JESUS ALVAREZ GOMEZ, C.M.F.

HISTORIA DE LA VIDA RELIGIOSA

III

Desde la «Devotio moderna»
hasta el Concilio Vaticano II



publicaciones claretianas

Jesús Alvarez Gómez, cmf

Historia de la vida religiosa

Volumen III
Desde la «Devotio moderna»
hasta el Concilio Vaticano II



MADRID
1990

Cubierta: San Antonio M.ª Claret en el Concilio Vaticano I.
Oleo de Conti.

EDITA: Publicaciones Claretianas
Juan Alvarez Mendizábal, 65 dpdo. Teléf. 541 31 65
28008 MADRID

ISBN: 84-86425-89-1
Depósito legal: M. 39.262-1990

Imprime: Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

Indice

SIGLAS 15

1. LA «DEVOTIO MODERNA» Y LA VIDA RELIGIOSA 19

I. *La «Devotio moderna»* 19
1. Las rupturas del siglo XIV 19
2. Nombre y concepto de la «Devotio moderna» 23
3. Orígenes de la «Devotio moderna» 25
3.1. Gerardo Groot, el iniciador 25
3.2. Difusión de la «Devotio moderna» 27
4. Características de la «Devotio moderna» 28
4.1. Interioridad 29
4.2. Afectividad 30
4.3. Ascética 31
4.4. Imitación de Cristo 32
4.5. La oración metódica 33
5. Autores más representativos de la «Devotio moderna» 34

II. *Hermanas y Hermanos de la Vida Común y Canónigos Agustinos de Windesheim* 37
1. Orígenes 37
2. Las Hermanas de la Vida Común 40
3. Los Hermanos de la Vida Común 42
3.1. Orígenes y expansión 42
3.2. Organización estructural y estilo de vida 43
3.3. Apostolado 45
3.4. Reconocimiento eclesiástico solemne de la Vida Común 47
4. Canónigos Agustinos de Windesheim 48
5. Windesheim y la reforma de las Ordenes religiosas . 50

2. Los Clérigos Regulares 53

1. Contexto sociocultural 54
   1.1. Descubrimientos geográficos 54
   1.2. Descubrimientos científico-técnicos 57
   1.3. Renacimiento y Humanismo 59
   1.4. La situación política 63
   1.5. La situación económico-social 63
2. Contexto eclesial 65
   2.1. El clamor por la reforma de la Iglesia 65
   2.2. La calamitosa situación de la Iglesia 66
   2.3. La reforma interior de la Iglesia 68
   2.4. Los Oratorios del Divino Amor 69
3. La respuesta de los Clérigos Regulares 73
   3.1. El nombre 73
   3.2. De las Ordenes antiguas a los Clérigos Regulares 74
   3.3. La clericatura, especificidad de las Ordenes de Clérigos Regulares 76
   3.4. Clérigos Regulares «para reducir el estado clerical a sus felices principios» 78
   3.5. Apostolado especializado 79

3. Las primeras Ordenes de Clérigos Regulares 85

I. *Los Teatinos* 86
   1. Los fundadores 86
      1.1. San Cayetano de Thiene 86
      1.2. Juan Pedro Carafa (Paulo IV) 90
   2. Orígenes de los Teatinos 94
      2.1. El Oratorio Romano del Divino Amor, cuna de los Teatinos 94
      2.2. Cayetano de Thiene prepara la fundación ... 95
      2.3. Los cofundadores 97
      2.4. Aprobación pontificia 98
      2.5. Profesión religiosa en la Basílica de San Pedro. 100
   3. Especificidad y organización 102
   4. Expansión de la Orden 106
   5. Decadencia y restauración 108
   6. Monjas teatinas 110

II. *Los Barnabitas* 111
   1. El fundador, San Antonio María Zaccaría 111
      1.1. De médico a sacerdote 111
      1.2. Del Oratorio de la Eterna Sabiduría a fundador religioso 112
      1.3. San Pablo, maestro y modelo 114

   2. Organización de la Orden 115
   3. Espiritualidad paulina 115
   4. Difusión de la Orden 117
   5. Religiosas barnabitas 119

III. *Los Somascos* 121
   1. San Jerónimo Emiliani 122
      1.1. Una estirpe de políticos, guerreros y santos . 122
      1.2. La Virgen lo libera de la prisión 123
      1.3. Jerónimo Emiliani, padre de huérfanos 125
   2. Jerónimo Emiliani, «Padre de huérfanos» 127
      2.1. Siembra de asilos de huérfanos 127
      2.2. La Compañía de los Siervos de los Pobres .. 130
      2.3. Somasca, el lugar que dará nombre a la nueva familia religiosa 130
      3.4. Muerte del «Padre de los huérfanos» 132
   3. Organización y expansión de los Somascos 133

4. Compañía de Jesús 137

I. *San Ignacio de Loyola, el fundador* 138
   1. Un contexto histórico apasionante 138
   2. El menor de 13 hijos 140
   3. Un vasco transplantado a Castilla 141
   4. Conversión de Ignacio 143
   5. De soldado a peregrino 145
   6. Los ejercicios espirituales 147
   7. De Manresa a París, pasando por Jerusalén, Alcalá y Salamanca 150
   8. El voto de Montmartre 152

II. *La Compañía de Jesús* 155
   1. De París a Venecia pasando por Azpeitia 155
   2. Ignacio y sus compañeros en Venecia 156
   3. Fundación de la Compañía 158
      3.1. Buscando un nombre para el grupo 158
      3.2. «En Roma os seré propicio» 161
      3.3. La deliberación de 1539 163
      3.4. Aprobación pontificia de la Compañía de Jesús. 164
   4. Estructuración orgánica de la Compañía de Jesús .. 165
   5. Novedades estructurales de la Compañía de Jesús .. 168
      5.1. Votos solemnes y votos simples 168
      5.2. Gobierno vertical 169
      5.3. «Obedecer como cosa muerta» 170

5.4. Pobreza hasta la mendicidad 172
5.5. Agresividad apostólica 172
6. Consolidación y expansión de la Compañía 177

5. APOSTOLADOS ESPECIALIZADOS DE ALGUNAS ORDENES DE CLÉRIGOS REGULARES 181

I. *Clérigos Regulares de la Madre de Dios al servicio de la parroquia* 181
1. El fundador, San Juan Leonardi 181
2. Fundación y expansión de la Orden 182

II. *Clérigos Regulares Menores: vida activa y contemplativa.* 184
1. San Francisco Caracciolo, fundador por equivocación. 185
2. Clérigos Regulares Menores por un capricho pontificio 186

6. NUEVAS ORDENES RELIGIOSAS AL SERVICIO DE LOS ENFERMOS .. 189

I. *La asistencia hospitalaria en el Renacimiento* 189
1. Crisis hospitalaria 189
2. La hospitalidad, preocupación de los Estados 190
3. La hospitalidad, un nuevo don del Espíritu 192

II. *Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios* 193
1. De pastor a soldado 194
2. Granada será tu cruz 195
3. Los Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios . 197
4. Aprobación pontificia de la Orden 199
5. Dos Ordenes autónomas 200
5.1. La Orden de Italia 200
5.2. La Orden de España 201
6. Reunificación de la Orden 203
7. Ordenamiento interno de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios 203

III. *Clérigos Regulares, ministros de los enfermos* 205
1. San Camilo de Lelis (1550-1614) 206
1.1. Soldado el padre, soldado el hijo 206
1.2. Jugador el padre, jugador el hijo 207
1.3. Después de la tormenta, la calma de la conversión 208
2. Una nueva Orden al servicio de los enfermos 209
2.1. Al servicio de los enfermos con el amor de una madre 209

2.2. La Compañía de los Ministros de los Enfermos 210
2.3. La aprobación canónica y la expansión de la Orden 211
3. Organización interna y carisma hospitalario de la Orden 213

7. ORDENES MASCULINAS DE ENSEÑANZA 217

I. *La vida religiosa medieval y la enseñanza* 217
1. El monacato primitivo y la enseñanza interior 217
2. El monacato occidental 219
2.1. En la Alta Edad Media 219
2.2. En la época carolingia 220
2.3. En la Baja Edad Media 221

II. *Los precedentes inmediatos de los Escolapios* 222
1. Los Barnabitas 222
2. Los Somascos 224
3. Los Jesuitas 224
4. Los Padres Doctrinarios 226
4.1. La «Doctrina Cristiana» italiana 226
4.2. La «Doctrina Cristiana» francesa o Padres Doctrinarios 227

III. *Escolapios: La enseñanza como misión apostólica específica* 229
1. San José de Calasanz 230
2. Fundador de los Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías 234
3. El Santo Job camina de nuevo por el mundo 242
4. Un alarde continuado de injusticias 250
5. Muerte y glorificación de un santo 259
6. Restauración, reorganización y expansión de la Orden 261

8. REFORMAS DE LAS ORDENES RELIGIOSAS 263

I. *Antes del Concilio de Trento* 263
1. Las incoherencias del Papado 263
2. Actitud de los Papas renacentistas frente a la vida religiosa 264
3. Clemente VII y los Capuchinos 269

II. *La reforma de las Ordenes religiosas en el Concilio de Trento* 273
1. Prehistoria del decreto tridentino sobre los Regulares. 273

2. La reforma de los Regulares en el Concilio de Trento .. 276

III. *La reforma de las Ordenes religiosas después de Trento* 280
1. El Papado comprometido con la Reforma tridentina 280
2. Nuevas reformas de Clemente VIII 282
3. Los Papas y el mantenimiento y decadencia de las Ordenes religiosas en los siglos XVII y XVIII 283

IV. *Nuevas Ordenes monásticas* 286
1. La catástrofe protestante 286
2. Nuevas Ordenes benedictinas 289
2.1. Congregación de Vannes 290
2.2. Orden de San Mauro 291
3. Reformas cistercienses 293
3.1. Congregaciones cistercienses 293
3.2. Los Trapenses 294

9. LA REFORMA TERESIANA 299

1. La Reforma Teresiana, un retorno a los orígenes 300
2. ¿La Encarnación de Avila, un monasterio relajado? ... 302
3. Teresa de Jesús, monja de la Encarnación 305
4. La Reforma Teresiana 307
5. Primera expansión de las Carmelitas Descalzas 311
6. Carmelitas Descalzos 314
6.1. Los fundamentos de la Reforma 314
6.2. San Juan de la Cruz, «medio fraile» portaestandarte del Carmelo masculino reformado 315
7. Duruelo, primer convento de los Carmelitas Descalzos 319
8. Lluvia de nuevas fundaciones 321
9. El Carmelo reformado, Orden independiente 324
10. El ideal religioso teresiano-sanjuanista 332

10. SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA 339

I. *Características generales* 339
1. Nuevo contexto eclesial después de Trento 339
2. Contexto de la vida religiosa 342
3. Sociedades de vida apostólica 343
3.1. El nombre 343
3.2. Tiempo y lugar de origen 344
4. Naturaleza de las Sociedades de vida apostólica ... 345
5. Organización interna 347
5.1. Pluralismo organizativo 347
5.2. Injusto tratamiento legislativo 349

II. *El Oratorio Romano, primera Sociedad de vida religiosa* 350
1. Roma, lugar de origen de las Sociedades de vida apostólica 350
2. El Oratorio Romano, primera Sociedad de vida apostólica 351
2.1. San Felipe Neri, el fundador 351
2.2. Las «Congregaciones» del Oratorio Romano. 354
2.3. Santa María de la Valicella, casa madre del Oratorio 355

III. *Francia: Patria de adopción de las Sociedades de vida apostólica* 357
1. La espiritualidad francesa 357
2. Pedro de Bérulle (1575-1629) y el Oratorio francés 361

IV. *Congregación de la Misión y las Hijas de la Caridad* .. 364
1. «Monsieur Vincent» (1580?-1660) 365
2. Congregación de la Misión 368
3. Las Hijas de la Caridad 371
3.1. Santa Luisa de Marillac 371
3.2. Las Hijas de la Caridad, ¿obra de Luisa o de Vicente? 372
3.3. Incorporación definitiva de la mujer al apostolado 374

V. *Otras sociedades de vida apostólica* 377
1. La renovación interior de la Iglesia 377
1.1. Compañía de los Sacerdotes de San Sulpicio 377
1.2. Congregación de Jesús y de María (Eudistas). 379
2. Sociedades de vida apostólica para las misiones extranjeras 382
3. Otras Sociedades de vida apostólica 383

11. CONGREGACIONES RELIGIOSAS DE VOTOS SIMPLES 387

I. *Origen y evolución jurídica* 387
1. El nombre 387
2. El carácter «religioso» de los votos simples 389
3. Origen, desarrollo y organización de las Congregaciones religiosas de votos simples 391
4. Contexto sociorreligioso 394

II. *Congregaciones religiosas clericales* 396
1. Primeras Congregaciones de votos simples 396

2. Congregación del Espíritu Santo y del Inmaculado Corazón de María 397
3. Misioneros de la Compañía de María (Montfortianos) 399
4. Los Pasionistas 400
5. Los Redentoristas 404

III. *Congregaciones religiosas masculinas laicales* 415
1. Hermanos de las Escuelas Cristianas 416
2. Otras Congregaciones religiosas masculinas laicales 428
2.1. Hermanos Maristas 429
2.2. Otras Congregaciones 430

12. Congregaciones femeninas de vida apostólica 433

I. *Las monjas, marginadas de la actividad apostólica directa.* 434
1. La vida religiosa femenina nació separada del mundo. 434
2. El monacato femenino inglés del siglo VIII, una espléndida excepción apostólica 435
3. Monjas con autoridad casi episcopal 437
4. El apostolado de las monjas en la Alta Edad Media . 438
5. La revolución apostólica de Santa Angela Mérici ... 441
5.1. Santa Angela Mérici conquista la calle para el apostolado de la mujer 441
5.2. La Compañía de Santa Ursula 442
5.3. Muerte y resurrección de un ideal apostólico . 443
6. Instituto de la Bienaventurada Virgen María 445
6.1. Mary Ward, una mujer que viene de la tribulación 445
6.2. Otra «monja andariega» 446
6.3. Fundación del Instituto 447
6.4. Mary Ward revolucionó el apostolado religioso femenino como Galileo Galilei revolucionó el giro de las estrellas 449
6.5. «Eppur si muove» 450
6.6. El retraso de una utopía 451
7. Compañía de María Nuestra Señora 456
7.1. Santa Juana de Lestonnac, la fundadora 456
7.2. Fundación de la Compañía de María 457
7.3. Aprobación pontificia 458
7.4. Expansión de la Compañía de María 460
8. Orden de la Visitación de Santa María 460
9. Otras Congregaciones femeninas 462

13. Persecuciones contra la vida religiosa en el siglo XVIII .. 465

I. *La pretendida decadencia de la vida religiosa* 465
1. La Ilustración contra la Iglesia 465
2. Ataques de los filósofos ilustrados contra la vida religiosa 467
3. Comisión de los Regulares 470

II. *Supresión de la Compañía de Jesús* 472
1. La marejada antijesuítica 472
2. Los verdaderos enemigos de la Compañía de Jesús 475
3. El comienzo del fin 478
3.1. Expulsión de Portugal 478
3.2. Expulsión de Francia 480
3.3. Expulsión de España 482
3.4. Expulsión de Nápoles y Parma 485
4. Supresión de la Compañía de Jesús 486
5. El pequeño resto 491

III. *La Revolución francesa y la vida religiosa* 493
1. ¿Cómo releer la Revolución francesa? 493
2. La Revolución francesa contra la vida religiosa ... 496
3. Comportamiento de los religiosos en la Revolución. 499

14. La vida religiosa en los siglos XIX y XX 503

I. *Nuevo contexto sociocultural y sociorreligioso* 504
1. Epoca de revoluciones 504
2. Frente a la Revolución la Restauración 505
3. El Romanticismo y nacionalismo 507
4. La Revolución industrial 509
5. La revolución científico-técnica y la secularización 511
6. La postmodernidad 513
7. Situación eclesial 514

II. *Restauración de la vida religiosa* 518
1. La Revolución francesa comienzo de una nueva era para la vida religiosa 518
2. Decadencia de la vida religiosa 520
3. Restauración o renovación de la vida religiosa 522
3.1. La Congregación «Super statu Regularium» . 522
3.2. La restauración monástica 524

III. *Nuevas Congregaciones religiosas* 527
1. Características generales 527

1.1. Aprobación pontificia 527
1.2. Elevado número de nuevas fundaciones 528
1.3. Diversificación en el apostolado 530
1.4. Diferentes formas de espiritualidad 531
1.5. Centralización romana 535
1.6. Idéntico modelo fundacional 536
1.7. «Feminización» del Catolicismo 537
2. Congregaciones masculinas fundadas en los siglos XIX y XX 538
2.1. Congregaciones clericales 538
2.2. Congregaciones laicales 541
3. Congregaciones femeninas fundadas en los siglos XIX y XX 542

15. LA VIDA RELIGIOSA EN ESPAÑA EN LOS SIGLOS XIX Y XX 547

I. *Contexto sociopolítico y eclesial* 547
1. Dos siglos de revoluciones y guerras 547
2. Contexto eclesial 551

II. *Persecución de las Ordenes y Congregaciones religiosas.* 553
1. Una reforma necesaria 553
2. La bula «Inter graviores curas» 553
3. Persecución abierta contra las Ordenes religiosas .. 558
3.1. Al dictado de Napoleón Bonaparte 558
3.2. La reforma de los religiosos en las Cortes de Cádiz 560
3.3. La restauración fernandina 563
3.4. El Trienio Liberal (1820-1823) 564
3.5. La «Década Ominosa» (1823-1833) 566
3.6. La Exclaustración y la Desamortización 567
3.7. Protestas contra el decreto de exclaustración. 575
3.8. Otros decretos complementarios 576
3.9. Pérdidas inmensas para la religión y la cultura 576
4. Lenta restauración de las Ordenes religiosas 580

III. *Congregaciones religiosas masculinas* 586
1. Los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Misioneros Claretianos) 586
1.1. El fundador, San Antonio María Claret 586
1.2. Desde su nacimiento hasta su «conversión» . 587
1.3. Buscando la propia identidad 591
1.4. Misionero apostólico 592

1.5. Un Misionero, Arzobispo 596
1.6. Un Misionero, confesor de Isabel II 597
1.7. Misionero en París y en Roma 599
1.8. El final glorioso de un misionero apostólico. 600
1.9. La Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Misioneros Claretianos) 601
1.10. Religiosas de María Inmaculada Misioneras Claretianas 607
1.11. Hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María (Filiación Cordimariana) 609
1.12. Relación de San Antonio María Claret con otras Congregaciones religiosas 610
1.13. Otras Congregaciones religiosas de filiación claretiana 612
2. Otras Congregaciones masculinas 613

IV. *Congregaciones religiosas femeninas* 616
1. Un carisma para cada necesidad 616
2. La multiforme presencia del Espíritu: Congregaciones femeninas españolas de los siglos XIX y XX, por orden alfabético 619

16. LA VIDA RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA 630

1. Epoca de la colonización hispano-portuguesa 630
2. El profetismo de los primeros religiosos en América Latina 640
3. La Vida Religiosa en la América Latina independiente 643
3.1. Congregaciones religiosas fundadas en América Latina 643
3.2. La Vida Religiosa después del Concilio Vaticano II en América Latina 645

17. EL CONCILIO VATICANO Y LA VIDA RELIGIOSA 647

1. El principio fue antes del Vaticano II 648
2. Los textos conciliares sobre la Vida Religiosa 650
2.1. Capítulo VI de la *Lumen Gentium* 650
2.2. Decreto *Perfectae Caritatis* 651
2.3. Algunos documentos de la Santa Sede, posteriores al Vaticano II 653

3. Recepción del Concilio por parte de los religiosos . 654
3.1. El Concilio, punto de partida 654
3.2. Esfuerzo por la autocomprensión 655
3.3. Eclesialización de los religiosos 656
3.4. El nuevo rostro de los religiosos 657
4. Ambivalencias y peligros en la renovación de la vida religiosa 658
5. El desafío de las estadísticas 660
6. Hacia nuevas formas de vida religiosa 661

INDICE DE PERSONAS, TEMAS Y LUGARES 665

INDICE GENERAL DE LOS VOLÚMENES I Y II 681

Siglas

AAS	*Acta Apostolicae Sedis,* Roma, 1909-1928; Ciudad del Vaticano, 1929.
Acta OCD	*Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* Roma, 1956.
Acta OFM	*Acta Ordinis Fratrum Minorum,* Roma, 1882-1886; Quarachi, 1889-1970; Roma, 1971.
Acta ORSA	*Acta Ordinis Recollectorum S. Augustini,* Roma, 1950.
Acta OSA	*Acta Ordinis Eremitarum S. Augustini,* Roma, 1956.
Act RSJ	*Acta Romana Societatis Jesu.*
Anal.Aug.	*Analecta Augustiniana,* Roma, 1905.
Anal.Boll.	*Analecta Bollandiana,* Bruselas, 1882.
Anal.Cal.	*Analecta Calasanctiana,* Madrid, 1959-1976; Salamanca, 1977.
Anal.Cist.	*Analecta Cisterciensia,* Roma, 1966.
Anal.OC	*Analecta Ordinis Carmelitarum,* Roma, 1909-1953.
Anal.OCD	*Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* Roma, 1926-1953.
Anal.OFM.Cap. ...	*Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum,* Roma, 1884.
Ann.Pont.	*Annuario Pontificio,* Roma, 1912-1928; Ciudad del Vaticano, 1929.
Arch.Ag.	*Archivo Agustiniano,* Valladolid, 1928-1935.
Arch.Hist.SJ	*Archivum historicum Societatis Jesu,* Roma, 1932.
ASS	*Acta Sanctae Sedis,* Roma, 1865-1908.

August ..... *Augustinianum,* Roma, 1961.
BSS ..... *Biblioteca Sanctorum,* 13 vols., Roma, 1961-1971.
Bull.Cap. ..... *Bullarium Ordinis Fratrum Capuccinorum.*
Bull.Carm. ..... *Bullarium Carmelitanum.*
Bull.Franc. ..... *Bullarium Franciscanum.*
Bull Rom. ..... *Bullarium Romanum (Magnum).*
Carmelus ..... *Carmelus,* Roma, 1954.
Christus ..... *Christus,* París, 1954.
CIC ..... *Codex iuris canonici,* Roma, 1983.
Coll.Cist. ..... *Collectanea Cisterciensia,* Scourmont, 1965.
Coll.Cist.Ref. ..... *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum,* Westmalle, 1934-1964.
Comm.p.Rel. ..... *Commentarium pro religiosis et missionariis,* Roma, 1920.
Con.Occ.Decr. ..... *Conciliorum Oecumenicorum decreta,* Bolonia, 1973.
Confer ..... *Confer,* Madrid, 1965.
DACL ..... *Dictionaire d'Archeologie chrétienne et de liturgie,* París, 1907-1953.
DDC ..... *Dictionaire de droit canonique,* París, 1935-1965.
Denzinger ..... *Enchiridion symbolorum...,* Friburgo Br., 1967.
DHEE ..... *Diccionario de historia eclesiástica de España,* Madrid, 1972.
DHGE ..... *Dictionaire d'histoire et de géographie ecclésiastique,* París, 1912.
DIP ..... *Dizionario degli Istituti di Perfezione,* Roma, 1974.
Doc.Cath. ..... *La Documentation catholique,* París, 1919.
DS ..... *Dictionaire de Spiritualité ascétique et mystique,* París, 1937.
DTC ..... *Dictionaire de théologie catholique,* París, 1903-1950.
EC ..... *Enciclopedia cattolica,* Ciudad del Vaticano, 1949-1954.
Eph.Cal. ..... *Ephemerides calasanctianae,* Roma, 1932.
Eph.Carm. ..... *Ephemerides carmeliticae,* Roma, 1950.
Escobar ..... M. ESCOBAR, *Ordini e Congregazioni religiose,* 2 vols., Turín, 1951, 1953.
Est.Fran. ..... *Estudios franciscanos,* Barcelona, 1907-1936; 1947.
Et.Carm. ..... *Études carmelitaines,* París, 1911-1914; 1920-1962.
Et.Franc. ..... *Études franciscaines,* París, 1899-1914; 1921-1939; 1950.

FN ..... *Fontes narrativae de sancto Ignatio,* 2 vols., Roma, 1951.
GER ..... *Gran Enciclopedia Rialp,* Madrid, 1971-1976.
Greg. ..... *Gregorianum,* Roma, 1940.
HS ..... *Hispania Sacra,* Madrid, 1948.
HVR I, II ..... ALVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Vida Religiosa,* volumen I, volumen II, Madrid, 1987, 1989.
Manresa ..... *Manresa,* Madrid, 1925.
Mansi ..... G. D., MANSI, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio,* París, 1899-1927.
Misc.Com. ..... *Miscellanea Comillas,* Comillas (Santander), 1943.
Muséon ..... *Muséon,* Lovaina, 1881.
N.R.Th. ..... *Nouvelle Révue Théologique,* Lovaina, 1869.
Pastor ..... L. Von Pastor, *Historia de los papas,* Barcelona, 1941.
PG ..... *Patrologia Latina,* ed. Migne, 161 vols., París, 1857-1866.
PL ..... *Patrologia Latina,* ed. Migne, 221 vols., París, 1844-1864.
RAM ..... *Revue d'ascétique et de mystique,* Toulouse, 1920-1970.
Rev.Bén. ..... *Revue bénédictine,* Maredsous, 1984.
Rev.Hist.Eccl. ..... *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Lovaina, 1900.
R.Mab. ..... *Revue Mabillon,* Ligugé-París, 1905.
S.Ch. ..... *Sources Chrétiennes,* París, 1942.
Stud.Ans. ..... *Studia anselmiana,* Roma, 1933.
Stud.Franc. ..... *Studi francescani,* Arezzo, 1944-1923; Florencia, 1924.
Std.Mon. ..... *Studia Monastica,* Montserrat, 1959.
VR ..... *Vida Religiosa,* Madrid, 1944.
Vie.Cons. ..... *Vie consacrée,* Lovaina, 1966.
Vit.Cons. ..... *Vita consacrata,* Roma-Milán, 1971.
Vita.Mon. ..... *Vita monastica,* Camaldoli (Arezzo), 1965.
VS ..... *La vie spirituelle,* París, 1919.
VS.Suppl. ..... *La vie spirituelle. Supplément,* París, 1970.
Yermo ..... *Yermo,* Santa María del Paular (Madrid), 1963.
Zschr.KG. ..... *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* Stutgart, 1876.
Zschr.Theol.K. ..... *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* Tubinga, 1981.

1.
La «Devotio moderna» y la vida religiosa

Bibliografía

GILSON, E., *La Philosophie au moyen âge,* 3.ª ed., París, 1957. BRÉHIER, E., *La Philosophie au moyen âge,* París, 1937; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517),* en «Historia de la Iglesia Católica», III, Madrid, 1960, páginas 15-634; ÍD., *Rasgos característicos de la «Devotio moderna»,* «Manresa», 28 (1956), 315-350; VANDENBROUCKE, F., *Devotio moderna,* en *Histoire de la Spiritualité chrétienne,* II, París, 1966, pp. 512-534; DEBONGNIE, P., *Dévotion moderne,* DS, III, 727-747; HUERGA, A., *Devoción moderna,* en «Historia de la Espiritualidad», II, Barcelona, 1969, pp. 16-50; TIECKE, J., *De Werken van Geert Groote,* Bruselas-Nimega, 1941, LUPO, I., *L'imitazione di Cristo e il suo autore,* 2 vols., Turís, 1964; ÍD., *Validità della tesi gerseniana sull'autore della «Imitazione di Cristo,* «Salesianum», 12 (1960), 56-106; PETROCCHI, M., *Una «devotio moderna» nel Quatrocento italiano,* Florencia, 1961; WATRIGANT, H., *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV^e siècle,* Enghien, 1919; ÍD., *La méditation méthodique et Jean Mauburnus,* RAM, 4 (1925), 13-29; ÍD., *La méditation fondamental avant saint Ignace,* Enghin, 1907; SUQUÍA GOICOECHEA, A., *El Epistolario de Gerardo de Groote y el Libro de Ejercicios de San Ignacio de Loyola,* «Manresa», 21 (1949), 305-324; ID., *La santa misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola,* Madrid, 1950. BECKER, A. DE, *Essai bibliographique sur le livre «De imitatione Christi»,* Lieja, 1864; HUIJBEN, J., y DEBONGNIE, P., *L'auter ou les auteurs de l'Imitation,* Lovaina, 1957; DELAISSÉ, L. M. J., *Le manuscript autographe de Thomas a Kempis et «L'Imitation de Jésus-Christ»,* 2 vols., Bruselas, 1956. PITTIGLIANI, R., *L'Abbate Giovanni Gersenio, autore dell'Imitazione di Cristo,* Turín, 1937; FLICHE-MARTIN, *Réforme et «Devotio moderna»,* en *Histoire de l'Église,* XIV/2, París, 1964, pp. 911-942; BONET-

MAURY, G., *De opera scholastica Fratrum Vitae Communis in Nederlandia,* París, 1889; REHM, G., *Die Schwestern vom Gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland,* Berlín, 1985. KOORN, F. W. J., *Women without vows. The case of the beguines and the Sisters of Common Life,* en *Women and Men in spiritual culture, XIV-XVII centuries,* La Haya, 1986, pp. 135-147; EPINAY-BUR-GARD, G., *Gérard Groote (1340-1384) et les débuts de la Dévotion moderne,* Wiesbaden, 1970, pp. 146-158; DORTEL-CLAUDOT, M., *Fratelli della vita comune,* DIP, 4, 754-763; WACHTER, S., *Mathäus Grabow, ein Gegner der Brüder vom gemeisamen Leben,* en «Sankt Gabrieler Studien», 8 (1939), 289-376; WOUDE, S. VAN DER, *Acta Capituli Windeshemensis,* La Haya, 1953. DOLS, J. M., *Bibliographie der Moderne Devotie,* Nimega, 1941. KEMPIS, T. DE, *Vita Gerardi Magni,* en «Opera omnia», ed. PHOL, J., Friburgo de Brisgovia, 1927, pp. 31-115. ZYL, T. P., VAN, *Gerard Groote, Ascetic and Reformer,* Washington, 1963.

I. LA «DEVOTIO MODERNA»

1. Las rupturas del siglo XIV

Dante Alighieri que muere en los albores del siglo XIV (1321), escribe una obra titulada *Vita nuova*[1]; y Petrarca, el padre del Humanismo, crea el «dolce stil nuovo». Esto es el mejor indicio de que algo nuevo comienza a principios de esta centuria. Algo se está moviendo hacia unos derroteros distintos de aquellos por los que venía transitando la caravana de la humanidad occidental durante la Edad Media[2].

A lo largo del siglo XIV, en efecto, se van fraguando los gérmenes de los que, siglos más tarde, brotará el «mundo moderno». El siglo XIV fue un siglo de «rupturas». E. Gilson considera el ockamismo como un «cisma filosófico y teológico»[3]; y E. Bréhier define esa centuria como la época en la que «se disocian los elementos de todo lo que los clásicos medievales habían intentado construir»[4].

[1] DANTE, *Vita nuova,* en «Obras Completas», BAC, n. 157, Madrid, 1956, páginas 386-395.

[2] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia,* BAC, n. 199, III, Madrid, 1960, pp. 9-10.

[3] GILSON, E., *La philosophie au moyen âge,* 3.ª ed., París, 1947, p. 712.

[4] BRÉHIER, E., *La philosophie au moyen âge,* París, 1937, p. 435.

Petrarca (1304-1374) y Bocaccio († 1475) abren los caminos que conducirán a las cumbres de Erasmo († 1536) y de Rabelais († 1553); en el campo más estricto de la institución eclesiástica, Wyclif († 1384) y Hus († 1415) constituyen el antecedente más inmediato de la ruptura eclesial provocada por Lutero.

El edificio de la vieja Cristiandad se resquebraja por todos sus costados a lo largo del siglo XIV. Ya no es una Iglesia que abre caminos nuevos, que crea culturas nuevas, que educa nuevos pueblos, sino una Iglesia que es consciente de sus muchas aportaciones a la creación del hombre europeo que ella ha llevado dormido en sus brazos durante siglos, y ahora no admite que se haya hecho adulto y que quiera caminar por sus propios pies sin su tutela.

Las Ordenes Mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos, se enzarzan entre sí en rivalidades doctrinales que los alejan de la creatividad intelectual de la que habían dado espléndidas muestras, en la centuria anterior, sus grandes maestros como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura[5].

La unidad estrecha entre el Imperio y la Iglesia, entre lo espiritual y lo temporal, aunque no exenta de querellas, como la lucha contra las investiduras laicales[6] entre Gregorio VII y Enrique IV, o las luchas entre Gregorio IX y Federico II, se resquebraja también definitivamente después de las luchas políticas, pero llenas de una profunda carga ideológica entre Bonifacio VIII y Felipe IV el Bello de Francia; y de Juan XXII y Luis IV de Baviera.

Ideología político-eclesial que tenía su fautor más representativo en Marsilio de Padua, autor, con la colaboración de Juan de Jandum, del *Defensor Pacis,* condenado por Juan XXII en la bula *Quia iuxta doctrinam,* del 3 de abril de 1327[7].

El llamado «bofetón de Anagni»[8] ha sido elevado a la categoría de signo de esta ruptura definitiva entre el poder político y el poder espiritual que se fraguó a lo largo del siglo XIV; el siglo de Ockam y de Duns Escoto, en quienes Martín Heidegger ha querido ver ya algunos elementos del «psicologismo husserliano»[9].

[5] HVR II, pp. 287-290.

[6] HVR II, pp. 21-22.

[7] GARCÍA VILLOSLADA, R., *op. cit.,* pp. 83-85.

[8] Ibídem, *op. cit.,* p. 1103-1105.

[9] HEIDEGGER, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre,* p. 12.

La decadencia de las Ordenes religiosas en los siglos XIV y XV ya quedó descrita, juntamente con sus intentos de reforma a través de las llamadas *Congregaciones de observancia,* en el segundo volumen de esta misma *Historia de la Vida Religiosa*[10].

En líneas generales, se puede afirmar que, como nota más distintiva, en la Iglesia del siglo XIV se produjo una psicosis colectiva de miedo; una sensación de que la Iglesia era una nave a la deriva en medio de una tormenta cuyo fin no acababa de vislumbrarse. De ahí que por todas partes se levantase un grito incontenible que pedía un golpe de timón en la nave de la Iglesia. Era el grito estentóreo que pedía la reforma *in capite et in membris,* lanzado por primera vez por Raimundo Lulio en un memorándum presentado al Concilio de Vienne (1311-1312); pero que se prolongará a lo largo de los siglos XIV y XV, hasta el Concilio V de Letrán (1515), en vísperas de la misma Reforma luterana (1517).

Nadie como el Canciller Don Pedro López de Ayala describió tan poéticamente, pero tampoco tan dura y dramáticamente, la situación de la Iglesia en esa época, como él lo hizo en su *Rimado de Palacio.* En él vio Menéndez y Pelayo «la confesión de su siglo». Así describe el Canciller la situación de la Iglesia:

> «La nave de Sant Pedro está en gran perdición
> por los nuestros pecados e la nuestra ocasión.
> Acorra Dios aquí con la su bendición,
> que vengan estos fechos a mejor conclusión.
> .....
> La nave de Sant Pedro pasa grande tormenta,
> e non cura ninguno de la ir a acorrer.

Y el mismo Canciller, testigo clarividente de su siglo, pone el dedo en la llaga al señalar al vértice mismo de la Iglesia como punto de origen de todos los males que la aquejaban:

> «de mil e trescientos e ocho con setenta
> así la veo fuerte padescer;
> e quien lo puede non quiere valer;
> e así está en punto de ser anegada,
> si Dios non acorre aquesta vegada,
> por su misericordia, segunt suele faser.

[10] HVR II, pp. 440-465.

> Veo grandes ondas e ola espantosa,
> el piélago grande, el mástel fendido,
> el suo gobernalle está enflaquecido.
> .....
> La nave es la Eglesia católica santa,
> e el su gobernalle es nuestro prelado;
> e el mástel fendido que a todos espanta
> es el su colegio muy noble e honrado
> de los cardenales, que está devisado
> por muchos pecados en muchos desmanos;
> las áncoras son los reyes cristianos
> que la sostienen e la han ya dejado[11].

2. Nombre y concepto de «Devotio moderna»

«Devoción moderna» es una expresión que, en sí misma, no va más allá de un significado que no sobrepasa los límites de cualquier diccionario. *Devoción* alude a la manifestación exterior de los sentimientos de piedad y fervor religiosos; y *Moderna* significa sencillamente «que existe desde hace poco tiempo» o «que existe en la actualidad».

Pero en su forma latina, *Devotio moderna,* que, por otra parte, varía bien poco de su forma castellana, son dos palabras, un sustantivo y un adjetivo, que han logrado una conjunción perfecta, una unión ya inseparable, con un significado histórico y geográfico bien determinado[12].

Históricamente, la Devotio moderna es el movimiento espiritual que surge a finales del siglo XIV como una contraposición a los caminos que la religiosidad y la piedad habían venido recorriendo desde siglos antes. O, si se prefiere, significa la contraposición del nuevo «hombre devoto» frente al «hombre interior» que, casi por el mismo tiempo, estaba representado por el maestro Eckhart y su escuela.

Geográficamente, por sus orígenes, aunque después se extenderá a otros países europeos, hasta el punto de que se pueda ha-

[11] LÓPEZ DE AYALA, P., *Rimado de Palacio,* BAE, pp. 4811 y 550.

[12] VANDENBROUCKE, F., *Devotio moderna,* AA.VV., *Histoire de la spiritualité,* II, páginas 512-534; DEBONGNIE, P., *Dévotion moderne,* DS, III, pp. 727-747; HUERGA, A., *Devoción moderna,* AA.VV., *Historia de la espiritualidad,* II, pp. 16-50.

blar de una Devotio moderna italiana y aun de una Devotio moderna española, el concepto de Devotio moderna propiamente tal se circunscribe a los Países Bajos.

El adjetivo *moderna* que acompaña indisolublemente ya al sustantivo *Devotio,* dice una relación evidente a la *via moderna* que en el campo de la filosofía se acuñó para designar la nueva corriente del Nominalismo creada por Guillermo de Ockam. Se trata de un paralelismo que no se debe, en sí mismo, al afán de emplear una terminología de moda, sino a que la *Devotio moderna* y la *via moderna* de la Filosofía responden a una nueva situación sociocultural y sociorreligiosa que no puede menos de traducirse en nuevas corrientes en el ámbito de la piedad y de la Filosofía como en todos los demás campos de la vida del hombre. Si en Filosofía la *via moderna* de Guillermo de Ockam se contrapone a la *via antiqua,* también la *Devotio moderna* se contrapone a la *Devotio antiqua* proveniente de la Edad Media.

En este sentido habrá que entender la concisa, pero completa definición, que de la Devotio moderna da el P. Ricardo García Villoslada:

«Entendemos por *devotio moderna* aquella corriente espiritual que en la segunda mitad del siglo XIV brotó en los Países Bajos por obra principalmente de Gerardo Groot y de su discípulo Florencio Radewijns, corriente que se canalizó en la asociación de los Hermanos de la Vida Común (menos importancia tuvo la de las Hermanas) y en la que en el siglo XIV y principios del XV fertilizó con sus escritos ascético-místicos —especialmente con el *De la imitación de Cristo*— y con su magisterio y dirección espiritual los jardines de los claustros y los anchos campos del pueblo cristiano»[13].

La Devotio Moderna fue inicialmente un elemento más de aquel gran movimiento de reforma interior llevada a cabo, no por la Iglesia institucional, sino por personas concretas que en cuanto tales trabajaron por la reforma de la Iglesia más bien en el ámbito seglar; al estilo de lo que fueron las *Congregaciones de Observancia*[14] en el ámbito de las Ordenes religiosas. Sin duda que unos elementos influyen en otros, porque en la Iglesia hay siempre una gran permeabilidad; pero, en sí misma, la Devotio Moderna no

[13] García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 539.
[14] HVR II, pp. 440-467.

depende de las Congregaciones de Observancia ni viceversa. Una y otras son, más bien, ramas de un mismo tronco, al estilo de lo que acaeció con los movimientos pauperísticos y las Ordenes Mendicantes, e incluso con los movimientos heréticos como los Valdenses, en los siglos XII y XIII[15].

Hay que reconocer, sin embargo, que la Devotio moderna se expandió de tal modo por toda la cristiandad occidental, que, de hecho, influyó en todos los demás movimientos reformadores de la Iglesia.

3. Orígenes de la «Devotio moderna»

3.1. *Gerardo Groot, el iniciador*

«El Maestro Gerardo Magno fue el padre de nuestra reformación y la fuente de toda la devoción moderna»[16]. Este Gerardo Magno del que habla el maestro Juan Busch es Gerardo Groot, que había nacido en Deventer (Países Bajos) en 1340. Pertenecía a una rica familia dedicada al comercio de paños. Sus padres fueron víctimas de la peste negra que asoló a Europa a mediados del siglo XIV (1348-1350)[17]. Después de los primeros estudios en su ciudad natal, se trasladó a París donde a los veintidós años consiguió el grado de Maestro en Artes (Filosofía) y donde hizo también incursiones en el campo del derecho, de la medicina, de la teología e incluso de la astrología y de la magia.

La vida de Gerardo Groot tiene alguna semejanza con la de Francisco de Asís. Después de su regreso a Deventer conduce una vida mundana. En vestir con elegancia, en banquetes y en la conquista de honores derrocha el dinero, fruto de su herencia familiar y de los beneficios eclesiásticos que consigue; primero una prebenda en Aquisgrán, y desde 1371 una canongía en Utrecht y otra en Colonia, aunque solamente cuatro años antes de morir se hará ordenar de diácono. Un signo del prestigio que había adquirido en su ciudad natal es que en 1366 sus conciudadanos lo enviaron con una delegación al Papa aviñonés Urbano V.

[15] HVR II, pp. 268-269.
[16] Busch, J., *Chronicon Windeshemense und liber de Reformatione monasteriorum,* ed. K. Grube, Halle, 1886, citado por Huerga, A., *op. cit.*, p. 17.
[17] HVR II, pp. 438-439.

Pero cuando Gerardo Groot se hallaba disfrutando alegremente de sus riquezas y de sus honores, cae víctima de una grave enfermedad hacia 1372-1373. Es entonces cuando vuelve a encontrarse con Enrique Eger de Kalkar, antiguo amigo de su época de París, que acababa de ser nombrado prior de la Cartuja de Monnikhuizen (Arneheim). Este encuentro provoca la conversión de Gerardo. En 1374 abandona su vida mundana y renuncia a sus beneficios eclesiásticos, haciendo incluso donación de su propia casa para una comunidad de mujeres, las futuras Hermanas de la Vida Común. Desde entonces cambia por completo su vida. Pasó algún tiempo recluido en la cartuja de Monnikhuizen aunque su amigo Eger ya había sido trasladado a la cartuja de Roermond.

Allí permaneció algunos años como «donado», es decir, una especie de hermano converso, pero sin votos, dedicándose al trabajo manual, a la lectura y a la meditación. O, como decía de él Tomás de Kempis, «recogió las dispersiones de su corazón, raspó la herrumbre de la vida pasada y reformó la imagen del hombre interior en toda su pureza»[18].

Pero sus directores de espíritu y él mismo se percataron de que la vida contemplativa de la Cartuja no era su destino, sino la acción directa en favor de la reforma de la Iglesia. En 1377 se puso bajo la dirección espiritual del gran místico Ruysbroeck (1293-1381); sus respectivas doctrinas místicas no eran precisamente coincidentes, aunque en Ruysbroeck se podrían descubrir ya algunos indicios de esa «nueva» actitud espiritual que será la «Devotio moderna».

