, fue vigilada estrechamente por el aparato inquisitorial.

La veneración de los santos y el uso de sus imágenes y sus reliquias fue confirmada en el último decreto del Concilio de Trento. En él, se dio una definición clara de qué es un santo y de su intercesión ante Jesucristo (único redentor de la humanidad; santos serían todos aquellos que habrían vivido de su mismo modo y, por tanto, estarían toda la eternidad con Él). Frente a la crítica de Erasmo, Lutero y Calvino, se defendió el uso de las imágenes y las reliquias en base a su uso catequético y a la tradición de la Iglesia (remitiéndose a lo proclamado en el II Concilio de Nicea). Sin embargo, se dejó clara la importancia de evitar cualquier tipo de “desvarío” en las devociones populares y la potestad y la obligación del obispo local para su control.

Por último, hemos resumido la trayectoria inmediatamente posterior a Trento de la santidad, confirmándose los fenómenos comenzados anteriormente: por un lado, en un contexto de crecimiento de la burocracia y administración pontificia, la creación de la Congregación de Ritos terminó por concluir el proceso de centralización y dominio de

la santidad por parte del Papado. Por otra parte, la doctrina acerca de la santidad católica fue definida con claridad: citando a dos de los historiadores más importantes en la realización de este trabajo (Jean-Michel Sallman y Miguel Gotor) la santidad, aspecto quizás no central en la ruptura entre protestantes y católicos, sí se convirtió posteriormente en una importante seña de diferenciación entre ambas confesiones cristianas. La Iglesia posterior a Trento consiguió instrumentalizar la santidad, teniendo un control claro de su elección a través de unos determinados aparatos y fórmulas jurídicas; el nuevo modelo de la santidad (constituido por los modelos hagiográficos previamente mencionados) estuvo alejado de la visión intelectualizada del humanismo, pero, al mismo tiempo, apartado de cualquier aspecto que pudiera considerarse un desvarío de la religiosidad popular. Sin olvidar este factor devocional, la santidad tridentina se convirtió en un espejo de las nuevas perspectivas de la Iglesia de la época (evangelización del mundo extraeuropeo, firmeza en la ortodoxia y mayor formación del pueblo, reforma del mundo religioso femenino etc.) siendo clave en la “re Cristianización” de la sociedad lo largo de los siglos XVI y XVII.

5. BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español. Vol II. La Edad de Oro (siglo XVI)*. Círculo de Lectores. Barcelona, 1992

ALCAÍN, José Antonio. *La tradición*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1998.

ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel: “Innovación intelectual: de la Escolástica al Humanismo” en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.): *Historia del Cristianismo. II El mundo medieval*. Trotta y Universidad de Granada. Madrid, 2004

BENVENUTI, Anna: “Santità e agiografia” en BENEDETTI, Marina: *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV)*. Carocci Editore. Roma, 2015.

BOSL, Karl: “Il santo nobile” en BOESCH GAJANO, Sofia (ed.) en *Agiografia altomedioevale*. Il Mulino, Bologna, 1976

DELUMEAU, Jean: *El caso Lutero*. Desclée de Brouwer. Barcelona, 1983

DI BERARDINO, Angelo: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Marietti. Génova, 2006

EIRE, Carlos M.N.: *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge University Press. Nueva York, 1996

EVANS, G.R., WRIGHT, J.Robert: *The Anglican Tradition. A handbook of sources*. SPCK/Fortress Press. Londres, 1991

FILORAMO, Giovanni: *Diccionario Akal de las religiones*. Akal. Madrid, 2001.

FIRPO, Massimo: *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*. Editori Laterza. Bari (Italia), 2014

FUREY, Constance M.: *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*. Cambridge University Press. Nueva York. 2006

GALPERN, A.NN: *The Religious of the people in the Sixteenth Century Champagne*. Cambridge University Press. Nueva York, 1976.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *Historia religiosa del Occidente Medieval (años 313-1464)*. Akal. Madrid, 2012

- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio: “Religiosidad popular y derecho canónico” en BUXÓ REY, María Jesús *et alii* (coord.): *Religiosidad Popular*. Anthropos. Barcelona, 1989
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo y LLORCA, Bernardino: *Historia de la Iglesia Católica. III Edad Nueva: La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1960
- GOTOR, Miguel: *Chiesa e santità nell'Italia moderna*. Editori Laterza. Bari, 2004
- HSIA, Ronnie Po-Chia: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Akal, Madrid, 2010
- JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. II El primer periodo (1545-1547)*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1972
- JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. III. Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo periodo de Trento (1551-1552)*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1975.
- JEDIN, Hubert: *Historia del Concilio de Trento. T. IV Tercer periodo: conclusión. Vol. 2. Superación de la crisis. Conclusión y ratificación*. Universidad de Navarra SA. Pamplona, 1972
- KÜNG, Hans: *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Trotta. Madrid, 2007.
- MINNICH, Nelson H.: *Councils of the Catholic Reformation. Pisa I (1409) to Trent (1545-63)*. Ashgate. Hampshire (Reino Unido), 2008.
- MIRANDA URBANO, Carlota: “A hagiografía depois de Trento” en FRANCO, José Eduardo, RUIZ RODRÍGUEZ, José Ignacio *et alii*. (eds.) *Concilio de Trento. Innovar en la Tradición. Historia, Teología y proyección*. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares, 2016
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Entre el nacimiento a la vida y el más allá: vías de perfección y salvación” en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.): *Historia del Cristianismo II. El mundo medieval*. Trotta y Universidad de Granada. Madrid, 2004.
- MORALES, José: *Los Santos y Santas de Dios*. Rialp. Madrid, 2009.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Laya. Madrid, 1988.

- O'DONNELL, Christopher; PIÉ-NINOT, Salvador: *Diccionario de Eclesiología*. San Pablo. Madrid, 2001
- O'MALLEY, John W.: *Trento. Il racconto del Concilio*. Vita & Pensiero. Milán, 2013.
- PROSPERI, Adriano: *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*. Junta de Castilla y León. Valladolid, 2008
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario: *Historia de la Filosofía. II Del humanismo a Kant. Tomo 1; Del humanismo a Descartes*. Herder. Barcelona, 2010.
- ROPER, Lyndal: *Martín Lutero. Renegado y profeta*. Taurus. Barcelona, 2017
- ROVIRA BELLOSO, Josep Maria: El pecado original según el Concilio de Trento. Estudio de interpretación del dogma. *Revista Catalana de Teología*. 1976. Vol. 1, número 1
- SALLMAN, Jean-Michel: *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Argo. Lecce (Italia), 1996.
- TALLON, Alain: *La France et le concile de Trente (1518-1563)*. École française de Rome. Roma, 2017