Después de cinco años de intensa preparación, Gerardo Groot desde 1379 hasta su muerte acaecida en 1384, se entregó por completo a la predicación por diversas ciudades flamencas.

En su predicación atacaba la gran proliferación de herejías; fustigaba los abusos de los monjes y frailes mendicantes en materia de vida común y de pobreza; y, sobre todo, criticaba con gran ardor la simonía y el concubinarismo del clero[19]. Esto último, aunque también pudo influir en ello su marcado rigorismo moral, le valió la inquina del arzobispo de Utrecht, el cual le prohibió indirectamente la predicación al reservar esta función solamente a los sacerdotes. Sus amigos protestaron ante el Papa Urbano VI

[18] Citado por García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 540.

[19] Groot, G., *Sermo contra focaristas*, ed. J. G. J., Tiecke, Nimega, 1941.

contra esta decisión, exigiendo que se le devolvieran a Gerardo las licencias de predicar, pero no se sabe cuál fue la respuesta pontificia.

3.2. *Difusión de la «Devotio moderna»*

En sus escritos y en su predicación, Gerardo Groot se manifiesta como un hombre rigorista frente a la decadencia y corrupción imperante en la sociedad y en la Iglesia de su tiempo. No obstante, fue capaz de atraer en torno a sí a un buen número de discípulos y discípulas, demostrando unas extraordinarias dotes de «conductor de almas»[20]. Sobresalieron entre sus discípulos Florencio Radewijns (1350-1400), Juan Gronde († 1392) y Juan Brickering (1359-1419).

La Devotio Moderna se propagó rápidamente por los Países Bajos y por toda la cristiandad occidental a través de los escritos de Gerardo Groot y de los escritos de sus discípulos, como Florencio Radewijns, del discípulo de éste, Gerardo Zerbolt de Zutphen († 1398), autor de dos obras extraordinariamente leídas: *De reformatione virium animae* y *De spiritualibus ascensionibus*[21], y, sobre todo, de Tomás de Kempis, autor de la *La Imitación de Cristo,* el libro, sin duda, más leído después de la Biblia.

Hay autores que hablan de una Devotio moderna francesa encarnada muy especialmente en los tres grandes cancilleres de la Universidad de París: Pedro d'Ailly (1350-1420), Juan Charlier de Gersón (1363-1429) y Roberto Ciboule (1403-1458). A Gerson se le ha atribuido la paternidad de la *Imitación de Cristo*[22]; tan fuertes son los rasgos de contacto de su espiritualidad con la reflejada en la obra de Tomás de Kempis, aunque el estilo literario sea completamente diverso.

También en Italia la Devotio moderna tuvo algunas características propias como las observadas en el grupo veneciano capita-

[20] García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 541.

[21] Ed. M. de la Bigne, *Maxima Bibliotheca Patrum,* Lyon, 1677, XXVI, páginas 234-289.

[22] Pin, E. du, *Prólogo a Gerson, Opera omnia,* t. I, París, 1706, LIX y ss.; cfr. Pourrat, P., *La spiritualité chrétienne,* II, paris, 1951, p. 399; Lupo, I., *L'imitazione di Cristo e il suo autore,* 2 vols., Turín, 1964.

neado por San Lorenzo Giustiniani y por Ludovico Barbo, el iniciador de la Congregación de Observancia de Santa Justina de Padua[23]. No falta quien piense que la influencia de la Devotio moderna de los Países Bajos en la Devotio moderna italiana sería más bien marginal[24]; pero si ha de recibir el apelativo específico de «Devotio moderna», habrá de depender necesariamente de la flamenca. Así lo entiende H. Watrigant[25]. Tampoco han faltado autores que hayan querido hacer italiana la *Imitación de Cristo,* atribuyéndosela al benedictino Juan Gersen, abad de San Esteban de Vercelli entre 1220 y 1245[26].

También a España alcanzó la influencia de la Devotio modèrna flamenca. Por el Camino de Santiago, aunque ya había perdido mucho del esplendor medieval, todavía en el siglo XVI afluían hacia Compostela riadas de peregrinos que traían consigo sus formas de piedad e incluso sus libros de devoción. Y, por otra parte, el cisma de Aviñón hacía circular, sobre todo por Cataluña y Aragón, las nuevas corrientes espirituales que invadían el sur de Francia provenientes de los Países Bajos. En España encontramos tres portaestandartes de la Devotio moderna: San Vicente Ferrer († 1419), director espiritual del papa aviñonés, Benedicto XIII; Juan de Torquemada († 1468), el gran defensor del papado; y, muy especialmente, García Jiménez de Cisneros, primo del gran cardenal, abad de Montserrat que publicó en 1500 el *Ejercitatorio de la vida espiritual,* con grandes resonancias de la Devotio moderna flamenca, y que influirá a su vez en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, como se verá a su tiempo. Quizá el menos «devoto» fuese San Vicente Ferrer; y el máximo representante de la Devotio moderna española fue, sin duda, García Jiménez de Cisneros.

4. Características de la «Devotio moderna»

La Devotio moderna es, en el fondo, una reinterpretación de toda la vida cristiana en medio de aquel contexto de rupturas con

[23] TASSI, I., *Ludovico Barbo (1381-1443),* Roma, 1952, p. 57; cfr. HVR II, página 441.

[24] PETROCCHI, M., *Una «devotio moderna» nel Quattrocento italiano,* Florencia, 1961, pp. 15-20.

[25] WATRIGANT, H., *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV^e siècle,* Enghien, 1919.

[26] LUPO, I., *Validità della tesi gerseniana,* Salesianum, 22 (1960), pp. 56-106.

todo lo que había constituido el entramado de la cristiandad medieval. Por tanto, es una cura de urgencia para un tiempo de emergencia y de crisis casi total de la Iglesia y de la sociedad. En este contexto se explican las constantes fundamentales de la Devotio moderna[27].

4.1. *Interioridad*

Es el rasgo más característico de la Devotio moderna. Constituye una reacción contra aquella situación de cansancio que experimentan los fieles frente a una Iglesia decadente, que apela con suma facilidad a la excomunión y al entredicho. Estas penas esterilizaban en gran medida el sentido objetivo de la piedad sacramentaria; y, sobre todo, hacían perder a los fieles el sentido eclesial.

Era también una consecuencia de las múltiples rupturas que se estaban experimentando a lo largo del siglo XIV. Era un momento propicio para el rebrotar incontenible de la «iniciativa privada» en un afán de recogimiento y de silenciosa contemplación frente a una árida piedad institucional que se sintetizaba especialmente en el «ex opere operato» de los sacramentos contra lo que reaccionará también Lutero. Las gentes más selectas huyen de todo ese contexto institucional de pura exterioridad para refugiarse en su propio interior.

Como consecuencia, la espiritualidad litúrgica decae, lo mismo que la práctica sacramentaria, para dar paso a la meditación personal y a otros ejercicios de piedad más subjetivos, más afectivos, a los que los «devotos» se entregan con verdadero ardor; especialmente a la oración meditativa.

En esta misma perspectiva rebrota el tema del desprecio del mundo y la consideración de la vanidad de todas las cosas que había invadido la piedad occidental a comienzos de la Baja Edad Media[28]. El desprecio del mundo trajo consigo la vigilante custodia del corazón y de los sentidos; y muy particularmente la búsqueda de la soledad cuyo signo más expresivo es precisamente el silencio[29].

[27] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Rasgos característicos de la «Devotio moderna»,* Manresa, 28 (1956), pp. 315-350.

[28] BULTOT, R., *La doctrine du mépris du monde en Occident de Saint-Ambroise à Innocent III^e,* Lovaina-París, 1962.

[29] Expresión perfecta de este aspecto de la «Devotio moderna» es el capítulo 21 de la *Imitación de Cristo:* «Del amor a la soledad y al silencio».

Este retorno a la propia interioridad contribuyó a dar una mayor espontaneidad a la piedad y al fervor religioso; pero ahí están los primeros gérmenes de la escasa mentalidad eclesial y comunitaria que ha predominado en la vida de la Iglesia desde el siglo XV hasta que comenzó en el siglo XIX la renovación litúrgica.

4.2. *Afectividad*

Esta nueva forma de espiritualidad ha recibido el calificativo de «moderna» porque surge en el contexto de la «via moderna» del ockamismo. Ahora bien, esta corriente filosófica se caracteriza por el «voluntarismo». Y en la Devotio moderna, lo que cuenta es la voluntad, el corazón, la devoción, la entrega generosa. Ya no cuentan las elucubraciones mentales porque han sido desprestigiadas por el excesivo intelectualismo de la escolástica decadente de los malos seguidores de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura, que agotaban todas sus energías en inútiles sutilezas especulativas.

En este sentido la Devotio moderna retorna a la línea afectiva de la más genuina tradición agustiniana que, expurgada de los altos vuelos metafísicos de San Agustín, por obra de los canónigos regulares primero, y después, por obra de los cistercienses y franciscanos, se eclipsa en la escolástica decadente y es resucitada por los «devotos» que la hacen asequible al pueblo en general. Aunque no se debe olvidar tampoco la labor de los agustinos en este acercamiento de la afectividad agustiniana a los fieles.

Esta contraposición entre afectividad e intelectualismo fue plasmada en toda su radicalidad por uno de los más representativos «devotos», Juan Mombaer: «Todo lo nuestro pase al afecto, pero santo, piadoso, casto; y reduzcamos todo entendimiento a la cautividad, en obsequio de Cristo»[30].

Es, una vez más, la ruptura con el pasado. Es una reacción contra la mística especulativa, incluida la del representante más genuino de la escuela mística flamenca, Ruysbroeck († 1381), con quien Gerardo Groot tuvo alguna entrevista, aunque no se dejó influir por él; como tampoco se dejó influir por los místicos renanos Eckhart y sus discípulos Juan Tauler († 1361) y Enrique

[30] MAMBAER, J., *Rosetum*, tít. I, 2, 5.

Suso († 1366). Los «devotos», en efecto, despreciaban las especulaciones sobre la mística llevadas a cabo por estos maestros. Sus vuelos metafísicos no les atraen. De hecho, Gerardo Groot nunca los menciona, a excepción de Enrique Suso que es, precisamente, el más afectivo de todos ellos.

Sin embargo, no sería exacto negar toda influencia de estos místicos renanos sobre la Devotio moderna; porque ellos hablan con frecuencia del «hondón del alma» y promueven la «introspección» que no puede menos de conducir al «psicologismo» tan típico de los «devotos».

Ahora bien, esta actitud encierra en sí el peligro de privar a la devoción de una sólida fundamentación teológica, abriendo así un verdadero abismo entre la teología y la piedad, entre la mística experiencial y el saber científico sobre Dios. El mejor exponente de esta actitud antiespeculativa fue, sin duda, Tomás de Kempis: «Es preferible sentir la compunción a saberla definir»[31]. «¿De qué te aprovecha disputar de altas cosas sobre la Trinidad si careces de humildad por donde desagradas a la misma Trinidad? Las palabras sabias no hacen ciertamente justo ni santo, pero la vida virtuosa hace al hombre agradable a Dios»[32].

4.3. *Ascética*

El enfrentamiento u oposición a la mística especulativa de los maestros renanos, lleva a los «devotos» a poner un mayor énfasis en la ascética. Sin duda que en esta dirección soplaban también los vientos de reacción contra aquella situación de frivolidad y de corrupción generalizada que se estaba viviendo en la Iglesia.

La insistencia en las tendencias ascéticas es una consecuencia del «voluntarismo» ya mencionado, propio de la Devotio moderna y del ockamismo en general. Y, por consiguiente, se insiste más en el esfuerzo de la voluntad que en la acción directa de la gracia, aunque, como es lógico, esta no se niega. Pero no cabe duda de que los «devotos» acentúan también el ejercicio de las virtudes y la aniquilación de los defectos, como si el progreso en la piedad y en la devoción dependiese más del esfuerzo personal que de las mociones del Espíritu Santo.

[31] *Imitación de Cristo*, I, 1, 9.
[32] *Imitación de Cristo*, I, 3 y 7.

El carácter antiespeculativo conduce a los «devotos» a preocuparse más por la praxis ascética y por la moral que por el misticismo. Se trata de un moralismo práctico que recuerda en buena medida las corrientes del estoicismo, sobre todo latino, el cual, más que el griego, busca los estímulos de la ejemplaridad de vida. Aquí ahonda sus raíces la imitación de Cristo que, sintetizando toda la corriente de la Devotio moderna, pondrá tan de relieve Tomás de Kempis. En efecto, en la imitación de Cristo cuentan más los ejemplos de Cristo que hay que seguir, que las teorías y las especulaciones teológicas que, por principio, han de ser dadas de lado. Ya el propio Ruysbroeck insistía, en su obra *El adorno de las bodas espirituales,* sobre esta ejemplaridad de Cristo y sobre el consiguiente esfuerzo que el cristiano debe realizar para asimilar sus virtudes, contemplando tanto su comportamiento interior como exterior.

4.4. *Imitación de Cristo*

El cristocentrismo es algo tan evidente en la Devotio moderna como que la obra más representativa de toda esta corriente espiritual es precisamente *La Imitación de Cristo,* de Tomás de Kempis. Sin embargo, en esto no hay una ruptura con el pasado, sino más bien una prolongación de la devoción a la Humanidad de Cristo iniciada en la Reforma Gregoriana, incrementada y profundizada por San Bernardo y por San Francisco de Asís.

Pero sí hay una ruptura con la teología especulativa de los Canónigos Regulares de San Víctor de París y de su área de influencia, y con los místicos renanos, como Erkhart y Taulero, todos los cuales no renuncian a considerar a Cristo desde las teorías teológico-místicas, no insistiendo tanto en la cuestión de la ejemplaridad de Cristo para los fieles. Con lo cual, la Devotio moderna se mueve también en esto dentro del contexto generalizado de rupturas de la Iglesia y de la sociedad del siglo XIV.

Estas consideraciones teológico-místicas, en cambio, no les interesan a los «devotos». Estos se concentran en la meditación de las virtudes y de los altísimos ejemplos prácticos de Jesús, tal como se desprende de una primera lectura, llana, sencilla, de los Evangelios.

Sin embargo, en contra de lo que pudiera parecer a causa de

esa insistencia en la imitación práctica del Jesús de los Evangelios, el concepto que los «devotos» tienen de Jesús es menos real, es menos conforme al Jesús histórico; resulta mucho más abstracto; porque, más que fijarse en la Humanidad histórica de Jesús, se fijan en sus virtudes.

4.5. *La oración metódica*

Es, junto con la afectividad, la nota más distintiva de la Devotio moderna y la que va a tener un influjo más duradero sobre la espiritualidad occidental, sobre todo después que San Ignacio la haga suya en los *Ejercicios espirituales.*

El carácter antiespeculativo y, por consiguiente orientado a la praxis, llevará a la Devotio moderna a la metodización de la oración[33]. En realidad, tampoco esto es una innovación absoluta de los «devotos». Se venía fraguando ya desde el siglo XIII. En esta dirección habían dado ya los primeros pasos, entre otros, los franciscanos San Buenaventura († 1274) y David de Augsburgo († 1266). Este último es el autor de un famoso librito titulado *De exteriori et interiori hominis compositione,* en el que describe los ejercicios progresivos de la oración de los *principiantes, proficientes* y *perfectos*; y el cartujo Hugo de Balma, autor de la célebre *Teología mística* en la que sigue la doctrina de San Buenaventura, hasta el punto de que esta obra se le ha atribuido y se ha publicado reiteradamente entre las obras del Doctor seráfico. Y, sin embargo, según la crítica actual, parece que Hugo de Balma no había leído a San Buenaventura, sino que los dos bebieron en las mismas fuentes, es decir, en Ricardo y Hugo de San Víctor.

En todos estos autores, San Buenaventura, David de Augsburgo y Hugo de Balma, especialmente de este último, bebieron a raudales los «devotos». Pero, porque quieren ser exactos, metódicos, rítmicos en todo, llevarán sus doctrinas hasta límites insospechados por aquellos. El *Rosetum* de Juan Mombaer representa el culmen de esa metodización llevada al extremo.

Evidentemente, antes de que apareciera la Devotio moderna existían ya unos métodos para organizar la vida espiritual; el examen de conciencia y la meditación son muy anteriores; tan ante-

[33] García Villoslada, R., *op. cit.*, pp. 552-553.

riores como la Iglesia misma; pero fue a partir del siglo XII, cuando los cartujos y los cistercienses y después, en el siglo XIII, los franciscanos, quienes los sistematizaron de alguna manera; pero serán los «devotos» quienes, desde finales del siglo XIV, los introducirán en «las reglamentaciones obligatorias de las comunidades religiosas y de las cofradías y beaterios de seglares», empezando por los Hermanos y Hermanas de la vida común[34].

Sin embargo, son los «devotos» quienes acuñan la expresión *ejercicios* para expresar esos *quehaceres* espirituales. El examen de conciencia y la meditación metodizada constituirán desde la Devotio moderna el punto central en torno al cual girará en los últimos siglos toda la *vida espiritual* de la Iglesia occidental, especialmente de las Congregaciones religiosas y de los grupos más piadosos de seglares. Será Juan Mombaer quien, en su *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (Zwolle, 1494), que es una *enciclopedia* de las doctrinas y prácticas de la Devotio moderna, lleve a cabo una metodización excesivamente minuciosa de la meditación, estableciendo, no sólo los temas bien detallados sobre los que se ha de meditar, sino desarrollando también un complicadísimo sistema para la meditación en cuanto tal.

5. Autores más representativos de la «Devotio moderna»

Después de Gerardo Groot, iniciador de esta corriente de espiritualidad, de quien ya se ha dicho algo, los autores «devotos» más representativos son:

Florencio Radewijns († 1400) del que se hablará después más específicamente como organizador de los *Hermanos de la Vida Común* y fundador del monasterio de Windesheim. Es autor de dos obras que son fundamentales para conocer lo más puro de la Devotio moderna: *Modus vivendi Deo tam in interioribus quam in exterioribus,* escrito en el género epistolar; y el opúsculo *Omnes, inquit, artes,* cuyo tema central es la imitación de Cristo.

Juan Zerbolt de Zutphen († 1398) escribió varias obras, pero la más importante, inspirada en la última obra mencionada de Florencio Radewijns, es la titulada *De spiritualibus ascensionibus,*

[34] LETURIA, P., *Estudios ignacianos,* II, Roma, 1957, p. 74.

en la que trata de los diversos grados de la virtud para acercarse a Dios. Esto se consigue a través de la oración metódica.

Juan Vos de Huesden († 1424). Fue el sucesor de Florencio en la dirección del monasterio de Windesheim. Escribió una *Epistola de vita et passione Domini Nostri Jesuchristi et aliis devotis exercitiis* que va a influir mucho en Tomás de Kempis y en Juan Mombaer.

Tomás de Kempis nació en Kempen. De ahí su nombre. Es, sin duda, el autor más conocido y más representativo de la Devotio moderna. Nació en 1379. Siendo aún muy niño fue enviado por sus padres a estudiar a Deventer donde conoció a Florencio Radewijns. Una vez concluidos los estudios, se encaminó al monasterio de Agnetemberg, perteneciente a la Congregación de Windesheim, donde su hermano Juan Kempis, era prior. Le impusieron el hábito religioso en 1406; en 1413 recibió la ordenación sacerdotal. Allí pasó todos los días de su vida, alcanzando una gran longevidad, pues murió a los noventa y dos años en 1471. Escribió múltiples obras de espiritualidad. Citamos las que tratan de temas más específicamente monásticos: *Dialogus novitiorum,* en la que narra la vida de los iniciadores de la Devotio moderna; *Libellus spiritualis exercitii; De solitudine et silentio; Sermones ad novitios; De disciplina claustrali; Soliloquium animae; De elevatione mentis ad inquirendum Summum Bonum; Liber de tribus tabernaculis,* en la que trata expresamente de las virtudes monásticas.

Pero la obra que irá indisolublemente unida al nombre de Tomás de Kempis es *La imitación de Cristo (De imitatione Christi),* uno de los libros que han ejercido una mayor influencia en la espiritualidad cristiana como lo atestiguan sus múltiples ediciones que sobrepasan las 6.200; y ha sido traducida a 95 idiomas[35]. San Pío V lo definió como «el libro de los libros». Su lectura ha sido recomendada por los papas, por los santos, por los directores de espíritu y por los Fundadores religiosos.

La paternidad sobre *La imitación de Cristo* le ha sido discutida a Tomás de Kempis para atribuírsela a Juan Gersen († 1245), abad del monasterio de San Esteban de Vercelli; a Gerardo Groot y a Juan Gerson. Pero hasta ahora ningún autor ha sido ca-

[35] BECKER, A., DE, *Essai bibliographique sur le livre «De imitatione Christi»,* Lieja, 1864.

paz de desmontar el entramado de la tradición que milita en favor de Tomás de Kempis; aunque éste bien pudiera haberse servido de un material preexistente. En este sentido parecería estar el manuscrito copiado por el propio Tomás de Kempis, y que concluye con estas palabras: «Acabado y completado en el año del Señor 1441 por manos del hermano Tomás de Kempis en el Monte de Santa Inés». Esto explicaría el hecho de que existan manuscritos anteriores que sólo contienen el libro primero, o sólo el segundo, o sólo el tercero. El primer manuscrito completo, pero anónimo, es del año 1427. Y justificaría también el hecho de que la *Imitación de Cristo* no figure en el primer catálogo de las obras de Tomás de Kempis compuesto en 1475.

Pero también cabría la posibilidad de que Tomás de Kempis hubiera escrito cada uno de los cuatro libros que componen la *Imitación,* por separado, y que en 1441 los reuniera en un todo unitario, para lo cual hizo las oportunas correcciones.

Hoy día la autoría de Tomás de Kempis es aceptada unánimemente por los historiadores más críticos, los cuales se inclinan más por la hipótesis de que escribió por separado las cuatro partes de que consta la obra actual. Pero Tomás de Kempis se sirvió, sin duda, de fuentes, principalmente de obras de autores pertenecientes a la Devotio moderna. Algunas fuentes están bien patentes. Kempis se ha servido, para algunos pasajes de su obra, de los escritos de Gerardo Groot y de Juan de Schoonhoven († 1432)[36].

Los dos primeros libros de la *Imitación* están compuestos en forma de sentencias sin un orden sistemático interno. Los libros tercero y cuarto están redactados en forma de diálogo entre Cristo y el alma. A pesar del título, *Imitación de Cristo,* no es la imitación de Cristo el tema central, sino la «vida interior», uno de los argumentos preferidos por los «devotos». Cristo es considerado más bien como modelo y dador de energía para el cristiano; no tanto como Dios-Hombre, mediador entre el Padre y el mundo, salvador inmerso en la misma historia de los hombres. Por consiguiente, al faltar esa profundización en la Humanidad santísima de Cristo y en su divinidad, tampoco la Iglesia, en su hondo misterio, aparece en la obra de Tomás de Kempis, dando así lugar

[36] LUPO, I., *L'Imitazione di Cristo e il suo autore,* 2 vols., Turín, 1964; ID., *Validità...,* pp. 56-106; HUIJBEN, J., y DEBONGNIE, P., *Les premiers documents historiques concernant l'Imitation,* VS (1925), 37, HVR II, pp. 441-465.

a una piedad escasa o nulamente comunitaria, encerrada en sí misma, sin afanes apostólicos de salvación de los hombres. Esto constituye, sin duda, un fallo, no sólo de la *Imitación,* sino de toda la Devotio moderna en general.

II. Hermanas y hermanos de la Vida Común y Canónigos Agustinos de Windesheim

1. Orígenes

La segunda mitad del siglo XIV y todo el siglo XV es un tiempo que se caracteriza por la reforma parcial de las Ordenes monásticas y mendicantes a través de las llamadas *Congregaciones de Observancia* ya descritas en el segundo volumen de esta Historia de la Vida Religiosa[37]. En ese período de tiempo no faltaron tampoco las fundaciones de nuevas Ordenes religiosas conforme al estilo tradicional, como los Olivetanos y los Jerónimos[38], aunque también hubo alguna con matices nuevos pero que, de hecho, repristinaba la forma de las antiguas Ordenes dobles, prohibidas desde hacía tiempo por la Iglesia, como la *Orden del Salvador* fundada por Santa Brígida de Suecia.

Las rupturas del siglo XIV, anteriormente descritas, no podían menos de aportar también alguna ruptura en el modo de entender la vida religiosa tradicional. En este sentido las *Hermanas* y los *Hermanos de la Vida Común* aportan una novedad inimaginable en los tiempos inmediatamente anteriores; aunque, por otra parte, evoquen instituciones y situaciones eclesiales muy antiguas, como la virginidad consagrada en medio del mundo.

A la pregunta, «¿cuál es la finalidad de la Devoción moderna?», contestaba, a mediados del siglo XVI, Guillermo Vornken, superior general de los Hermanos de la Vida Común: «La *vida apostólica* en nuestro tiempo». La historia se repetía. En todos los tiempos de una cierta decadencia, los fieles vuelven instintivamente los ojos hacia los orígenes de la Iglesia. La reforma de la Iglesia y la nostalgia de los tiempos apostólicos van siempre asociados a la experiencia de la *vida común.* La *vida apostólica* había sido patrimonio de todos los cristianos hasta que pasó a ser

[37] HVR II, pp. 447-463.

[38] HVR II, pp. 431; 433-437.

patrimonio de los monjes. Una reacción contra esta situación fue provocada por los movimientos de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes que acabaron por ser *recuperados* por el sistema eclesial vigente y tuvieron una réplica plenamente ortodoxa en las Ordenes mendicantes[39]. Los Hermanos y Hermanas de la Vida Común son un nuevo intento por recuperar para todo el pueblo fiel la *vida apostólica,* es decir, la *vida común* descrita en los Hechos de los Apóstoles. Esta recuperación respondía a una apremiante necesidad social y religiosa experimentada por los fieles. Buen indicio de todo esto es la creciente proliferación de las cofradías de todo tipo.

El siglo XIV, en efecto, fue el gran siglo de las cofradías. No hay un sólo año de esa centuria en el que no se constate la fundación de una nueva cofradía. Varias son las causas, pero todas están en relación con esa nostalgia de la fraternidad y vida común de la Iglesia primitiva. En ese tiempo de rupturas que fue el siglo XIV, el individuo quería escapar a una colectivización aplastante. Eran los tiempos en los que se estaba fraguando el Estado moderno que imponía su peso en todos las áreas de la vida. En la vertiente religiosa ocurría otro tanto con el centralismo pontificio de Aviñón que intentaba controlar todas las prácticas religiosas sin dejar el menor resquicio a la iniciativa privada. La parroquia, por ejemplo, era menos una familia que se reúne, que una entidad jurídica. Por otra parte, aunque pudiera parecer una contradicción, los fieles querían escapar al aislamiento, y buscaban el calor humano y religioso de los pequeños grupos.

En este sentido, las cofradías significan un relevo del universalismo eclesial propio de los siglos anteriores. Ya no es el tiempo de las grandes empresas universales como las cruzadas o la construcción de las catedrales, aunque algunas de éstas se sigan construyendo o llevando a buen término las ya empezadas. Lo mismo que las naciones están caminando a pasos agigantados hacia la búsqueda de sus propios intereses particulares, olvidándose de la colectividad de los reinos, simbolizada en el Imperio, otro tanto ocurre en el ámbito de la religiosidad, aunque la universalidad de la Iglesia sea algo de lo que ningún fiel cristiano puede prescindir. Este cambio de mentalidad se ha producido en los núcleos urbanos antes que en los centros rurales.

[39] HVR II, pp. 255-293.

En el siglo XIV, por otra parte, los nuevos ideales humanistas, dan lugar a una gran promoción de la persona, que en su dimensión religiosa saca como consecuencia la participación de los laicos en la vida de la Iglesia. Y es, precisamente en el ámbito de las cofradías donde ellos pueden asumir responsabilidades que no les son permitidas en la parroquia en cuanto tal[40].

La finalidad de las cofradías consistía en procurar unos lazos profundos y duraderos entre sus miembros, con una gran intimidad entre clérigos y laicos; la clericatura empieza a dejar de ser una casta aparte. Había incluso cofradías mixtas, de hombres y mujeres, si bien éstas no tenían acceso a las responsabilidades de gobierno. Pero los cofrades no agotaban sus posibilidades en una promoción de las propias personas, sino que se proponían también un servicio a la sociedad, a través de ayudas a los menesterosos, especialmente a los enfermos mediante la creación de hospitales; hubo también cofradías dedicadas a la enseñanza del catecismo a los niños y a adultos.

En este contexto nacen las *Hermanas y Hermanos de la Vida Común.* En buena medida, también a ellos se les pueden aplicar las características descubiertas en las cofradías. Ni unos ni otras prescinden de la Iglesia universal, pero no es menos cierto que, lo mismo que las cofradías, tampoco los Hermanos de la Vida Común ponen el acento en la Iglesia institucional. Esto tiene una explicación más profunda. Los Hermanos de la Vida Común nacen en el momento mismo en que surge en la Iglesia el Cisma de Occidente que vio, primero a dos (1378) y después (1409) a tres papas a la vez.

Nadie en la Iglesia, a excepción de Wyclif y de sus partidarios, negaba el papado en cuanto tal; pero ocurría que entonces nadie sabía quién era el papa legítimo, al que, de conocerlo, sin duda todos los fieles le hubieran prestado rendida obediencia. En una situación así, es natural que los cristianos más fervorosos y preocupados por la situación eclesial, se limiten a lo que les parecen los rasgos más esenciales de la vida cristiana, dedicándose a cultivar la propia conversión y la propia reforma personal.

Quizá por este evangelismo elemental, los protestantes han querido ver en los Hermanos de la Vida Común un precedente histórico inmediato de Lutero que tanto insiste en la *interioridad*

[40] FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église,* XIV/2, París, 1964, pp. 666-667.

y en el contacto personal con Dios, al margen de la Iglesia institucional. Ya Ruysbroeck había descrito el sorprendente contraste que existe entre los apóstoles muertos de miedo y encerrados en el Cenáculo, y los mismos apóstoles, después de Pentecostés, convertidos en «hombres comunes» que son capaces de enfrentarse a las autoridades judías que les prohibían la predicación del nombre de Cristo[41].

Las *Hermanas* y *Hermanos de la Vida Común* son, antes de tiempo, una recuperación de la *vida consagrada en el mundo,* al margen de las Ordenes religiosas. Son un auténtico precedente de los modernos *Institutos seculares.* Gerardo Zerbolt de Zutphen desarrolló las ideas del maestro Gerardo Groot acerca de la novedad de la institución de la *Vida Común,* en su obra *Super modo vivendi hominum simul commorantium,* donde define este nuevo estilo de vida cristiana como un estadio intermedio entre la *vida en el mundo* y la *vida regular*[42].

Se deduce todo esto de los mismos nombres con que se les conocía: *Hermanos de buena voluntad, Clérigos seculares de San Jerónimo,* porque inicialmente prevalecían los clérigos sobre los laicos, *Clérigos que viven al margen de cualquier institución religiosa, Devotos que viven en común, Hermanos escolares, Hermanos colacionarios,* por las conferencias dominicales que impartían a todo el pueblo en sus casas, *Hermanos cogullados,* por el hábito talar con capucha que vestían los clérigos, y *Hermanos de la Vida Común,* nombre que prevalecerá sobre todos los demás porque es el que mejor configura a esta nueva institución eclesial[43].

2. Las Hermanas de la Vida Común

En el mismo año en que renunció a sus prebendas eclesiásticas (1374), Gerardo Groot hizo donación de su propia casa de Deventer, aunque reservándose en ella dos habitaciones para sí, a un grupo de 16 mujeres y jóvenes que buscaban un asilo «a fin de servir mejor a Dios en la humildad y en la penitencia». Será este el primer núcleo de las *Hermanas de la Vida Común.* Una comunidad

[41] RUYSBROECK, *Werkern,* IV, Tielt, 1948, pp. 217-218.
[42] EPINEY-BURGARD, G., *Gérard Groote...,* p. 301.
[43] BONET-MAURY, G., *De opera scholastica...,* p. 40.

que, por lo menos inicialmente, no se diferenciaba mucho de aquellas comunidades de beguinas, tan abundantes en los Países Bajos, especialmente en la región de Lieja y de Bruselas, las cuales no constituían precisamente un ejemplo de edificación para el pueblo fiel a causa de sus devaneos con los movimientos heréticos.

Para esta comunidad redactó Gerardo en 1379 unos estatutos según los cuales, estas piadosas mujeres no emitían votos, ni se diferenciaban de las demás mujeres por un hábito especial, aunque más tarde adoptaron un vestido común de color gris. Se habían de distinguir únicamente por su piedad y por sus obras de caridad en favor del prójimo. Los comienzos de las Hermanas de la Vida Común fueron extremadamente duros, sobre todo por la falta de recursos económicos. Las crónicas del tiempo ponen de relieve el fervor religioso de estas Hermanas; sin él les hubiera sido imposible aguantar aquella heroica pobreza.

La situación de las Hermanas mejoró en todos los sentidos, empezando por el económico, cuando, a la muerte de Gerardo, se hizo cargo de la dirección Juan Gronde († 1292), el cual les proporcionó trabajo en la ya bien organizada industria textil creando telares en sus propias casas que sobresalieron por la calidad de sus tejidos. Pero fue bajo la dirección de Juan Brinckerinck († 1419) cuando las Hermanas de la Vida Común alcanzaron su organización definitiva y empezaron a expandirse por otras ciudades, llegando a ser más numerosas que los Hermanos de la Vida Común.

Se extendieron sobre todo por Holanda y Alemania. En el momento de su mayor esplendor, que fue la segunda mitad del siglo XV, contaban con 90 comunidades; aunque el número sería mayor si entre ellas se contasen todas aquellas comunidades de Hermanas de la Vida Común que ya desde principios del siglo XV, empezaron a adoptar las Reglas de las Terciarias Franciscanas o la misma Regla de San Agustín, siguiendo un poco el ejemplo de las Canónigas Agustinas de la Congregación de Windesheim, de las que se hablará más adelante.

Este cambio, en sí, era una traición a los más genuinos ideales de la Vida Común, tanto masculina como femenina, pero muchas comunidades de Hermanas no fueron capaces de superar las presiones provenientes tanto de parte de la autoridad eclesiástica como civil para recuperar a estas comunidades de mujeres para los cauces normales de la vida consagrada femenina.

Juan Brinckerinck les abrió nuevos horizontes de trabajo y de

apostolado. Se dedicaron, al estilo de lo que ya hacían los Hermanos de la Vida Común, a la copia de manuscritos, a la enseñanza de las niñas y jóvenes e incluso al cuidado de los enfermos en algunos hospitales.

Al frente de cada una de las comunidades estaba una *maestra*, especie de superiora, a quien le debían la obediencia de la caridad. Un Hermano de la Vida Común, sacerdote, se encargaba de la dirección espiritual de las Hermanas. No había acepción de personas a la hora de la admisión; provenían de todos los estamentos sociales, pero en Holanda eran muy numerosas las provenientes de familias aristocráticas.

Las Hermanas de la Vida Común, como acaecerá también con los Hermanos, apenas pudieron sobrevivir al duro golpe que para ellas supuso la Reforma protestante del siglo XVI, porque la mayor parte de sus comunidades se hallaban precisamente en territorios en los que dominó la rebelión contra Roma. Solamente algunas comunidades sobrevivieron hasta principios del siglo XIX. En 1810 desapareció la última, la comunidad de Goesfeld (Alemania)[44].

3. Los Hermanos de la Vida Común

3.1. *Orígenes y expansión*

Casi simultáneamente a la comunidad de las Hermanas de la Vida Común, Gerardo Groot dio origen a la comunidad de los Hermanos de la Vida Común con algunos discípulos, clérigos y laicos que se le habían juntado. La finalidad era la misma: retornar al ideal de vida de la comunidad descrita en los Hechos de los Apóstoles. De esta primera comunidad dijo más tarde Tomás de Kempis que imitaba muy de cerca la forma de la *vida apostólica*, porque tenían un solo corazón y una sola alma.

Gerardo puso de inmediato al frente de la primera comunidad de Deventer a Florencio Radewijns, a quien había enviado a Worms para que fuera ordenado de sacerdote. De él dice también Tomás de Kempis que era un hombre adornado de virtudes y lleno de divina sabiduría e inteligencia en el conocimiento de Cristo.

[44] REHM, G., *Die Schwestern...*, p. 123; EPINEY-BURGARD, G., *op. cit.*, pp. 146-158.

Los candidatos a la Vida Común afluyen un poco de todas partes. Esto obliga a fundar nuevas comunidades: Hoorn (1385), Amersfoort (1395), Almelo (1396), Zwolle (1396). La gran expansión se produce en la primera mitad del siglo XV por Holanda y Bélgica, y especialmente por Alemania, donde abrió la marcha la fundación de la comunidad de Münster (1401). Fundaron también alguna comunidad en Francia y en Polonia.

La decadencia de los Hermanos de la Vida Común se inició, como en el caso de las Hermanas, con la reforma protestante. Tanto ellas como ellos carecían de una organización supranacional; cada comunidad gozaba de una autonomía muy grande y dependían en gran medida de las autoridades locales civiles. Y, por consiguiente, estaban a merced de los dueños del territorio, sobre todo cuando, a partir de 1555 la Paz de Augsburgo estableció el principio netamente pagano de *cuius regio eius et religio*. No faltan, por supuesto, razones de índole interna, como puede ser la falta de una sólida formación teológica de la que el propio fundador, Gerardo Groot, desconfiaba mucho aunque sí propició un retorno y una profundización en el estudio de la Sagrada Escritura y de los Padres, de todo lo cual serán fieles guardianes los Hermanos de la Vida Común y los Canónigos Agustinos de Windesheim; y la ya apuntada debilidad estructural interna, que dejaba a cada comunidad y a cada Hermana o Hermano a merced de las propias dificultades internas y externas.

Como las Hermanas, también los Hermanos desaparecieron a principios del siglo XIX.

3.2. *Organización estructural y estilo de vida*

Los Hermanos de la Vida Común carecían desde el principio de una Regla, porque ellos no querían ser ni monjes ni mendicantes; pero pronto fue preciso poner por escrito las costumbres que se iban introduciendo en las comunidades. Deventer las tuvo muy pronto, redactadas conforme al espíritu más particular de Florencio Radewijns; para la comunidad de Zwolle, las redactó Dirk Van Herxen en 1420, siguiendo muy de cerca las de Deventer. Aunque no querían, de ningún modo, formar una Orden religiosa, sin embargo, las *Consuetudines* copiaron casi literalmente buena parte de los contenidos más habituales propios de todas las

Reglas contemporáneas: Horarios, ocupaciones, vida litúrgica y disciplina comunitaria. La observancia de estas costumbres se dice expresamente que no obliga en virtud de ningún voto ni de ninguna profesión religiosa propiamente dicha. No sólo no se exige un hábito común, a excepción del hábito talar con capucha para los sacerdotes, sino que se advierte que cada Hermano ha de llevar vestidos de colores distintos.

Los Hermanos de la Vida Común viven en pequeñas comunidades. En 1391 había en Deventer cuatro sacerdotes y ocho clérigos con algunos laicos que se ocupaban principalmente de las faenas domésticas. La puesta en común de los bienes materiales era absoluta. La comunidad se sostenía, inicialmente, con los ingresos provenientes de los beneficios eclesiásticos; después, también con el trabajo manual, especialmente de la copia y miniatura de libros en lo que fueron auténticos virtuosos.

Al frente de cada comunidad hay un Rector que desempeña las funciones propias, no del superior de un monasterio o de un convento, sino de un padre de familia. Por eso, la vivienda de los Hermanos no ha de parecerse a ninguna casa religiosa, sino que ha de ser una casa ordinaria, al estilo de la casa de cualquier familia común de la ciudad.

La vida de piedad tiene dos ámbitos. La vida propiamente litúrgica se desarrolla en la Iglesia parroquial. Los Hermanos asisten a los oficios litúrgicos juntamente con el pueblo. En la propia casa realizan los actos de piedad más específicamente comunitarios: Se reza en común, se lee la sagrada Escritura, se tienen colaciones o conferencias frecuentes, por lo menos una cada semana.

Al principio, ni Gerardo Groot ni Florencio Radewijns, se preocuparon de pedir la aprobación eclesiástica para su estilo de vida, puesto que no pretendían fundar ninguna Orden religiosa nueva, sino vivir como unos buenos cristianos sin más. Pero no eran tiempos tranquilos aquellos ni siquiera para los simples cristianos de buena voluntad. Su estilo de vida no era realmente el habitual. Y ello suscitó las sospechas del inquisidor Jacobo de Soest quien entabló un expediente contra los Hermanos de la Vida Común de Utrecht en 1393.

Fue esta una buena ocasión que Florencio Radewijns aprovechó para definir mejor la naturaleza y finalidad de la fraternidad. Fue preciso explicarlo al pueblo, al estilo de lo que había ocurrido con San Agustín, que también se vio obligado a explicar por qué

había adoptado aquel estilo de vida con sus monjes[45]. Este fue el motivo de la aparición del *Libellus super modo vivendi devotorum simul commorantium.* Florencio Radewijns murió en 1400; y al año siguiente los Hermanos de la Vida Común recibían la aprobación del obispo de Utrecht el cual los apremiaba a que redactaran unas nuevas *Consuetudines et piae observantiae.*

A medida que fue creciendo el número de comunidades, se percataron de la nececesidad de fortalecer los lazos de unión entre ellas, puesto que cada comunidad gozaba de autonomía en todo por su estrecha dependencia de la vida y situación de la población en que se hallaba situada. Para ello se estableció el *Coloquio* o *Concilio de los Padres,* es decir, una reunión anual de los rectores de todas las comunidades, en las que se trataban los problemas surgidos durante el año y, sobre todo, se intercambiaban las experiencias que podían servir de estímulo a las demás comunidades. No era un Capítulo General propiamente dicho. Se celebraba habitualmente en Zwolle. Cuando las comunidades de lengua alemana fueron ya muy numerosas, tuvieron su propio *Coloquio* que se celebraba en la comunidad de Münster. Si bien esta reunión alemana fortaleció a los Hermanos de la Vida Común en Alemania, fue ocasión de distanciamiento respecto a las demás comunidades; y, de hecho, desembocó en la creación de dos ramas distintas, con lo cual se debilitó toda la fraternidad en cuanto tal.

Las *Consuetudines Van den Bosch* prevén una visita canónica a las comunidades que habría de ser realizada por dos sacerdotes, uno de los cuales tenía que ser un canónigo de Windesheim. Y, si llega el caso, también está prevista la destitución de los rectores de las comunidades.

3.3. *Apostolado*

Gerardo Groot no había previsto un apostolado específico para las Hermanas y los Hermanos de la Vida Común, a no ser el apostolado del buen *ejemplo* que tenía que resultar tanto más eficaz cuanto que su cercanía a la vida de la gente, les permitía intervenir de una manera también más cercana con la ejemplaridad de

[45] HVR I, p. 332.

su propia vida cristiana. Pero, puesto que las fraternidades se componían también de sacerdotes en buen número, a éstos se les exigía un apostolado más directo: trabajar con la palabra y con la propia conversión por la salvación del prójimo.

Desde el principio, lo mismo que la vida de piedad, también el apostolado de los Hermanos tenía dos centros: la parroquia donde los sacerdotes celebraban la eucaristía y predicaban la palabra; y la propia comunidad. Los días festivos se abrían las puertas de la casa a los seglares que quisieran tomar parte en la conferencia que se impartía a los propios Hermanos. Muy pronto, sin embargo, los Hermanos de la Vida Común iniciaron un apostolado propio de mayor envergadura: la enseñanza.

La formación de la niñez y juventud era un signo de aquellos tiempos. El humanismo estaba fomentando por todas partes el convencimiento de la necesidad de una mayor instrucción. Esto coincidía también con la preocupación de Gerardo Groot y del propio Radewijns. No en vano habían sido estudiantes y maestros en artes en París y en Praga, respectivamente.

El propio Gerardo Groot, con la aquiescencia de Radewijns, abrió en Deventer un internado para niños y jóvenes pobres que acudían a las clases públicas que se impartían en la ciudad. Estos internados se propagaron por otras ciudades; y, en breve espacio de tiempo, se convirtieron en centros escolares donde los propios Hermanos impartían la enseñanza. En poco tiempo, prácticamente todas las comunidades de los Hermanos de la Vida Común tenían un centro escolar propio.

Poco a poco se fue elaborando una *Ratio studiorum* propia de los Hermanos de la Vida Común que resultó muy eficaz para la formación de la juventud; y que será, en cierto modo, un precedente de la que, más tarde, creará la Compañía de Jesús. Siguiendo el modelo de los colegios de la Vida Común, Juan Standonck fundó en París, a finales del siglo xv, el Colegio de Montaigu en el que San Ignacio de Loyola tomaba parte en las prácticas piadosas propias de la Devotio moderna[46]. Entre los alumnos de la Vida Común se cuentan Nicolás de Cusa, Copérnico, Erasmo de Rotterdam, Adriano de Utrech (papa Adriano VI); y el propio Martín Lutero que frecuentó sus aulas (1496-1497) en Magdeburgo.

[46] Dorthel-Claudot, M., *Fratelli della Vita Comune*, DIP, 4, pp. 759-760.

Como complemento del apostolado de la enseñanza, ejercían también el apostolado del libro. Primero con la copia de manuscritos, especialmente de la Biblia, en lo que también crearon escuela. Su labor no era meramente mecánica, sino altamente formativa. Merced a la continua lectura y transcripción de obras de los Santos Padres y de los grandes maestros medievales, muchos Hermanos adquirieron un acerbo cultural nada despreciable, cuyos signos más vistosos, fueron los *Rapiaria*, es decir, pequeñas antologías de aquellos textos que, durante la transcripción, más les habían llamado la atención. Y, después que Guttemberg inventó la imprenta, los Hermanos de la Vida Común se sirvieron de ella para la multiplicación de libros especialmente dedicados a la enseñanza en sus colegios. Su tipografía de Deventer fue la primera en publicar textos de autores clásicos, griegos y latinos, y de humanistas del siglo xv como Lorenzo Valla y Eneas Silvio Piccolomini (futuro papa Pío II) para la enseñanza.

3.4. *Reconocimiento eclesiástico solemne de la Vida Común*

Ya se ha mencionado el primer ataque contra los Hermanos de la Vida Común por parte del inquisidor Jacobo de Soest, que desembocó en la aprobación eclesiástica del obispo de Utrech. Pero el verdadero ataque contra los Hermanos de la Vida Común provino de las Ordenes mendicantes, un tanto celosas de su éxito porque las privaba de buenos candidatos, y también de muchas limosnas por parte de los fieles.

Fue el dominico Mateo Grabow quien se encargó de publicar una serie de acusaciones contra este nuevo estilo de vida, convencido de que la vida religiosa, o la vida de perfección, no podía darse al margen de las Ordenes monásticas y mendicantes aprobadas por la Iglesia. Al fracasar su denuncia ante el obispo de Utrecht, el cual de nuevo se inclinó en favor de los Hermanos, Mateo Grabow presentó sus acusaciones, nada menos que ante el Concilio de Constanza, en un escrito titulado: *Conclusiones contra los beatos que viven fuera de una Congregación aprobada.* Sus argumentos más importantes se reducen a estos tres:

1. «No es posible practicar los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, lícita y meritoriamente, fuera de las verdaderas religiones.

2. Quienes viven en el mundo no pueden renunciar a los bienes del mundo, viviendo en pobreza, porque la propiedad de los bienes temporales está esencialmente unida al estado secular; quien lo intente, peca mortalmente.

3. Los sacerdotes y clérigos que viven en común, fuera de las Ordenes religiosas, pecan mortalmente; todos aquellos que los favorecen o aprueban, incurren en excomunión»[47].

El libelo acusador de Grabow fue encomendado por el papa Martín V a una comisión conciliar de la que formaban parte el cardenal D'Ailly y Juan Gerson, dos grandes amigos de los Hermanos de la Vida Común y de la Devotio moderna en general. Como no podía ser menos, la comisión conciliar dio la razón a los Hermanos de la Vida Común, cuyo género de vida alabó como un auténtico retorno al estilo de vida descrito en los Hechos de los Apóstoles. El Concilio hizo suya la decisión de la comisión, y el día 3 de abril de 1418 condenó las doctrinas de Mateo Grabow como escandalosas, temerarias y heréticas[48].

4. Canónigos Agustinos de Windesheim

Aunque Gerardo Groot no pensó nunca en ser monje ni miembro de ninguna Orden religiosa, se dio cuenta de que entre sus discípulos había quienes tenían verdadera vocación monástica. Cuenta Tomás de Kempis en la crónica de su monasterio del Monte de Santa Inés, que poco antes de morir Gerardo Groot, algunos de sus discípulos le expusieron sus deseos de ingresar en la vida monástica. Atendió sus deseos y él mismo les mostró el lugar en que deberían fundar su monasterio: Windesheim[49].

Florencio Radewijns se encargó de llevar a cabo la fundación, con permiso del obispo de Utrech, en 1386. Bertoldo Hove, un discípulo de Gerardo, donó los terrenos en Windesheim, una aldea próxima a la ciudad de Zwolle.

Eligieron la Regla de San Agustín a la que desde 1402 añadieron sus propias Constituciones con fuerte influjo de San Víctor de París. Con lo cual el monasterio entraba en la órbita de los Canónigos Regulares de San Agustín, aunque con un matiz más eremítico que será corregido posteriormente al entregarse más decididamente a la cura pastoral. También en Windesheim la transcripción de libros, especialmente la Sagrada Escritura, fue una ocupación preferente. En este caso no se limitaron a transcribir, sino que, después de largas confrontaciones con los mejores códices, elaboraron un texto único de la Biblia que adoptaron en todas las casas de la Congregación, al que le dieron el apelativo de «nuestra Biblia». En esta labor sobresalió el propio Tomás de Kempis[50].

Para que asimilaran las prácticas de la Regla agustiniana, Florencio Radewijns envió a los primeros candidatos a hacer un año de noviciado al monasterio de Canónigos Regulares de Eemstein un monasterio filial de Groenendael (Verdevalle), el monasterio de Ruysbroeck.

Después de una etapa inicial en extrema pobreza, construyeron una casa e iglesia que en 1388 consagró el obispo auxiliar de Utrecht, al mismo tiempo que recibía la profesión de los seis primeros canónigos de Windesheim. Entre ellos estaban Bertoldo, el donante de los terrenos, y Juan de Kempis, hermano de Tomás. Fue su primer prior, por un cuatrienio, Werner Keimkamp, a quien sucedió Juan Vos de Huesden, quien ocupó el cargo por espacio de treinta y tres años, hasta su muerte (1391-1424). Huesden, fue el verdadero padre de toda la gran familia de la Devotio moderna, después de la muerte de Florencio Radewijns († 1400).

Windesheim expandió muy pronto su estilo de vida a través de nuevas fundaciones y también por la incorporación de otros monasterios de Canónigos Regulares como el del propio Ruysbroeck y sus cinco monasterios filiales (1412). En 1395 el papa Bonifacio IX aprobó la Congregación de Windesheim; y cuatro años después le concedió la facultad de celebrar Capítulo General. A finales del siglo XV contaba con cerca de un centenar de casas esparcidas por los Países Bajos, Alemania, Francia y Suiza.

La organización interna era la propia de los monasterios de Canónigos Regulares, aunque con algunas variantes, como era sobre todo el sentido más fuerte de pertenencia a una congrega-

[47] MANSI, XXVIII, pp. 386-394.

[48] MANSI, ibídem; cfr. WACHTER, S., *Mathäuws Grabow, ein Gegner der Brüder vom gemeinsamen Leben*, «Sankt Gabrieler Studien», 8 (1939), pp. 289-376.

[49] TOMÁS DE KEMPIS, *Chronica Montis Sanctae Agnetis*, ed. M. J. POHL, *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia*, Friburgo, 1904-1922, pp. 367-368.

[50] POHL, M. J., *op. cit.*, p. 466.

ción, de modo que los profesos de cualquier monasterio de Windesheim podían ser trasladados a otro monasterio si las circunstancias lo requerían. Cada monasterio era autónomo y elegía su propio prior. El prior del monasterio de Windesheim era el prior general de toda la congregación, hasta que en 1573 el papa Gregorio XIII separó los dos cargos; y desde 1731 se cambió el título por el de prepósito general.

Desde 1440 empezó la afiliación de algunos monasterios de Canónigas Regulares de San Agustín, elevándose a 13 al final de la centuria.

También la reforma protestante tuvo fatales consecuencias para la Congregación de Windesheim. La casa madre desapareció en 1580; pero algunas casas lograron subsistir hasta que en 1809 desapareció la última: Frenswegen (Alemania).

La Confederación de Canónigos Regulares decidió en 1960 reconstruir la Congregación de Windesheim. La Santa Sede dio su aprobación al año siguiente. Tiene la casa generalicia en Champagne-sur-Rhône (Francia).

En fidelidad a sus orígenes, en los que, por voluntad expresa de Gerardo Groot, los canónigos de Windesheim ejercían una fraterna protección sobre las Hermanas y Hermanos de la Vida Común, la recién restaurada congregación ha restaurado también los Hermanos de la Vida Común en 1975 y las Hermanas de la Vida Común en 1976, siendo aprobadas ambas asociaciones por la jerarquía eclesiástica.

5. Windesheim y la reforma de las Ordenes religiosas

En la llamada época de las reformas en la que tanto protagonismo tuvieron las Congregaciones de Observancia, la Congregación de Windesheim jugó un papel decisivo. Experimentaron su benéfico influjo, en primer lugar los diversos monasterios de canónigos regulares, hasta el punto de que todos los de los Países Bajos se afiliaron a ella.

El Concilio de Constanza encargó de un modo oficial a Windesheim la reforma de los canónigos regulares de varias diócesis de Alemania, comisionando a tal efecto a Juan Busch († 1479). El cual, algunos años después fue designado visitador apostólico por el cardenal Nicolás de Cusa, legado pontificio en Alemania, extendiendo su labor reformadora no sólo a los canónigos regulares, sino también a los monasterios benedictinos y cistercienses.

La reforma de los canónigos regulares en Francia fue llevada a cabo, a finales del siglo XV, por un canónigo de Agnetenberg, el célebre Juan Mombaer, a petición de Juan Standonch. La reforma francesa fue un éxito, aunque el célebre monasterio de San Víctor de París tardaría algunos años en aceptarla, concretamente en 1515.

La presencia reformadora de Windesheim y, en general, de la Devotio moderna, en las Ordenes monásticas y mendicantes, se advierte, no tanto en forma jurídica cuanto en la penetración de su espiritualidad. No hay Orden religiosa en la que no se encuentre algún miembro que no destaque por la composición de alguna obra de espiritualidad en la que algún rasgo de la Devotio moderna no sea patente.

Hay que citar en primer lugar, por su afinidad agustiniana, al agustino Simón Fidati de Cascia (1448), autor de una *Vita Christi,* de la que, sin duda, se sirvió Ludolfo de Sajonia para componer una obra con el mismo título. Pero donde más refleja la doctrina y práctica de los «devotos» es en la obra titulada *De disciplina spiritualium.*

Ludolfo de Sajonia († 1477), conocido como *El Cartujano,* autor de la *Vita Jesu Christi,* que tanta influencia ejercerá sobre San Ignacio de Loyola y sobre Santa Teresa de Jesús, pertenecía, como su apelativo indica, a la Cartuja. Otro cartujo, buen conocedor de los mejores autores de la Devotio moderna, fue Dionisio Rijkel († 1471) que escribió nada menos que 192 obras, entre las que sobresalen *De oratione, De contemplatione* y *De luminis fonte.*

Ya se ha citado anteriormente a Luis Barbo, el reformador de la Congregación de Observancia benedictina de Santa Justina de Padua, que escribió *Formula orationis et meditationis,* obra en la que esquematiza la oración vocal, la meditativa y la contemplativa. Entre los benedictinos hay que citar de un modo especial a García de Cisneros († 1510), primo del cardenal Jiménez de Cisneros, autor del libro *Exercitatorio espiritual,* de tan decisiva influencia en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

También la Devotio moderna penetró ampliamente en el franciscanismo, aunque es menos de extrañar por las afinidades que la Devotio moderna tiene con él. El catalán Francisco Eximenis

(† 1409), a quien el papa aviñonés Benedicto XIII nombró Patriarca de Jerusalén, escribió en lengua vulgar una obra en la que expone las teorías de la Devotio moderna sobre la oración: *Scala Dei o doctrina de contemplatió.* Franciscano fue también el brabantino Enrique Herp († 1477), muy impuesto en las nuevas técnicas de la oración metódica, por haber vivido varios años entre los Hermanos de la Vida Común, que escribió varias obras: *Soliloquium divini amoris, Eden seu paradisus contemplativorum* y *Directorium aureum contemplativorum,* que fueron puestas en el índice de libros prohibidos (1538), y sacadas de él después de las oportunas correcciones (1585).

Entre los dominicos, ya se ha mencionado, como afecto a los «devotos», a San Vicente Ferrer († 1419), autor del *Tratado de la vida espiritual* en el que expone ampliamente las teorías más específicas de la Devotio moderna, como el desprecio del mundo y, sobre todo, la vida *metódica.*

En el carmelitanismo sobresalen Eberardo Maynard († 1415) que escribió la obra de *De triplici via*; Alano de Lynn († 1410), autor de *In stimulum amoris*; y Juan Bautista Ferrara († 1492), autor de una obra con fuertes reminiscencias gersonianas, *De monte Sinai.*

A través de todos estos autores, la Devotio moderna y, más concretamente, la Congregación de Canónigos Agustinos de Windesheim, ha ejercido un poderoso influjo, no sólo en la vida religiosa, sino en la Iglesia en general, durante estos últimos siglos. Bastaría recordar lo ya dicho sobre la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis.

2.
Los Clérigos Regulares

Bibliografía

PARRY, J. H., *Epoca de los descubrimientos geográficos,* Madrid, 1964; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo,* Madrid, 1969, ID., *Martín Lutero,* 2 vols., Madrid, 1973; ID., *Historia de la Iglesia Católica,* III, BAC, Madrid, 1960; LORTZ, J., *Historia de la Iglesia según el desarrollo de las ideas,* Madrid, 1964; ID., *La Reforma en Alemania,* 2 vols., Madrid, 1964; ALVAREZ GÓMEZ, J., *Relaciones epistolares entre Erasmo y León X,* «Claretianum», X (1970), 235-297; ID., *La Vida Religiosa ante los retos de la Historia,* Madrid, 1979; RIDOLFI, R., *Vita di Giacomo Savonarola,* 2 vols., Roma, 1952; PASTOR, L., *Historia de los Papas,* XI, XII, XIII, XIV, Barcelona, 1911-1927; LUTERO, M., *Obras,* ed. EGIDO, T., Salamanca, 1977; BENDISCIOLI, M., *La Riforma protestante,* Roma, 1967; JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* V, Barcelona, 1972; TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* II, Roma, 1947; PASCHINI, P., *Le Compagnie del Divino Amore e la beneficenza publica,* Roma, 1925; MAO, R. DE, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento,* Nápoles, 1973; LANGASCO, C. DE, *Gli ospedali degli incurabili,* Génova, 1938; BENOÎT, P., *La vie des clercs dans les siècles passés,* París, 1915; ESCOBAR, M., *Ordini e Congregazioni Religiose,* 2 vols., Turín, 1951, 1952; MINANDY, J., *Les moines et le sacerdoce,* en «La Vie Spirituelle» (1914), 23-36; LECLERCQ, J., *Le sacerdoce des Moines,* «Irenikon», 36 (1936), 5-40; LEMARIGNIER, J. F., *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui,* París, 1954; LAFONT, Gh., *Le sacerdoce claustral,* en «Studia Anselmiana», 42 (1957), 47-72; ANDREU, F., *La spiritualità degli Ordini di Chierici Regolari,* separata de «Regnum Dei» (1967); ID., *Chierici Regolari,* DIP, 2, 897-909; DORTEL-CLAUDOT, M., *Origine du terme «clericus regularis»,* en AA.VV., *Jus populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor,* 2 vols., Roma, 1972, 307-326; IPARRAGUIRRE, I., *Nuevas*

formas de vivir el ideal religioso (siglos XV y XVI), en AA.VV., *Historia de la Espiritualidad*, II, Barcelona, 1969, 141-247; VENY BALLESTER, A., *Paulo IV, cofundador de la Clerecía religiosa*, Palma de Mallorca, 1976; LEMOINE, R:, *Le monde des Religieux*, París, 1976; ID., *Le droit des Religieux*, Brujas, 1956; GRÉGOIRE, R., *La vocazione sacerdotale (I Canonici Regolari nel Medioevo)*, Roma, 1982; BONFILS, M., *Vie presbyterale et vie religieuse*, «Vie cons.», 5 (1984), 277-291.

1. Contexto sociocultural

La Edad Moderna empieza con el resquebrajamiento del edificio armónico que durante la Edad Media habían construido la Iglesia y el Estado[1]. Fue a comienzos del siglo XIV cuando empezó a manifestarse abiertamente aquella crisis del mundo medieval que se venía fraguando desde la segunda mitad del siglo XIII y que, desde algunas de sus vertientes, se podría remontar incluso hasta la misma Reforma Gregoriana en la segunda mitad del siglo XI.

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna se realiza a lo largo de los siglos XIV y XV a través de una transformación en la que los elementos medievales y los elementos modernos coexisten y se entrecruzan en una mutua interacción. Esta transformación se advierte en todos los sectores de la sociedad y de la cultura, pero especialmente en los siguientes:

1.1. *Descubrimientos geográficos*

Los límites geográficos que circundaban los espacios comerciales, culturales y misionales durante la Edad Media son ampliamente rebasados por los descubrimientos geográficos iniciados a gran escala por los portugueses en el siglo XV y culminados por los españoles con el descubrimiento del nuevo mundo americano, a finales de la misma centuria (1492). Con estos descubrimientos Europa adquirió una amplitud de horizontes imposible de sospechar en la Edad Media. Desde entonces, Europa aprendió «a considerar el mundo como un conjunto y todos los mares como uno solo»[2].

[1] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del Luteranismo*, Madrid, 1969.

[2] PARRY, J. H., *Epoca de los descubrimientos...*, p. 17.

Cuando, a comienzos del siglo XVI, están a punto de aparecer las primeras Ordenes de Clérigos Regulares, ciertamente Europa todavía está muy lejos del *ecumenismo geográfico y comercial* que caracterizará los siglos posteriores de la Edad Moderna; sin embargo, el ensanchamiento de los horizontes geográficos que habían aportado el conocimiento de nuevos hombres y nuevas culturas, era ya tan grande que no podía menos de plantear a la Iglesia y a la sociedad en general unos retos nuevos, no sólo de orden comercial y cultural, sino sobre todo religiosos, como era la urgencia de llevar el Evangelio a esas nuevas gentes hasta entonces desconocidas. Un reto evangelizador al que algunas Ordenes de Clérigos Regulares se sentirán especialmente llamadas a darle una respuesta.

A pesar de los nuevos mundos geográficos descubiertos, el eje de la escena política, cultural y religiosa, sigue siendo, hasta bien entrado el siglo XVI, la línea Milán-Roma-Nápoles. Lo cual significa que Italia todavía es considerada el centro en torno al cual gira la política, la religión y la cultura. Es un hecho sintomático también el que casi todas las Ordenes de Clérigos Regulares de esta época hayan sido fundadas en Italia, aunque algunos de sus fundadores más conspicuos, como San Ignacio de Loyola y San José de Calasanz, sean españoles. Desde mediados del siglo XVI, en cambio, el centro del interés político y religioso, a pesar de que Roma sea el centro natural de la Iglesia católica, se desplaza hacia el Atlántico[3].

A lo largo de los siglos XV y XVI, los exploradores europeos llegaron hasta las más apartadas regiones habitadas por el hombre. Los maestros de estos exploradores fueron los libros, los informes de testigos presenciales, y su propia experiencia de exploradores. En realidad los libros ofrecían pocos datos fiables, puesto que en su mayor parte eran meros tratados académicos, es decir, libros de escritorio, no basados en la experiencia. Más importantes eran las narraciones de viajes, aunque les restaban mucha credibilidad o, mejor, compartían la misma credibilidad, que muchas descripciones imaginarias de países remotos jamás visitados por sus autores, como fue la extraordinaria credibilidad que durante largo tiempo se le prestó, por ejemplo, a los *Viajes* de

[3] LORTZ, J., *Historia de la Iglesia según el desarrollo de las ideas*, Madrid, 1962, páginas 332-333.

John Mandeville[4], un relato absolutamente imaginario; lo cual es, por otra parte, un buen indicio de la crasa ignorancia que en materia histórica y geográfica tenían los europeos de finales de la Edad Media. Sin embargo, estas obras de pura imaginación fueron capaces de provocar un gran interés por los viajes a países remotos[5].

Gracias a las narraciones de viajeros intrépidos, el continente asiático se hizo familiar a los europeos. Primero fueron las descripciones de Fray Juan Plano Carpini, enviado en 1245 por el papa Inocencio IV (1243-1254) como embajador ante la corte del Gran Khan en Karakorum; después Marco Polo que relató cuidadosamente lo que vio en su triunfal, aunque azarosa expedición a China (1273-1292). Superiores incluso a los viajes de Marco Polo fueron los de Oderico de Pardenone[6] que hizo unas descripciones muy exactas de las costumbres chinas. A lo largo del siglo XIV continuaron las expediciones occidentales al Extremo Oriente aunque tenían un carácter distinto, pues se trataba ya de expediciones con fines misioneros; como la de fray Juan de Montecorvino que fue nombrado por el papa Clemente V arzobispo de Cambalu-Pekin a donde había llegado ya en 1291, junto con otros franciscanos[7].

El continente africano, al margen de las costas mediterráneas, era prácticamente desconocido para los europeos, hasta que los portugueses empezaron a bordear su vertiente atlántica. El océano Atlántico, el «mare tenebrosum», todavía causaba pavor a los navegantes[8].

Durante la Edad Media, los conocimientos geográficos menguaron notablemente en comparación con los que poseían los antiguos, especialmente Plinio y Estrabón, y, más aún, Ptolomeo cuya *Geografía* escrita a mediados del siglo II después de Cristo, fue

[4] LETTS, M., *Sir John Mandeville, the man and his book,* Londres, 1949; ID., *Mandeville's Travels, text and translations,* 2 vols., Londres, 1953.

[5] PARRY, J. H., *op. cit.,* p. 25.

[6] MOULE, A., y PELLIOT, P., *Marco Polo: The description of the World,* Londres, 1938.

[7] GHELINCK, J. DE, *Les Franciscains en Chine aux XIII-XIV siècles,* 2 vols., Lovaina, 1927; PELLIOT, P., *Les mogols et la Papauté,* Rev. d'O. Ch., 1922-1924; LATOURETTE, K. S., *A history of christian Mission in China,* Londres, 1929; SORANZO, G., *Il Papato, l'Europa christiana e i Tartari,* Milán, 1930.

[8] BLAKE, J. W., *European beginnings in West Africa, 1554-1574,* Londres, 1937; DUDLEY, R., *Dell'Arcano del Mare,* Florencia, 1646.

desconocida en Occidente hasta que Jacobus Angelus la tradujo del griego al latín en 1406, por más que su contenido ya se conocía a través de la *Geografía* del moro ceutí, Edrisi, que trabajó al servicio de Roger de Sicilia, y que, sin duda se sirvió de las obras de Marino de Tiro, de Posidonio, de Hiparco y, probablemente también, de Estrabón. Sin duda, los mapas ptolemaicos eran mucho más exactos que los mejores mapas de los cartógrafos medievales. Pero a medida que en los siglos XV y XVI los navegantes portugueses y españoles se lanzaron a recorrer los mares, los cartógrafos plasmaron en sus mapas una imagen cada vez más exacta del mundo[9].

1.2. *Descubrimientos científico-técnicos*

Los descubrimientos geográficos adquirieron a principios de la Edad Moderna una gran importancia en la historia de la ciencia; pero no fueron los únicos descubrimientos científicos. También otras ramas del saber empírico experimentaron un notable incremento que se tradujo en una serie de descubrimientos científico-técnicos de gran trascendencia para la historia de la humanidad; y esto, no tanto por la respuesta que aportaron a determinados problemas, cuanto por la nueva mentalidad empírica que crearon frente a la mentalidad que anteriormente tenía su principal soporte en la *autoridad establecida.* Esta nueva mentalidad fue la causa de que «durante este período... los científicos europeos bosquejaran un esquema del universo físico que, en líneas generales, sigue siendo aceptado por el hombre culto de hoy»[10].

El saber científico-técnico se ha convertido en el denominador común de toda la cultura moderna. La mentalidad técnica constituye, desde entonces, uno de los ingredientes principales de la cultura del hombre de hoy, incluso de aquellos que no pertenecen al ámbito de la llamada cultura occidental. El progreso del saber científico-técnico y su aplicación al dominio del mundo material constituye, sin duda, el mayor acontecimiento de la historia en el orden de los saberes. El nacimiento de la técnica ha aportado algo

[9] CORTESAO, A., y TEIXEIRA DE MOTA, A., *Portugaliae monumenta chartographica,* 5 vols., Lisboa, 1960; DUQUE DE ALBA, *Mapas españoles de América, siglos XV-XVII,* Madrid, 1951.

[10] PARRY, J. H., *op. cit.,* p. 25.

radicalmente nuevo en la vida del hombre. Los hombres de hoy «somos algo tan nuevo, que no podemos compararnos con nada en la Historia»[11].

Si hubiera que buscar alguna analogía con este acontecimiento, no lo encontraríamos *dentro* de la historia, sino *antes* de la historia, en aquella legendaria era prometeica en la que el hombre descubrió el fuego y las primeras herramientas, lo cual facilitó el paso de la prehistoria a la historia[12].

Si el Renacimiento fue uno de los momentos más trascendentales en el desarrollo de las ciencias y de la técnica, no se debió a que entonces se consiguiesen los mayores logros científicos o técnicos, sino al hecho de que los renacentistas abandonaron las categorías del pensamiento medieval, porque se percataron de que las disputas sobre cuestiones bizantinas no conseguían mejoras materiales para la vida cotidiana. Este paso no se dio sin resistencia por parte de los pensadores escolásticos tradicionales. Pero éstos, a pesar del transitorio renacer de la escolástica en las aulas salmantinas y complutenses, tenían la partida perdida de antemano.

Algunos inventos como la brújula, la imprenta, la pólvora en grano, el telescopio, abrieron un camino que ya no podía conocer una vuelta atrás. Los hombres renacentistas se llenaban de asombro con los descubrimientos de Colón, de Magallanes, de Leonardo da Vinci, de Copérnico, de Kepler, de Galileo Galilei. Una legión de sabios se consagraron a la observación y estudio del mundo material; y su esfuerzo se vio recompensado con descubrimientos cada día más asombrosos.

Sin embargo, estos primeros investigadores se guiaban más por las propias elucubraciones, acompañadas de una cierta dosis de intuición; pero de muy escasa dedicación a la observación práctica de la naturaleza. Fue el caso de Copérnico cuyos trascendentales descubrimientos no se apoyaron especialmente en la observación de los astros, sino en una combinación de razonamiento e intuición. Por eso la ciencia astronómica no se implantó definitivamente hasta que se combinaron armónicamente las observaciones prácticas de Tycho Brahe con los extraordinarios conocimientos matemáticos de Kepler. Además, hasta Galileo Galilei, los descubrimientos científicos se mantenían en muchos casos como simples hipótesis a causa del peligro de ser acusados de herejía[13].

[11] JASPERS, K., *Origen y meta de la historia,* Madrid, 1965, p. 108.

[12] COLOMER, E., *Futuro del hombre y mensaje cristiano,* «Razón y Fe», I (1963), páginas 10-11.

Ese cambio radical del modo de pensar tuvo una importancia extraordinaria porque trajo consigo el que el hombre haya empezado a comprender cuál es su puesto en el mundo. «El hombre ya no es un ser heterogéneo que, como un cuerpo extraño, hubiera sido añadido a la tierra desde fuera, sino que, por el contrario, al hombre lo contemplamos sumergido en la tierra como resultado de un caminar en extremo prolongado y complejo. El cosmos ha logrado con el hombre su más perfecto y sazonado fruto. El hombre es, según expresión de Husley, «una especie de flor en el tallo de la tierra»[14]. O, como decían los humanistas del siglo XV, el hombre es la cúpula del mundo.

También para la Iglesia, estas transformaciones científico-técnicas supusieron una verdadera revolución respecto a su modo de existir y de actuar en la sociedad precientífica y pretécnica propia de la Edad Media. El hombre científico-técnico de comienzos de la Edad Moderna corría el riesgo de infatuarse con sus descubrimientos y perder el horizonte del más allá a fuerza de mirar a la tierra. La Iglesia, que vive de la promesa de un futuro absoluto, infinito; de un futuro que supera todo posible futuro intramundano, porque la plenitud y cumplimiento definitivos del hombre será el mismo Dios, tenía que dar respuesta a preguntas como estas: ¿Cómo hacer a este hombre científico-técnico permeable al evangelio? ¿Qué lenguaje hablarle para que no pierda el deseo de Dios? ¿Qué camino seguir para que no pierda el camino de la Iglesia?

Los Clérigos Regulares serán el instrumento del que se servirá la Iglesia para dar respuesta a estas acuciantes preguntas; para mantener al hombre científico-técnico de la Edad Moderna en el ámbito de la fe.

1.3. *Renacimiento y Humanismo*

Con frecuencia Humanismo y Renacimiento se consideran como sinónimos y, sin embargo, no lo son. Humanismo es un

[13] PARRY, J. H., *op. cit.*, pp. 18-19.

[14] WILDIERS, N. M., *La Iglesia en el mundo de mañana,* Salamanca, 1969, p. 39.

concepto cultural, y Renacimiento es un concepto cronológico. El Humanismo es una corriente cultural al lado de otras corrientes culturales que, a modo de ríos diversos, cruzan una época, un tiempo determinado.

En historia no existen renacimientos; sólo existen nuevas formas, que nunca son renacimiento de formas antiguas. Lo que en Historia ha muerto, no renace jamás, porque la Historia es única e irrepetible. No renace ni el hombre, ni la cultura ni la sociedad. Sin embargo, la palabra *Renacimiento* ya no podrá ser borrada de la historiografía porque se emplea para significar una *época histórica* que se extiende desde el nacimiento de Petrarca (1304), hasta, por lo menos, la muerte de Erasmo de Rotterdam (1536). Por lo mismo, como ya se deja dicho, el Renacimiento es más un concepto cronológico que cultural, aunque Voigt[15] y Burckhardt[16] lo emplearon en este sentido cultural, si bien Voigt no empleó expresamente la palabra cultura aunque sí el concepto.

Esto significa que el Renacimiento, por ser un concepto cronológico, no puede ser una rotura con respecto al pasado, sino que en la época renacentista se han de encontrar todavía muchos de los elementos típicamente medievales. En política, por ejemplo, el último período de la Edad Media empieza a ser *menos feudal*, aunque muchos de los principios feudales persistirán todavía mucho tiempo durante el Renacimiento e incluso muy posteriormente. Lo cual quiere decir que los hombres renacentistas, aunque la sola idea les causara horror, sobre todo a los humanistas, seguían siendo profundamente *medievales*.

El Renacimiento, en sentido estricto, sólo se da en Italia. Y, si limitamos el concepto a este país, Renacimiento significa la «rinascita» a una vida próspera y potente en el campo nacional. De hecho, solamente en Italia el Humanismo, que en sí mismo tiene lugar en toda Europa, es un *hecho nacional*, porque solamente un italiano como Dante Alighieri pudo afirmar, por ejemplo: Virgilio «es lo maior poeta nostro»; es decir, «italiano». El Humanismo en Italia es, ante todo, un fenómeno nacional y, después, un fenómeno literario.

En el Renacimiento fue, en efecto, cuando los italianos alcan-

[15] VOIGT, G., *Wiederlebung des klassiscchen Altertum*, Berlín, 1859.
[16] BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, 1956.

zaron por primera vez su conciencia nacional, soñando con la resurrección de Roma y de su Imperio; y con la resurrección de Roma resucitaría también la cultura romana. Cola di Rienzo a mediados del siglo XIV intentó restaurar el Imperio romano, pero fue un enorme fracaso. Y el grito liberador del papa Julio II (1503-1513): «¡Fuera los bárbaros!», fue un simple sueño de verano convertido en trágico despertar en el *Sacco de Roma* (1527) por parte de las tropas imperiales, alemanas y españolas, es decir, extranjeras, bárbaras[17]. Pero si fracasó el sueño político de un nuevo Imperio romano, sí fue una gozosa realidad un nuevo imperio literario y artístico italiano durante el Renacimiento.

La palabra *Humanismo* fue acuñada en el siglo XIX para significar el sistema pedagógico propio de los humanistas de los siglos XIV, XV y XVI. El *hombre, lo humano*, se convierten en el centro y en la medida del mundo. La educación del hombre, ya no se reduce, como en la Edad Media, al manejo de las armas, sino que se extiende a las artes y a las letras, siguiendo los modelos clásicos antiguos. El Humanismo como pedagogía puede existir en cualquier tiempo. De hecho también en la Edad Media hubo hombres plenamente humanistas en este sentido pedagógico, como Juan de Salzburgo, Fulberto de Chartres; humanistas fueron incluso los capellanes de la escuela palatina de Carlomagno[18]. Y humanistas serán, después del período clásico del Humanismo, San Francisco de Sales, Fenelón, y el propio Voltaire. En cambio, no fueron humanistas en sentido estricto Julio II, Leonardo da Vinci, Miguel Angel ni muchos otros, a pesar de haber vivido en pleno florecimiento del Humanismo.

El Humanismo tiene unas cuantas características que lo definen y lo diferencian de otras corrientes culturales contemporáneas. Un *humanista* propiamente dicho es un *gramático*, un perfecto conocedor de la lengua latina; el griego se consideraba como lengua científica, pero no como una lengua propiamente formativa del hombre; un *orador*, cuyo modelo era Cicerón que supo conjuntar la cultura con el arte del bien decir; un *poeta*, puesto que la poesía era la «flor de la oratoria». Pero los huma-

[17] MARQUÉS DE ALCEDO, *Il sacco di Roma del 1527. Studi e documenti*, Roma, 1901.
[18] HVR I, pp. 545-553.

manistas eran *poetas latinos*; escribían siempre sus poemas en latín, no en lengua vernácula. La poesía era considerada como la teología de la naturaleza. Boccaccio afirmaba: «La poesía es la teología humana».

El humanista era un *sabio*, no un *científico*. La ciencia es el conocimiento de la naturaleza; la sabiduría es el conocimiento de Dios y del hombre. Por eso aman más a Platón que a Aristóteles; y desprecian a los escolásticos, no sólo porque éstos hablan y escriben en latín muy incorrectamente, sino también porque cultivan en exceso la dialéctica. Los humanistas son *pedagogos* porque aman el arte de la educación de los hombres, de las mujeres, de los niños; son *pacifistas* porque prefieren luchar más con la pluma que con la espada, al contrario del hombre medieval cuya pasión era vivir y morir luchando. Los humanistas son también *piadosos*; quieren unir expresamente la piedad con la erudición, hasta el punto de que para ellos ambas cosas son una misma realidad. Erasmo de Rotterdam repetía que el ideal de la vida del hombre es juntar la piedad con las letras, de tal modo que las letras clásicas resuenen a Cristo.

Esta piedad por ellos reiterada refuta la opinión de Burckhardt y del romanticismo católico del siglo XIX que han visto el paganismo antiguo redivivo en los humanistas de esta época[19]. De hecho, ningún verdadero humanista fue hereje en sentido formal, aunque algunos de sus escritos contengan verdaderos errores doctrinales, como es el caso de Pico Mirándola, entre los católicos, y el de Melanchton, entre los protestantes, el cual fue un verdadero humanista, aunque Toffanin le niegue este carácter[20].

Ciertamente, casi todos los humanistas más representativos fueron muy críticos con la Iglesia, cuya situación de inmoralidad y decadencia no podían aceptar, aunque después su propia vida personal dejase mucho que desear respecto a la moral cristiana. Sobresalió en sus críticas a la Iglesia y, más concretamente al papado, Erasmo de Rotterdam, el cual, sin embargo, supo distanciarse de las críticas de los reformadores protestantes para permanecer fiel a Roma[21].

[19] García Villoslada, *Historia de la Iglesia*, III, p. 578.
[20] Toffanin, G., *La religione degli umanisti*, Bolonia, 1950.
[21] Alvarez Gómez, J., *Relaciones epistolares...*, pp. 283-285.

1.4. *La situación política*

El papado y el Imperio que habían regido durante medio milenio los destinos de la Cristiandad occidental, desde comienzos de la Edad Moderna han perdido ya ese rango, si no en la teoría, por lo menos en la práctica. Desde principios del siglo XIV, el particularismo nacionalista ha invadido ya todas las relaciones políticas internacionales. La demostración más palpable está en el absoluto fracaso de los esfuerzos que realizó el Papado, a lo largo del siglo XV, por coadunar a las potencias cristianas contra los turcos[22].

Cada príncipe cristiano ya no piensa en los intereses de la Cristiandad como colectivo, sino en sus propios intereses nacionales. Las grandes monarquías, como Francia e Inglaterra, y las repúblicas, como Venecia y Génova, tienden todos sus esfuerzos a consolidarse en el interior y a expandirse hacia el exterior, valiéndose para ello de una diplomacia sin escrúpulos.

El absolutismo de los reyes, primero en Francia y, después, en Inglaterra y en España, va eliminando paulatinamente, pero irreversiblemente, el sistema feudal. También en Alemania la formación de los Estados territoriales se afianza en detrimento del Imperio.

El nacionalismo se enfrenta también a las injerencias del Papado en los asuntos internos de los Estados por considerarlo como una potencia extranjera; e incluso se aprovechan de la suma debilidad en que han caído los papas durante el Cisma de Occidente para conseguir de ellos ciertos derechos o privilegios que van a pesar muy duramente sobre la Iglesia durante varios siglos, tales como el *Placet regium* con el que los reyes controlaban las disposiciones de la Curia Romana y echaban los cimientos para la creación de Iglesias nacionales[23].

1.5. *La situación económico-social*

La economía a principios de la Edad Moderna se caracteriza por la consolidación definitiva del crédito y del préstamo a inte-

[22] Petrocchi, M., *La politica della Santa Sede...*, p. 221.
[23] Papius, H., *Zur Geschichte des «Placet»*, Arch. f. kathol. Kirchenrecht (1867), pp. 161-237.

rés. En el entramado social, la burguesía ciudadana, artesana y comerciante, acaba con el predominio de la aristocracia feudal.

Ahora bien, una continuada devaluación de la moneda disminuyó el poder adquisitivo de los ingresos financieros. En las ciudades comerciales la economía se sostenía bastante bien; pero en la campiña, los campesinos sin trabajo, porque la adquisición de tierras se consideraba una buena inversión para dedicarlas a la ganadería que exigía menos mano de obra que la agricultura, emigraron hacia las ciudades donde la industria textil absorbía la mano de obra campesina.

La economía agrícola estaba arruinada porque las posesiones fundiarias perdieron valor; tampoco los molinos y las granjas eran rentables. Y, por si esto fuese poco, las guerras continuas, especialmente la Guerra de los *Cien años,* llevaban consigo el arrasamiento de las cosechas y el incendio de pueblos y ciudades.

Frente a la cada vez más próspera burguesía, los caballeros y los campesinos entraban en un período de abierta decadencia. En ambos estamentos existía un paro creciente. Entre los campesinos, por la razón ya apuntada de la devaluación de las tierras destinadas a la agricultura, destinadas ahora a praderas para la ganadería. Entre los caballeros, el paro fue motivado por los nuevos descubrimientos técnicos aplicados al arte de la guerra. Las armas de fuego y los ejércitos de mercenarios los dejaron sin trabajo.

La situación de los campesinos se hacía cada vez más insostenible. Varios levantamientos de protesta contra los excesivos tributos de los arrendatarios de tierras entre los que se encontraba la misma Iglesia, fueron brutalmente aplastados por las autoridades estatales que no dudaron en enviar contra ellos a los ejércitos, especialmente en Alemania y Suiza donde estas revueltas fueron duramente criticadas por Lutero el cual exhortó a los príncipes a acabar con los campesinos[24].

Para paliar de algún modo esa dramáica situación de pobreza entre el campesinado y también en las ciudades, se multiplicaron las asociaciones de orden caritativo, entre las cuales sobresalieron en Italia los Oratorios del Divino Amor que serán, a su vez, el caldo de cultivo de un movimiento religioso que desembocará en la fundación de algunas Ordenes de Clérigos Regulares.

[24] WIBBELING, F., *Martin Luther und der Bauernkrieg,* Berlín, 1925; GUNTHER, F., *Der deutsche Bauernkrieg,* 2 vols., Munich, 1933.

2. Contexto eclesial

2.1. *El clamor por la reforma de la Iglesia*

Desde principios del siglo XIV empezaron a alzarse diversas voces pidiendo la reforma de la Iglesia *in capite et in membris.* Algunas eran voces muy interesadas como la de Felipe IV el Hermoso en sus disputas con Bonifacio VIII; pero otras estaban dictadas por el más genuino amor a la Iglesia, como fueron los *Memoranda* presentados al Concilio de Vienne por Raimundo Lulio y por el obispo de Angers, Guillermo La Maire, los cuales pedían la reforma de toda la Iglesia; pero a pesar de la ponderación de sus argumentos, no alcanzaron tanta resonancia como el *Memorándum* de Guillermo Durando, obispo de Mende y sobrino del célebre canonista del mismo nombre, por sus ideas conciliaristas. Durando ponía realmente el dedo en la llaga cuando pedía la reforma «in capite et in membris»; pero poniendo más énfasis en la reforma de la jerarquía eclesiástica que en la de los fieles.

A lo largo de los siglos XIV y XV el clamor por la reforma de la Iglesia se prolonga en un crescendo incontenible. «La literatura reformista de aquella época es de una vastedad inabarcable; germina dondequiera y casi siempre resuena con acentos retóricos de monótona repetición»[25]. Muchos son los nombres de autores del siglo XIV que escribieron tratados y sermones sobre la calamitosa situación de la Iglesia y sobre su improrrogable reforma. Baste mencionar los nombres, además de los ya citados, de Alvaro Pelayo († 1350) y su *De planctu Ecclesiae;* Santa Brígida († 1373) y sus *Revelationes;* Gerardo Groot († 1384) y sus *Sermones;* Enrique de Langestein (1397) y su *De unione et reformatione Ecclesiae in concilio universali.*

En el siglo XV, a causa del desbarajuste eclesial ocasionado por el Cisma de Occidente, el clamor por la reforma sobrepasa el ámbito de los eclesiásticos, haciéndolo suyo los estamentos populares y los príncipes cristianos. «El problema de la reforma se agudiza, se hace inquietante y a ratos angustioso; lo sufre dolorosamente toda la cristiandad: «Hasta las piedras se ven forzadas a gritar reforma», según la expresión de Matías Roeder en el Conci-

[25] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia,* III, p. 514.

lio de Constanza»[26]. La lista de los autores de los siglos XV y XVI que pedían la reforma e indicaban el camino a seguir es más numerosa aún que la del siglo XIV. Los adjetivos y expresiones con que algunos de estos autores describían la situación eclesial contribuyeron a crear en la mente del pueblo fiel una imagen todavía más desastrosa de lo que era la realidad de la Iglesia. Bastaría con recordar los exabruptos de fray Jerónimo Savonarola[27].

2.2. *La calamitosa situación de la Iglesia*

¿Cuál era la situación real de la Iglesia contra la que se levantaron tantas voces en los siglos XIV, XV y XVI? ¿Qué había que reformar? La Iglesia es santa, pero es también pecadora. Los santos Padres describían esta paradoja viviente con una expresión no menos paradójica: la Iglesia es la *casta meretriz*. Lo cual significa que el pecado es algo consustancial con la *forma histórica* de la Iglesia; y, por lo mismo, necesita reformarse, renovarse constantemente. Pero esta situación permanente de pecado se reforma también con una actitud permanente de conversión.

Esta actitud pecadora en que los fieles se hallan siempre, no hubiera sido capaz de crear aquella psicosis de reforma en que se vio sumergida la Iglesia desde comienzos de la Edad Moderna. Es cierto que la moralidad general de los fieles había decaído; también la formación religiosa había experimentado un bache, a pesar de que abundaban los predicadores que recorrían los pueblos y las aldeas. También la frecuencia de los sacramentos había decrecido. Entonces, ¿qué había que reformar en la Iglesia?

Las exigencias de una reforma que podrían ser consideradas como programa común a todos los estratos de la sociedad de aquel tiempo, aunque eran muy variadas, con coincidencias y divergencias, tanto en las motivaciones como en las formulaciones e incluso en las justificaciones, se podrían reducir a dos grandes bloques: Aquellos que exigían la reforma de la situación presente respecto a la disciplina, al culto, a la organización, para hacer que todo retornase a los principios y a los modelos de la praxis eclesial anterior; y la de aquellos, más radicales, que exigían no solamente la reforma de las personas y de los abusos existentes, sino que

[26] Idem, *op. cit.*, 514-515.

[27] RIDOLFI, R., *Vita di Giacomo Savonarola*, 2 vols., Roma, 1952.

protestaban también contra las instituciones eclesiales existentes por considerarlas una degeneración del Cristianismo.

Los primeros pretendían instaurar una reforma que era más bien una restauración, y se plasmó en las Congregaciones de Observancia en el ámbito de la vida religiosa, y en los Oratorios del Divino Amor que eran grupos de laicos y de clérigos seculares que combinaban el fervor y la piedad personales con una acción caritativa en favor de los pobres y enfermos. La corriente más radical de los segundos desembocará en la Reforma protestante.

Estas dos tendencias, sin embargo, se presentan al principio muy indiferenciadas. Solamente con el correr del tiempo se irán decantando por una restauración o por una protesta. El prototipo de esta ambivalencia fue Erasmo de Rotterdam, el cual, durante mucho tiempo estuvo vacilando entre Roma y Wittemberg; pero al fin se decantó por Roma con harto disgusto de Lutero[28].

Con frecuencia se ha puesto un mayor énfasis en la enumeración de una serie de corruptelas que se habían introducido en la vida de la Iglesia desde los remotos tiempos de la residencia de los papas de Aviñón, tales como el fiscalismo curial; el concubinarismo habitual del clero; los excesos en la provisión de los beneficios eclesiásticos; y la falta de un verdadero radicalismo en el seguimiento de Cristo por parte de los religiosos; la inmoralidad reinante en la curia pontificia, empezando por los papas, pasando por los cardenales, hasta llegar a los últimos oficiales. Todo esto es verdad. La corrupción del clero era generalizada. Pero no se trataba tanto de los pecados personales del clero cuanto de las estructuras eclesiales que permitían semejante situación.

El propio Lutero era consciente de ello cuando decía en uno de sus *Discursos de sobremesa:*

> «Hay que distinguir muy bien entre la doctrina y la vida. Nosotros vivimos mal, como mal viven los papistas. No luchamos contra los papistas a causa de la vida, sino de la doctrina. Hus y Wyclif no se dieron cuenta de esto, y sólo atacaron la conducta de los papistas. Personalmente, no digo nada sobre su modo de vivir, sino sobre la doctrina. Mi quehacer, mi combate, se centra en saber si los contrincantes transmiten la doctrina verdadera. Los demás han fustigado sólo la conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo»[29].

[28] ALAVREZ GÓMEZ, J., *op. cit.*, pp. 283-290.

[29] LUTERO, M., *Obras*, ed. T. EGIDO, Salamanca, 1977, p. 451, n. 89.

El gran problema de la Iglesia no era, por tanto, la corrupción moral que ciertamente existía, sino la corrupción estructural que era, a su vez, la causa de los abusos morales.

Más concretamente, el verdadero problema de la Iglesia consistía en la reforma del clero, desde la cabeza hasta los pies; es decir, desde el Papa hasta el último clérigo de la aldea más lejana de la Cristiandad, porque todo el cuerpo de la Iglesia estaba estructuralmente inficcionado.

Si, como se ha insinuado anteriormente, los fieles carecían de una adecuada instrucción religiosa y no frecuentaban los sacramentos, se debía en gran parte a que el clero inferior que estaba más en contacto con ellos, no predicaba, no catequizaba y raramente celebraba la misa. Y si el clero inferior se comportaba así, se debía a que los obispos no formaban ni vigilaban al clero y no visitaban sus diócesis porque no residían en ellas, sino en la corte real o en la corte pontificia o donde mejor les parecía. Era muy frecuente que un obispo estuviese al frente de varias diócesis, a fin de conseguir mayores ingresos económicos.

Pero si todo esto sucedía con los obispos, se debía a que el Papa y la Curia Romana, con su conducta, más de príncipes renacentistas que de pastores de almas, habían descuidado por completo su auténtico ministerio pastoral.

El descontento respecto de la Iglesia oficial, es decir, de la Iglesia jerárquica, a causa de su excesiva riqueza, de la mala gestión de los beneficios eclesiásticos, de su mundanización, de su nepotismo, de su praxis política; todo ello provocado por una estructuración eclesial que partía del centralismo iniciado en la Reforma gregoriana y llevado a límites jamás sospechados en la época de Aviñón, se había generalizado en la Cristiandad occidental[30].

2.3. *La reforma interior de la Iglesia*

La historiografía protestante, al darle el apelativo de *Contrarreforma* a todo el movimiento de reforma llevado a cabo en el

[30] BENDISCIOLI, M., *La Riforma protestante,* Roma, 1967; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero,* 2 vols., Madrid, 1973; LORTZ, J., *La Reforma en Alemania,* 2 vols., Madrid, 1964.

interior de la Iglesia católica en el siglo XVI, ha difundido la impresión de que la Reforma católica es posterior a la Reforma protestante, lo cual no responde a la realidad histórica.

La realidad, por el contrario, es que, mucho antes de Lutero, se había iniciado un movimiento de reforma en el interior de la Iglesia; y en algunas partes, como fue el caso de España, la Iglesia estaba ya plenamente reformada. Este movimiento de reforma interior continuó durante la revolución luterana, antes y después del Concilio de Trento, independientemente de la Reforma protestante.

No obstante, la palabra *Contrarreforma* puede tener una interpretación correcta en el sentido de oposición a la Reforma protestante. La Contrarreforma tuvo una triple finalidad: Oponer un muro de contención a la expansión protestante; acabar con las tendencias de tipo luterano existentes en el interior de la Iglesia católica; y recuperar los territorios que le habían sido arrebatados por el protestantismo[31].

Aunque la situación de la Iglesia en los siglos XIV y XV era verdaderamente lamentable, sin embargo, no era la situación de un moribundo. Todo lo contrario. Un moribundo no hubiera sido capaz de lanzar unos gritos tan estentóreos pidiendo la reforma de la Iglesia en todos sus estamentos; un moribundo tampoco hace proyectos de reforma como los que hizo la Iglesia desde el Concilio de Vienne (1311-1312), pasando por los Concilios de Constanza (1414-1417) y de Ferrara-Florencia (1439-1440), hasta el Concilio Lateranense V (1515) celebrado en vísperas de la rebelión luterana (1517). Es cierto que todos estos planes se quedaron en papel mojado; pero fue muy importante el que la Iglesia en sus instituciones más altas fuese consciente de la necesidad que tenía de reformarse. Prueba de ello fue el hecho de que llegó un momento en que la Iglesia oficial optó definitivamente por la reforma.

No es menos cierto que la prolongada incapacidad de la cúpula de la Iglesia para implantar la reforma fue, en gran medida, la causa de la Reforma protestante. Por lo menos, así lo reconoció el papa Adriano VI, por medio del cardenal Chieragati en la Dieta de Nüremberg:

[31] LORTZ, J., *Historia de la Iglesia...*, p. 464.

«Dirás también que confesamos sinceramente que Dios permite esta persecución de su Iglesia por los pecados de los hombres, especialmente de los sacerdotes y prelados... Sabemos muy bien que también en esta santa Sede han acaecido desde muchos años atrás muchas cosas abominables: abusos en las cosas espirituales, transgresiones de los mandamientos... Así no es de maravillar que la enfermedad se haya propagado de la cabeza a los miembros, de los papas a los prelados. Todos nosotros, prelados y eclesiásticos, nos hemos desviado del camino del derecho, y tiempo ha ya que no hay uno sólo que obre el bien... Por eso prometerás en nuestro nombre que pondremos todo empeño porque se corrija ante todo esta corte romana, de la que tal vez han tomado principio todas estas calamidades; luego, como de aquí salió la enfermedad, por aquí comenzará también la curación y la renovación»[32].

La prematura muerte del Papa Adriano VI retrasó estos planes de reforma por espacio de más de veinte años; hasta el Concilio de Trento (1545-1563).

La reforma interior de la Iglesia, antes de la Reforma luterana, se plasmó fundamentalemnte en dos instituciones: Las *Congregaciones de Observancia,* en el ámbito de las Ordenes religiosas, de las que ya se trató en el segundo volumen de esta historia[33]; y los *Oratorios del Divino Amor,* de los que se trata a continuación; y que serán la primera célula de las Ordenes de Clérigos Regulares.

2.4. *Los Oratorios del Divino Amor*

Los Oratorios del Divino Amor ahondan sus raíces en los esfuerzos de renovación eclesial de finales de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna, que pudieron mantenerse, sobre todo en Italia y España, sin ser interrumpidas por los avatares de la Reforma protestante. Tienen un precedente inmediato en aquellas «Compañías» medievales que venían prolongando una vida rutinaria, pero que en el siglo XV experimentaron una profunda renovación que se manifestó en un notable incremento de la religiosidad y de la entrega de sus miembros a obras caritativas para con los pobres y enfermos. Sobresalieron a mediados del siglo XV, la Compañía o Hermandad de Santo Domingo, fundada por los Dominicos en Bolonia, que ofrecía a sus miembros una iniciación metódica en la vida interior; y la Compañía o Hermandad de San Jerónimo, en Florencia, patrocinada por San Antonino, en favor de los pobres vergonzantes. También existía en Bérgamo una *Escuela de los disciplinados del Divino Amor.*

[32] RA, III, n. 74, p. 397; citado por JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* V, Barcelona, 1972, p. 175.

[33] HVR II, pp. 440-465.

La piedad y la beneficencia constiuían los objetivos de una Compañía de San Jerónimo fundada en Perusa por San Jacobo de la Marca en 1445. Y, posiblemente, fue este mismo santo quien, hacia 1472-1476, fundó en Nápoles la célebre Compañía de los Blancos, restaurada más tarde por Héctor Vernazza como Compañía del Divino Amor.

Pero el verdadero iniciador de los Oratorios del Divino Amor fue fray Bernardino de Feltre (1439-1494), el gran apóstol franciscano, discípulo de San Jacobo de la Marca. Desde 1469, recorría toda Italia predicando la caridad en favor de los pobres y enfermos. Para asegurar un fruto duradero a su apostolado fundaba por todas partes cofradías o *Compañías* con una doble finalidad: fomentar la piedad personal, especialmente a través de la devoción a la Eucaristía, y acrecentar las obras de misericordia. Además, para librar a los pobres de las garras de los usureros fundó *Montes de Piedad* o Bancas de los Pobres. En 1492 fundó en Vicenza casi simultáneamente tres Compañías, la del Buen Jesús, la de San José, y la de San Marcelo; y, dos años después, en la misma ciudad fundó la *Compañía de San Jerónimo* que es la primera Compañía u *Oratorio del Divino Amor.*

Los Oratorios del Divino Amor se multiplicaron rápidamente por toda Italia. Uno de las más importantes fue el Oratorio del Divino Amor, o *Societas Divini Amoris,* como lo llama León X en el Breve de aprobación de 13 de marzo de 1513, fundado en Génova por Héctor Vernazza juntamente con Juan Bautista Salvagio, Nicolás Grimaldi y Benito Lomellini; todos ellos pertenecientes al círculo espiritual de Santa Catalina de Génova.

Los estatutos de la compañía genovesa sirvieron de base para las fundadas por el propio Vernazza en Roma, hacia 1515; la cual sobresalió por las obras de caridad en su Hospital de Incurables[34].

[34] PASCHINI, P., *Le Compagnie del Divino Amore e la beneficenza pubblica,* páginas 4-5; TACCHI VENTURI, P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* II, Roma, 1947, p. 38.

En Italia existía ya una larga tradición en la caridad para con los enfermos, traducida en unos hospitales que causaron la admiración y el elogio de Lutero: «... edificios regios, óptimos alimentos y bebidas, servidores diligentísimos, médicos doctísimos, camas y ropas limpísimas»[35]. Héctor Vernazza fundó también un Oratorio del Divino Amor en Nápoles (1518), tomando como base la antigua *Compañía de los Blancos*; fue ayudado en esta tarea por la célebre catalana María Lorenza Longo, la cual, después del regreso de Vernazza a Génova, quedó al frente del Hospital de Incurables[36].

La organización de los Oratorios del Divino Amor estaba calcada sobre la Regla de la Tercera Orden Franciscana. No hay que olvidar que sus iniciadores, fray Bernardino de Feltre y sus precursores, San Jacobo de la Marca y San Juan de Capistrano, eran franciscanos. El número de sus miembros era limitado, según los propios estatutos; la de Roma, por ejemplo, no podía pasar de sesenta, y la de Génova, tenía solamente cuarenta. Sus miembros eran seglares y clérigos. Los candidatos eran rigurosamente seleccionados y bien formados en un duro noviciado. No se admitían menores de veintidós años. Estaban obligados al secreto, de modo que no se permitía revelar el nombre de los hermanos ni los usos y costumbres del Oratorio. Los infractores del secreto eran severamente castigados. Sin embargo, dadas las obras de caridad y de misericordia que todos los hermanos practicaban, su pertenencia al Oratorio que tenía a su cargo el Hospital de Incurables, era un secreto a voces.

El Oratorio romano, además de las notas fundamentales de piedad personal y de acción caritativa, propias de todos, tenía una característica peculiar: su empeño en la reforma de la Iglesia. Sin duda, el grito y la bandera de la reforma espontánea los levantaron en Roma, y después en toda Italia, los Oratorios del Divino Amor[37]. Estos, en sí mismos, no eran nada más que una respuesta, muy queda todavía, al clamoroso grito que, por todas partes, pedía la reforma de la Iglesia. Era el comienzo de un trabajo silencioso, llevado a cabo por el Espíritu en el interior de la Iglesia, pero que alcanzará toda su resonancia cuando se funden las primeras Ordenes de Clérigos Regulares que en los Oratorios tuvieron una importante plataforma de lanzamiento[38].

[35] LUTERO, M., *Tischreden*, ed. Weimar, IV, 17, n. 3930; citado por GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia*, III, p. 582, nota 19.

[36] BRUSCIANO, F. J., *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore in Napoli*, Coll. Fran., 23 (1953), pp. 165-228.

[37] CRISTIANI, L., DTC, XIII, p. 2099.

3. La respuesta de los Clérigos Regulares

3.1. *El nombre*

Con el nombre de *Clérigos Regulares* se designa a los miembros de las nuevas Ordenes clericales surgidas a lo largo del siglo XVI, con votos solemnes, con vida común y con una actividad apostólica total.

La expresión *Clérigos Regulares,* sin embargo, es muy antigua en la Iglesia. El primero en emplearla fue San Egberto de York en su obra *Excerptiones*[39], escrita hacia el año 748, para referirse a los clérigos que cumplían con toda exactitud las reglas pertenecientes al estado clerical[40].

Esta expresión, empleada ya en un sentido jurídico estricto, se reservó hasta la aparición de estas nuevas Ordenes en el siglo XVI, para los *clérigos religiosos,* es decir, para los monjes clérigos[41], para los Canónigos Regulares[42], y para los Mendicantes clérigos[43], a fin de diferenciarlos de los *clérigos seculares.* En cambio, la expresión *Canónigos Regulares* que hasta el siglo XI había sido prácticamente sinónima, en sentido amplio, de *Clérigos Regulares,* se reservó en exclusiva para la nueva forma de vida consagrada que eran los Canónigos Regulares, para distinguirlos de los Canónigos seculares, es decir, los que no habían aceptado la disciplina del sínodo romano del año 1059[44].

El Concilio de Trento todavía emplea la expresión *clérigos regulares* refiriéndose a los religiosos clérigos en general para distin-

[38] PASTOR, L., *Historia de los Papas,* X, p. 23; BIANCONI, *L'opera della Compagnia del Divino Amore e la Riforma cattolica,* Città di Castello, 1914; VENY BALLESTER, A., *Paulo IV, confundador de la Clerecía religiosa,* Palma de Mallorca, 1976, páginas 17-25.

[39] PL 89, 379; cfr. MANSI, XII, 413.

[40] DIP, 2, p. 897.

[41] HVR I, pp. 461-465.

[42] HVR II, pp. 20-61.

[43] HVR II, pp. 284-287.

[44] HVR II, p. 35.

guirlos de los clérigos seculares[45]. Esta terminología indiferenciada pasa del tridentino a la célebre obra de Marcantonio Cucchi, *Institutionum Juris Canonici libri quattuor,* publicada en Lyón en 1564 y reeditada en Venecia al año siguiente.

Solamente a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII empezaron algunos autores teatinos a reservar la expresión *clérigos regulares* para referirse de un modo exclusivo a su propia Orden[46]. No obstante, esta generalización de la expresión en la literatura relativa a estas nuevas Ordenes, la Curia Romana tardó aún bastante tiempo en usarla de un modo oficial. Fue el Papa Benedicto XIV el primero en emplearla en la Constitución apostólica *Biennium* del 13 de octubre de 1745[47].

3.2. *De las Ordenes antiguas a los Clérigos Regulares*

Para los muchos y graves problemas que la Iglesia tenía planteados en vísperas de la Reforma protestante hacían falta soluciones nuevas. ¿Sería suficiente con la reanimación y reorganización de las antiguas Ordenes religiosas, las cuales, por otra parte, habían iniciado su reforma mucho antes de la Reforma luterana?[48].

Las Ordenes monásticas, los Canónigos Regulares y las Ordenes mendicantes habían sido suscitadas por el Espíritu para responder a unas determinadas exigencias de la vida de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo. También en el contexto del Renacimiento las antiguas formas de vida religiosa tenían una gran misión que realizar en la reforma de la Iglesia en fidelidad a su identidad carismática originaria, como lo estaban demostrando las Congregaciones de Observancia o ramas reformadas: «Su vida de oración, su hábito de lenta y tranquila introspección y exámenes, su visión sobrenatural les ponían en condiciones inmejorables para integrar los valores perennes de la nueva concepción del hombre en una espiritualidad más profunda y vital. El hombre del renacimiento buscaba una nueva interpretación de la realidad.

[45] Sess. VII, c. 14: *De reform;* Sess. XXV, c. 13: *De Regularibus.*

[46] TUFO, J. B. DEL, *Istoria della religione dei Padri Cherici Regolari,* Roma, 1609; CARACCIOLO, A., *Constitutiones Clericorum Regularium,* Roma, 1610; SILOS, J., *Historiarum Clericorum Regularium a Congregatione condita,* Roma-Palermo, 1650.

[47] ANDREU, F., *Cheirici Regolari,* DIP, 2, p. 898.

[48] HVR II, pp. 423-465.

Los religiosos le ofrecían una auténtica respuesta, cimentada en los valores perennes. Daban una proyección eterna humana a sus apetencias transitorias. Enseñaban dónde se podía conseguir el verdadero goce y obtener la paz y serenidad que en vano buscaban en los modelos humanos»[49].

En cierto modo, las antiguas Ordenes religiosas habían iniciado su propio «Renacimiento» mucho antes que los humanistas. Las Congregaciones de Observancia habían realizado su propio retorno a la antigüedad de sus fundadores, es decir, a sus Fundadores, como ahora los humanistas retornaban a los autores clásicos, sus fundadores, de la antigüedad griega y romana.

Pero la Iglesia y la sociedad del Renacimiento tenían otros problemas específicos a los que no podían responder de un modo adecuado las antiguas Ordenes religiosas, porque no iba por ahí su especificidad carismática. Por eso, del mismo modo que el Espíritu había suscitado en el pasado las diferentes formas de vida religiosa que respondieran a nuevas situaciones de crisis, como se ha visto en los dos primeros volúmenes de esta historia, también ahora el Espíritu va a suscitar una nueva forma de vida religiosa, los Clérigos Regulares, que dé la respuesta exacta a las nuevas y acuciantes necesidades que tienen planteadas la Iglesia y la sociedad. Los fundadores de las distintas Ordenes de Clérigos Regulares estarán en la misma línea ascendente de San Benito, de San Norberto de Xanten, de San Francisco de Asís o de Santo Domingo de Guzmán.

Los Clérigos Regulares no rompen con la línea de las formas anteriores de vida consagrada; pero constituyen, sin duda, un paso más, hacia adelante, en esa larga historia que duraba ya más de un milenio. Ciertamente, sus fundadores no pretendían, en primer lugar, innovar nada en los grandes principios tradicionales de la vida religiosa. De hecho, aceptaron los tres votos solemnes de pobreza, castidad y obediencia, y la vida común. Inicialmente, a excepción de San Ignacio de Loyola, no serán especialmente reacios al rezo coral del Oficio divino. Sin embargo, rechazarán de plano algunas de las manifestaciones exteriores de la vida religiosa tradicional como el hábito, para adoptar el modo de vestir de los clérigos seculares, la clausura, aunque ya estuviese muy res-

[49] IPARRAGUIRRE, I., *Nuevas formas de vivir el ideal religioso,* AA. VV., *Historia de la Espiritualidad,* II, p. 176.

tringida tanto para los monjes como, especialmente,para los mendicantes; penitencias rigurosas; alimentación perpetua de vigilia, levantarse a media noche para el rezo coral.

Estas innovaciones podían, en cierto modo, ser consecuencia del nuevo espíritu humanista que no veía con buenos ojos la estridente animosidad monástica frente al cuerpo; pero, en realidad, eran fruto de una corriente espiritual distinta. Los Clérigos Regulares no están orientados hacia una ascesis que tiene como meta la eliminación más completa posible de las apetencias humanas terrestres, sino que se orientan hacia el cumplimiento de una misión apostólica que exige la dedicación de todas las energías del cuerpo y de la mente. Las fatigas apostólicas suplen con creces la maceración del sueño escaso y de los ayunos y vigilias ininterrumpidos[50].

3.3. *La clericatura, especificidad de las Ordenes de Clérigos Regulares*

La conjunción entre vida religiosa y sacerdocio no se dio desde los orígenes, sino que ha tenido una lenta pero progresiva evolución. El monacato nació laical. Laicos fueron sus grandes iniciadores: San Antonio, San Hilarión y San Pacomio. Quienes abandonaban el mundo desde su condición laical no admitían fácilmente después que el obispo les impusiera las manos; algunos llegaron a hacer juramento de no dejarse ordenar, cosa que les reprochó San Basilio[51]. Este rechazo del sacerdocio dio origen en ocasiones a acres disputas entre los pastores y los monjes[52].

Si algún sacerdote o clérigo en general abrazaba el monacato, podía ejercer su ministerio clerical entre los mismos monjes, pero no era habitual. Horsiesio, sucesor de San Pacomio al frente de la Koinonía, resumía el modo de pensar de los monjes de los primeros siglos en estas palabras dirigidas al obispo Teófilo: «Nosotros, los monjes, somos laicos sin importancia»[53]. La razón fundamental por la que los monjes rechazaban el sacerdocio estaba en perfecta lógica con su separación del mundo, puesto que la ordenación sacerdotal implicaba el apostolado en medio del mundo. Para San Juan Clímaco, todo apostolado está prohibido al monje, a menos que no sea ordenado sacerdote, cosa que no tiene el derecho de desear[54].

San Eusebio de Vercelli, San Ambrosio y, especialmente San Agustín, crearon una forma de vida monástica en la que el sacerdocio y el ministerio le eran consustanciales[55]. En cambio el monacato benedictino también nació laical, si bien en sus monasterios la presencia de varios sacerdotes era imprescindible a causa de la importancia que la liturgia tenía en la Regla de los monjes. Los capítulos 60 y 62 hablan con gran respeto de los sacerdotes del monasterio. Pero la ordenación sacerdotal de los monjes benedictinos se generalizó cuando los papas les encomendaron tareas directas de evangelización de los paganos.

Una conexión más estrecha entre vida monástica y sacerdocio se produce con la aparición de los Canónigos Regulares, cuya finalidad es ya el ministerio clerical directo, pero limitado a sus canónicas y parroquias. Con las Ordenes mendicantes, especialmente con los Dominicos, el sacerdocio queda ya ligado definitivamente a la vida de consejos evangélicos, pero no tanto por estos en cuanto tales, puesto que también los abrazaban los monjes, sino por las tareas apostólicas que ya son consustanciales con esta nueva forma de vida religiosa, si bien entre los mendicantes hay grados diversos en la dedicación al apostolado directo; el franciscanismo en sus comienzos fue más bien laical.

Con los Clérigos Regulares, la clericatura o más concretamente el sacerdocio, queda definitiva y totalmente unido a la vida religiosa, hasta el punto de que, desde entonces, lo clerical se viene a identificar con ella, dejando, injustamente en verdad, en un segundo plano a las formas laicales.

La especificidad de las Ordenes de Clérigos Regulares se caracteriza por su condición peculiar de *clérigos* y, por lo mismo, por su dedicación total al ministerio específicamente sacerdotal.

---

[50] LEMOINE, R., *Le monde des Religieux*, p. 112; ID., *Le droit des religieux*, páginas 53-58.

[51] SAN BASILIO, *Epist.*, II, 188, 10; PG 32, 679.

[52] ALVAREZ GÓMEZ, J., *XVII siglos de Historia: La Vida Religiosa en la Iglesia*, Madrid, 1987, p. 18.

[53] *Vida Saídica 21:* LEFORT, L. Th., *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Lovaina, 1943, p. 392, 31; cfr. PACOMIO E I SUOI DISCEPOLI, *Regole e Scritti*, Bose, 1988, p. 343; cfr. VANDENBROUCKE, F., *El porqué de la vida contemplativa*, Bilbao, 1969; WINANDY, J., *Les moines et le sacerdoce*, pp. 23-36.

[54] HAUSHERR, I., *La Théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, AA. VV., *Théologie de la vie monastique*, París, 1961, p. 402.

[55] HVR II, pp. 462-463.

3.4. *Clérigos Regulares «para reducir el estado clerical a sus felices principios»*

La especificidad carismática de los *Clérigos Regulares* ha sido suscitada por el Espíritu para responder a los pavorosos retos de reforma que la Iglesia tenía planteados precisamente en su estamento clerical. Frente a aquella estructura clerical decadente, a principios del siglo XVI, era necesaria la presencia de unos clérigos que, viviendo en todo como el clero secular, diesen un público testimonio de vida auténticamente sacerdotal.

La situación de la Iglesia y de la sociedad estaba pidiendo unos sacerdotes, enteramente consagrados, por una parte a la obra de Dios; y, por otra, más cercanos a los fieles de lo que habían estado los Canónigos Regulares e incluso los mismos Mendicantes y, sobre todo, más próximos al estilo de vida y de misión de los sacerdotes seculares[56].

Aquellos clérigos que encontraban una disculpa para su estilo de vida mundanizada, afirmando que el ideal de vida clerical plasmado en la Iglesia latina desde los tiempos de la Reforma Gregoriana, era inviable en medio de aquella corrupción existente en el mundo y en la Iglesia misma, tendrían, de ahora en adelante, un ejemplo viviente de las virtudes más típicamente sacerdotales, en estos clérigos que, con sus mismos hábitos, con sus mismas ocupaciones de predicar, confesar, dirigir espiritualmente a los fieles, no estaban escondidos en las cabañas de los anacoretas de los primeros siglos ni siquiera en el calor de los conventos mendicantes, sino sumergidos en medio de las convulsiones de aquel mundo renacentista.

Era urgente en la Iglesia y en la sociedad la presencia de una asociación de clérigos, de sacerdotes, que, con las mismas cualidades de los religiosos, sometidos como éstos a los Consejos evangélicos a través de una Regla, permaneciesen, sin embargo, en medio del mundo, codo a codo con el clero secular, trabajando por los mismos ideales apostólicos de la salvación de los hombres.

Efectivamente, estos *sacerdotes regulares* ayudarían a sus hermanos los *sacerdotes seculares* en el ministerio apostólico y, con el ejemplo de una vida intachable, les ayudarían también a retornar a un estilo de vida sacerdotal conforme con las tradicionales exigencias de la Iglesia.

[56] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa ante los retos...*, p. 144.

Esta fue la gran donación de gracia que el Espíritu suscitó en la Iglesia a través de los fundadores de las Ordenes de Clérigos Regulares, como San Cayetano de Thiene o San Ignacio de Loyola. Era preciso demostrarle a aquella jerarquía eclesiástica, tan comprometida en los negocios seculares, tan instalada en el mundo, tan embarrada en aquella corrupción moral que anegaba a toda la Iglesia, que era posible el cambio, que era posible la regeneración, que era posible volver al más puro Evangelio.

Una vez que se demostró la inutilidad de los decretos y sanciones sinodales y conciliares para la reforma del clero a lo largo de los siglos XIV y XV, los fundadores de los Clérigos Regulares confiaron más en la eficacia del buen ejemplo que en todos los decretos de reforma. San Cayetano de Thiene fue el primero que se propuso con su nueva Orden de Clérigos Regulares avivar en el clero secular la conciencia de su propia vocación específica. El teatino tenía que ser un modelo para aquellos clérigos seculares corrompidos de principios del siglo XVI: «Si Dios me da la gracia de poner ante los ojos de los clérigos seculares una familia religiosa de clérigos regulares, espero que con su inocencia, pobreza, modestia y santidad, los (clérigos) seculares abandonen los vicios y se entreguen a la conquista de las virtudes»[57]. Las Constituciones de la Orden proponen al teatino «como ejemplar y modelo para los eclesiásticos»[58].

También la identidad carismática de la Compañía de Jesús se orienta en esta dirección de correctivo frente aquella clericatura demasiado instalada en el mundo. Así lo afirma expresamente el P. Sebastián de la Parra: La Compañía de Jesús fue fundada «muy especialmente para reducir el estado clerical a sus felices principios»[59].

3.5. *Apostolado especializado*

Los monjes, incluidos los eremitas de los desiertos de Egipto o de Siria, los Canónigos Regulares y los Mendicantes se sabían ele-

[57] Citado por ANDREU, F., *La spiritualità degli Ordini di Chierici Regolari*, p. 6.

[58] *Constituciones*, 1948, c. I.

[59] PARRA, S. DE LA, *De el bien, excelencias y obligaciones del estilo clerical y sacerdotal*, Sevilla, 1615, *Dedicatoria*; citado por IPARRAGUIRRE, I., *op. cit.*, p. 179.

gidos para el cumplimiento de una misión, porque toda vocación religiosa, todo carisma religioso, concedido por el Espíritu es para utilidad de la Iglesia. Las Ordenes mendicantes, a diferencia de los monjes y de los Canónigos Regulares que ya habían abrazado algunas actividades apostólicas, pero sujetas a un lugar determinado, se caracterizaban por su entrega a la predicación del Evangelio sin cortapisas de espacio ni de tiempo, los Clérigos Regulares se consagran a un apostolado universal no sólo desde una perspectiva geográfica, sino también respecto a cualquier ministerio.

En las Ordenes monásticas y mendicantes su condición de religiosos sometidos a una Regla prevalecía sobre su condición de apóstoles. Su meta, su fin específico, no era tanto realizar una tarea apostólica cuanto vivir sometidos a una Regla, la cual constituía toda la razón de su vida; los Clérigos Regulares, en cambio, se someten a una Regla para cumplir mejor la misión a la que han sido llamados por Dios. El fin último de unos y de otros es el mismo: la gloria de Dios, la santificación propia y la salvación del prójimo; pero el camino que conduce a esa meta no es idéntico para unos y para otros.

Para Monjes, Canónigos Regulares y Mendicantes, el cumplimiento exacto de la disciplina claustral, expresada fundamentalmente en la vida comunitaria y en la recitación pública del Oficio divino, y, en ocasiones, también en una actividad apostólica, seguía siendo lo primero y más importante de su vida; para los Clérigos regulares, por el contrario, el camino para la consecución de esa meta es el cumplimiento de la misión, para lo cual se someten también a las exigencias de una Regla en la que, sin embargo, ni la vida comunitaria ni el rezo público del Oficio divino tienen la primacía, sino que se prescinde de ellos, total o parcialmente, cuando lo exija el apostolado. Toda la estructura jurídica y administrativa de estas nuevas Ordenes está en función del apostolado. La misma obediencia religiosa no tiene como finalidad tanto el cohesionar la vida comunitaria, como en los monjes, cuanto el ser más eficaces en el cumplimiento de la misión recibida.

Posiblemente, con el correr del tiempo, se han invertido, por lo menos en parte, los papeles; es decir, los Monjes, Canónigos Regulares y Mendicantes han puesto un mayor énfasis en el apostolado concreto, acercándose así cada día más a los Clérigos Regulares; y éstos, a su vez, olvidándose en buena medida del primer puesto que en su estilo de vida tiene la misión, han puesto

más de relieve la Regla, dando a su estilo de vida unas características cada día más monásticas.

La gran aspiración de los monjes, desde sus mismos orígenes, había sido siempre la *oración continua;* para ello se habían servido del contacto permanente con la Palabra de Dios a través de dos cauces no paralelos, sino convergentes: la meditación ininterrumpida y la recitación pública de los salmos. Los Clérigos Regulares se servirán también de dos cauces convergentes para la unión permanente con Dios: La oración metódica y las actividades apostólicas específicas[60].

Los Clérigos Regulares, más que a sí mismos y a la propia Orden, miran a la misión que tienen que desempeñar en el mundo y en la Iglesia. Lo cual no significa que carezcan de un profundo espíritu de pertenencia institucional. El *espíritu de cuerpo* está en ellos muy marcado como se puede advertir de un modo señero en la Compañía de Jesús. Si es preciso, el clérigo regular, a causa del agudo sentido de su responsabilidad apostólica, desaparece en aras del servicio apostólico que tiene confiado la Orden. Este sacrificio en aras de la propia institución era, por otra parte, una réplica consciente a la desenfrenada exaltación de la personalidad llevada a cabo por los humanistas.

Los Clérigos Regulares son conscientes de haber sido elegidos para una misión total; y a esta misión lo sacrifican todo, de modo que en el cumplimiento personal y solidario de la misión, salvan su propia realización personal, según la más pura intencionalidad de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Realizando la propia misión, es decir, cumpliendo el *fin propio* para el que han sido creados por Dios, se realizan, *se salvan,* como personas.

Fue así, desde esta entrega incondicional a la misión, cómo se fraguó en los miembros de estas nuevas Ordenes aquel profundo conocimiento de la *propia nada* que, a través de la más completa abnegación de sí mismos, apoyada en una ascesis tan recia como lo permita la actividad apostólica, lleva directamente al puro amor de Dios. Maestra peculiar de este espíritu fue Santa Catalina de Génova en cuya escuela se formaron los iniciadores de los Oratorios del Divino Amor, como Héctor Vernazza, que giraban tanto en torno a la caridad fáctica hacia el prójimo como en torno

---

[60] FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église,* XVIII, pp. 253-254; IPARRAGUIRRE, I., *op. cit.,* p. 179.

a la abnegación personal más profunda de sí mismos, hecha puro amor de Dios en la asistencia a los enfermos incurables de sus hospitales. Y en estos Oratorios del Divino Amor se formaron precisamente los primeros iniciadores de esta nueva forma de vida religiosa que son los Clérigos Regulares[61].

La universalidad de la misión se traduce para los Clérigos Regulares en actividades apostólicas especializadas: La dirección espiritual de eclesiásticos, religiosos y seglares; la formación de la juventud en colegios y universidades; la asistencia espiritual y material a los huérfanos, enfermos y moribundos; la santificación del pueblo de Dios a través de la cura de almas en ministerios parroquiales y en misiones populares; y, en aquel contexto de descubrimiento de nuevos mundos, la evangelización de los paganos[62].

El apostolado de los Clérigos Regulares, muy en línea con el espíritu enciclopédico del hombre renacentista, abarcará la misión de la Iglesia globalmente considerada, pero asume tareas muy concretas que exigen una *especialización:* colegios, parroquias, hospitales, etc. Esta especialización es una consecuencia de la multiplicidad de necesidades desconocidas hasta entonces. Si los Clérigos Regulares fundan colegios, es porque la educación del hombre y de la mujer es una exigencia de los tiempos nuevos. Al hombre medieval no le preocupaba la cultura sino las armas; en cambio los humanistas del siglo XV aborrecen las armas y aman la cultura que procuran expandir en todos los estamentos sociales.

Aunque los Clérigos Regulares, en los primeros momentos de cada nueva Orden, tienen una gran movilidad, al estilo de lo que acaecía con las Ordenes mendicantes, sin embargo, como consecuencia de la creciente especialización apostólica, necesitan un cultivo más reposado y completo, como el hombre del renacimiento, acostumbrado a un análisis personal de los problemas; esto les exige una acción más estable y permanente. Lo cual, a su vez, exige restringir la movilidad y crear centros fijos de apostolado en lugares estratégicos, en lo que fueron especialistas, por ejemplo, los jesuitas desde sus mismos orígenes[63].

Los Clérigos Regulares, en su espiritualidad, son deudores de la *Devotio moderna* aunque se distinguen de los *devotos,* precisamente por su vocación más marcadamente apostólica en el contexto urgente de la reforma de la Iglesia. Los Clérigos Regulares, formados en la oración metódica, viviendo como los religiosos, pero permaneciendo en medio del mundo, exentos del coro, instruyendo, confesando, enseñando en los colegios, formando a la juventud, y acompañando a los hombres en medio de las vicisitudes de la vida que compartían con ellos, hicieron que su fe trascendiera al gran público. De este modo, los Clérigos Regulares se convirtieron en el instrumento más eficaz de aquella reforma interior e institucional de la Iglesia por la que todos estaban clamando[64].

Nueve son las Ordenes de Clérigos Regulares. Por orden cronológico de fundación: Teatinos (1524), Clérigos Regulares del Buen Jesús (1526)[65]; Barnabitas (1530); Somascos (1532); Jesuitas (1540), Camilianos (1582); Clérigos Regulares de la Madre de Dios (1574); Clérigos Regulares Menores (1588); Escolapios (1597).

[61] HUERGA, A., *op. cit.*, pp. 69, 74-75.
[62] ANDREU, F., *op. cit.*, p. 5.
[63] IPARRAGUIRRE, I., *op. cit.*, pp. 195 y 227.
[64] IPARRAGUIRRE, I., *op. cit.*, p. 180.
[65] Fundada en Rávena por Jerónimo Maluselli. No tuvo nunca una gran expansión; sólo tres casas, en Rávena, Roma y Florencia. Fue suprimida por Inocencio X en 1651. Cfr. DIP, 2, p. 909.

3.
Las primeras Ordenes de Clérigos Regulares

Bibliografía

VENY BALLESTER, A., *San Cayetano de Thiene, Patriarca de los clérigos Regulares,* Barcelona, 1950; ID., *Paulo IV. Cofundador de la Clerecía Religiosa,* Palma de Mallorca, 1976; ID., *San Andrés Avellino, Clérigo Regular,* Barcelona, 1962; LLOMPART, G., *Gaetano da Thiene. Estudio sobre un reformador religioso,* Roma, 1948; PASCHINI, P., *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari,* Roma, 1926; ID., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel cinquecento,* Roma, 1954; LANGASCO, C. DE, *Gli ospedali degli Incurabili,* Génova, 1938; TORRIANI, T., *Una tragedia nel cinquecento romano. Paolo IV e i suoi nepoti,* Roma, 1951; ANDREU, *Le lettere di San Gaetano da Thiene,* Ciudad del Vaticano, 1954; ID., *Chierici Regolari Teatini,* DIP, 2, 978-999; ID., *La Regola dei CR nella lettera di B. de'Colli a G. M. Giberti,* «Regnum Dei», 2 (1946); ID., *I Teatini,* en ESCOBAR, M., *Ordini e Congregazioni religiose,* I, Turín, 1951, 565-607; ID., *Gaetano Thiene,* DIP, 4; MAS, B., *La spiritualità teatina,* ibídem, 7 (1951); SPALLA, A., *Le missioni teatine,* ibídem, 27-29 (1971-1973); MAIO, R., DE, *Riforme e miti nella Chiesa del cinquecento,* Nápoles, 1973; CAMPANELLI, M., *L'Inchiesta di Innocenzo X sui Regolari in Italia. I Teatini,* Roma, 1987; OLIVER, A., *José María Tomasi. El hombre, el sabio, el santo,* Madrid, 1986; ANDREU, F., *Bibliografia tomasiana,* «Regnum Dei», 5 (1949), 291-334; AA. VV., *Note biografiche e aspetti particolari del Beato Cardinal Tomasi,* Torretta, 1974.

I. Los Teatinos

1. Los fundadores

Los Teatinos son la única Orden de Clérigos Regulares que tienen dos fundadores; y ambos de caracteres bien distintos: San Cayetano de Thiene y Juan Pedro Carafa. Dos temperamentos opuestos. San Cayetano de Thiene, todo él transido de ternura y suavidad; y Juan Pedro Carafa, futuro Paulo IV, duro, recio, áspero, dominador, «un hombre intachable, pero al que todos temían por su rigor»[1]; aunque esta opinión quizá haya sido consecuencia no de toda una vida, sino de una cierta leyenda negra provocada por algunas decisiones, para él mismo muy dolorosas, de los últimos años de su pontificado. Si dos hombres tan opuestos entre sí, lograron formar una nueva familia religiosa fue porque supieron captar y sintetizar una urgencia de su tiempo[2]. Caracteres contrapuestos, pero complementarios. Como dice Daniel Rops: «Cayetano, el suave místico, no hubiera llegado a realizar su proyecto si las condiciones de hombre de acción de Carafa no se hubieran unido a las suyas. Los dos llegaron a un acuerdo a pesar de mil dificultades; el humilde Cayetano desconfiaba un tanto del imperativo temperamento del otro, y, desde su voluntaria pobreza, temía que los beneficios episcopales, de que gozaba su eventual aliado, se convirtieran en serios obstáculos para la realización de sus planes»[3].

1.1. *San Cayetano de Thiene*

Nació en Vicenza, de noble familia, en octubre de 1480. Sus padres fueron el conde Gaspar de Thiene y María de Porto. Recibió en la pila bautismal el nombre de Cayetano en memoria y en honor de un tío paterno que fue canónigo y profesor célebre en la universidad de Padua. Al quedar huérfano de padre, cuando apenas contaba dos años de edad, su madre le procuró una formación esmerada. Estudió derecho canónico y civil en Padua, concluyendo con el grado de doctor en ambos derechos en 1504.

[1] Gelmi, J., *Los Papas*, Barcelona, 1986, p. 143.
[2] Iparraguirre, I., *op. cit.*, p. 182.
[3] Rops, D., *La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma*, pp. 28-29.

En el mismo año recibió la tonsura de manos de Padro Dándolo, obispo de Vicenza, con gran disgusto de su madre quien, al perder a sus otros dos hijos, hubiera preferido que fuese el heredero del condado para dar perdurabilidad al apellido familiar. Un indicio de su piedad es la construcción, junto con su hermano mayor Juan Bautista, de una iglesia, en las posesiones familiares de Rampazzo, dedicada a Santa María Magdalena.

Deseoso de progresar en la carrera eclesiástica, Cayetano se traslada a Roma, consiguiendo muy pronto captar la benevolencia de aquel Papa guerrero que fue Julio II, puesto que éste lo llamaba «hijo dilecto y familiar nuestro». En 1508 ya figuraba con el título de protonotario apostólico como escritor de las Cartas pontificias. Durante estos primeros años romanos, entró en la dinámica general de aquellos eclesiásticos que acumulaban varios beneficios y estaban ausentes de los mismos, pues recibió las iglesias parroquiales de Santa María de Malo[4] y de Santa María de Bresanvido (1508) en las cercanías de Vicenza[5]. No obstante, eligió a sacerdotes dignos para que ejercieran la cura de almas en su lugar.

En Roma residía con monseñor Juan Bautista Pallavicino, obispo de Craivillon y, después, cardenal. Dada su familiaridad con Julio II, Cayetano pudo interponer sus buenos oficios en la contienda surgida entre la Santa Sede y la República de Venecia a causa de la Liga de Cambrai, después de la derrota de Agnadello (14 mayo 1509).

Cayetano ha entrado durante estos años por los caminos de una espiritualidad más intensa con miras a trabajar por la reforma de la Iglesia. En 1516 entra a formar parte del Oratorio del Divino Amor fundado el año anterior en la iglesia de los Santos Silvestre y Dorotea en el Trastévere, bajo la proteción del párroco Julián Dati. Posiblemente había participado en la fundación del mismo; y fue, desde el principio, uno de sus miembros más activos. Este Oratorio será el «primer núcleo de la Orden teatina la cual tuvo en él a los fundadores y heredó su espíritu de sólida piedad y de actividad apostólica»[6]. Cayetano de Thiene sobresalió por sus amorosos cuidados a los enfermos en el hospital de incu-

[4] Bula de 16 de octubre de 1508, en Castellini, A., *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia, 1948, p. 282.
[5] Bula de 20 de noviembre de 1508, en «Regnum Dei», 9 (1947), pp. 40-45.
[6] Andreu F., *I Teatini...*, p. 569.

rables que el Oratorio romano tenía en Santiago, en Augusta, del cual será nombrado más tarde Guardián responsable.

El 30 de septiembre, del mismo año 1516, fue ordenado sacerdote; pero, por no sentirse digno de tan alto misterio, retrasó durante unos meses la primera Misa que celebró en Santa María la Mayor el día 6 de enero del año siguiente; siendo entonces objeto de una especial experiencia mística mariana[7].

Las notas más relevantes de la espiritualidad de San Cayetano se ponen de relieve en la correspondencia que mantiene por este tiempo con Laura Mignani, religiosa agustina del monasterio de Santa Cruz de Brescia, que sobresalía por sus arrebatos místicos. En una de sus cartas, se describe a sí mismo: «Cada día tomo Aquel que me grita aprende de mí que soy humilde"; y, sin embargo, soy soberbio; tomo al Iluminador que dice: "Tú sígueme"; y, sin embargo, permanezco en el mundo; tomo aquel fuego ardiente que dice de sí mismo: "Vine a traer fuego y espada"; y, sin embargo, permanezco frío y perezoso y unido a los efectos de esta vida miserable; y, sin embargo, aquel infinito Poder me tolera; y yo no sé tolerar cosa alguna adversa por mi Señor»[8].

En abril de 1518 se traslada a Vicenza desde donde esparce por toda la región véneta la asistencia a los enfermos, característica de los Oratorios del Divino Amor. Fundó varios hospitales, entre los cuales sobresale el Hospital de Incurables de la Misericordia de Vicenza (1520) que agregó espiritualmente al de Santiago en Agusta de Roma. En 1522, por consejo del dominico Juan Bautista Carioni de Crema a quien había elegido como director espiritual, se trasladó a Venecia, donde fundó el Hospital Nuevo de los Incurables que todavía hoy subsiste.

Después de casi dos años de apostolado en Venecia, su director espiritual lo impulsa a retornar (1523) a Roma para trabajar en la reforma de la Iglesia a través de una acción más directa sobre el clero; porque «Cristo espera; y nadie se mueve», decía San Cayetano al reformador de los Camaldulenses, Pablo Giustiniani, en carta del 1 de enero de 1523[9]. En la Ciudad Eterna se instaló

[7] San Cayetano de Thiene, *Lettere a Laura Mignani*, citado por Andreu, F., *Gaetano Thiene*, DIP, 4, p. 1011.

[8] Andreu, F., *op. cit.*, p. 1011.

[9] Andreu, F., *op. cit.*, p. 1012.

de nuevo junto a su amigo y protector el cardenal Pallavicino a quien asistió, apenas un año después (1524), a bien morir.

Sus proyectos de reforma clerical encontraron muy pronto un válido apoyo entre sus antiguos y nuevos compañeros del Oratorio romano del Divino Amor; entre estos últimos sobresale Juan Pedro Carafa quien, juntamente con Bonifacio de Colli y Pablo Consiglieri o Ghisleri, constituirá un buen fundamento de la nueva Orden o Compañía de Clérigos Regulares (1524), que más tarde serán conocidos simplemente como Teatinos.

Durante los trágicos días del *Sacco de Roma* (mayo 1527), Cayetano, con sus hermanos de Orden, fue hecho prisionero. Liberado de la cárcel emigró con sus Clérigos Regulares hacia Venecia, donde pudieron proseguir su tarea de reforma en la iglesia de San Nicolás de Tolentino. Durante esta estancia en Venecia se puso bajo su dirección espiritual San Jerónimo Emiliani, fundador de los Somascos; y ayudará también a fray Buenaventura de Centis en su obra reformadora de la provincia franciscana del Véneto.

En 1533 se traslada a Nápoles para la fundación de una nueva comunidad de la Orden que, después de instalarse en varios domicilios provisionales, tuvo su asentamiento definitivo, por intervención del virrey don Pedro de Toledo, en San Pablo Mayor (1538). En la ciudad partenopea pudo encontrarse a sus anchas entre los enfermos del Hospital de Incurables que se remontaba a los tiempos de Héctor Vernazza; tuvo entonces bajo su dirección espiritual a la gran promotora de la caridad en Nápoles, María Lorenza Longo, a quien ayudó en la fundación del monasterio de Capuchinas (1535). Fue también un lúcido debeladaor de los conventículos luteranos patrocinados por Juan Valdés, Pedro Vermigli y por el que fuera Superior General de los Capuchinos, Bernardino Occhino.

En el Capítulo General de la Orden, celebrado en Venecia (1534), fue designado Superior de Nápoles; en 1540 regresó, también con el cargo de superior, a la casa de Venecia; y en 1543 retornó a Nápoles. Estando circunstancialmente en Roma en 1545 se entrevistó con San Ignacio de Loyola, el cual impulsó el regreso de los Teatinos a la ciudad de los papas, aunque aún tardaría diez años en producirse. En mayo de 1547, tomó parte en el Capítulo General que decidió la anexión de los Somascos a los Teatinos.

Murió en Nápoles el día 7 de agosto de 1547. A su intercesión

se atribuyó la pacificación de la ciudad que estaba atravesando un momento especialmente crítico. San Cayetano, por sus obras de misericordia en favor de los pobres, especialmente de los enfermos más necesitados, los incurables, es invocado como un ejemplo constante y heroico de confianza en la Providencia. Fue beatificado en 1629 y canonizado en 1670. El papa Pío XII lo definió bellamente como «apóstol encendido en el Divino Amor y campeón insigne de la misericordia cristiana»[10].

1.2. *Juan Pedro Carafa (Paulo IV)*

Había nacido el 28 de junio de 1476 en el castillo de Capriglia, en la provincia de Avellino, perteneciente entonces al reino de Nápoles. Su padre, Juan Antonio Carafa, era barón de Santangelo de la Scala, embajador del rey de Nápoles en la corte de Ferrara. Su madre, Victoria Camponeschi, era hija de los duques de Itri[11].

Cuando tenía catorce años se fugó de la casa paterna, juntamente con su hermana María, seis años mayor que él. Su intención era hacerse fraile en el convento de los dominicos de Nápoles; pero, fue obligado a retornar a la casa paterna; María, en cambio, será, con el correr del tiempo y con la ayuda de su hermano, fundadora del monasterio de Dominicas de la Sabiduría de Nápoles. Juan Pedro conservará siempre un amor entrañable por esta hermana que había contribuido grandemente a su formación espiritual. Sus cartas revelan a un hombre tierno y afable que contrasta con la leyenda de dureza con que la historiografía ha marcado la figura del futuro Paulo IV: «Pienso que el mayor bien que Dios me ha hecho en este mundo es que del seno materno me acogiesen y gobernasen estas vuestras manos benditas... Manos santas, manos benditas, que tanto se fatigaron en formar y dirigir a esta inútil criatura»[12].

En la casa paterna se dedicó a los estudios de filosofía y de teología, con la evidente intencionalidad de entrar en la carrera eclesiástica que no era ajena a la familia, pues hermano de su

[10] ANDREU, F., *op. cit.*, p. 1013.
[11] VENY BALLESTER, A., *Paulo IV...*, p. 1.
[12] VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, p. 3.

padre era Oliverio Carafa, arzobispo de Nápoles y cardenal. A los dieciocho años recibió Juan Pedro la tonsura. Y de inmediato se encaminó hacia aquella Roma renacentista que acababa de presenciar el ascenso del cardenal Rodrigo de Borja al solio pontificio con el nombre de Alejandro VI. Nombre que es suficiente, por sí mismo, para evocar toda aquella calamitosa situación de la Iglesia del Renacimiento. Juan Pedro Carafa encontró alojamiento en casa de su tío, el cardenal Oliverio. Poseía éste una extraordinaria fortuna. Había construido en el Quirinal un suntuoso palacio que, andando el tiempo, y con las debidas ampliaciones se convirtió, primero, en residencia de los papas y, después, de los presidentes de la República italiana.

Con semejante familiar y protector, Juan Pedro penetró muy pronto en los intrincados caminos de la Curia pontificia. En 1500 era camarero secreto de Alejandro VI, en cuya corte pontificia, caminando contra corriente, «vivió, como dice Pastor, puro e inmaculado, consagrado solamente al estudio, a la oración y a las obras de misericordia»[13]. En 1503, apenas llegado a la silla de San Pedro el Papa Julio II, fue nombrado protonotario apostólico; y en julio de 1505 obispo de Chieti aunque no fue consagrado hasta septiembre del año siguiente.

Juan Pedro Carafa se convierte, a pesar de su conducta intachable, en uno más de aquellos obispos de su tiempo, que practicaban el ausentismo de su diócesis. En realidad, no era culpa solamente de los obispos, sino de la misma Santa Sede que lo permitía, cuando no lo provocaba ella misma. Este fue el caso de Juan Pedro Carafa a quien el Papa lo envía a Nápoles con una embajada ante Fernando el Católico.

En junio de 1507 realizó el ingreso en su diócesis; y emprendió de inmediato una seria labor de reforma del clero a través de visitas pastorales minuciosas. Pero en 1513 está de nuevo en Roma para tomar parte en el V Concilio de Letrán. Solamente asistió a la sesión VI, porque el nuevo Papa, León X, le confió otra misión diplomática. Va ahora a la corte de Enrique VIII. Se entrevistó también con Erasmo, residente por entonces en Inglaterra; trabó con él una profunda relación de amistad, mereciendo de él los juicios más elogiosos sobre su elocuencia y sobre su piedad, hasta calificarlo de «honor de las letras y de la

[13] PASTOR, L., *Historia de los Papas*, X, p. 229.

religión»[14]. Sus cartas rozan los límites de la adulación: «Nada hace que no sea razonable. Todas las cosas mide y pesa. Ningún gesto hay en él, ninguna actitud en su cuerpo, que no sea bella, elegante, llena de ingenuo pudor, ninguna palabra que bien no suene... Siempre le profesé admiración y me lo propuse por modelo, ya que sólo verle o recordarle me era estímulo a la virtud»[15]. Escribió al mismo Papa León haciéndose lenguas de él: «Añade este joven prelado tal integridad de costumbres, tanta santidad y modestia, tanta jovialidad y simpatía dentro de la mayor gravedad, que es lustre de la sede romana, y para el pueblo británico modelo de toda virtud»[16].

En 1516, desde Inglaterra pasó a Flandes, instalándose en la corte de Margarita de Austria. Al año siguiente pasa a España con la comitiva de Carlos I, futuro emperador de Alemania. En su corte ocupó el cargo de vicecapellán mayor por el reino de Nápoles y miembro del Consejo de la Corona. En 1518, a propuesta del propio Carlos I, León X le confió en encomienda el arzobispado de Brindis. De este modo entraba también en la dinámica de la acumulación de obispados, otra de las plagas de la Iglesia de aquel tiempo. Es un buen indicio de cómo hasta las personas más dignas eran víctimas de las circunstancias eclesiales del momento. Carafa gobernó siempre la archidiócesis de Brindis por vicarios, puesto que nunca hizo acto de presencia en ella.

En España, trabó buenas relaciones con los personajes más relevantes del momento, el preceptor de Carlos I, Adriano de Utrecht, futuro Adriano VI; con el duque de Alba y con sus dos hijos, el dominico Juan Alvarez de Toledo, que será cardenal inquisidor en el pontificado de Paulo III, y don Pedro Alvarez de Toledo, futuro virrey de Nápoles, que será un gran protector de los Teatinos.

Juan Pedro Carafa podría ser tachado, y no sin razón, de desagradecido, puesto que, después de tantos honores y prebendas recibidas del rey de España, cuando sea Papa, no dudará en declararle la guerra, con el consiguiente detrimento para la Santa

[14] ALLEN, S. P., *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, III, Oxford, 1906, p. 52.

[15] ALLEN, S. P., *op. cit.*, II, p. 506.

[16] ALLEN, S. P., *op. cit.*, X, p. 300, nota 1.

Sede. Se ha pretendido explicar esta animosidad contra España por la educación recibida en el seno de su propia familia, siempre contraria a la dominación aragonesa en Nápoles; pero en este caso, Carafa evidenciaría una gran incoherencia, si no hipocresía, cosas que no se avienen fácilmente con su carácter. Pero ahí está el hecho de su beligerancia contra España.

En 1520 está de nuevo en Roma, donde tomó parte en las deliberaciones teológicas que desembocaron en la bula *Exurge Domine* (15-6-1520) que decretó la excomunión contra Lutero. Después de una breve estancia en su diócesis de Chieti, es llamado por su amigo, el nuevo Papa Adriano VI, para emplearlo en las tareas de reforma de la Iglesia. Después del breve pontificado de Adriano VI, Clemente VII lo retiene en la Curia, confiándole el oficio de examinador de los candidatos a las sagradas órdenes. Era un oficio muy delicado a causa de los abusos que se habían introducido entre los oficiales de la Curia, encargados de examinar, y entre los obispos encargados de conferir el sacramento del Orden. La simonía inficionaba todos los ámbitos de la Curia romana.

A finales de 1523 o a principios de 1524, Carafa conoció a Cayetano de Thiene en el Oratorio del Divino Amor de Roma. Y desde entonces sus vidas permanecerán para siempre unidas como cofundadores de la nueva Orden de Clérigos Regulares. Trabajará el primero más directamente en la formación espiritual de la Orden, y el segundo en los puestos de gobierno. Carafa fue creado cardenal por Paulo III en la célebre promoción realizada en 1536 con miras a la convocación de un concilio que corrigiese los abusos existentes en la Iglesia. Después de veinte años en puestos de responsabilidad para la reforma de la Iglesia, Carafa ascendió al mismo solio de San Pedro con el nombre de Paulo IV (1555-1559).

Su pontificado estuvo marcado por los afanes renovadores de la Iglesia, si bien en este punto defraudó notablemente todas las expectativas, porque siguió unos derroteros absolutamente personalistas de excesiva severidad; y porque dio de lado la continuación del Concilio de Trento que había sido iniciado en 1543 y había conocido ya dos interrupciones. Como pontífice tuvo ocasión también de manifestar de un modo más directo la asperidad de su carácter. El embajador de Venecia ante la Santa Sede, Navagero, lo pinta con tintes nada suaves precisamente:

«Este Papa es de un temperamento violento y fogoso... Es impetuoso en el manejo de los asuntos y no tolera que nadie lo contradiga»[17]. Su pontificado está teñido de negros nubarrones por su vergonzoso nepotismo que llevó a la Santa Sede a una situación verdaderamente trágica. Paulo IV se dejó embaucar por su sobrino Carlos Carafa a quien promovió al cardenalato y a quien confió la dirección de la política de la Santa Sede. El fue quien lo arrastró a la guerra con Felipe II que acabó con la derrota total de los ejércitos pontificios con desastrosas consecuencias para el Papado.

Los últimos años de su pontificado fueron sumamente dolorosos, hasta el punto de tener que expulsar de Roma a sus sobrinos, incluido el cardenal Carlos Carafa, el cual sería ejecutado en el pontificado de Pío IV. Fue un triste final para un Papa, personalmente intachable y con una entrega incondicional a la reforma de la Iglesia, pero a quien su temperamento le jugó muy malas pasadas. Al morir en 1559, los romanos se desfogaron contra él, arrasando sus estatuas. No obstante, su memoria se llena de claridad cuando se le contempla al lado de San Cayetano de Thiene como cofundador de los Teatinos.

2. Orígenes de los Teatinos

2.1. *El Oratorio Romano del Divino Amor, cuna de los Teatinos*

El Oratorio romano coincidía con el de Génova, el de Milán o el de Vicenza, en ser una asociación mixta de laicos y de clérigos preocupados por su santificación personal y por las obras de caridad en favor de los enfermos, especialmente de los incurables; pero tenía algunas características propias. Mientras que en los Oratorios de otras ciudades predominaban los laicos, en el romano había un mayor número de sacerdotes; muchos de los cuales eran altos dignatarios de la Curia pontificia. Sobresalía también el Oratorio romano, quizá a causa de su mayor componente clerical, por una mayor preocupación por la reforma de la Iglesia.

El Oratorio romano del Divino Amor, en efecto, dice L. Cris-

[17] Citado por GELMI, J., *op. cit.*, p. 144.

tiani, «levantó el grito y la bandera de la reforma espontánea en Italia»[18]. En él beberán a raudales los iniciadores de los Teatinos las aguas que harán brotar en ellos los gérmenes de su extraordinaria labor en defensa de la integridad de la Iglesia y especialmente del estamento clerical. En el mismo sentido afirma Pío Paschini: «Del fuego que ardió vigoroso en la Compañía del Divino Amor y que mantuvieron encendido los clérigos regulares, recibieron también sus llamas directa o indirectamente, y las transmitieron al futuro, la totalidad de las fuerzas que actuaron en defensa de la Iglesia de Cristo»[19].

Por otra parte, el Oratorio del Divino Amor alcanzó su máximo significado, en cuanto fermento de aquel movimiento de reforma, que silenciosamente venía germinando en el interior de la Iglesia desde hacía varios decenios, en la nueva Orden de Clérigos Regulares o Teatinos. En el catálogo de los miembros del Oratorio elaborado, pocos meses antes de la fundación teatina, por el presbítero bresciano Bartolomé Stella, figuran los cuatro fundadores: «D. Cayetano de Thiene, escritor apostólico; D. Juan Pedro Carafa, obispo de Chieti; D. Bonifacio de Colle, alejandrino; D. Pablo Consiglieri, romano»[20]. En la misma lista figura también el presbítero Bernardino Scotti, primer novicio teatino y futuro cardenal de Trani; el laico romano Pablo Verso que también ingresará en la nueva Orden, y Francisco Vannuci, canónigo de Santa María del Trastévere, que figurará como testigo en el acta de fundación de los Teatinos.

2.2. *Cayetano de Thiene prepara la fundación*

Fue su director espiritual, el dominico Bautista de Crema, quien impulsó a Cayetano a regresar de Vicenza a Roma para llevar a la práctica lo que venía siendo su preocupación primordial desde hacía tiempo. Cayetano era consciente de que eran muchos los que pedían la reforma de la Iglesia, pero muy pocos los que se decidían a tomar iniciativas verdaderamente conducentes a ella. Sabedor, como decía Adriano VI en la famosa ins-

[18] DTC, XIII, p. 2099.
[19] PASCHINI, P., *San Gaetano...*, p. 149.
[20] VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, p. 25.

trucción dada a Francisco Chieragati, legado papal a la Dieta de Nüremberg (1522), de que «por los pecados de los hombres, y especialmente de los sacerdotes y prelados», se había abatido sobre la Iglesia aquella inmensa tragedia de la rebelión luterana, San Cayetano pensó, también como Adriano VI, que por el clero, y muy particularmente por el vértice del mismo, la Santa Sede, habría de empezar la curación.

Esta es la idea fundamental que dio origen a la Orden de los Teatinos. Muchos otros contemporáneos habían puesto el fundamento de la reforma en otras bases, como Savonarola que esterilizó todo el inmenso caudal reformador que llegó a tener en sus manos por sus acerbas críticas al Papado; como Lutero que tenía plena razón cuando acusaba de corrupción a la Iglesia romana, pero que fue, por falta de amor en definitiva, el principal causante de la mayor tragedia que se ha abatido sobre la Iglesia: la rotura de la unidad de la fe cristiana que había sido el gran patrimonio de la Iglesia de los mil quinientos años anteriores; como Erasmo, el eterno descontento, que proyectó sobre la Iglesia su propia situación interior de hombre insatisfecho y amargado, aunque afortunadamente, a pesar de sus ambivalencias, supo mantenerse fiel a la Iglesia de Cristo[21].

Durante veinte años, Cayetano de Thiene, seducido por el ideal de los Oratorios del Divino Amor, había recorrido diversas ciudades de Italia, especialmente de la región véneta, fundando nuevos Oratorios y revitalizando los ya existentes. Pero llega un momento en que se siente impulsado por un ideal apostólico más eficaz. Se convierte así en el iniciador de una nueva forma de vida religiosa: los *Clérigos Regulares.*

Si los males de la Iglesia, como reconocía el Papa Adriano VI, habían empezado por el estamento clerical, por él había de empezar también el remedio. Para ello concibió San Cayetano la idea de fundar una compañía de clérigos que fuesen un verdadero modelo de vida y de acción apostólica para aquellos clérigos que, como dice Luis Pastor, se movían bajo el signo de la política; y cuya frivolidad y corrupción alcanzaban tales límites, que hasta el mismo León X, «sin cuidarse de las amenazadoras señales del tiempo, se sumergía en el vértigo de la fastuosa vida mundana y de los placeres estéticos»[22].

[21] Erasmo no quiso nunca separarse de la Iglesia católica, a pesar de lo que dijeron sus adversarios. Siguió siempre fiel a Roma y al Papa León X: «Non sum tam impius ut dissentiam ab Ecclesia catholica, non tan ingratus ut dissentiam a Leone»: ALLEN, S. P., *op. cit.*, p. 421; cfr. ALAVREZ GÓMEZ, J., *Relaciones epistolares entre Erasmo y León X*, p. 383.

2.3. *Los cofundadores*

San Cayetano quería congregar en torno a sí a unos clérigos animados del divino espíritu, señalados por su virtud y saber, que se decidiesen a poner remedio a los males de la Iglesia allí donde éstos tenían su verdadera raíz: la clerecía. Por eso, él quería que estos nuevos clérigos regulares fuesen modelo en todo: en la virtud, en la ciencia y en el celo apostólico, para los clérigos seculares. Esto se conseguiría por un retorno al ideal de toda vida cristiana que es la comunidad primitiva. Así lo establecía en el frontispicio de las Constituciones de la nueva Orden[23].

Para una empresa así, necesitaba compañeros decididos y, sobre todo, plenamente identificados con ese mismo espíritu. Los buscó y los encontró en el Oratorio Romano del Divino Amor. Para poner la primera piedra de la nueva Orden de Clérigos Regulares eligió a Bonifacio de Colle, el cual no sólo aceptó formar parte, sino que ofreció su propia casa como primer domicilio para la nueva comunidad. Era un destacado miembro de la familia pontificia de León X; hombre muy instruido en derecho canónico. En el momento de la fundación, era abogado consistorial. Eligió también a Pablo Consiglieri o Ghisleri, nacido en Roma en 1499; pertenecía a la noble familia boloñesa de los Ghisleri, una de cuyas ramas, y trasladada a Roma, se cambió el apellido por el de Consiglieri. Y en tercer lugar, aceptó a Juan Pedro Carafa, cuya biografía se ha descrito ya a grandes rasgos. Este no entraba inicialmente en los planes de Cayetano por su condición de obispo. Fue el propio Carafa quien pidió insistentemente ser admitido a formar parte de la nueva familia religiosa porque hacía tiempo que él mismo había pensado en crear algo semejan-

[22] PASTOR, L., *op. cit.*, IV/2, pp. 586-587.

[23] «Clericalem vitam ducere et instaurare in Ecclesia Dei primitivam apostolicae vitae normam quae inserviat tamquam typus et exemplar ecclesiasticis», *Constitutiones Clericorum Regularium*, parte I, c. I.

te. De nada sirvieron las objeciones de Cayetano ante la patética exclamación de Carafa: «Si no me concedéis el último puesto en una obra tan santa, responderéis de mí ante el tribunal de Dios». Carafa, quizá por haber tenido previamente la idea de fundar algo semejante, o quizá más bien, por haber sido el brazo derecho de San Cayetano en la organización de la nueva Orden, figura al lado de San Cayetano como verdadero cofundador de la Orden de Clérigos Regulares; De Carafa recibirán incluso el nombre popular de *Teatinos,* que se deriva de la forma latina de su diócesis, Chieti *(Theate).* Los Teatinos serían, así, los clérigos del obispo teatino.

2.4. *Aprobación pontificia*

La empresa que Cayetano les proponía exigía un pleno conocimiento, no sólo de los ideales y del espíritu que lo animaban, sino también de las consecuencias que la nueva institución traía consigo. Una cosa estaba bien clara desde el principio: No se trataba de fundar una nueva Orden de monjes ni de frailes mendicantes. No despreciaba su labor en la Iglesia; pero Cayetano pensaba en algo distinto, tan distinto en todo, que constituía una novedad en la Iglesia. Si se habían de proponer como modelo a los clérigos seculares, no se podían presentar ante ellos ni con la clausura monástica ni con la conventualidad mendicante.

Carafa sintetiza muy bien lo que realmente pretendían, escribiendo a su amigo Giberti, años más tarde (1-1-1533): «Yo quisiera que en la bula se encontrara, entre otras cosas más importantes, la aprobación de este Instituto de clérigos, de tal manera que no pareciese que nosotros tenemos la intención de fundar una nueva Orden religiosa, como de hecho nosotros no lo queremos ni lo podemos, y, aunque pudiéramos, no lo queremos en modo alguno, porque *nosotros solamente deseamos ser clérigos que viven según los santos cánones, en común y de bienes comunes, y bajo los tres votos, porque es el mejor modo de conservar nuestra común vida clerical*»[24]. Carafa deja ahí, como quien no quiere, la mejor definición, la quintaesencia, la novedad, que aportan a la Iglesia los Clérigos Regulares.

Sin embargo, San Cayetano y sus tres compañeros no encuentran la palabra apropiada para expresar lo que quieren. Rechazan el ser una Orden religiosa, porque piensan que si se les encasilla entre las Ordenes, será necesario someterse a las estructuras de las Ordenes tradicionales, como el hábito, la clausura y el oficio coral. Como acaece a todos los pioneros, saben lo que quieren, pero no siempre encuentran el camino apropiado. Por eso no se dan el nombre de Orden, sino el de *Compañía* de Clérigos. Abundan los testimonios en este sentido[25]. Con ello reafirmaban sus raíces oratorianas, puesto que ese era el nombre habitual que se daban a sí mismos los componentes de los Oratorios del Divino Amor; pero el Breve pontificio de aprobación los denomina Orden de Clérigos Regulares, sin más aditamentos.

Una vez clarificado lo que pretendían ser, aunque no hubiese aún en la normativa canónica una estructura religiosa en la que encuadrarlos, ya se podía proceder a pedir la aprobación del Papa. Era tanto más necesario conseguir la aprobación pontificia, cuanto que entre sus miembros estaba Juan Pedro Carafa, quien, por su condición de obispo, no podía entrar a formar parte de la nueva comunidad de clérigos sin la correspondiente dispensa de la Santa Sede. Y, además, para poder trabajar en la reforma de la Iglesia, mediante un influjo directo en el estamento clerical, Cayetano quería que su Compañía de clérigos dependiese directamente del Papa.

El 3 de mayo de 1524 pidieron audiencia a Clemente VII. El Papa miró desde el primer momento con gran simpatía el proyecto; pero, como era de esperar, remitió el asunto a la tramitación normal del correspondiente dicasterio de la Curia pontificia. Cayetano pensaba que no surgirían problemas, a pesar de que la mayoría de aquellos curiales estaban corrompidos, porque el asunto iría a parar a las manos de Juan Mateo Giberti que gozaba de la privanza del Papa; y, además de ser amigo íntimo de San Cayetano, él mismo tenía la intención de entrar más tarde en la nueva comunidad, si bien tendrá que orientar su vida por otros cauces no menos meritorios para la reforma general de la Iglesia[26]. El proyecto no encontró, con todo, el camino expedito.

---

[24] Ms. Bibliotheca Vaticana, *Cod. Barberini lat.,* 5697, f. 32.

[25] VENY BALLESTER, A., *op. cit.,* p. 42, nota 1.

[26] GRAZIOLI, A:, *Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona, precursore della Riforma,* Verona, 1955; JEDIN, H., *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica,* Brescia, 1950.

Porque, a pesar de la influencia de Giberti, se desataron todas las furias curiales contra el proyecto de San Cayetano y de sus tres compañeros. El adversario más temible fue el cardenal Lorenzo Pucci, que ostentaba entonces el cargo de penitenciero mayor y a quien, por lo mismo le correspondía la presidencia de la comisión que tenía que dictaminar sobre la petición. Pucci era un representante típico de aquella plaga eclesial que era la acumulación de beneficios eclesiásticos. Poseía nada menos que cuatro obispados y algún otro beneficio de menor importancia. El juicio de Pastor sobre este purpurado es extremadamente duro[27].

Las dificultades que el proyecto encontraba en los curiales provenían del hecho de que estos nuevos clérigos eran un reproche viviente para muchas cosas existentes en la clerecía del tiempo; y también por lo desusado de que todo un arzobispo, como era el caso de Carafa, pretendiese renunciar a su privilegiada posición eclesial para convertirse de la noche a la mañana en un simple clérigo. Las dificultades eran tantas que, según la relación de Antonio Prato, testigo presencial de los acontecimientos, «no se hubiera llevado a cabo de no haber mediado el favor y la autoridad del Datario, monseñor Juan Mateo Giberti, el cual intervino con ánimo de entrar él mismo en la proyectada Compañía, en la cual no pareció bien aceptarlo..., ya que ello hubiera sido el mayor obstáculo a la obra, toda vez que él gobernaba, en gran parte, los negocios del Papado»[28]. A la influencia de Giberti hay que añadir el prestigio indudable de que gozaba también Carafa en la misma Curia.

De hecho, todas las dificultades fueron felizmente superadas; y el Papa Clemente VII mandó expedir el breve *Expone nobis*, firmado por Sadoleto el 24 de junio de 1524. Quedaba así aprobada una nueva forma de vida religiosa en la Iglesia.

2.5. *Profesión religiosa en la Basílica de San Pedro*

El mismo día 24 de junio el Papa Clemente VII aceptaba la renuncia de Juan Pedro Carafa a su sede episcopal de Chieti y a la sede arzobispal de Brindis que tenía en encomienda; pero al

[27] PASTOR, L., *op. cit.*, VII, p. 310.

[28] VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, p. 53.

mismo tiempo regulaba su nueva situación de obispo dimisionario y de miembro de una Orden religiosa. El Papa alaba su decisión de consagrarse a Dios por los votos religiosos; le reserva «el nombre, el oficio y la dignidad episcopal, para que puedas usar de ellas en las misas, consagraciones, bendiciones, colación de órdenes y administración de otros sacramentos propios del oficio y de la dignidad de pontífice, queriendo que sigas gozando de todas las gracias espirituales que para la paz de tu alma te han sido concedidas por nuestros predecesores y por Nos se te concedan en adelante»; pero lo exime del uso del ropaje e insignias episcopales y del protocolo correspondiente a un obispo[29].

La decisión de Juan Pedro Carafa de renunciar a los obispados y la consiguiente aceptación del Papa, les fue comunicada a algunos soberanos que habían tenido relación con él, como el virrey de Nápoles y el emperador Carlos V, y, al mismo tiempo, les comunicaba el nombre de los sucesores en el obispado de Chieti y en el arzobispado de Brindis, Félix Trofino y Jerónimo Aleandro, respectivamente.

Sólo faltaba la profesión religiosa de los cuatro aspirantes para que la Orden de Clérigos Regulares existiese de pleno derecho en la Iglesia. Esta profesión fue preparada con toda sencillez, pero también con una espléndida simbología. Una simbología muy en consonancia con la finalidad que se pretendía. Si el Papa Adriano VI había afirmado que de donde había partido la corrupción, tendría que partir también la regeneración, ningún lugar más apropiado que la basílica que guarda la tumba del apóstol San Pedro, para poner la primera piedra de esta empresa de recuperación de la hermosura de la esposa de Cristo.

El día 14 de septiembre, fiesta de la exaltación de la Cruz, fue la fecha elegida para la primera profesión. Se inició la ceremonia con la celebración de la Eucaristía en el altar de San Andrés, en la que los nuevos Clérigos Regulares recibieron la comunión; pero la profesión fue emitida por los nuevos religiosos sobre la misma tumba de San Pedro. El Papa envió como delegado suyo para presidir la ceremonia a Juan Bautista Bonziani, obispo de Caserta y pro-datario de la Curia romana. Por su condición episcopal, Juan Pedro Carafa fue el primero en leer una fórmula de profesión cuidadosamente preparada: «... guardaré obediencia al mismo

[29] VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, pp. 49-50.

Santísimo Señor Nuestro, al referido prepósito y a sus legítimos sucesores hasta la muerte, según la Regla de los Clérigos Regulares, bajo los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, que acaba de ser instituida por el mismo Santísimo Señor Nuestro. Yo, Juan Pedro Carafa, obispo teatino, lo he escrito de mi propia mano y yo mismo lo he pronunciado»[30]. Lo mismo firmaron y pronunciaron Cayetano de Thiene, Bonifacio de Colle y Pablo Consiglieri.

Pero no había concluido aún la ceremonia. Después de la profesión, el delegado papal procedió a despojar de sus ropajes e insignias episcopales a Carafa, y de las correspondientes a su dignidad de protonotario apostólico a Cayetano; Bonifacio de Colle y Pablo Consiglieri se despojaron de sus vestidos seculares; y a los cuatro les fue impuesta la sencilla sotana tradicional de los clérigos y el bonete en forma de cruz. Una multitud se había congregado en la basílica; y el propio capítulo de San Pedro, después, de concluido el oficio coral, se desplazó en procesión con cruz alzada hasta el altar de la Confesión para asistir a la ceremonia.

La reacción del mundo clerical fue de estupor y de admiración. Resultaba difícil de comprender que, en medio de un clero que tenía sus ojos puestos en los honores y en las riquezas, esos cuatro clérigos, entre los que figuraban nada menos que un obispo y un dignatario de la Curia, lo abandonasen todo para entregarse a una vida de humildad, sencillez y pobreza. No faltaron clérigos que se indignaron contra aquellos cuatro hombres que, con su conducta, ponían de manifiesto sus vicios.

3. Especificidad y organización de la Orden

Apenas concluida la ceremonia de profesión religiosa, el delegado papal les ordenó que, conforme al Breve pontificio de aprobación de la Orden, procediesen a elegir un prepósito. Aunque, como primer padre e iniciador de la idea, el cargo le correspondería a San Cayetano, sin embargo, por su preeminencia episcopal y por su mayor ascendiente en la Curia pontificia, fue elegido primer prepósito de la Orden Juan Pedro Carafa.

La Orden de Clérigos Regulares —este era su verdadero nombre canónico, sin más aditamentos, como se llamarán todas las

[30] VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, pp. 55-56.

que vengan detrás— se puso en marcha. Los cuatro Clérigos Regulares pasaron a vivir en comunidad a la casa que cedía Bonifacio de Colle en la vía Leonina, en el Campo de Marte. Para el ejercicio del ministerio sacerdotal se sirvieron desde el principio de la cercana iglesia de San Nicolás; sin dejar de asistir espiritualmente a los enfermos del cercano hospital de incurables de Santiago en Augusta, por todos ellos bien conocido como miembros que eran del Oratorio del Divino Amor. La nueva casa religiosa se convirtió bien pronto en centro de peregrinación para eclesiásticos y seglares deseosos de edificación espiritual.

El talante de estos Clérigos Regulares queda descrito en una carta que Giberti escribía el mismo día 14 de septiembre a Bautista Montebuono, camarero de Clemento VII: «Esta mañana, en San Pedro, el que fue obispo de Chieti, con otros tres compañeros, han comenzado una Orden, que consiste en vestir de clérigo, guardar los tres votos, y vivir en comunidad como canónigos regulares. Dios les dé la perseverancia»[31]. Su *distintivo oficial* era la Cruz. Todo un signo y programa de vida: «Asentado que nuestra Orden tuvo por cuna la cruz, al renacer nosotros en ella por la solemne profesión, no se nos depara ciertamente cuna más delicada, ni se nos enseña que vamos a ociar a la sombra. Somos llamados a lo más arduo, a lo más enconado de la lid, al ejercicio de las heroicas virtudes de que la Cruz es enseña»[32].

Los Teatinos no eran una Orden religiosa al estilo de las Ordenes monásticas o mendicantes. De los monjes se diferenciaban porque no usaban ningún hábito propiamente dicho, sino que frente a la anarquía imperante entre los clérigos de la época, adoptaron la sotana de color negro y el bonete en forma de cruz. La prohibición de mendigar los diferenciaría netamente de los frailes mendicantes. Como clérigos entregados al ministerio directo, vivirían de su trabajo, pero sin pedir nada por su ministerio, sino contentándose con las ofertas voluntarias de los fieles.

San Cayetano de Thiene, «superando aquel concepto cultual del sacerdocio católico que prevaleció desde el Medioevo hasta su tiempo, apuntaba en el sacerdote al hombre de todas las funciones que le son confiadas por la Iglesia en la consagración sacerdo-

[31] VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, pp. 57-58.

[32] SILOS, C. R. J., *Historiarum Clericorum Regularium a Congregatione condita pars altera*, Roma, 1655, p. 41; citado por VENY BALLESTER, A., *op. cit.*, p. 59.

tal: ministro de los sacramentos, ministro de la palabra, pero también guía de los fieles. Predicación desde la cátedra, pero también con todos los demás medios; en la preciosa amistad y cooperación entre los clérigos y laicos, organizada bajo el nombre de Oratorio del Divino Amor»[33].

Si habían nacido para responder al acuciante problema de la reforma, los Teatinos estaban llamados a ejercer una gran labor en el ámbito de la cultura eclesiástica, puesto que una de las lacras más criticadas en aquel clero decadente era la incultura. Bastaría mencionar las críticas furibundas de aquel hombre, culto entre los cultos, que fue Erasmo († 1536) contra la ignorancia supina de los clérigos de su tiempo; o si no, los versos del *Rimado de Palacio* del canciller don Pedro López de Ayala:

> «La nave de Sant Pedro está en gran perdición
> por los nuestros pecados et la nuestra ocasión
> non saben (los prestes) las palabras de la consagración
> nin curan de saber nin lo han a corazón.»

La ignorancia del clero rayaba límites extremos[34]; lo cual no podía menos de llamar la atención en un tiempo en el que los humanistas estaban generalizando la cultura entre hombres, mujeres y niños.

Como Orden clerical, no podían menos de prestar especial atención a la liturgia, tan descuidada también por los clérigos de su tiempo. Sin embargo, el oficio coral propio de monjes, canónigos regulares y mendicantes, no sería su especialidad; lo recitarían, sin embargo, en comunidad, siempre y cuando no fuese un impedimento para su ministerio sacerdotal específico; es decir, no se sienten obligados al rezo coral del Oficio divino por su profesión religiosa, sino en cuanto clérigos; por eso los miembros de la Orden que no están ordenados *in sacris* no están obligados al rezo privado del oficio. El propio Clemente VII, por un Breve de enero de 1529, concedía al prepósito de los Teatinos la facultad de conmutar a sus religiosos el Oficio divino por el rezo de siete

[33] TELCH, P., *La teología del presbiterato,* «Studia Patavina», 18 (1971), páginas 354-355.

[34] Para la situación del clero italiano, cfr. TACCHI VENTURI, *op. cit.*, I, pp. 51-67; para el clero español, cfr. MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Heterodoxos españoles,* III, c. 4.

salmos y algunas otras oraciones, por razones del ministerio de la predicación, del estudio de la teología y del derecho canónico o de la asistencia a los enfermos. Es decir, los teatinos subordinaban el rezo del Oficio divino al desempeño del ministerio apostólico para el que específicamente habían sido fundados.

La legislación por la que habría de regirse la Orden, la fueron perfilando en los sucesivos capítulos generales; en el de 1527 ya habían elaborado un primer borrador de las Constituciones; pero no encontrarían su forma definitiva hasta el capítulo de 1598, mereciendo la aprobación de Clemente VIII (1604).

Al principio, el noviciado duraba de uno a tres años; nadie salía de casa para el ministerio sin un compañero y sin haber orado y pedido la bendición del prepósito. Dos veces al día se dedicaban a la oración metódica, lo cual indica un evidente influjo de la espiritualidad de la *Devotio moderna.* Como práctica ascética propia de la Orden, ayunaban todos los viernes del año y durante el Adviento. Como era tradición en la vida monástica, se leía en el refectorio durante las comidas. Las Constituciones establecían normas precisas para los distintos oficios comunitarios: sacristán, bibliotecario, ropero, portero, cocinero, etc. Había también algunas normas secretas, muy en consonancia con la disciplina del Oratorio romano del Divino Amor del que ellos procedían.

La organización definitiva de la Orden se remonta a los tiempos de San Pío V. Hasta entonces el gobierno estaba fundamentalmente en manos del capítulo general que se reunía cada año y en el que tenían voz solamente los vocales elegidos por el mismo capítulo. Durante el tiempo entre un capítulo y otro gobernaba la Orden, como vicario del capítulo mismo, el prepósito de la casa en que se había celebrado el último capítulo[35]. Pío V dispuso en 1568 la elección de un prepósito general vitalicio, con residencia en Roma, donde se celebraría capítulo general cada tres años. Fue elegido primer prepósito general Juan Bautista Milani; pero en el capítulo del año 1592, se decidió que el prepósito general fuese elegido sólo para ocho años; y en el capítulo de 1595, se redujo a un trienio. Sede del gobierno general fue la casa de San Silvestre, en el Quirinal, hasta el año 1798, fecha en que fue trasladado a San Andrés *della Valle.*

[35] ANDREU, *Chierici Regolari Teatini,* DIP, 2, p. 988.

4. Expansión de la Orden

La vida en la primera casa de la Orden se desarrollaba entre la oración, el estudio de las ciencias sagradas, la asistencia a los enfermos y la dirección espiritual de clérigos y dignatarios de la Curia que, arrastrados por el ejemplo de los teatinos, querían dar un cambio a sus vidas y a las mismas estructuras eclesiales. Poco más de un año habitaron allí. A finales de 1525 se trasladaron a una nueva casa más amplia en el Pincio.

Su acción se extendió entonces a la preocupación por la reforma de la misma vida religiosa. En su casa dieron acogida y protección a Luis de Fossambrone y al hermano Rafael, inmediatos colaboradores del fundador de los Capuchinos, Mateo de Bascio; otro tanto hicieron con Pablo Giustiniani, el reformador de los Camaldulenses.

Uno de los acontecimientos más trágicos que se haya abatido jamás sobre Roma fue el saqueo de 1527 que golpeó también a los Teatinos. Los soldados imperiales los hicieron prisioneros en la torre del reloj del Vaticano, de donde fueron liberados por un coronel español. Huidos de Roma, se dirigieron a Venecia donde, después de pasar por algunos alojamientos provisionales, se instalaron definitivamente en San Nicolás de Tolentino, donde le dieron fraterna hospitalidad a Giberti, cuando, después del saqueo de Roma, se dirigía hacia su sede episcopal de Verona.

En Venecia continuaron los Teatinos con el mismo tenor de vida de su primera comunidad de Roma, con la variante de que San Cayetano fue elegido prepósito en el capítulo general celebrado el 14 de septiembre del mismo año 1527 y reconfirmado en el cargo en el capítulo del año siguiente.

La Orden iba aumentando en número, lo cual propició la fundación de una nueva casa en Verona a instancias de Giberti (1528); después vinieron las fundaciones de Nápoles (1533) a instancias del Virrey, don Pedro de Toledo, amigo de Carafa desde su estancia en España, el cual puso a su disposición la iglesia de San Pablo Mayor. Al frente de la nueva fundación estuvo el propio San Cayetano, hasta 1540, fecha en que regresó a Venecia. En 1536 vuelven los teatinos a Roma, llamados por Paulo III, aunque sólo por breve tiempo. En 1555 volverán definitivamente a Roma, llamados por Carafa, convertido ya en Paulo IV, el cual les concedió la iglesia de San Silvestre en el Quirinal.

Acontecimiento de especial relieve para la Orden fue la promoción de Juan Pedro Carafa al cardenalato (1536). Paulo III, deseoso de implantar la reforma de la Iglesia, quiso tenerlo junto a sí como colaborador en la tarea de la inmediata reforma de la Curia que quería llevar a cabo. Carafa constituía, junto con Contarini, Giberti, Aleandro, Pole y Cortese, en frase de Ranke, «el estado mayor de la reforma católica». Desde entonces Carafa ya no volverá a desempeñar ningún puesto en el gobierno de la Orden. En adelante, será San Cayetano de Thiene el hombre más representativo en la dirección de la Orden, si bien siempre gozó de gran veneración y respeto por parte de todos los teatinos cuando Carafa estaba al frente de los mismos .

Poco antes de morir en Nápoles (7-8-1547), San Cayetano asistió al capítulo general celebrado en Venecia en el que se decidió, libremente por ambas partes, la fusión de los teatinos y los somascos. Pero fusiones de este tipo no suelen dar nunca buenos resultados a causa del espíritu y finalidades distintas. Tampoco esta unión duró mucho tiempo; en 1555 el propio Carafa, ya Paulo IV, devolvió su independencia completa a los somascos.

Cuando murió San Cayetano (1547), la Orden, incomprensiblemente, puesto que su acción en favor de la reforma de la Iglesia había sido ya muy notoria, no había conseguido una gran expansión. Solamente Venecia, Nápoles y Verona conocían la presencia permanente de los Teatinos. Y aún tardará algún tiempo en ampliar su radio de acción por toda Italia, a pesar de la publicidad que les dio el que Carafa fuese elevado al solio de San Pedro. Durante su pontificado solamente fundaron en Roma. Después vinieron Milán (1570), Piacenza (1571), Génova (1575), Lecce (1585), Florencia (1592). A finales del siglo XVII contaban con 55 comunidades en Italia. En algunas ciudades tuvieron varias, como en Nápoles donde llegaron a tener seis.

Los Teatinos tardaron bastante en salir de Italia. La primera fundación en el extranjero la llevaron a cabo en España: Madrid (1622), Alcalá de Henares (1630), Zaragoza (1630), Barcelona (1632), Salamanca (1683), Palma de Mallorca (1721).

A Francia llegaron con la fundación de París (1644). En 1648 fundaron en Portugal. Entraron en Alemania por Munich (1662); y en Checoslovaquia por Praga (1663); por las mismas fechas fundaron en Austria, concretamente en Salzburgo. En 1665 fundaron en Varsovia (Polonia).

Si meritoria fue la labor de los teatinos en la reforma de la Iglesia en Europa, no menos meritoria fue su labor en el campo de las misiones de infieles. Un teatino, el P. Miguel Ghisleri, tuvo una participación muy activa en la fundación del gran instrumento evangelizador del mundo pagano, la Congregación de Propaganda Fide, cuyo iniciador fue el español monseñor Juan Bautista Vives[36].

La actividad misionera de los Teatinos empezó por Georgia, si bien sus habitantes no eran infieles, sino cristianos cismáticos; pero en la dinámica de entonces toda la Iglesia oriental era considerada como tierra de misión. A Georgia llegaron nada menos que once expediciones de misioneros teatinos desde 1626 hasta 1679. Y el capítulo general de 1639 obligaba, bajo voto, a los misioneros a permanecer al menos por espacio de diez años. A partir de 1640 se iniciaron las tareas misioneras en la India, Borneo y Sumatra.

5. Decadencia y restauración

La encuesta sobre el estado de las Ordenes religiosas en Italia, decretada por Inocencio X en el breve *Inter caetera* (17-XII-1649), encontró a los teatinos en un momento de especial expansión, después de un breve período de estancamiento. De las respuestas provenientes de cada casa de las cuatro provincias italianas, aunque solamente se refieren a la situación económico-patrimonial, se puede, sin embargo, penetrar también en la situación espiritual y en la observancia disciplinar de las comunidades. El resultado fue muy positivo, en general, para la Orden teatina. Con este mismo espíritu se mantuvo hasta finales del siglo XVIII[37].

Pero después de tres siglos de una actividad incansable y de grandes méritos contraídos en favor de la Iglesia por obra no sólo de teatinos ilustres por su saber y por su santidad, sino por la obra solidaria de todos los teatinos, la Orden entró en un período de decadencia que se prolongó por todo el siglo XIX y parte del siglo XX. Las causas de esta decadencia fueron múltiples.

[36] CASTELLUCI, A., *Mons. Giambatista Vives*, «Alma Mater», II (1920), p. 277.
[37] CAMPANELLI, M., *Inchiesta di Innocenzo X sui Religiosi in Italia. I Teatini*, Roma, 1987, p. 8.

Provenían unas de problemas internos; y otras del ámbito de la animosidad de los Estados, los cuales, a través de leyes persecutorias, tenían como punto de mira la erradicación completa de monasterios y conventos.

Pío X encomendó al cardenal español José Vives y Tutó la restauración de los Teatinos. En esta dinámica de restauración entraba la incorporación de los Hijos de la Sagrada Familia, fundados por el beato José Mañanet en 1864, a la Orden teatina, decretada por el breve *Auspicato* (15-12-1909). Pero, como había sucedido en el caso de los Somascos, tampoco esta incorporación dio buenos resultados, de modo que en 1916 se anuló la fusión. Dio mejores resultados la anexión, en 1910, de la Orden de San Alfonso María de Ligorio fundada en Felanitx (Mallorca) en 1867 por don Miguel Sureda.

A lo largo del siglo XX, los teatinos se han esforzado por retornar a la espléndida situación que hizo de ellos valiosísimos colaboradores del pontificado en la reforma de la Iglesia y en el apostolado de la enseñanza y de las misiones, hasta llegar, en el siglo XVII, a rivalizar, en el mejor sentido de la palabra, con el esplendor y fuerza eclesial de la Compañía de Jesús. Y, en buena medida, lo han conseguido, puesto que de su reclusión en muy pocas casas en Italia se han expandido de nuevo por España, América Latina, América del Norte y Africa, en unas cincuenta comunidades, si bien el número de sus miembros no ha conseguido remontar todavía el vuelo.

Los Teatinos siguen siendo la memoria viva de aquel genio innovador que fue San Cayetano de Thiene y de aquellos hombres ilustres que se pusieron en seguimiento de Cristo para vivir el espíritu sacerdotal en todas sus exigencias religioso-apostólicas. Entre los teatinos más ilustres por su santidad, se cuentan el propio fundador, San Cayetano de Thiene († 1547), San Andrés Avellino († 1608)[38] y San José María Tomasi († 1713)[39]. La Orden teatina ha dado a la Iglesia un Papa, el cofundador Juan Pedro Carafa; ocho cardenales, entre ellos Bernardino Scotti († 1568), el propio San José María Tomasi, y Fernando Pignatelli († 1853). Cerca de trescientos teatinos han sido elevados al ministerio episcopal. Entre los teatinos ha habido eminentes teó-

[38] VENY BALLESTER, A., *San Andrés Avelino, Clérigo Regular*, Barcelona, 1962.
[39] OLIVER, A., *José María Tomasi. El hombre, el sabio, el santo*, Madrid, 1986.

logos, exégetas, moralistas, liturgistas y canonistas; no han faltado expertos en ciencias y artes profanas: arqueólogos; astrónomos como José Piazzi († 1826), el descubridor de Ceres, el primero de los pequeños planetas; y pintores como Blas Betti († 1615) y Mateo Zoccolini († 1630).

6. Monjas teatinas

San Cayetano colaboró en la reforma y fundación de varias comunidades de monjas. En 1519 ayudó a su pariente Domitila Thiene a reformar las Benedictinas de Vicenza. Por encargo de Carafa, al llegar a Nápoles, Cayetano aceptó la dirección de las Dominicas de la Sabiduría fundadas por su hermana, María Carafa, en 1530. También participó en la fundación del convento de las Clarisas que después pasarían a la reforma capuchina, llevada a cabo por su hija espiritual María Lorenza Longo en 1535. También estuvo bajo su protección el monasterio de las Convertidas, fundado en Nápoles por su dirigida María Ayerbo, duquesa de Termoli.

Aunque San Cayetano no fundó ninguna Orden de religiosas, son teatinas las Oblatas de la Inmaculada Concepción, fundadas en 1583 por la napolitana Ursula Benincasa († 1618) para la educación de la juventud femenina. Fueron aprobadas por Gregorio XV en 1623; y desde el principio estuvieron bajo la inmediata dirección de los teatinos, profesando sus mismas Constituciones. Después de una prolongada decadencia, estas religiosas han resurgido con el nombre específico de Hermanas Teatinas de la Inmaculada Concepción, con Constituciones propias. En 1948 se ha fusionado con ellas la congregación española de las Hijas de la Providencia, inspiradas en la espiritualidad providencialista de San Cayetano de Thiene.

II. Los Barnabitas

Bibliografía

Premoli, O., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento,* Roma, 1913; Id., *Storia dei Barnabiti nel Seicento,* Roma, 1922; Id., *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825,* Roma, 1925; Id., *Le lettere e lo spirito di S. Antonio Maria Zaccaria,* Roma, 1909, *Constitutiones Clericorum Regularium Sancti Pauli Decollati (Barnabitarum) libris quattuor distinctae,* Roma, 1946; Olgiati, F., *La fisonomia dei Barnabiti,* «Vita e Pensiero», 1939, páginas 314-323; Boffitto, G., *Scrittori Barnabiti (Bibliotheca Barnabitica Illustrata),* 2 vols., Florencia, 1933-1934; Manzini, L., *L'apostolo di Pescia, P. Antonio M. Pagni (1556-1624),* Roma, 1941; Gentili, A., *I Barnabiti: Manuale di storia e spiritualità,* Roma, 1967; AA. VV., *Le scuole dei Barnabiti (1533-1933),* Florencia, 1933; Levati, L., *Menologio dei Barnabiti,* 12 vols., Génova, 1933; Dubois, A., *Le Angeliche di San Paolo,* Milán, 1929; AA. VV., *Le Angeliche di San Paolo nel 50º anno della loro rinascita,* Milán, 1929.

1. El fundador, San Antonio María Zaccaría

1.1. *De médico a sacerdote*

Antonio María Zaccaría nació en Cremona a finales de 1502 en el seno de una noble familia cuya ascendencia paterna era de origen genovés, contando entre sus parientes a algunos almirantes que estuvieron al servicio de Génova, de la Santa Sede, de Francia y de Castilla. Su padre, Lázaro, murió apenas recién nacido Antonio. Su madre, Antonieta Pescaroli, a pesar de que tuvo varias propuestas matrimoniales ventajosas, después de la muerte de su marido, aunque no tenía nada más que dieciocho años, prefirió permanecer en su estado de viuda a fin de entregarse por completo a la educación de su hijo.

Antonio demostró desde sus más tiernos años una profunda religiosidad con una acendrada devoción a la Virgen María en cuyo honor hizo voto de virginidad siendo apenas un adolescente. Antes de cumplir los dieciocho años (16-10-1520), por amor a la pobreza evangélica, renunció, ante notario, a la herencia paterna. En ese mismo año inició los estudios de medicina en la universidad de Padua, concluyéndolos con el doctorado en 1524.

De regreso a su ciudad natal, en vez de dedicarse al ejercicio de su profesión médica, incrementó los ejercicios de piedad, poniéndose bajo la dirección espiritual del dominico Bautista de Crema, el gran maestro de espíritu del clero reformado del tiempo. Estudia Teología y Sagrada Escritura, y, aunque todavía laico, empieza muy pronto a ejercer el ministerio de la predicación y de la catequesis para niños y adultos, incluidos los clérigos, en la pequeña iglesia de San Vital. Es la preparación inmediata para el sacerdocio que recibe a finales de 1528 por expresa exhortación de su director espiritual.

Desde el momento mismo de su ordenación, la gran preocupación de Antonio María Zaccaría fue la reforma de la Iglesia, especialmente del estamento clerical cuya tibieza espiritual le impresionaba; contra ella escribirá bellos conceptos, tanto en su correspondencia, como en el proyecto de Constituciones para su Orden. La tibieza se yergue en medio del estamento clerical como la «pestífera y mayor enemiga de Cristo Crucificado». La tibieza se ha elevado a categoría de reina y señora entre los clérigos. *Madonna Tiepidità*, la llama él[40]. Y para predicar con el ejemplo, renuncia a algunos pingües beneficios eclesiásticos y a la carrera de los honores en la Iglesia. Permanecerá toda su vida como sencillo sacerdote, aunque no le faltaron oportunidades de escalar puestos en el escalafón eclesiástico. Desde su ordenación, Antonio incrementó su actividad apostólica con una predicación intensiva encaminada a todos los estamentos, pero de un modo especial a los grupos dirigentes de la ciudad. Gana a muchos para una vida espiritual más intensa. Con ellos constituye diversos grupos, al estilo de los Oratorios del Divino Amor, pero los bautiza con el significativo nombre de *Amistad*. A estos grupos de nobles y de burgueses dirige verdaderos cursos de teología bíblica, dogmática y moral.

1.2. *Del Oratorio de la Eterna Sabiduría a fundador religioso*

A finales de 1530 Antonio María Zaccaría se trasladó de Cremona a Milán en el séquito de Ludovica Torelli, condesa de

[40] *Carta V*, en PREMOLI, O., *Le lettere e lo spirito di S. Antonio Maria Zaccaria*, Roma, 1909.

Guastalla, que había sido convertida de una vida mundana a una fervorosa vida espiritual por el propio fray Bautista de Crema. Estaba ella entonces planificando la fundación de una institución femenina para la atención de las niñas y jóvenes, cuando San Antonio María Zaccaría entró a su servicio como capellán.

En Milán entró Antonio muy pronto en contacto con el Oratorio de la Eterna Sabiduría, fundado, como tantos otros Oratorios contemporáneos para la reforma de las costumbres y para la atención asistencial de los pobres, especialmente de los enfermos. Contaba entre sus miembros nada menos que a dos futuros papas, Juan Angel de Médicis (Pío IV, 1559-1565) y Antonio Miguel Ghislieri (San Pío V, 1566-1572).

En el Oratorio de la Eterna Sabiduría captó a sus primeros compañeros para la fundación de los Barnabitas: Santiago Antonio Morigia y Bartolomé Ferrari. El primero era todavía laico. Se había convertido de una vida bastante mundana en la corte de Francisco II Sforza a una vida espiritual intensa. Bartolomé Ferrari, por el contrario, era ya sacerdote y de una conducta intachable. Ambos fueron ganados para la causa de Antonio María Zaccaría.

Quizá no piensan aún en la fundación de una nueva familia religiosa, pero ésta, bajo la guía de fray Bautista de Crema, no tardaría en aflorar porque en los tres estaba ya muy explícita una labor apostólica que, condensaba ya el espíritu apostólico de los futuros Barnabitas: la predicación a todo el pueblo, especialmente al clero, y la asistencia caritativa a los pobres.

Desde los primeros días de 1530 San Antonio María Zaccaría y sus dos compañeros empiezan a vivir en comunidad y a trabajar apostólicamente junto a la iglesita de San Agustín, muy cercana a la basílica de San Ambrosio. Así nace la Orden de Clérigos Regulares de San Pablo que recibe su primera aprobación por el breve *Vota per quae* (18-2-1533) del Papa Clemente VII, que será confirmada por el Papa Paulo III con la bula *Dudum felicis recordationis* (25-7-1535). Desde 1530 hasta 1545, fecha en que se establecerán definitivamente en una casa comprada, viviendo aún el fundador, junto a la iglesia de los Santos Pablo y Bernabé, nombre este último del que recibirán su apelativo popular —Barnabitas—, tuvieron que vivir en precario. De la iglesia de San Agustín pasaron en 1533 a Santa Catalina junto a la Puerta Ticinesa; y en 1536 vuelven a su primer domicilio junto a San Agustín, hasta que en 1545 se instalan en la que será considerada su casa madre.

1.3. *San Pablo, maestro y modelo*

No se conservan muchos escritos de San Antonio María Zaccaría, apenas siete sermones, once cartas y un borrador de las Constituciones; pero en ellos, especialmente en las cartas, se advierte una recia espiritualidad. Es posible que en sus escritos se refleje en gran medida la espiritualidad de su director, fray Bautista de Crema, pero hay algo que le es absolutamente personal: la herencia espiritual paulina. El nombre, la doctrina, el ejemplo de San Pablo, constituyen un eterno ritornello en sus cartas y en sus sermones. Ha estudiado tanto a San Pablo, que hasta el estilo del apóstol, tan lleno de anacolutos, lo ha hecho suyo.

San Pablo es, pues, el maestro y el modelo, no sólo en la vida interior, a quien no interesa sino Cristo crucificado, sino también en el celo abrasador por la hermosura de la Iglesia que quiere presentar a Cristo sin mancha ni arruga; de aquella iglesia del siglo XVI, tan llena de manchas y de arrugas, que estaba ofreciendo a Cristo un rostro realmente deformado. Su predicación, en la que exigía la reforma del clero, iba acompañada con la ejemplaridad de una vida mortificada y penitente.

Lo mismo que a Pablo, tampoco a Antonio María Zaccaría le faltaron las persecuciones; por parte de los de dentro y de los de fuera. Los de dentro eran sus mismos cohermanos en el presbiterado, hasta el punto de tener que sufrir dos procesos inquisitoriales (1534 y 1537) por haber sido acusado de herejía ante el tribunal inquisitorial de Milán a causa de sus extremadas penitencias. Los de fuera, eran muchos que no veían con buenos ojos la acción reformadora del joven sacerdote. Ni los de dentro ni los de fuera sorportaban con facilidad las críticas que, con su palabra y, sobre todo con su conducta, lanzaba contra ellos. Los dos procesos se resolvieron favorablemente para él. Lo cual lo impulsó a redoblar su predicación, extendiendo sus campañas de renovación eclesial hasta Venecia.

San Antonio María Zaccaría murió prematuramente el 5 de julio de 1539 en Cremona, su propia ciudad natal, cuando la Orden de los Barnabitas carecía aún de una verdadera consolidación, tanto jurídica como formativa. Fue canonizado por León XIII en 1897.

2. Organización de la Orden

Aunque las Constituciones redactadas por el fundador con la ayuda de fray Bautista de Crema no estaban aún bien perfiladas cuando aquél murió en 1539, sin embargo, la finalidad de la Orden y sus rasgos constitutivos quedaban ya bien descritos: Entrega radical al servicio de Dios y a la salvación de las almas; restauración del culto divino; absoluto desprecio del mundo y plena mortificación; restauración de la vida espiritual mediante la predicación y frecuencia de los sacramentos. A los tres votos religiosos tradicionales de pobreza, castidad y obediencia, se le añade el juramento de observar la disciplina regular, y de no aceptar cargos y honores eclesiásticos si no es por explícito mandato del Papa. El barnabita podrá asumir cualquier ministerio; ninguno se excluye expresamente.

La nueva Orden tiene un gobierno monárquico que consta de un prepósito general elegido por el capítulo general que se celebraba inicialmente cada año y después cada tres, con cuatro asistentes generales. Los superiores locales eran renovados cada año[41]. La Orden conserva las dos categorías de miembros: sacerdotes y hermanos coadjutores, tradicionales en todas las Ordenes religiosas anteriores.

La redacción definitiva de las Constituciones, después de algunos intentos hacia 1552, tuvo lugar ya después del Concilio de Trento por obra de San Carlos Borromeo, delegado al efecto por el Papa; y fueron aprobadas por Gregorio XIII con la bula *Cum sicut accepimus* (7-11-1579).

3. Espiritualidad paulina

El fundador supo transmitir a su Orden su espiritualidad profundamente paulina aunque revestida de los caracteres típicos de la *Devotio moderna* a la que todas las primeras Ordenes de Clérigos Regulares fueron muy adictas. No sólo la doctrina, sino incluso las palabras mismas de San Pablo sombrean cada capítulo del proyecto de Constituciones redactado por San Antonio María

[41] *Constitutiones Clericorum Regularium Sancti Pauli Decollati (Barnabitarum) libris quattuor distinctae,* Roma, 1946.

Zaccaría. La espiritualidad barnabita fue sintetizada por Francisco Olgiati de este modo: «Rehacer a San Pablo en el siglo XVI: resucitar y dar un clásico cristiano a los cristianos del tiempo del Humanismo, ya sean literatos o no... Intentad tomar como punto de partida la idea paulina de nuestra incorporación a Cristo, que inspira cada palabra del Apóstol... Intentad releer la vida de San Antonio María Zaccaría teniendo en los oídos el himno de la elevación sobrenatural del hombre: Así lo entenderéis todo»[42].

Característica de la Orden Barnabita, tal como la definió el Papa Pío XI, es «el exquisito señorío», el tono de afable caridad y de equilibrada moderación, que refleja muy bien la disposición que el fundador dejó en el capítulo 15 de las Constituciones: «No pretendemos daros leyes de temor, sino de puro amor». Esta misma moderación o sano «relativismo apostólico», tal como lo define Gentili[43], se advierte también en el talante apostólico de los Barnabitas. Pero esa moderación referida a los medios apostólicos, no se puede afirmar respecto de la entrega incondicional que adquiere más bien los tonos del «gastaré y me desgastaré por vosotros» (2 Cor 12, 15) característicos de San Pablo[44].

Los Barnabitas penetraron en todas partes, abriendo caminos apostólicos nuevos. San Antonio María Zaccaría quería que sus hijos fueran los apóstoles de todos los hombres sin excepción. Y esta fue su gran aportación a la Iglesia de su tiempo: incorporar a la espiritualidad religiosa de su tiempo esta faceta mediadora universal del sacerdocio.

La gran novedad apostólica de los Barnabitas consistió en hacerse presentes en todas las zonas de peligro, al estilo de San Pablo: introducir a Cristo en todos los ámbitos de la sociedad, pero preferentemente en los más eficaces. Hicieron suyo, en definitiva, el gran principio paulino: «Probadlo todo, pero conservad lo bueno».

Las actividades apostólicas más frecuentes a las que se dedicaron los Barnabitas desde sus mismos orígenes fueron: la predicación de la palabra, tanto desde la perspectiva de los sermones tradicionales al pueblo y al clero, como desde la más novedosa forma de conferencias bíblicas, teológicas y catequísticas a grupos selectos de laicos; el ministerio parroquial; la formación directa de la niñez y juventud; la dirección espiritual de clérigos y laicos; retiros espirituales; el apostolado de la pluma sobre temas religiosos y ascéticos en el que sobresalieron escritores como B. Bascapé con su tratado *De regulari disciplina monimenta Patrum* (1588); C. Giarda, autor de una curiosa obra ascética titulada *Abeja religiosa* (1625); P. Casetta que escribió el *Espejo Eclesiástico* (1648); B. Palma que se hizo célebre con la obra *Actos virtuosos internos del alma* que alcanzó una extraordinaria difusión; no menos famoso fue el P. G. Smeria por su abundante producción literaria tanto cultural como ascética[45].

Los Barnabitas son ante todo predicadores de la palabra, al estilo de San Pablo; este es «nuestro principal ministerio»; por más que haya prevalecido en la opinión de muchos el que tuvieran como apostolado específico la educación de la niñez y juventud. También este ministerio ha sido una de sus ocupaciones. Pero no entraba directamente en sus preocupaciones apostólicas desde los orígenes, hasta el punto de que cuando, bajo el gobierno del P. Dossena, se introdujo específicamente en 1605, a algunos les pareció contrario al espíritu originario de la Orden; pero, con el correr del tiempo, se distinguieron tanto en él, que les fue preciso elaborar una propia *Ratio studiorum* que se ha caracterizado por una pedagogía basada más en el método del amor y de la dulzura que en el método del castigo y del rigor.

Pero los Barnabitas han sido siempre, como señalan reiteradamente sus Constituciones, validísimos «colaboradores de los obispos», tanto en el ministerio del púlpito como en el del confesonario.

4. Difusión de la Orden

La prematura muerte del fundador dejó a los Barnabitas en una situación muy precaria. No sólo porque la Orden no estaba aún definitivamente estructurada, por más que hubiese recibido ya la aprobación definitiva de la Santa Sede, sino porque perdió

[42] OLGIATI, F., *La fisonomia dei Barnabiti,* Vita e Pensiero (1939), pp. 314-323.

[43] GENTILI, A. M., *I Barnabiti...*, p. 16.

[44] ANDREU, F., *La spiritualità degli Ordini di Chierici Regolari,* Roma, 1967, página 13.

[45] BONFITTO, G., *Scritori Barnabiti (Bibliotheca Barnabitica illustrata),* Florencia, 1933-1934.

al padre y al guía que con su prestigio hubiera sido capaz de sacarla de cualquier atolladero. Ya en vida del fundador habían tenido adversarios que no fueron capaces de comprender las innovaciones ascéticas y apostólicas de la nueva Orden de Clérigos Regulares de San Pablo o Barnabitas. Esto le había valido ya al propio San Antonio María Zaccaría verse envuelto en dos procesos inquisitoriales. Pero más duras iban a ser las pruebas que se abatirían contra sus hijos después de la muerte de su fundador.

En efecto, más retorcidas y, por ende, más peligrosas fueron algunas acusaciones calumniosas levantadas contra los Barnabitas a causa de la colaboración apostólica tan estrecha con las Angélicas, fundadas por el propio santo y la condesa de Guastalla. Estas acusaciones les valieron a todos la expulsión de los territorios de la República de Venecia; y a dos de ellos la prisión en las duras cárceles de la inquisición romana en 1552. Afortunadamente, todo se solucionó con la intervención de San Ignacio de Loyola que se percató de inmediato de la inocencia de los padres; y, gracias, sobre todo a la valiosa ayuda del comisario del Santo Oficio, el amigo de San Antonio María Zaccaría, el futuro Papa Pío V.

La expansión de la Orden no empezará hasta casi veinte años después de la muerte del fundador; aunque a punto estuvo de experimentar una inexperada expansión con la anexión de los Humillados de Lombardía que contaban con más de noventa conventos, pero no la permitió San Carlos Borromeo. Poco después, el 26 de octubre de 1569, algunos humillados atentaron contra la vida de San Carlos Borromeo, y éste decidió su extinción que fue ratificada por decisión de San Pío V el 7 de febrero de 1570.

Durante el siglo XVI, la expansión de los Barnabitas, a pesar de la protección de San Carlos Borromeo, fue muy lenta, apenas si se cuentan siete u ocho fundaciones estables: Pavía (1557), Cremona (1570), Monza y Casale Monferrato (1571), Roma (1575) por la intervención de los jesuitas y especialmente de San Felipe Neri; Vercelli (1576). Especial importancia tuvieron las fundaciones de Pisa (1595), Bolonia y Novara (1599), en cuanto que eran centros relevantes de estudios universitarios en los que se pudieron formar los candidatos al sacerdocio de la Orden. El crecimiento numérico fue también muy escaso en este mismo período de tiempo, puesto que a finales del siglo XVI no alcanzaban los 200 entre sacerdotes y estudiantes.

En el siglo XVII, el crecimiento fue más rápido, extendiéndose

fuera de Italia. Enrique IV los llamó para fundar en Bearn (1608) región dominada por los hugonotes; después vinieron Austria con la fundación de Viena y la de Mistellbach, para noviciado; Checoslovaquia, con la fundación de Praga; a Saboya los llamó San Francisco de Sales en 1614, instalándose primero en Annecy y después en Thonon. Expandieron también su misión entre los luteranos de Suiza y de Silesia. En 1623 tuvieron un inesperado incremento numérico, aunque reducido, al unírseles los Sacerdotes de la Anunciación de Pescia, al frente de los cuales estaba aún el propio fundador, Antonio Pagani[46]. Fracasaron, en cambio, por este mismo tiempo las iniciativas para la anexión de los Padres Doctrinarios de Francia.

Una nueva actividad apostólica se introduce en la Orden a comienzos del siglo XVIII: las misiones en países de infieles en el Extremo Oriente, desde China (1715) hasta Birmania (1740), donde fueron muy beneméritos, no sólo en la expansión de la fe, sino en una obra eminentemente cultural.

Como para casi todas las Ordenes religiosas, la época de la Ilustración, de José II de Austria, de la Revolución francesa y de la era napoleónica, también para los Barnabitas supuso la entrada en un período de decadencia, a causa de las continuas persecuciones que llevaban aparejada la supresión de innumerables conventos y colegios.

Después de la caída de Napoleón, se inició también para los Barnabitas una etapa de lenta, pero firme recuperación, por obra especialmente del cardenal Lambruschini y del superior general, P. Fontana, que también recibirá el capelo cardenalicio. El siglo XIX se conoce en la historia de los Barnabitas como el «siglo de los cardenales» porque además de los dos ya citados, hay que mencionar al cardenal Bilio, el autor material del Syllabus y uno de los presidentes del Concilio Vaticano I, y a los cardenales Cadolini y Granniello.

5. Religiosas Barnabitas

En 1530 fundó San Antonio María Zaccaría, con la ayuda de la condesa Ludovica Torelli de Guastalla, las Madres Angélicas

[46] MANZINI, L., *L'apostolo di Pescia, P. Antonio M. Pagani (1556-1624)*, Roma, 1941.

de San Pablo, que fueron aprobadas por Paulo III en 1535[47]. Inicialmente se regían por la Regla de San Agustín y vestían el hábito dominicano. No obstante, ni eran agustinas ni dominicas, sino que formaban una Congregación realmente nueva y revolucionaria, porque no estaban sometidas a la clausura ni a las demás normas de la disciplina regular propia de las monjas tradicionales. El nombre de Angélicas fue aprobado por el propio Paulo III en 1545; y el apelativo de San Pablo significaba la espiritualidad paulina tan querida por el fundador[48].

San Antonio María Zaccaría pretendió hacer de las Angélicas un instrumento eficaz, a la par de los Barnabitas, para la reforma católica ya en marcha. Con ellas se abrían nuevos horizontes para el apostolado de la mujer en la Iglesia, el estilo de lo que ya estaba haciendo otra mujer por la región de Brescia, Santa Angela Merici con sus Ursulinas.

Las Angélicas fueron eficaces colaboradoras en el ministerio apostólico de los Barnabitas. Los acompañaban en sus correrías misioneras por toda la Lombardía y el Véneto. Se entregaron especialmente a la evangelización de las mujeres de mala vida y de las niñas y jóvenes abandonadas. Pero ante el hecho verdaderamente revolucionario de unas religiosas sin clausura que trabajan al estilo de los predicadores, que iban de pueblo en pueblo esparciendo la palabra de Dios, pronto surgieron la maledicencia y las calumnias de la gente que dieron con las Angélicas y con los Barnabitas en el tribunal de la Inquisición y fueron expulsadas de los territorios de la república de Venecia (1551). Fue el principio del fin para los vuelos apostólicos de aquellas mujeres. En 1557, después de una inspección rigurosa por parte de un visitador apostólico, las Angélicas fueron sometidas a la disciplina común de las Ordenes religiosas, incluida la clausura.

Con la protección de San Carlos Borromeo empezaron una andadura nueva, pero siempre entre los cuatro muros de su convento. El barnabita Carlos Bascapé les compuso las Constituciones siguiendo el esquema que para ellas había trazado ya el propio San Antonio María Zaccaría. Después de varios ensayos, las Constituciones fueron aprobadas por el Papa Urbano VIII en 1625.

A lo largo del siglo XVII conocieron una relativa expansión que se vio frenada por las decisiones antimonásticas de José II (1785) y,

[47] ERBA, A. M., *Angeliche di San Paolo,* DIP, 1, pp. 635-637.

[48] DUBOIS, A., *Le Angeliche di San Paolo,* Milán, 1929.

sobre todo, por las supresiones napoleónicas, hasta el punto de que la Congregación desapareció al morir en 1846 la última religiosa.

Las Angélicas fueron restauradas en 1879 por el barnabita Pío Mauri. Benedicto XV en 1919 les suprimió la clausura, retornando desde entonces al espíritu genuino de los orígenes; lo cual ha sido el punto de partida para un notable desarrollo en estos últimos tiempos[49].

En el siglo XIX surgieron algunas Congregaciones inspiradas en la espiritualidad Barnabita. Las Hijas de la Divina Providencia fundadas en 1832 por el P. Tomás Manini y Elena Bettini, para la atención de la niñez abandonada, siendo aprobadas por León XIII en 1887[50]. Las Hermanas de la Preciosa Sangre, que surgieron en 1854 como Terciarias Canosianas para ayudar a las Hijas de la Caridad en la asistencia de las niñas; pero, por decreto de Pío IX en 1875 fueron declaradas autónomas. El P. Justo Pantalini les escribió las Constituciones que están fuertemente inspiradas en la espiritualidad Barnabita[51].

Inspirándose en la misma espiritualidad Barnabita, el P. Herminio M. Rondino y Ana Vetura fundaron en 1935 las Pequeñas Obreras del Sagrado Corazón para atender a las jóvenes obreras, siendo aprobadas por la Santa Sede en 1948[52].

III. LOS SOMASCOS

PELLEGRINI, C., *Fonti per la storia dei Somaschi,* n. 1 (1970), n. 2 (1972), n. 5 (1975), n. 6 (1976); ZAMBARELLI, L., *L'Ordine dei Padri Somaschi,* Roma, 1928; ID., *San Gaetano Thiene e San Girolamo Emiliani,* «Rivista della Congregazione Somasca», 2 (1925), 198-208; TENTORIO, M., *Saggio storico sullo sviluppo dell'Ordine Somasco dal 1569 al 1650,* 2 vols., Roma, 1941; ID., *I Somaschi,* en ESCOBAR, *Ordini e Congrazioni Religiose,* vol. I, Turín, 1952, pp. 609-630; LANDINI, G., *San Gi-*

[49] AA. VV., *Le Angeliche di San Paolo nel 50° anno della loro rinascita,* Milán, 1929; MAROCCHI, M., *La riforma dei monasteri femminili a Cremona,* Cremona, 1966.

[50] MANZINI, L., *La serva di Dio Elena Bettini (1814-1894),* Roma, 1946.

[51] MAZZUCCHELLI, A., *P. G. Pantalini e le Preziosine,* Milán, 1932.

[52] TOFFETTI, A., *P. Erminio M. Rondini (1895-1943),* Bolonia, 1944.

rolamo Miani, Roma, 1945; CHRISTOPHE, J., *Padre de huérfanos. San Jerónimo Emiliani,* Madrid, 1980; BUSTILLO, B., *Por sendas nuevas. San Jerónimo Emiliani,* Madrid, 1973; RINALDI, G., *San Girolamo Emiliani, padre degli orfani,* Alba, 1937; SEGALLA, B., *San Girolamo Emiliani, educatore della gioventù,* Roma, 1928; ID., *Intorno alla giovenizza di San Girolamo,* «Rivista della Congregazione Somasca» (1926), 35-40; MAZZARELLO, F., *Lo chiamavano padre,* Rapallo, 1955; ID., *Un uomo che non è morto,* Rapallo, 1978; VACCA, M., *San Girolamo Emiliani, padre degli orfani,* Somasca, 1976; FERIOLI, F., *Priogionia e prodigiosa liberazione di San Girolamo Miani,* «Bolletino della Congregazione Somasca», 1 (1915), 3, pp. 10-22, 4, pp. 6-13 (1916), 5, pp. 12-14, 7, pp. 6-13; NETTO, L., *La liberazione di Girolamo Emiliani da Castelnuovo, 26 settembre 1511,* «Rivista della Congregazione Somasca», 26 (1954), 365-378; ID., *Voglio seguire Cristo crocifisso,* Milán, 1970; ID., *Per un bicchiere d'acqua fresca,* Milán, 1972; BRUSA, G., *Sulle orme di San Girolamo Emiliani, Padre degli orfani,* Roma, 1947; SALVADORI, G., *Della gioventù di San Girolamo Emiliani,* Roma, 1921; BARBERA, M., *San Girolamo Emiliani e la sua opera educativa e sociale,* «Civilità Cattolica», 1882 (1928); VAIRA, G., *Girolamo Miani educatore,* Roma, 1961; CHIESA, A., *Forme di pedagogia negli orfanotrofi somaschi nel secolo XVI,* Roma, 1961.

1. San Jerónimo Emiliani

1.1. *Una estirpe de políticos, guerreros y santos*

El fundador de la *Compañía de los Siervos de los Pobres,* más conocidos por el pueblo llano, primero como *Padres de los pobres* y, después, más brevemente, con el nombre un tanto extraño de *Somascos,* había nacido en Venecia, la perla del Adriático, en 1486. Jerónimo Emiliani o Miani como él solía firmar, pertenecía a una familia ilustre, cuyo nombre figuraba en el Libro de Oro de la República de Venecia. Sus padres fueron Angel Emiliani, senador de la República, y Leonor Morosini.

Sus antepasados paternos más antiguos provenían de Roma y se remontaban al primer decenio del siglo VIII. Entre ellos se cuentan aquel Juan Emiliani que se distinguió en la conquista de Corfú, y aquel Pedro Emiliani, obispo de Verona, que se hizo notar por su preocupación por los pobres[53].

[53] FERIOLI, F., *Il Miani,* «Boll. della Congre. Somasca» (1915), pp. 29-30; LANDINI, G., *San Girolamo Emiliani,* Roma, 1945.

No menos ilustres eran sus antepasados maternos, los Morosini. También ellos habían sobresalido en el campo de las armas, como Bartolomé Morosini que luchó en Constantinopla al lado de Enrique Dándolo, aquel Dux ciego que saqueó Constantinopla durante la cuarta Cruzada. Pariente suyo fue la reina de Hungría, Tomasa Morosini; y Marino Morosini que llegó a ser Dux de Venecia. Y en el campo eclesiástico, ahí están el cardenal Vescori, Patriarca de Venecia, y el bienaventurado Juan Morosini, discípulo de San Romualdo, que había contribuido en gran medida a la fundación del monasterio benedictino de la cercana isla de San Jorge Mayor. Este santo era la mayor gloria de toda la familia[54].

Jerónimo, lo mismo que sus hermanos Lucas, Carlos y Marcos, tienen trazado de antemano el camino que conduce al Gran Consejo de la República de Venecia. En casa está también, Cristina, hija del primer matrimonio de Angel con una joven de la familia Tron de la que enviudó muy pronto. De la mano de su madre, visitará Jerónimo las iglesias de la ciudad, sobre todo la basílica de San Marcos[55].

Jerónimo es, pues, hijo de una familia noble, poderosa y rica. El porvenir le sonríe; pero pronto conocerá el zarpazo del dolor con la trágica muerte de su padre, el cual aparece una noche colgado del puente Rialto, por venganza, al parecer, de una banda rival. Jerónimo empieza a saber lo que significa la orfandad, aunque tenga una madre y unos hermanos que le palian su infantil tristeza. Precisamente, por ser el benjamín de la casa y, además, huérfano de padre, los mimos excesivos de la madre y de los hermanos lo tornaron, al parecer, un tanto caprichoso en sus años infantiles; hasta se llegó a decir de él que era «pronto a la cólera»[56].

1.2. *La Virgen lo libera de la prisión*

Jerónimo frecuentó, con toda probabilidad, lo mismo que sus hermanos, las escuelas del próximo monasterio de Santa María

[54] PELLEGRINI, C., *Pergamene della famiglia Miani,* «Riv. dell'Ord. dei Padri Somaschi», 37 (1962), pp. 87-89.

[55] SANTA, G., DELLA, *Per la biografia di un benefattore dell'umanità del 1500,* «Nuov. Arch. Veneto», 34 (1917), pp. 34-54.

[56] CHRISTOPHE, J., *Padre de huérfanos. San Jerónimo Emiliani,* p. 20.

de la Caridad que pertenecía a los Canónigos Regulares[57]. Lo cierto es que, cuando acaban los años de su adolescencia y empiezan los alborotos de la juventud, Jerónimo ha conseguido ya una sólida formación humana que le capacita para dedicarse a los «negocios de la familia»[58]; es decir, él se ocupa del floreciente comercio de tejidos que posee la familia, mientras que sus hermanos sirven a la República como miembros del Senado. Jerónimo, joven bien parecido, noble y rico, disfruta de sus años juveniles participando en las fiestas que en una ciudad alegre y divertida como Venecia, no podían menos de proliferar en todos los barrios y por cualquier motivo.

Pero ha llegado el momento en que Jerónimo, al igual que sus hermanos Lucas y Marcos, que están ya ejerciendo el cargo de gobernadores en Brisighella y Maróstega, respectivamente, sea también él candidato a la magistratura. El día 1 de diciembre de 1506 su madre lo presenta en el Palacio de los Dux; y tres días más tarde interviene ya en una votación. Llegará a ser senador de la República.

Jerónimo entra en un período de su vida que tiene bastantes paralelismos con la de Francisco de Asís. También él es un joven alegre y con abundantes monedas de oro en su bolsa; y, sobre todo, tiene una magnífica estampa, tal como lo pintará algunos años más tarde el artista veneciano Da Ponte. Jerónimo sobresale, con su traje oscuro de ribetes blancos en el cuello y en los puños, con un anillo en el dedo meñique de su mano derecha bien torneada. Esta imagen pictórica coincide con la descripción literaria que de él hace Tórtora: «Era de estatura más que mediana, de ojos grandes y mirada penetrante. Tenía cabellos castaños y cejas espesas».

También él, como Francisco de Asís, quiere alcanzar la gloria de las armas y divertirse alocadamente con sus amigos. «Dos grandes amores habían formado la vida del joven patricio: el amor a la gloria y el amor al placer»[59] sin traspasar jamás, sin embargo, los límites de la buena crianza que su madre, Leonor, le había inculcado. Pero, una vez más como a Francisco, tampoco la carrera de las armas se le presenta fácil. En 1508 se forma la Liga

[57] LANDINI, G., *San Girolamo Miani*, p. 115.
[58] LANDINI, G., *op. cit.*, p. 118.
[59] MAZZARELLO, F., *Lo chiamavano Padre*, p. 58.

de Cambrai que supone la guerra para Venecia. El 14 de mayo los venecianos son derrotados en Agnadello. Pero la guerra prosigue. Los tres hermanos Emiliani forman parte del ejército. Lucas es herido y hecho prisionero en la defensa del castillo de la Scala; unos meses después es repatriado y se le recompensa con el nombramiento de jefe militar de la fortaleza de Castelnuovo de Quero (Belluno), que él cede a Jerónimo. A principios de enero de 1511 toma posesión de su cargo.

Su experiencia militar no pudo ser más triste. La traición del comandante Battaglia y del capitán Rimoldi deja a Jerónimo Emiliani con unos cuantos soldados. El 26 de agosto de 1511 se produce el asalto de las tropas imperiales, y se repite la suerte de su hermano Lucas. También él cae prisionero. En las mazmorras del propio Castelnuovo se verifica la transformación espiritual de Jerónimo, como la cárcel de Perusa fue el comienzo de la conversión de Francisco de Asís[60].

Lo mismo que a San Pedro un ángel lo libró misteriosamente de las prisiones de Herodes, no menos misteriosamente a Jerónimo le abre las puertas de la cárcel la propia Reina de los Angeles que lo acompaña a través de los ejércitos enemigos hasta las mismas puertas de Treviso. En el santuario de la Madonna Grande de Treviso dejará Jerónimo para recuerdo perenne los grilletes y las cadenas de prisionero que todavía hoy se pueden contemplar allí. Fenómeno tan extraordinario no tiene una explicación fácil, pero está bien documentado por testigos fidedignos de la época[61].

1.3. *Jerónimo Emiliani, padre de huérfanos*

Como Francisco de Asís, Jerónimo también insiste en ser guerrero. Toma parte ahora en la defensa de Treviso. El enemigo retrocede. Y, finalmente, Venecia se ve libre de sus enemigos, alemanes y franceses; sobre todo después de la muerte de Gastón de Foix apellidado «el ángel de la guerra»[62], sobrino del rey francés Luis XII.

[60] HVR II, pp. 299-300.
[61] FERIOLI, F., *Prigionia e prodigiosa liberazione di San Girolamo Miani*, pp. 10-22; NETTO, L., *La liberazione di Girolamo Emiliani da Castelnuovo...*, pp. 365-378; PIGATO, G., *La Madonna Grande*, Rapallo, 1944.
[62] ROPS, D., *La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma*, p. 271.

Una vez más el paralelismo con Francisco de Asís. También Jerónimo preocupa ahora a sus amigos de siempre. Ciertamente, ya no es el mismo de antes de la guerra. Desde que viera a Nuestra Señora en las mazmorras de Castelnuovo, ve brillar una llama «que Dios ha encendido en su corazón»[63] que ya no se extinguirá jamás.

Después de la muerte de su madre (1514), Jerónimo duda entre hacerse monje en algún apartado monasterio o dedicarse a una actividad apostólica desbordante. En estas dudas, acepta de nuevo la alcadía de Castelnuovo que le ofrece el Dux. Allí pasará varios años; pero ya no es el mismo que cuando llegó por primera vez. Ya no busca la gloria, sino que vive prácticamente como un anacoreta.

Pero en 1419 se hace la luz. El 21 de junio ha muerto su hermano Lucas a consecuencia de las heridas sufridas en la guerra. El se ocupará de los tres sobrinos huérfanos, el mayor de los cuales cuenta apenas cuatro años de edad. En 1526 muere su hermano Marcos, Jerónimo se encargará también de sus tres hijos huérfanos. Renuncia a la alcaldía de Castelnuovo y regresa a Venecia para ocuparse personalmente de la educación humana y cristiana de sus sobrinos y para ponerse al frente del antiguo negocio de paños de la familia. Todavía es senador, pero ya no asiste a las reuniones del Gran Consejo. Ha encontrado una nueva ocupación que le absorbe todo su tiempo. La orfandad de sus seis sobrinos le ha hecho darse cuenta de un problema social, quizá muy antiguo y muy grave en la capital del Adriático, pero que hasta entonces no le había preocupado especialmente: los niños pobres, muchos de ellos también huérfanos, que vagan sin sentido por las calles[64].

La gran tragedia que se abatió sobre Roma y que repercutió sobre toda Italia, el gran saqueo de la ciudad por las tropas imperiales (1527), obligó a San Cayetano de Thiene y a sus Clérigos Regulares a emigrar a Venecia. Jerónimo Emiliani se pondrá muy pronto en contacto con ellos. El propio Cayetano y Juan Pedro Carafa serán sus directores espirituales y quienes lo introducirán en el círculo de los Hermanos del Oratorio del Divino Amor con

[63] MAZARELLO, F., *op. cit.*, p. 57.
[64] VACCA, M., *San Girolamo Emiliani, Padre degli orfani*, Somasca, 1976.

su correspondiente Hospital de Incurables y, sobre todo, lo afianzarán en su decisión de entregarse por completo a la gran tarea de asistir a los niños huérfanos y abandonados[65].

2. Jerónimo Emiliani, «Padre de huérfanos»

2.1. *Siembra de asilos de huérfanos*

El hambre se abate sobre Venecia. Son las secuelas de una guerra que ha empobrecido a Venecia. Verdaderos ejércitos de mendigos, niños y adultos, se abaten sobre la ciudad de los canales. Jerónimo socorre a todos. Cuando el dinero contante y sonante se acaba, recurre a la venta de todo lo que de algún valor hay en su rica mansión; pero también esto se agota. Un cronista anónimo dice, como si el gesto no tuviera importancia, y para Jerónimo ciertamente no la tenía: «vendió sus muebles, sus tapices y todo lo que había de valor en casa»[66]. Y cuando en el antiguo palacio familiar ya no quedan muebles, resulta que sus habitaciones se han hecho más grandes para dar cobijo a más pobres, a más huérfanos.

Su casa, su noble casa, que ahora se trueca en albergue para pobres, tiene que convertirse muy pronto en hospital. Jerónimo a todos atiende y a ninguno echa fuera. Todos encuentran unas medicinas, un trozo de pan y, sobre todo, unas palabras de consuelo y de esperanza que nadie como él sabe decir. Y llega la peste, el flagelo más temido de todos los tiempos. Entonces se demuestra lo que puede un corazón abrasado en la caridad más ardiente. A donde no llegan los afectos humanos más elementales, por temor al contagio, llega el amor desinteresado de Jerónimo. Ya no hay sitio para tantos apestados en los albergues y hospitales de Venecia. Entonces Jerónimo hace construir un inmenso hangar de madera donde dar cobijo a tantos enfermos que, de no ser por su caridad, morirían como animales abandonados en las calles. La gente empieza a darse cuenta de sus heroicidades. Todos cola-

[65] BUSTILLO, B., *Por sendas nuevas. San Jerónimo Emiliani*, Madrid, 1973.
[66] PELLEGRINI, C., *Fonti per la storia...*, p. 10.

boran dentro de sus posibilidades; hasta el mismo Dux Andrés Gritti[67].

La peste ha desaparecido, pero ha dejado detrás de sí una secuela inevitable: Más niños huérfanos y abandonados a su suerte. Una suerte, a veces, excesivamente trágica. Era tal el hambre imperante en la ciudad, que algún carnicero, como el loco Blas Cargnio, llegó a descuartizar a niños abandonados «para servir a su clientela»[68]. Jerónimo funda, junto a la iglesia de San Basilio, el primer Asilo para Huérfanos[69].

El solo no puede atender a tanto trabajo. Quisiera tener cien brazos y cien manos, como él mismo dice; pero no tiene nada más que dos brazos y dos manos, aunque se afanan tanto que, en efecto, parece que son cien. Pero llega un momento en que se agota; cae enfermo. Fueron entonces San Cayetano de Thiene y Juan Pedro Carafa quienes acudieron en su ayuda. Se recupera; y reemprende de nuevo la acción, extendiéndola ahora a las islas de Burano, Torcello, y Mazzorbo. A los niños de sus asilos, aunque deba empeñar su buen nombre, puesto que ya no le queda otra cosa que empeñar, no les faltará el pan necesario y la ropa limpia; y, sobre todo, no les faltará ni la instrucción humana ni la enseñanza del catecismo. A todo provee el antiguo senador que, ahora más que un hombre previsor, parece un soñador. Un autor anónimo contemporáneo ya se percató de ello: «Jerónimo abrió una escuela superior a la de Sócrates con toda su ciencia. Ni Platón ni Aristóteles podían enseñar lo que Jerónimo enseñaba a sus huérfanos, bajo la inspiración del Espíritu Santo, puesto que se trataba de la fe en Cristo»[70].

En 1532, Mateo Giberti, el gran amigo de San Cayetano, quiere llevar a Jerónimo a Verona para que también allí funde un asilo de huérfanos semejante al de Venecia. El obispo de Bérgamo, le hace la misma petición. Se pone en camino. Organizado el Asilo de Verona, sale para Bérgamo, pero hace una parada en Brescia, donde se encuentra con una mujer llena de amor, de entrañas de misericordia, para con las niñas abandonadas que le sirve de estímulo. Es Santa Angela Mérici, la clarividente fundadora de las Ursulinas. Jerónimo deja allí la primera piedra de una gran obra; y se encamina a Bérgamo donde, con la protección del obispo Luis Lippomano, surgen como por arte de magia, la magia de la caridad, un asilo para niños, otro para niñas, y un albergue para mujeres extraviadas. El obispo proclama a todos los vientos el nuevo incendio de amor producido en su diócesis por el «magnífico y generoso señor Jerónimo Miani, patricio veneciano», para cuyos asilos y albergues solicita la ayuda de todos los fieles porque esas obras solamente «se apoyan en la confianza en Dios y en el trabajo cotidiano»[71]. La petición del obispo no fue en vano; Jerónimo encontró ayuda material para sus obras; pero, sobre todo, encontró dos colaboradores valiosos en los sacerdotes Alejandro Besozzi y Agustín Barilli, que serán los padres de los huérfanos de Bérgamo, y los dos primeros puntales de una nueva Orden religiosa; aquella Compañía de los Siervos de los Pobres con la que él viene soñando desde hace algún tiempo.

De ciudad en ciudad, Jerónimo va recogiendo todos los huérfanos que le salen al paso; cada uno de ellos engrosa la procesión que le sigue hasta la próxima ciudad. Ahora es Como, la preciosa ciudad que se asoma a las orillas del lago que le da nombre. Entre la muchedumbre que sale para ver a Jerónimo está el personaje de la localidad, Primo Conti que, además de hombre rico, es un gran humanista; le ofrece albergue, no sólo a él, sino también a toda su procesión de huérfanos. Su oferta es de corazón, pero Jerónimo, captador de almas, ya no se hospeda en palacios, sino en pajares y en locales humildes; rechaza la oferta de Conti, pero le acepta a él. Cuando se marche de la ciudad, Conti y su gran amigo Bernardo Odescalchi, ganado también para su causa, quedarán al frente de dos nuevos asilos, uno para niños y otro para niñas. Conti se ha convertido en el mejor propagandista de la obra de los huérfanos. Por su mediación el marqués Luis Carpani, no sólo pondrá su fortuna a disposición de Jerónimo, sino que también él, de la noche a la mañana, se transforma en un humilde servidor de la niñez abandonada en su propia ciudad de Merone.

[67] SEGALLA, B., *El padre de la juventud desamparada*, Madrid, 1963, p. 54.
[68] GUERDAN, R., *Grandeurs et misères de Venise*, París, 1942, p. 102.
[69] LANDINI, G., *San Girolamo Miani*, p. 323.
[70] PELLEGRINI, C., *op. cit.*, p. 11.
[71] LANDINI, *op. cit.*, p. 483.

2.2. *La Compañía de los Siervos de los Pobres*

La obra de Emiliani ha nacido y crecido al amor de la lumbre de la Compañía del Divino Amor, alentada en Venecia por Cayetano de Thiene y Juan Pedro Carafa. Desde Venecia se ha ido esparciendo la semilla de los asilos para huérfanos. Va siendo hora de asegurar su futuro. El futuro económico de los huérfanos está ya bien seguro en las manos de la Providencia de Dios. Jerónimo lo ha experimentado muy bien; hasta el punto de que prohíbe expresamente almacenar más limosnas de las necesarias para cada día; tampoco quiere cobrar rentas o aceptar inmuebles. Hay que socorrer cada día a los pobres; pero éstos deben seguir viviendo pobremente, ignorando, al acostarse, qué les aguarda al levantarse»[72]. Sin embargo, es preciso unir y organizar de alguna manera a sus colaboradores.

Antes de abandonar Merone, se reunió con algunos de sus colaboradores. Allí están sobre todo, Conti y Odescalchi, de Como; el propio Carpani, de Merone; Besozzi, de Bérgamo; y Borelli, de Vercurago. Algunos, como los de Bérgamo, son sacerdotes; otros son simples laicos. Allí se siembra la semilla de la Compañía de los Siervos de los Pobres. El mismo nombre de *Compañía* señala su ascendencia en la Compañía del Divino Amor que él ha frecuentado en Venecia y cuya espiritualidad rezuma por todos sus poros. A todos los asambleístas les mueve el mismo espíritu: la reforma de la Iglesia, a través de una acción directa de la caridad fraterna hacia los más necesitados. Y ¿quién más necesitado que un niño pobre y huérfano?[73].

2.3. *Somasca, el lugar que dará nombre a la nueva familia religiosa*

El señor de Calolzio, Juan Antonio Mazzoleni, tuvo poca visión de futuro, cuando expulsó de sus tierras a Jerónimo que le pedía albergue para sus huérfanos. Su pueblo perdió la oportunidad de ser famoso en el mundo entero y de atraer hacia sí las miradas de la Cristiandad. Fiel al mandato de Jesús, «si no se os recibe... salid de la casa o de la ciudad aquella sacudiendo el polvo de vuestros pies» (Mt 10, 14), Jerónimo abandonó Calolzio y encontró alojamiento en la cercana aldea de Somasca o, como dice Landini, «el guerrero convertido de Castelnuovo ha encontrado su cuartel general»[74]. Estamos en 1532. Somasca, la aldea asomada a las aguas cristalinas de un pequeño lago, en el límite de los dominios de Venecia con los del Milanesado, tiene bellezas naturales para ser visitada por cientos y miles de turistas; pero desde ahora tendrá un reclamo viviente en los herederos del espíritu de San Jerónimo Emiliani, los cuales han asumido su apelativo popular precisamente de la aldea que los vio nacer como Orden religiosa: *Somascos.*

Desde este momento, Jerónimo tendrá como punto fundamental de mira la consolidación de su Compañía de los Siervos de los Pobres, aunque proseguirá sus campañas en favor de los huérfanos por Milán donde encontrará la ayuda material del duque Francisco II Sforza; pero donde, sobre todo, encontrará dos nuevos colaboradores en los sacerdotes Federico Panigorla y Marcos Strata. Allí fundó también un asilo para niñas abandonadas y un albergue para mujeres arrepentidas. Y tuvo la oportunidad, de manifestar, una vez más, su inextinguible caridad durante un nuevo rebrotar de la peste. La fama de sus trabajos en favor de los pobres se propaga como un reguero de pólvora por todo el Milanesado[75]. Después vendrán las fundaciones de Pavía donde se le juntan dos nuevos colaboradores, los hermanos Angel-Marcos y Vicente, hijos de la poderosa familia Gambarana[76].

Los asilos han crecido en número; los colaboradores también se han multiplicado. Jerónimo los reúne por segunda vez en asamblea. Ahora es en Somasca (1534). Hace ya algún tiempo que advierte la necesidad de dar una organización que aglutine a todos en un ideal común; ese ideal que sus discípulos han visto brillar como un gran faro en la vida y en las palabras del fundador. Entre todos elaboran unos Estatutos que se inspiran en los vigentes en las Compañías del Divino Amor. En esta asamblea

[72] LANDINI, C., *op. cit.*, p. 485.

[73] PASCHINI, P., *San Girolamo Emiliani e l'attività benefica del suo tempo*, Génova, 1929.

[74] LANDINI, G., *op. cit.*, p. 386.

[75] BIANCHINI, P., *Documenti sull'origine di San Martino di Milano*, «Riv. della Congreg. Somasca», 17 (1941), pp. 15-21.

[76] NOLI, P., *San Girolamo Emiliani a Pavia*, Ticinum, 1933.

buscan también un nombre que defina su indentidad. Se llamarán *Compañía de los Siervos de los Pobres.* Este será el título oficial, por el momento. Después les llamarán *Clérigos Regulares Somascos* o, simplemente, *Los Somascos.*

2.4. *Muere el «Padre de los huérfanos»*

Al año siguiente (1535), regresa Jerónimo a Venecia. Hace ya dos años que no contemplaban sus ojos aquellos mosaicos que se tornan oro bruñido cuando reflejan el sol que se hunde en el horizonte de aquel mar que cada año, cuando llega la fiesta de la Ascensión, renueva, en ceremonia solemne, sus desposorios con el Dux de Venecia. Ya no se hospeda entre sus parientes, sino entre sus amigos, los servidores de los pobres, en el hospital de la Misericordia.

Ha pasado unos meses en Venecia. Reemprende el camino de Somasca, de su cuartel general, haciendo una breve parada en Verona para enseñar el catecismo a los niños y alentar a los hermanos que dirigen el asilo de huérfanos. En junio de 1536 se reúne en el asilo de Brescia la tercera Asamblea general de la Compañía de los Siervos de los Pobres. En la lista de los asambleístas figura Jerónimo Emiliani en tercer lugar, detrás de los sacerdotes Alejandro de Milán y Agustín de Bérgamo, pero todos lo reconocen, tal como figura literalmente detrás de su nombre, como *«primo padre dei poveri»,* como el «primer padre de los pobres»[77].

Juan Pedro Carafa, su amigo del alma, elevado ahora a la púrpura cardenalicia (1536), reclama a Jerónimo, en nombre de Paulo III, para fundar en Roma un asilo de huérfanos. Pero no podrá aceptar la fundación, porque tiene otra invitación más alta. El se sabe cercano a su muerte. No dejará, por eso, de trabajar. Visitará algunos asilos; y, sobre todo, escribirá cartas a sus colaboradores y a los bienhechores de sus asilos. Las dificultades se acumulan sobre sus fundaciones, pero él pone su confianza en la Providencia, como le había enseñado de palabra y con el ejemplo su director espiritual San Cayetano de Thiene[78].

[77] STOPPIGLIA, A., *Vita di San Girolamo Miani,* Génova, 1934, p. 292.

[78] ZAMBARELLI, L., *San Gaetano Thiene e San Girolamo Emiliani,* pp. 189-208.

A finales de 1536 y principios de 1537, de nuevo se cierne por todo el Milanesado el espectro terrorífico de la peste. Esta vez ha hecho presa en el asilo de Somasca. Uno, dos, hasta dieciséis enfermos. Sus compañeros que le escriben esperan en vano la respuesta. El fundador no tiene tiempo material para contestar a sus cartas: «No tengo tiempo de escribiros..., porque casi todos los de casa son víctimas de una grave enfermedad y los enfermos son dieciséis. La paz esté con vosotros»[79]. La misma paz que desborda de su corazón.

También Jerónimo cae víctima de la peste. Fue el 8 de febrero de 1537[80]. Desde entonces todos los huérfanos del mundo tienen a su Padre en el cielo, aunque solamente en 1928 el Papa Pío XI le concediese el título que lo identifica en el firmamento de los santos: «Patrono universal de los huérfanos y de la juventud abandonada». Fue beatificado por Benedicto XIV en 1747 y canonizado por Clemente XIII en 1767.

3. Organización y expansión de los Somascos

Al morir el fundador, la Compañía de los Siervos de los Pobres entró en un breve período de desorientación, sea porque no hubo una persona relevante que aglutinara a todos los miembros, sea, principalmente, porque la institución no había recibido aún la aprobación pontificia, puesto que como tal no podía considerarse, aunque tuviese su importancia, la aprobación que en 1535 le había concedido el nuncio apostólico Jerónimo Aleandro.

Una nueva asamblea celebrada en Somasca (1537) eligió como superior a Agustín Barilli, a quien el propio fundador consideraba como la persona más relevante de la Compañía. Pero de nuevo surgen problemas, ahora a causa de los seculares encargados de la administración material de los asilos; los cuales, apoyándose en el hecho de que no existía aún un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia, se entrometían en asuntos internos de la Compañía que en modo alguno eran de su incumbencia. A fin de solucionar este asunto de una vez por todas, se reunió la Asamblea

[79] PALLEGRINI, C., *op. cit., Carta sexta.*

[80] PIGATO,. G. B., *Otto febbraio 1537. Narrazione critica del transito di San Girolamo,* «Riv. della Congr. Somasca», 13 (1937), pp. 5-9, 55-68, 117-124.

general en Milán (1539) y se decidió pedir la aprobación canónica a la Santa Sede, la cual la concedió por la bula *Ex iniuncto nobis* (6-6-1540). En su virtud, los discípulos de Jerónimo Emiliani quedan sometidos directamente a la Santa Sede, pueden elegir superior general, y celebrar capítulos generales.

En 1546 el superior general Agustín Barilli tomó una decisión que a punto estuvo de costar la supervivencia de la Compañía de los Siervos de los Pobres en cuanto tal. Consideró que el número de asilos era superior al que podía atender el escaso número de efectivos personales, y, en consecuencia, pidió a Paulo III, a través del cardenal Carafa, que los uniera a los Teatinos. El Papa decretó la unión por medio de un breve fechado el 8 de noviembre de 1546. Los Teatinos aceptaron la incorporación de los Somascos en el capítulo de 1547. Fue una unión sin duda precipitada. Somascos y Teatinos tenían en común algunas cosas, producto del contexto de la reforma que se estaba implantando en la Iglesia, pero sus respectivas identidades religiosas eran bastante diversas. El primero en darse cuenta de ello fue el propio Carafa quien, una vez elevado al solio pontificio, con el nombre de Paulo IV, devolvió a los Somascos su plena autonomía por el breve *Aliquot abhinc annis* (23-12-1555)[81].

En el capítulo de 1563 se sistematizaron las Constituciones teniendo como base los reglamentos elaborados en tiempo del fundador. El Papa Pío IV, por mediación de su sobrino, San Carlos Borromeo, confirmó la fundación (1563); pero fue el Papa Pío V quien, mediante la bula *Ex iniuncto nobis* (6-12-1568) transformaba la Compañía en verdadera Orden religiosa con el nombre de Clérigos Regulares de Somasca, con votos solemnes y exención del ordinario del lugar.

La organización interna de la Orden se fue perfeccionando en los sucesivos capítulos generales que se tenían cada tres años. En el de 1591 se promulgaron unas nuevas Constituciones que serían aprobadas definitivamente por Urbano VIII en 1626.

El apostolado de la Orden se fue ampliando paulatinamente, asumiendo no solamente nuevos asilos de huérfanos, sino también la labor parroquial y la dirección de seminarios, siendo el primero de éstos el que fundó San Carlos Borromeo en el propio asilo de Somasca; vendrían después el seminario de Venecia que

[81] TENTORIO, M., *I Somaschi*, ESCOBAR, I., pp. 617-618.

regentaron desde 1579 hasta 1810; y otros: Pavía, Alessandria, Lodi, Nápoles, Treviso, Brescia, etc. También el ministerio parroquial se inició desde que el propio San Carlos Borromeo elevó a la categoría de parroquia la aldea de Somasca; pero, en realidad, todas las parroquias que regentaron, por lo menos durante el primer siglo, tenían alguna relación con colegios o asilos para huérfanos.

El Papa Clemente VIII les confió en 1595 el célebre Colegio Clementino[82] que él mismo había fundado en Roma para jóvenes italianos y extranjeros de familias nobles. Suponía esto un cambio notable en los destinatarios de su misión. Vinieron después colegios para nobles en Brescia, Saló, Bérgamo, Venecia, Nápoles. El apostolado de la educación directa les obligó a elaborar una *Ratio studiorum*, siguiendo, en buena medida, la vigente en la Compañía de Jesús. Pero los Somascos no se olvidaron jamás del apostolado de sus orígenes, los colegios para huérfanos y la atención a los enfermos en los hospitales.

Para la formación específica de los candidatos a la Orden, se organizaron casas profesas para novicios, filósofos y teólogos, en las que se rezaba coralmente el Oficio divino, de día y de noche, según la praxis tradicional en las Ordenes monásticas y mendicantes.

A lo largo del siglo XVI, como si no hubiera sido suficiente la experiencia de unión con los Teatinos, los Somascos realizaron otras fusiones, impuestas unas veces por la Santa Sede y otras por propia iniciativa. Ya en 1566 se les unieron los Sacerdotes Reformados de Santa María, de Tortona; en 1612 los Sacerdotes del Buen Jesús, de Rávena. Pero la más importante la decretó el Papa Paulo V en 1616 con los Padres de la Doctrina Cristiana, fundados por César de Bus, por la pretendida semejanza de sus fines educativos. Urbano VIII aprobó en 1626 unas Constituciones para las dos Ordenes fusionadas. La unión después de treinta años con gran perturbación espiritual de muchos, fue anulada por el Papa Inocencio X en 1647. Hubo intentos de fusión también con los Barnabitas, con los Capuchinos e incluso con los Jesuitas; pero, afortunadamente para todos, fracasaron[83].

[82] ZAMBARELLI, L., *Il nobile pontificio Collegio Clementino di Roma*, Roma, 1936; MONTALTO, C., *Il Clementino*, Roma, 1938.

[83] TENTORIO, M., *Saggio storico sullo sviluppo dell'Ordine Somasco dal 1569 al 1650*, 2 vols., Roma, 1941.

Cuando los Somascos alcanzaban su máximo esplendor numérico en 1769 con cerca de un centenar de casas, todas en territorio italiano, se inició para la Orden un período de decadencia. Las causas fueron múltiples. Algunas de tipo político, como las diferentes desmembraciones impuestas en los diversos estados italianos, con prohibiciones de someterse a autoridades religiosas ajenas al propio Estado: Venecia (1769); Lombardía (1782); Nápoles (1789). Después las guerras napoleónicas en Italia con las secuelas de supresión de conventos en los territorios ocupados por las tropas francesas.

Solamente desde comienzos del siglo xx, concretamente con la creación de las primeras escuelas apostólicas, decretadas en el capítulo general de 1908, se inicia el período de recuperación, hasta el punto de que se han podido esparcir por diversas naciones de Europa y de América con un número de comunidades que en la actualidad casi se acerca al de sus mejores tiempos[84].

La espiritualidad de San Jerónimo Emliani ha fructificado también en diversas congregaciones religiosas que han visto en él un modelo a seguir en la educación de la niñez y de la juventud abandonadas, tales como las Hermanas Somascas, las Misioneras de San Jerónimo Emiliani y las Oblatas de la Madre de los Huérfanos. Con los mismos ideales de educación de la niñez y de asistencia a los enfermos surgieron en Bélgica los Jeronimitanos (Hiéronymitiens).

[84] TENTORIO, M., *I Somaschi,* ESCOBAR, I., pp. 621-623.

4.
Compañía de Jesús

Bibliografía

SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas,* Madrid, 1952; FERNÁNDEZ ZAPICO, D., y DALMASES, C. DE, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis,* 2 vols., Roma, 1951; GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignàcio de Loyola, Nueva Biografía,* Madrid, 1986; ID., *Manual de Historia de la Compañía de Jesús,* 2.ª ed., Madrid, 1954; PAPASOGLI, G., *Sant' Ignazio di Loyola,* Milán, 1965; ROSA, E., *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni,* 3.ª ed., Roma, 1957; BRODRICK, J., *Le origini dei Gesuiti,* Milán, 1965; ID., *Il progresso dei Gesuiti,* Milán, 1966; RAVIER, A., *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus,* París, 1974; FÜLÖP-MILLER, R., *Segreto e potenza dei Gesuiti,* Milán, 1963; RADIUS, E., *Chi sono i Gesuiti? Storia della Compagnia di Gesù da S. Ignazio a Teilhard de Chardin,* Turín, 1967; HOLLIS, C., *A history of the Jesuits,* Londres, 1968; ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* 7 vols., Madrid, 1902-1925; BOURNICHON, J., *La Compagnie de Jésus en France,* 4 vols., París, 1914-1922; HUGHES, T., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal,* 4 vols., Londres-Nueva York, 1907-1917; TAUNTON, E., *History of the Jesuits in England, 1580-1773;* Londres, 1901; PONCELET, A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.,* 2 vols., Bruselas, 1927; RODRIGUES, F., *Historia da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal,* Porto, 1931-1938; DUHR, B., *Geschigte der Jesuiten in den Ländern Deutscher Zunge,* 4 vols., Munich-Regensburg, 1907-1928; TACHI VENTURI, P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* 4 vols., Roma, 2.ª ed., Roma, 1931-1951; SCADUTO, M., *L'epoca di Giacomo Laínez,* 2 vols., Roma, 1964-1974; PASTELLS, P., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay,* 8 vols., Madrid, 1912-1949; HERNÁNDEZ, P., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús,* Barcelona,

1913; ALEGRE, F. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* 3 vols., 2.ª ed., Roma, 1956-1960; DECORME, G., *La obra de los jesuitas mejicanos durante la época colonial, 1572-1767,* 2 vols., México, 1941; LEITE, S., *Historia da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 volúmenes, Río de Janeiro, 1938-1950; DONOHUE, J. W., *Jesuit Education,* Nueva York, 1963; GUIBERT, J. DE, *Espiritualidad de la Compañía de Jesús,* Santander, 1955; GUILLERMOU, A., *Les Jésuites,* París, 1963; FERNÁNDEZ, L., *El hogar donde Iñido se hizo hombre,* AHSI, 49 (1980), 22-92; ID., *Los años juveniles de Iñigo de Loyola. Su formación en Castilla,* Valladolid, 1981; NIEREMBERG, J. E., *Varones ilustres de la Compañía de Jesús,* 9 vols., Bilbao, 1877-1892; JUAMBELZ, J., *Index bibliographicus,* Roma, 1938; RAHNER, H., *La mistica del servizio. Ignazio di Loyola e la genesi storica della sua spiritualità,* Milán, 1960; AA. VV., *Jésuites,* en DS, 8 (1973), 858-1065; ALDAMA, G. A., *El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús,* «Razón y Fe», 138 (1948), 265-283; OLIVARES, E., *Aportación de la Compañía de Jesús a la vida religiosa en su época,* «Manresa», 56 (1984); FERNÁNDEZ REGATILLO, E., *Novedades de la Compañía de Jesús,* «Sal Terrae», 39 (1951), 203-215; 520-530, 626-635; URRUTIA, J. L., *Régimen de las órdenes religiosas a mediados del siglo XVI y aportación de San Ignacio,* «Misc. Comill.», 36 (1961), 91-142.

I. SAN IGNACIO DE LOYOLA, EL FUNDADOR[1]

Dentro del grupo genérico de los Clérigos Regulares, la Compañía de Jesús ocupa un lugar especial, por múltiples razones. Por la calidad excepcional de su fundador, San Ignacio de Loyola; por la extraordinaria influencia que los jesuitas han ejercido durante los últimos siglos en la Iglesia; por las evidentes innovaciones que la Compañía de Jesús ha aportado a la evolución tradicional de la vida religiosa. Todo lo cual no significa ni menor valoración ni, mucho menos, menosprecio por la originalidad y eficacia carismática que las distintas Ordenes de Clérigos Regulares han aportado a la Iglesia.

1. Un contexto histórico apasionante

La vida y el apostolado de la Compañía de Jesús no podrán ser comprendidos en toda su profundidad y en todo su sentido si no se tiene en cuenta el origen español de su fundador. San Ignacio es un español y padece, de buen o de mal grado, el influjo de su propio país natal[2].

San Ignacio de Loyola nace en 1491, cuando en España se cierra un largo período de su historia. En 1492, con la toma de Granada, se clausura, en efecto, la epopeya de la Reconquista en la que, a lo largo de ocho siglos, se ha ido fraguando en todas sus vertientes, religiosa, política, económica y social, la identidad española, con sus virtudes y con sus defectos. Y en el mismo año de 1492 España o, más concretamente, Castilla descubre el nuevo mundo americano que abrirá amplios horizontes a la creatividad y a la imaginación de los españoles.

En el ámbito religioso, España, en contraposición al resto de la Cristiandad, está atravesando un momento de especial florecimiento, gracias a la acción reformadora de los Reyes Católicos, hasta el punto de poder afirmar que treinta años antes de la explosión luterana (1517), la Iglesia española estaba totalmente libre de todas aquellas lacras que afeaban el rostro de la Iglesia. Joseph Lortz ha sintetizado en un bello párrafo el contexto en el que se mueve el catolicismo español del siglo XVI en el que Ignacio de Loyola y su Compañía de Jesús jugarán un papel decisivo:

«Su fervor religioso, su sentido de la catolicidad de la Iglesia, la conciencia de su misión histórica respecto a los infieles, en una palabra, el catolicismo español, no sin defectos y, sin embargo, fiel a la Iglesia, está en pleno florecimiento, cuando España llega también al apogeo de su desarrollo político y cultural... Para España el siglo XVI es la edad clásica, el siglo de oro, que vio la primera novela moderna, el renacimiento de la escolástica en Salamanca, cuyas consecuencias políticas y económicas fueron el predominio en el mundo, a través del descubrimiento y conquista de los países de ultramar y su predominio en Europa... Es obvio que las fuerzas católicas del siglo fueran prevalentemente españolas. Prescindiendo de otros importantes movimientos anteriores y prescindiendo de otras obras notables pero secundarias, esas fuerzas católicas se presentan en tres instituciones de muy diversa importancia y las dos primeras decisivas: Los jesuitas, Santa Teresa de Jesús y la Inquisición»[3]. Sin embargo, en medio de este floreci-

[1] SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas,* Madrid, 1952. Con un estudio de I. IPARRAGUIRRE sobre la historiografía ignaciana, pp. 7*-68*; y con una amplia bibliografía, pp. 69*-88*.

[2] LEMOINE, R., *Le Droit des Religieux...,* p. 74.

[3] LORTZ, J., *Historia de la Iglesia...,* II, p. 189.

miento religioso, existía un peligro: el «iluminismo» o «alumbradismo». Grupos de «alumbrados», ampliamente inspirados en el *Enchiridion* de Erasmo, lo cual les da un cierto carácter europeo[4], proliferan en varias regiones de España a lo largo del siglo XVI. San Ignacio tuvo algunos puntos de coincidencia con Erasmo.

2. El menor de 13 hijos

En el árbol genealógico de San Ignacio abundan los apellidos Pérez, López, Sánchez e Ibáñez. Loyola indica el nombre de la casa solariega de sus antepasados; pero a la casa de Loyola hay que añadir la casa de Oñaz. La unión de estas dos casas solariegas se remonta a 1261 cuando el guipuzcoano Lope García de Oñaz contrajo nupcias con Inés de Loyola. La casa solariega de Loyola se halla entre Azcoitia y Azpeitia, a la sombra de la sierra del Izarraitz[5].

Del padre de San Ignacio, Beltrán Ibáñez de Oñaz (1439-1507) se sabe que tomó parte en las guerras de los Reyes Católicos contra Alfonso V de Portugal que se alió con Juana la Beltraneja, y en la defensa de Fuenterrabía, contra los franceses. Estos hechos de armas le merecieron de parte de los Reyes Católicos el patronato sobre la Iglesia parroquial de Azpeitia. De no menor alcurnia procedía la madre de San Ignacio, Marina Sánchez de Licona, hija de Martín García de Licona. Tenía veinte años al contraer matrimonio con Beltrán en 1467.

San Ignacio «fue el último y menor de trece hijos que estos dos generosos caballeros (Beltrán y Marina) tuvieron», según se afirma en su proceso de beatificación[6]. Fueron ocho hermanos y cinco hermanas. Seis de sus siete hermanos varones vivieron sumergidos en aquellos tiempos heroicos de la España de finales del siglo XV y de principios del siglo XVI, participando en las campañas militares que los reyes de España estaban llevando a cabo en Nápoles, en Flandes y en el nuevo mundo recién descubierto más allá del Atlántico. En América, concretamente en el Darién (Panamá), murió Hernando. Pedro, en cambio, abrazó la carrera eclesiástica, alcanzando el rectorado de la Iglesia de Azpeitia cuyo patronato pertenecía a su propia familia. Sus cinco hermanas fueron dadas en matrimonio a notables señores de la región.

[4] BATAILLON, M., *Erasmo y su tiempo*, México, 1966; EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Iluminisme*, DS, VII, pp. 1367-1392; MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados*, Madrid, 1972.

[5] DALMASES, C. DE, *El P. Maestro Ignacio*, pp. 4-6.

[6] Citado por DALMASES, C., *op. cit.*, p. 10.

En el seno de esta familia rica y señorial, plenamente sumergida en la problemática política, social y religiosa de la época, nació San Ignacio en 1491. Al bautizarlo, le impusieron el nombre de Iñigo en memoria del santo abad benedictino de Oña (Burgos) que había muerto en 1068 y que era muy venerado en Guipúzcoa. Andando el tiempo, Iñigo cambiará su nombre por el de Ignacio por ser, según Ribadeneira, «más universal o más común a las otras naciones»[7]. Ignacio no es la forma latinizada o castellanizada de Iñigo, sino un nombre enteramente distinto. No se sabe en qué fecha cambió de nombre, pero en el registro de la Universidad de París, cuando en 1535 se le concede el título de Maestro de Artes, figura ya como «Dominus Ignatius de Loyola, dioecesis Pampilonensis»[8].

3. Un vasco trasplantado a Castilla

Por ser el menor de los hermanos, a Ignacio no le esperaba un gran futuro económico, puesto que, a pesar de que, a la muerte del padre, recibirían la «legimitidad», el primogénito recibiría el mayorazgo, es decir, el conjunto de bienes vinculados de la familia. Para los hijos segundones de la nobleza solamente había tres posibilidades dignas para abrirse camino en la vida: La milicia, la carrera eclesiástica, y el servicio en la Casa Real.

Todos sus hermanos, a excepción de Pedro que eligió el servicio de la Iglesia, optaron por el servicio de las armas. A Ignacio lo iniciaron también en el camino de la Iglesia como lo demuestra el hecho de que recibiese muy pronto la tonsura clerical con la finalidad de obtener las rentas de algún beneficio eclesiástico. Pero Ignacio se olvidó muy pronto de su iniciación clerical. No eran esos sus planes personales. No le iban los hábitos talares ni las ceremonias de Iglesia; él prefería trajes más vistosos y ceremonias más brillantes. Los trajes y las ceremonias de la Corte.

[7] Citado por DALMASES, C., *op. cit.*, p. 3.

[8] Ibídem.

Para entrar en el mundanal ruido de la Corte Real hacían falta fuertes valedores. Y en la familia de Loyola existían. Pero para conseguir su intento, Ignacio tenía que cambiar las cerradas brumas del valle de Iraurgui bañado por el Urola, por los abiertos y soleados horizontes de Castilla.

A los quince años emprende Ignacio el camino de la ciudad abulense de Arévalo. Juan Velázquez de Cuéllar, contador mayor de Castilla, había escrito a don Beltrán Ibáñez de Oñaz, pidiéndole uno de sus hijos para tenerlo en su casa. No es que le faltase un heredero, todo lo contrario, estaba rodeado de una numerosa prole. Lo cual significa que la mencionada carta fue el resultado de alguna misiva previa los señores de Loyola en la que pedían ese favor a sus amigos y parientes castellanos. María de Velasco, esposa del contador mayor de Castilla, en efecto, era pariente de Marina Sánchez de Licona, esposa de Beltrán Ibáñez de Oñaz. Para Ignacio, su hijo menor, habían pedido el favor los señores de Loyola.

Entre los muros del palacio real de Arévalo pasará Ignacio once años como un hijo más de aquella prolífica familia compuesta por seis hijos y seis hijas. Los hijos del contador mayor de Castilla fueron todos pajes de los Reyes Católicos, aunque después diversificaron sus destinos, recorriendo unos el camino de la milicia y otros el del servicio de la Iglesia. Ignacio no tuvo el nombramiento de paje de los reyes, pero hizo el oficio de tal sirviendo a don Fernando el Católico en la Corte de Arévalo.

Durante los once años de su estancia en Castilla, Ignacio vivió el ambiente de un palacio real y para tal fue educado con los hijos de su pariente y protector, aprendiendo latín, gramática, poética, música, caligrafía y, sobre todo, contabilidad. Pero un buen servidor de la Casa Real necesitaba también, tanto o más que las letras, una buena formación en el manejo de las armas; y este manejo lo adquirió en las visitas frecuentes, si no diarias, al castillo de Arévalo cuyo alcaide era el propio Juan Velázquez.

Aunque Ignacio de Loyola había visto la primera luz en el país vasco, y de vasco ejercerá toda su vida, sin embargo, fue durante su larga estancia en Castilla, a través de su ambiente cultural, social, político y económico, cuando adquirió todo el mueblaje estructural de una personalidad que manifestará su riqueza espiritual y humana a lo largo de toda una vida rebosante de actividad y dinamismo.

Pero la estancia de Ignacio en Arévalo se vio bruscamente truncada. La desobediencia de Juan Velázquez respecto de que se entregasen a la viuda de Fernando el Católico, Germana de Foix, las ciudades de Olmedo, Santa María de Nieva, Arévalo y Madrigal, le acarreó las iras del rey Carlos I. Estos hechos condujeron a la ruina económica y a una muerte prematura (12 de agosto de 1517) al contador mayor de Castilla. Ignacio fue una víctima más de esta tragedia. Se le cerraron así definitivamente las puertas del servicio de la Casa Real. El rumbo de su vida cambió de la noche a la mañana. Fue la propia viuda del contador mayor quien reorientó la vida de Ignacio hacia la milicia, al conseguirle un puesto de gentilhombre al lado de su pariente, Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera y virrey de Navarra.

4. Conversión de Ignacio

Con dos caballos y quinientos escudos, regalo de su pariente y benefactora castellana, se presentó Ignacio en Pamplona donde fue bien acogido por el virrey de Navarra. Muchos fueron los servicios que, como gentilhombre, le prestó Ignacio al virrey. En 1520 tomó parte en la expedición militar contra Nájera que se había sublevado contra su señor. En 1521 fue enviado con una misión personal del virrey para pacificar algunas villas de Guipúzcoa, entre las que se contaban las de Azpeitia y Azcoitia, que se sentían maltratadas por quebrantamiento de sus fueros.

En el mismo año de 1521, Ignacio tomó parte en una empresa militar que iba a cambiar definitivamente el rumbo de su vida. Ese año se produjo la rebelión de las comunidades castellanas contra las excesivas exigencias de Carlos I. Aprovechando que los ejércitos reales estaban empleados en la represión de los comuneros castellanos, Francisco I de Francia se declaró en favor de las pretensiones de Enrique de Labrit al trono de Navarra, que hacía apenas nueve años que había sido incorporada a Castilla.

Pamplona fue sitiada por las tropas francesas el 16 de mayo de 1521. No todos se comportaron con la valentía y el honor requeridos en semejante situación. El propio hermano de Ignacio, Martín García de Oñaz, llegado de Guipúzcoa con algunas tropas de refresco, ni siquiera quiso entrar en la ciudad. Ignacio, juntamente con el alcaide Miguel de Herrera, con algunas tropas se encerraron en el castillo. Y fue el propio Ignacio quien se opuso tenazmente a una capitulación con el ejército francés.

El día 20 de mayo, lunes de Pentecostés, una bala de culebrina le destroza la pierna derecha y le hiere levemente la izquierda. San Antonio María Claret interpretó esta herida de San Ignacio de Loyola, por todo lo que significó su conversión y la fundación de la Compañía de Jesús, como la respuesta que daba el Señor al pavoroso reto de la Reforma luterana[9]. Ante las heridas de Ignacio, los ánimos de los defensores se vinieron abajo: «Y así, cayendo él, los de la fortaleza se rindieron luego a los franceses»[10]. Los médicos franceses le hicieron una cura que después se demostraría que fue muy apresurada, con fatales consecuencias para el herido. Ignacio fue trasladado, en primer lugar, a la casa de Esteban de Zuasti y, «después de haber estado doce o quince días en Pamplona, lo llevaron en una litera a su tierra»[11]. En Loyola, a pesar de los cuidados de su hermano Martín García de Oñaz y de su cuñada Magdalena de Araoz, las heridas empeoraron: «... en la cual, hallándose muy mal, y llamando a todos los médicos y cirujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez desconcertar y ponerse otra vez los huesos en sus lugares, diciendo que por haber sido mal puestos la otra vez, o por se haber desconcertado en el camino, estaban fuera de sus lugares, y así no podía sanar»[12].

A pesar de los cuidados de tantos médicos, el enfermo no sólo no mejoraba, sino que a finales de junio se llegó a temer por su vida y se le aconsejó recibir la Unción de los enfermos. El día 28 se le daba ya por muerto, pero precisamente la noche del 28 al 29, fiesta de San Pedro, se empezó a sentir mejor. El propio San Ignacio vio en ello una intervención particular del Príncipe de los Apóstoles: «la víspera de San Pedro y San Paulo, dijeron los médicos que, si hasta la media noche no sentía mejoría, se podía contar por muerto. Solía ser el dicho infermo devoto de San Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma noche se comenzase a hallar mejor; y fue tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte»[13].

La convalecencia fue larga. Incluso fue necesaria alguna nueva intervención quirúrgica a fin de alargarle la piedra herida que

[9] San Antonio M.ª Claret, *L'egoismo vinto*, Roma, 1869, c. 7, pp. 47-52.
[10] *Aut.*, 2.
[11] Ibídem.
[12] Ibídem.
[13] *Aut.*, 3.

le había quedado más corta que la otra. Algo se pudo remediar, pero no del todo, de modo que quedó afectado para siempre por una bien visible cojera. Hecho que no podía menos de disgustarle en gran medida porque, según Ribadeneyra, «era mozo lozano y polido y muy amigo de galas y de traerse bien»[14].

Ignacio se aburre en los largos días de convalecencia. Para distraerse pide libros de caballerías, pero en la piadosa casa de Loyola no había nada más que libros de religión. Le trajeron la *Vita Christi*, del cartujo Ludolfo de Sajonia († 1377), y la *Legenda aurea* o *Flos Sanctorum*, de Jacobo de Voragine (Varazze) († 1298), arzobispo de Génova. Las prolongadas horas de soledad y la falta de lecturas que alimentasen sus afanes de «hombre dado a las vanidades del mundo», y que «principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra»[15], le hicieron reflexionar sobre las heroicidades de aquellos santos que habían entregado su vida a Cristo. Estas reflexiones le pacificaban el espíritu y llevaban el contento y la alegría a su ánimo. Se preguntaba con frecuencia: «¿Qué sería si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?»[16]. Y la conclusión que sacaba era siempre la misma: «¿Santo Domingo hizo esto? Pues yo lo tengo que hacer. ¿San Francisco hizo esto? Pues yo lo tengo que hacer»[17].

Su decisión de imitar a los santos se vio acentuada con una aparición de la Virgen María: «Estando una noche despierto, vio claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le pareció habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas»[18].

5. De soldado a peregrino

La aparición de la Virgen fue el último toque que recibió Ignacio para hacer «una gran mutación» en su vida que no pudo

[14] Citado por Dalmases, C., *op. cit.*, p. 36.
[15] *Aut.*, 1.
[16] *Aut.*, 7.
[17] Ibídem.
[18] *Aut.*, 10.

menos de ser advertida por todos en la casa de Loyola. Ignacio está ya decidido a poner por obra el propósito tomado en las largas horas de convalecencia a la luz de la lectura de las grandes gestas de los santos cuyas vidas tanto le habían impresionado. De nada sirvieron las juiciosas reflexiones que su hermano Martín le hizo. De modo que a finales de febrero de 1522 Ignacio salió de su casa de Loyola, a lomos de una mula, rumbo a Navarrete (Logroño), donde pensaba encontrarse con el duque de Nájera que allí residía, humillado y maltrecho en su hacienda después de haber sido relevado de su cargo de virrey de Navarra (21-8-1521).

Acompañaban a Ignacio su hermano Pedro López de Oñaz y dos criados. En el santuario de Nuestra Señora de Aránzazu pasó una noche en oración. Treinta y dos años después la recordaba así: «Cuando Dios nuestro Señor me hizo merced para que yo hiciese alguna mutación de mi vida, me acuerdo haber recibido provecho en mi vida, velando en el cuerpo de aquella iglesia de noche»[19]. Posiblemente fue en Aránzazu donde hizo voto de castidad, aunque las fuentes dicen simplemente que lo hizo «en el camino» de Loyola a Montserrat[20].

Su hermano Pedro se quedó en Oñate y los dos criados en Navarrete, donde Ignacio no pudo entrevistarse con el duque de Nájera; pero éste dio orden de que se le pagaran a Ignacio unos ducados que se le debían y que él distribuyó entre algunas personas con las que se sentía obligado, sin reservarse nada para sí[21].

En Navarrete dejó a sus dos criados. Solo y a lomos de su mula, se puso en dirección de Montserrat, pasando por Logroño, Calahorra, Alfaro, Tudela. Entró en la provincia de Zaragoza por Mallén y Pedrola. Posiblemente, fue por estos pueblos de Aragón donde tuvo lugar el episodio del moro que menospreciaba la virginidad de María y a quien Ignacio hubiera, sin duda, dado muerte, si la mula en que cabalgaba, dejada a su capricho, no hubiera elegido un camino distinto[22]. Desde Zaragoza, por los Monegros, se adentró en Cataluña. En Igualada, «quiso allí comprar el vestido que determinaba de traer, con que había de ir a Jerusalén; y así compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que

[19] *Carta a San Francisco de Borja, Obras completas,* p. 888.

[20] RIBADENEYRA, P., *Vida,* lib. I, c. 3; IRIARTE, J., *Fijando el sitio del voto de castidad,* Manresa, 3 (1927), pp. 156-164.

[21] *Aut.,* 13.

[22] *Aut.,* 15-16.

no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquella hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita, y púsolo todo en el arzón de la mula»[23]. Se preparaba así para, en el momento oportuno, emprender su nueva vida de peregrino. Y la meta de todo buen peregrino, desde siempre, era visitar la tierra hereditaria del Salvador, Jerusalén.

En Montserrat[24] hizo confesión general por escrito por espacio de tres días; y, por medio del confesor, el monje Juan Chanones, colgó su espada y su puñal en el altar de la Virgen. La noche del 24 de marzo de 1522 cambió su profesión de caballero cortesano por la de caballero de Cristo y de María. Regaló sus valiosos vestidos a un pobre y, revestido con el hábito de peregrino que había comprado en Igualada, «veló las armas» ante el altar de Montserrat. Fruto de esta «vigilia» tuvo que ser la conmovedora meditación sobre la Encarnación del Verbo, de los *Ejercicios Espirituales.* Al amanecer se puso en camino hacia Manresa. Como un pobre peregrino más, pidió alojamiento en el hospital de Santa Lucía, donde se recogían los pobres y enfermos.

6. Los Ejercicios Espirituales

Manresa está llena de recuerdos de San Ignacio[25]. Del hospital de Santa Lucía pasó al convento de los Dominicos, donde vivió algún tiempo e hizo buenos amigos entre los que sobresale el P. Garcelán Perelló a quien eligió como confesor. Después se alojó en diversas casas de personas piadosas que se percataron muy pronto de los quilates de su espíritu y querían disfrutar de sus conversaciones espirituales. Su estilo de vida se caracterizaba por las penitencias extraordinarias y por las obras de caridad para con los pobres y enfermos. Buen conversador, se ganó fácilmente las simpatías de los manresanos.

Durante los once meses de su estancia en Manresa se inició en la *oración metódica.* Puesto que en toda la región no había otro lugar fuera de Montserrat donde se practicase semejante modo de

[23] *Aut.,* 16.

[24] ALBAREDA, A., *Sant Ignasi a Montserrat,* Montserrat, 1935.

[25] SARRET Y ARBÓS, I., *San Ignacio de Loyola y la ciudad de Manresa,* Manresa, 1956.

orar, Ignacio tuvo que visitar varias veces a su confesor montserratino, Dom Juan Chanones, el cual, además de sus consejos personales, le proporcionó algunos libros, fruto de la *Devotio moderna*. Entre ellos, el *Ejercitatorio Espiritual*, de García de Cisneros, primo hermano del célebre cardenal de Toledo y confesor de Isabel la Católica. Aunque el santo no lo menciona entre sus libros, ciertamente lo usó. Y, sobre todo, la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, que, desde entonces se convirtió en su libro de cabecera hasta su muerte.

La estancia manresana fue para Ignacio propicia en revelaciones de Dios. La que más profunda huella dejó en su espíritu en cuanto que marcó definitivamente su vida y su misión, fue la experiencia mística conocida como la *ilustración del Cardoner*. El mismo la relata así: «Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llamaba San Pablo, y el camino va junto al río. Y, yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y, estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento, de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola»[26].

Aunque no lo diga expresamente, parece que en esta iluminación interior recibió una idea muy exacta de lo que habría de ser, con el tiempo, la Compañía de Jesús. Lo cual no significa que él no tuviera que ir madurando la fundación y a veces con notables incertidumbres como lo demostrará el hecho de las largas deliberaciones de Ignacio y sus compañeros previas a la fundación jurídica de la Compañía.

En la cueva, hoy la *Santa Cueva*, a 32 metros sobre las aguas del río Cardoner, pasaba Ignacio largas horas de meditación. Allí escribió el librito de los *Ejercicios Espirituales*. Aunque las ideas

[26] *Aut.*, 30.

fundamentales ya habían surgido en su mente durante su convalecencia en Loyola, fue en Manresa donde escribió el primer esbozo, que retocó y perfeccionó una y otra vez hasta que Paulo III aprobó el libro en 1548. El manuscrito original del santo se ha perdido, pero se conserva otro de mano ajena que, en varios lugares corrigió él mismo de su propia mano. Pero, lo que es más importante, San Ignacio experimentó en sí mismo los Ejercicios Espirituales antes de ponerlos por escrito.

Una obra que ha producido tantos frutos de santidad en la Iglesia como los Ejercicios Espirituales, ha tenido que ser, sin duda, fruto de una especial gracia de Dios, porque «una obra semejante trasciende la posibilidad de un hombre»[27]. Pero esto no significa que San Ignacio no haya usado algunas fuentes para su redacción. Se sirvió principalmente del ya mencionado *Ejercitatorio espiritual*[28], y de la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis[29].

El libro de los Ejercicios Espirituales no está orientado a la simple lectura, sino como su título indica, al ejercicio espiritual o a la práctica. Por eso el libro no es propiamente para los «ejercitantes», sino para quienes dirigen a los ejercitantes por el camino del espíritu. Ahora bien, los ejercicios no son un fin, sino un medio para ayudar a las almas. Era el gran instrumento que necesitaba la Iglesia para aquella gigantesca tarea de renovación de los espíritus. Su finalidad queda bien perfilada en el título mismo: «*Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afición alguna que desordenada sea*[30]. Por tanto, se orientan en primer lugar, a la renovación del individuo en concreto; y, a través de él, a la renovación de la Iglesia y de la sociedad toda. San Ignacio, en los ejercicios, ofrecía una síntesis de los múltiples movimientos de renovación que por entonces pululaban en la Iglesia. De ahí la universal aceptación que tuvieron, no sólo en su tiempo, sino a lo largo de los últimos cuatro siglos[31].

[27] IPARRAGUIRRE, I., *Nuevas formas de vivir el ideal religioso*, AA. VV., *Historia de la Espiritualidad*, II, Barcelona, 1969, p. 232.

[28] RAITZ VON FRENTZ, *Ludolphe le chartreux et les Exercises de Saint Ignace*, RAM, XV (1949), pp. 375-387.

[29] Edición crítica de los Ejercicios Espirituales en: *Mon. Hist. Soc. I., Monum. Ignat.*, ser. 3.ª, Madrid, 1919; CODINA, A., *Los orígenes de los Ejercicios espirituales*, Barcelona, 1926; CALVERAS, I., *La inspiración de los Ejercicios Espirituales*, Est. Eccl., 30 (1956), pp. 391-414; IPARRAGUIRRE, I., *Bibliografía de los Ejercicios ignacianos (1937-1947)*, Manresa, 20 (1948), pp. 343-358.

[30] *Ejerc. Espir.*, 22.

Precisamente porque eran una síntesis de las múltiples aspiraciones de renovación de la época, San Ignacio y sus Ejercicios no siempre fueron bien comprendidos por muchos contemporáneos que no alcanzaban a discernir más allá de su propio entorno la realidad que estaba trabajando a la Iglesia y a la sociedad. Desde ahí habrá que explicar los varios procesos a que Ignacio hubo de someterse en las ciudades en las que empleó el método de los ejercicios: Primero en Alcalá, después en Salamanca, en París, en Venecia y, finalmente, en Roma. Pero esta incomprensión inicial por parte de algunos, se trocó en exaltación desde que Paulo III, a instancias del propio Ignacio, examinó y aprobó el método de los ejercicios por medio del breve *Pastoralis officii* del 31 de julio de 1548. Quedaba así expedito el camino para que, como dice el breve pontificio, «todos y cada uno de los fieles cristianos de ambos sexos, en cualquier lugar del mundo en que se hallen..., usen de tan piadosos documentos y ejercicios... y se instruyan devotamente en ellos». La misma Iglesia terminará por imponer obligatoriamente los ejercicios ignacianos en determinados tiempos a los clérigos, a los religiosos y a los miembros de los Institutos seculares[32].

7. De Manresa a París pasando por Jerusalén, Alcalá y Salamanca

Hacia el 18 de febrero de 1523 abandonó Ignacio la Manresa de tantos recuerdos y se puso en camino de Barcelona donde tuvo que esperar unos veinte días hasta que pudo embarcarse rumbo a Italia para peregrinar a Jerusalén. El matrimonio compuesto por Rosa Ferrer y Francisco Roser lo hospedaron en su casa durante esos días y le prepararon el viaje para Italia[33].

Cinco días de travesía por el Mediterráneo, y el barco lo llevó al puerto de Gaeta[34]. Se puso inmediatamente en camino para Roma a donde llegó el 29 de marzo, que era Domingo de Ramos. Como era costumbre, solicitó del Papa el permiso para peregrinar a Tierra Santa. Le fue concedido el día 31 del mismo mes[35]. Des-

[32] CIC, cc. 246, 5; 276, 2, 4.°; 663, 5; 719, 1; 770; 1.039.
[33] *Aut.*, 35-37.
[34] *Aut.*, 38.
[35] *Aut.*, 39-40.

pués de Semana Santa, hacia el 13 de abril, se dirigió a Venecia, pasando por Orvieto, Espoleto, Macerata, Pésaro, Ravena, Comacchio y Chioggia. En Venecia vivía de limosna y dormía en los porches de la plaza de San Marcos como un mendigo más, hasta que se topó con un español bien acomodado que lo hospedó en su casa y se encariñó tanto con él, que no quería dejarlo partir para Tierra Santa[36].

Quien por entonces quería visitar Tierra Santa, tenía que alistarse en la peregrinación anual que, por Pentecostés, los turcos permitían a la Señoría de Venecia. En Tierra Santa, los peregrinos quedaban bajo la jurisdicción de los Franciscanos, quienes desde 1342 tenían la custodia de los Santos Lugares. Una peregrinación a Tierra Santa que se quisiera realizar con un mediano confort costaba mucho dinero porque los pasajes, los alimentos y el hospedaje no eran ciertamente gratuitos. Ignacio no poseía más caudales que la confianza en la Providencia de Dios. Y a fe que esta lo socorrió con creces. El hacendado español que lo hospedaba en su casa consiguió que Ignacio se entrevistase con el Dux, Andrés Grit, el cual le concedió un pasaje gratuito en el barco, *La Negrona*, que llevaba al embajador de Venecia en Chipre, Nicolás Dolfin[37].

Se hicieron a la mar el 14 de julio; y, un mes más tarde, exactamente el 14 de agosto, desembarcaban en Famagusta (Chipre). En Lárnaca se subió Ignacio a la nave que desde Venecia llevaba a los peregrinos. Alguien le tuvo que prestar los 20 ducados que costaba el pasaje. Zarparon el 19 de agosto y el 24 llegaron a Jafa, pero no pudieron desembarcar hasta el 31[38].

Finalmente, Ignacio veía realizado su sueño dorado de pisar la tierra hereditaria del Salvador. El 5 de septiembre, después de oír misa en el convento de Monte Sion, entraron los peregrinos en Jerusalén e hicieron el recorrido habitual de todas las peregrinaciones. Ignacio recorrió con profunda emoción los escenarios más significativos de la vida de Jesús: Jerusalén y sus alrededores, Belén, Jericó, el Jordán.

Ignacio había emprendido el camino de Jerusalén con el firme propósito de permanecer allí para siempre. Pero esto no dependía

[36] *Aut.*, 42-43.
[37] *Aut.*, 43.
[38] *Aut.*, 44.

solamente de su voluntad. Había que contar con los Franciscanos. Habló con el guardián del convento de Monte Sión, y éste consultó el caso con el superior provincial, el cual, dada la situación tan precaria en que se encontraban los Santos Lugares por la ocupación turca, fue de parecer contrario a la pretensión de Ignacio. Este tuvo que embarcarse y regresar a Venecia[39].

La nave peregrina partió de Jafa el día 3 de octubre; y el día 14 llegaron a Lárnaca (Chipre). A principios de noviembre se embarcaban camino de Venecia a donde llegaron a mediados de enero de 1524. Se hospedó de nuevo en casa del español que lo había acogido anteriormente, y ahora lo orientó hasta Génova donde un antiguo conocido de la corte castellana, Rodrigo Portuondo, «general de las galeras de España», lo llevó felizmente a Barcelona[40].

Ignacio tiene que tomar ahora una decisión trascendental. Una vez frustrado su deseo de permanecer en Tierra Santa, ¿qué hacer en adelante? Opta por estudiar algo a fin de aprovechar más a sus prójimos. Empieza así una larga etapa de estudios, iniciados en Barcelona con los primeros balbuceos latinos[41], que después lo llevarán a las universidades más famosas de entonces, Alcalá de Henares[42], Salamanca[43] y París[44], donde concluirá con el título de Maestro en Artes (14-3-1535). No todo fue un camino de rosas. Un hombre habilitado para las armas desde su misma adolescencia, no podía menos de encontrar muy serias dificultades en la asimilación de los altos conceptos filosóficos y teológicos. Y, lo que fue peor aún, a causa del estilo de vida que el estudiante Ignacio llevaba, se hizo sospechoso ante aquellos celosos guardianes de la ortodoxia que eran los inquisidores de la época. Pero de los procesos de Alcalá, de Salamanca y de París, pudo salir airoso.

8. El voto de Montmartre

A primera vista, por su vestimenta y estilo de peregrino mendigo, Ignacio inducía a desconfianza; pero, a poco que se le trataba, la desconfianza se trocaba en una sólida y permanente amistad. Así había sucedido siempre, en Manresa, Barcelona, Venecia, Alcalá y Salamanca. Y otro tanto ocurriría en París. Ignacio tenía una palabra fascinante cuando trataba de las cosas de Dios.

[39] *Aut.*, 46-48.
[40] *Aut.*, 49-53.
[41] *Aut.*, 54-55.
[42] *Aut.*, 56-63.
[43] *Aut.*, 64-72.
[44] *Aut.*, 73-75.

En París, a la par que estudia filosofía y teología, ejerce un poderoso apostolado; no sólo con sus conversaciones que se hacen irresistibles, sino, sobre todo, con la práctica de los ejercicios espirituales con los que conquista a los mejores amigos que se convertirán, andando el tiempo, en los pilares fundamentales de la Compañía de Jesús.

El primero en juntarse de un modo estable con Ignacio fue el saboyano Pedro Fabro (Favre) en la primavera de 1531, aunque no dará el paso definitivo hasta después de practicado el mes de ejercicios en el otoño de 1533. En mayo del año siguiente recibió la ordenación sacerdotal. En 1533 se le juntaron el portugués Simón Rodrigues, y el navarro Francisco Javier. A este le costó muy mucho la decisión final de seguir a Ignacio. Como éste, también Javier, había tenido como punto de mira el hacer carrera en el mundo. Pero, cuando tomó la decisión final, quiso ponerla por obra de inmediato sin concluir las clases en el colegio Dormans-Beauvais donde ejercía como profesor después de haber conseguido el título de Maestro en Artes en 1530, pero sus amigos le obligaron a concluir el curso.

Después llegaron el soriano Diego Laínez y el toledano Alfonso Salmerón que hicieron los ejercicios en 1534. Ambos procedían de la universidad de Alcalá de Henares, y habían ido a París, en parte para perfeccionar sus estudios; pero en parte también atraídos por la fama del propio Ignacio cuyo recuerdo en Alcalá era persistente. Después de hacer los ejercicios, se les juntó el castellano Nicolás Alonso, a quien se le conocerá más por Nicolás Bobadilla a causa de su pueblo natal, Bobadilla del Camino (Palencia). Eran seis jóvenes dominados por la idea fundamental del servicio divino. En torno a Ignacio forman un grupo de «amigos en el Señor», tal como los define el propio Ignacio[45].

Pero llega un momento en que este grupo de amigos no tiene suficiente con el lazo de amistad que los une. Quieren algo más profundo. Todos y cada uno se han ido percatando de que en el fondo de sus ánimos está vibrando un proyecto de cara al futuro:

[45] *Carta a Juan Verdolay*, 1937.

seguir a Jesucristo, entregándose incondicionamente al servicio del prójimo y viviendo en la más estricta pobreza. El primer paso es el mismo que se propuso el propio Ignacio recién convertido: Peregrinar a Jerusalén.

Deciden poner manos a la obra. Se propusieron viajar hasta Venecia y esperar allí, durante un año, la posibilidad de embarcarse para Tierra Santa. Si, transcurrido ese tiempo, la peregrinación a Tierra Santa resultase imposible, verían en ello una señal de la voluntad de Dios y, en consecuencia, se ofrecerían al Papa para que los enviara al lugar más necesitado de su misión evangelizadora[46]. Para dar más consistencia a su decisión, la ratifican mediante un voto. El día 15 de agosto de 1534, fiesta de la Asunción, se reunieron en una capilla de la colina de Montmartre (París) dedicada a la Virgen. Pedro Fabro, que era el único sacerdote del grupo, celebró la santa Misa; y, antes de la comunión, cada uno de los presentes pronunció su voto. No se conserva la fórmula del voto, pero el concepto es el ya referido. La decisión de permanecer o no en Jerusalén, se tomaría allí mismo después de realizada la peregrinación.

Este voto no constituía una verdadera profesión religiosa, por más que todos vivieran ya la realidad profunda de la consagración religiosa. Tampoco es este voto el origen de la Compañía de Jesús. Nadie hasta entonces, ni siquiera Ignacio, se había propuesto ni entrar en religión ni fundar una religión nueva. Sin embargo, en este voto hay, sin duda, una primera base de lo que será la Compañía. Este voto fue renovado por todos, menos por Ignacio, que había emprendido un viaje a su tierra, los dos años siguientes el mismo día de la Asunción. En ausencia de Ignacio se habían juntado al grupo inicial nuevos compañeros: Claudio Jayo, natural de Saboya, y los franceses Juan de Codure y Pascasio Broët, los cuales emitieron también el mismo voto en la segunda renovación realizada por los otros compañeros[47].

[46] *Aut.*, 85.

[47] DALMASES, C., *op. cit.*, p. 103.

II. La compañía de Jesús

1. De París a Venecia pasando por Azpeitia

Durante su estancia en París, Ignacio se resintió en la salud. Después del voto de Motmartre, los médicos le recomendaron que regresara por algún tiempo a su tierra, porque solamente los aires natales serían capaces de hacerle recuperar la salud. Pero, con ser éste el más importante, no era el único motivo que hizo que Ignacio se decidiera a volver a Azpeitia. Estaba también de por medio el hecho de que, como los españoles del grupo no querían en modo alguno regresar a sus casas, era preciso informar a los familiares de la decisión tomada. Y ninguno como Ignacio podría cumplir a la perfección ese cometido. A estos motivos objetivos, había que añadir otro enteramente subjetivo. Ignacio quería reparar en su propia tierra los malos ejemplos que había dado a sus paisanos en los años de su juventud.

A principios de abril de 1535, Ignacio se puso en dirección a España a lomos de un caballo que sus compañeros le habían comprado. Todavía se hallaba en camino cuando se sintió muy mejorado de sus dolencias[48]. Llegado a Azpeitia, en vano se empeñó su hermano Martín García de Oñaz en llevarlo a su casa; prefirió instalarse en el hospital de la Magdalena, viviendo de las limosnas que pedía por el pueblo, y entregado al ministerio de la palabra entre sus paisanos, consiguiendo abundantes frutos de moralidad pública y de conversión de las conciencias, incluso entre sus propios parientes, tal como se atestigua por extenso en los procesos de beatificación. A ello alude también él, aunque muy brevemente en la Autobiografía[49]. Promovió la beneficencia pública en favor de los pobres y dio origen a algunas devociones que alcanzaron un gran arraigo popular, como el toque del Avemaría tres veces al día[50]. Todo esto se lo recordaba Ignacio a sus paisanos en la carta que les escribió desde Roma en 1540[51]. También puso fin al largo pleito que se traía su hermano Martín, como patrono de la parroquia de Azpeitia, con las monjas de la Concepción, de la

[48] *Aut.*, 87.

[49] *Aut.*, 88-89.

[50] *Aut.*, 89.

[51] *Carta a los habitantes de Azpeitia, Obras completas,* pp. 674-676.

Tercera Orden de San Francisco, popularmente conocidas como Isabelitas[52].

Poco más de tres meses pasó Ignacio en Azpeitia. Y a fe que había cumplido con creces su personal intención de reparar los escándalos de su juventud. También la finalidad de recuperar la salud parece que se cumplió, al menos de momento. Tenía ahora que entrevistarse con los familiares de su amigos. En Obanos (Navarra) se encontró con el capitán Juan de Azpilicueta a quien entregó la carta que en París le había dado para él su hermano Francisco Javier. En Almazán (Soria) visitó al padre de Diego Laínez a quien entregó la correspondiente carta de su hijo. En Toledo se encontró con los familiares de Alfonso Salmerón. Quedaban así cumplidos los encargos de sus amigos y compañeros de París. En Madrid, se entrevistó con el príncipe Felipe que, por entonces, no era más que un niño de muy pocos años. Antes de ambarcarse en Valencia rumbo a Génova, visitó en Segorbe (Castellón) a su amigo el bachiller Juan de Castro, a quien había convertido con los ejercicios en París, y que después había ingresado en la Cartuja de Vall de Cristo (Segorbe)[53].

2. Ignacio y sus compañeros en Venecia

Desde Génova, se encaminó a Venecia. Al atravesar los Apeninos se extravió, metiéndose por senderos impracticables, «de modo que empezó a andar a gatas, y así caminó un gran trecho con gran miedo; pero al fin pudo salir del apuro»[54]. En Bolonia no encontró buena acogida. Recorrió toda la ciudad pidiendo limosna y nadie le dio ni un mendrugo de pan[55]. Al fin, tuvo que refugiarse en el colegio español de San Clemente, donde fue bien recibido[56].

Ignacio tenía intención de permanecer en Bolonia algún tiempo a fin de continuar los estudios de teología, pero un pertinaz dolor de estómago le obligó a dirigirse a Venecia a donde llegó a finales de diciembre de 1535. El prior de la Trinidad, Andrés Lippomano, «un hombre mucho docto y bueno», le dio acogida. Los aires de la laguna le sentaron muy bien.

[52] DALMASES, C., *op. cit.*, pp. 114-115.
[53] *Aut.*, 90; cfr. 78.
[54] *Aut.*, 91.
[55] Ibídem.
[56] *Fontes narrat.*, I, 188; II, 572.

Sus amigos barceloneses, Isabel Roser y el arcediano Jaime Casador, le proporcionaron los recursos necesarios para subsistir a lo largo de 1536, mientras llegaban sus compañeros parisinos. Fue un año muy intenso. Dirigió los ejercicios a varias personas, sacerdotes y seglares. Entró en relación con Juan Pedro Carafa, cofundador de los Teatinos y futuro Paulo IV. No eran dos hombres cortados para entenderse entre sí, no sólo por sus temperamentos tan diversos, sino también porque entendían de modo distinto la vida apostólica en pobreza. No faltaron los roces entre estos dos grandes hombres. Cuando Juan Pedro Carafa llegue al solio de San Pedro intentará imponer sus teorías a la Compañía, aunque, por respecto a Ignacio, esperará a hacerlo después de su muerte.

El 8 de enero de 1537, después de un azaroso viaje a causa de la guerra entre Carlos I de España y Francisco I de Francia, llegaron a Venecia los compañeros de París. Ignacio les había buscado alojamiento en el hospital de Incurables y en el de San Juan y Pablo, donde se dedicaron al cuidado de los enfermos. El grupo inicial se había visto incrementado en dos más, el sacerdote Antonio Arias y Miguel Landívar, antiguo criado de Francisco Javier en París.

En el mes de marzo, todos los compañeros a excepción de Ignacio que temía ser mal recibido por Juan Pedro Carafa elegido ya cardenal, se dirigieron a Roma a fin de pedir al papa el permiso para peregrinar a Jerusalén. Paulo III los recibió amablemente en audiencia y, no sólo les concedió oralmente el permiso, sino que les dio una limosna de 60 ducados para el viaje, hecho que imitaron algunos cardenales y otros prelados asistentes a la audiencia, alcanzando lo recaudado la suma de 260 ducados.

Además del permiso de peregrinar a Tierra Santa que fue expedido por escrito el 27 de abril, con la misma fecha se les concedían por otro documento firmado por el penitenciero mayor, cardenal Antonio Pucci, las dimisorias para que los compañeros no sacerdotes pudieran recibir las órdenes sagradas «a título de pobreza voluntaria», y de manos de cualquier obispo, incluso fuera del territorio jurisdiccional de éste.

El mes de junio era el habitualmente señalado para la salida de los peregrinos de Tierra Santa. Pero, precisamente aquel año

no fue posible la partida de las naves, porque Venecia había roto sus buenas relaciones con los turcos. Ignacio y sus compañeros tendrían que esperar mejores tiempos para cumplir su voto de ir a Jerusalén. Entre tanto, decidieron recibir las órdenes sagradas. Los ordenandos fueron siete: Ignacio, Bobadilla, Codure, Javier, Laínez, Rodrigues y Salmerón. Antonio Landívar ya había abandonado el grupo. Otro tanto había hecho el presbítero Miguel Arias. Antes de recibir las órdenes, hicieron voto de castidad y de pobreza. El 10 de junio recibieron las órdenes menores, el 15 el subdiaconado, el 17 el diaconado y el 24 el presbiterado.

En espera de peregrinar a Tierra Santa y a fin de prepararse mejor para la celebración de la primera misa, se dispersaron por diversas ciudades del Véneto: Vicenza, Monsélice, Treviso, Bassano del Grappa y Verona. Predicaban por las plazas y descampados, martirizando el idioma del Dante y martirizándose a sí mismos, dados sus escasos conocimientos de la lengua italiana, pero con gran aprovechamiento espiritual de los fieles. Vivían pobremente de las escasas limosnas que recolectaban de puerta en puerta.

El 5 de septiembre se reunieron todos en Vicenza para decidir lo que había que hacer ante la imposibilidad de partir para Tierra Santa. Tras madura deliberación acordaron que, mientras se presentaba la ocasión propicia para embarcarse, Ignacio, junto con Laínez y Fabro, irían a Roma; y los demás se distribuirían por los centros universitarios más importantes del norte de Italia con la finalidad de captar las vocaciones que Dios quisiera suscitar para su grupo. Javier y Bobadilla se instalaron en Bolonia, Salmerón y Broët en Siena, Rodrigues y Jayo en Ferrara, Codure y Hoces en Padua. Antes de separarse celebraron la primer misa, a excepción de Ignacio que la retrasó hasta el día de Navidad de 1538, por su ilusión de celebrarla en el altar del Santo Pesebre en Santa María la Mayor de Roma.

3. Fundación de la Compañía

3.1. *Buscando un nombre para el grupo*

Antes de que cada grupito se marchase a su respectivo destino, unos a Roma y otros a Bolonia, a Siena, a Ferrara y a Padua,

había que solucionar una cuestión que, en sí misma, podría carecer de importancia, pero que, en aquellos tiempos de suspicacias doctrinales y morales, la tenía y grande. El grupo estaba ya muy consolidado desde los tiempos de París; y la unión se había incrementado aún más desde que todos los componentes habían accedido a las órdenes sagradas. ¿Cómo se llamarían de ahora en adelante? ¿Cómo responder a quienes les preguntaran quiénes eran? Tuvieron que discutirlo entre sí, después de que cada uno encomendase el asunto a Dios en la oración.

El padre Polanco ha transmitido la deliberación y sus resultados. La reunión tuvo lugar en Vicenza. Fue el propio Ignacio quien lo propuso: «El nombre es la Compañía de Jesús. Y tomose este nombre antes que llegasen a Roma; que tratando entre sí cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación era esta suya, que era de nueve o diez personas, comenzaron a darse a la oración, y pensar qué nombre sería más conveniente. Y, visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro propósito, sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecioles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús. Y en esto del nombre tuvo tantas visitaciones el padre Maestro Ignacio de aquel cuyo nombre tomaron y tantas señales de su aprobación y confirmación de este apellido, que le oí decir al mismo que pensaría ir contra Dios y ofenderle, si dudase que este nombre convenía» [57].

El nombre de *Compañía* no tiene en sus orígenes ninguna connotación militar porque al traducirla al latín en los documentos fundacionales no se emplean palabras o expresiones castrenses tales como *militia, cohors* o *legio,* sino *Societas Jesu,* expresión que dice una evidente relación a la *reunión* o *congregación*[58] de compañeros en torno a Jesús al estilo de los Doce: Jesús «... llamó a los que quiso... para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar...» (*Mc* 3, 13).

Por otra aprte, este nombre no suponía, ciertamente, ninguna novedad, tal como se ha visto anteriormente al describir el con-

[57] *Fontes narrat.*, I, 204; OLIVARES, E., *Aportación de la Compañía de Jesús...*, páginas 229-232.

[58] Esta es la expresión coloquial, no jurídica, que emplea San Ignacio en el número primero de las constituciones: «Esta mínima congregación... fue llamada Compañía de Jesús». Jurídicamente, la Compañía es una Orden en cuanto que en ella se emiten votos solemnes.

texto en que surgieron las primeras Ordenes de Clérigos Regulares. El propio P. Polanco afirma que esta denominación no era algo insólito en aquel tiempo. No sólo estaba el hecho de las Compañías del Divino Amor, sino que los Somascos se llamaban «Compagñia de los siervos de los pobres». En el contexto en que se movían Ignacio y sus compañeros en ciudades como Venecia, Padua, Vicenza, abundaban las Compañías del Divino Amor[59]. Y en Módena existía, por lo menos desde 1561, otra «Compagnia del Gesù». Posteriormente, la palabra *Compañía* la interpretaron los mismos jesuitas, empezando por el P. Polanco, en un sentido militarista, contradiciendo en cierto modo lo que él mismo había dicho anteriormente: «La Compañía de Jesús no se ha dicho así como si los nuestros presumieran de ser compañeros del mismo Jesús, sino más bien al modo militar, con el que se dice compañía de alguien bajo el cual se milita»[60]. En este mismo sentido se expresó también el P. Nadal[61].

La asunción de este nombre será decisivo para fundar una nueva Orden religiosa, tanto más cuanto que explícitamente se distribuyeron por algunos centros universitarios estratégicos a fin de captar adeptos para el grupo. Sin embargo, hasta ahora, ni el propio Ignacio ni sus compañeros habían pensado en hacerse religiosos. Es cierto que a Ignacio, antes de ir a París, alguna vez se le había pasado por la cabeza entrar en una Orden religiosa, pero, paradójicamente, prefería entrar en una Orden relajada para tener ocasión de sufrir más[62]. En los años de París, al encontrar seguidores de su propio estilo de vida, ya pensó en fundar una *Compañía*. Esta idea se la confió a su sobrino Beltrán en Azpeitia porque, después de la aprobación oral de la Compañía de Jesús por parte de Paulo III, Ignacio le escribía en septiembre de 1539 en los siguientes términos: «Y porque me acuerdo que allá en la tierra me encomendaste con mucho cuidado os hiciese saber de la Compañía que esperaba, yo también creo que Dios nuestro Señor os esperaba para señalaros en ella, porque otra mayor memoria dejéis que los nuestros han dejado. Y, viniendo al punto de la

[59] TACCHI-VENTURI, P., *op. cit.*, II, p. 254, nota 1.

[60] «Non autem eo modo dicta est Societas Jesu quasi socios ipsius Jesu se nostri praesumerent, sed potius militari modo, quo dicitur Societas alicuius sub quo militat»; POLANCO, *Chronicon*, I, p. 74.

[61] NADAL, J., *Fontes narrat.*, I, p. 313.

[62] *Aut.*, 71; cfr. LAINEZ, *Fontes narrat.*, II, 137-138.

cosa, yo, aunque indignísimo, he procurado, mediante la gracia divina, de poner fundamentos firmes a esta Compañía de Jesús, la cual hemos así intitulado, y por el papa aprobado[63].

3.2. *«En Roma os seré propicio»*

Una vez que Ignacio, con absolución de inocencia plena, quedó libre del proceso sobre su vida y costumbres que contra él se había promovido ante la autoridad de Venecia, en noviembre de 1537 se dirigió a Roma con sus compañeros Laínez y Fabro. Cuando les faltaban unos quince kilómetros para la Ciudad Eterna, se detuvieron en la pequeña iglesia del pueblecito de la Storta, cercano a Isola de Farnese, a orillas de la vía Casia. Allí tuvo Ignacio una experiencia mística de gran resonancia para su futuro y el futuro de la misma Compañía. La experiencia mística venía a ser la respuesta a la preocupación que había dominado sus sentimientos a lo largo del camino. Al recibir la comunión cada mañana de manos de Fabro, a Ignacio le embargaba el sentimiento de una gran confianza en que Dios los protegería en Roma, donde era consciente de que las dificultades que les esperaban serían muchas. Laínez hizo un amplio relato de esta experiencia mística, conforme a lo que oyó de labios del propio Ignacio: «Me dijo que parecía que Dios le imprimía en el corazón estas palabras: «Ego ero vobis Romae propitius»... Y que le parecía ver a Cristo con la cruz a cuestas y el Padre Eterno, al lado, que le decía: «Quiero que tomes a este por servidor tuyo»... Y así Jesucristo lo tomaba, diciendo: «Quiero que tú me sirvas. Y por eso, tomando gran devoción al nombre de Jesús quiso que la Congregación fuese llamada Compañía de Jesús»[64]. Ignacio interpretó esta experiencia como una confirmación del nombre de Compañía de Jesús por el que todos juntos habían optado antes de la dispersión.

Al principio parecía que en Roma todo a su paso se convertía en un camino de rosas. Por decisión de Paulo III, Fabro y Laínez

[63] Su sobrino Beltrán no entró en la Compañía, sino que se casó en 1536, convirtiéndose en el nuevo Señor de Loyola desde 1538. *Carta a Beltrán de Loyola, Obras completas*, pp. 673-674.

[64] LAÍNEZ, D., *Scripta Sancti Ignatii*, II, pp. 74-75.

ocuparon, respectivamente, las cátedras de Sagrada Escritura y de Teología escolástica en la Universidad de la Sapienza. Ignacio, en cambio, se dedicó a sus ministerios apostólicos preferidos, la predicación de los ejercicios a relevantes personajes entre los que sobresalen el cardenal Caspar Contarini, que no hacía aún mucho tiempo que había sido designado por Paulo III presidente de la Comisión pontificia para la Reforma de la Iglesia, y el español Pedro Ortiz influyente personaje en la corte pontificia, a pesar de los roces que había tenido con el propio Ignacio en París a causa del cambio de vida operado en su pariente Pedro Peralta después de haber hecho los Ejercicios en completo retiro, lejos de todas sus habituales ocupaciones, y para ello se fue con Ignacio, durante la cuaresma de 1538, al monasterio de Montecasino.

Al ver el estilo de vida de Ignacio y de sus dos compañeros, el pueblo romano, que siempre ha tenido un instinto muy agudo para percibir la calidad de las personas, empezó a llamarlos «Presbíteros reformados y apostólicos», porque tanto Ignacio como Fabro y Laínez, después de desempeñar su docencia universitaria con competencia reconocida por todos, enseñaban el catecismo, predicaban por los templos y por las plazas, pasaban muchas horas en el confesionario, y sobre todo llevaban un estilo de vida tan pobre que contrastaba notablemente con lo que solía ser el comportamiento, no sólo de los grandes príncipes de la Iglesia y demás magnates de la Curia, sino también del clero bajo que ocupaba parroquias, capellanías y otros beneficios eclesiásticos.

Sin embargo, la veracidad de la promesa de la Storta no se hizo esperar mucho tiempo. Muy pronto experimentaron serias dificultades en aquella Roma renacentista tan necesitada de reforma. Acaeció esto después que por la Pascua de 1538 Ignacio reunió a todo el grupo en Roma. Gentes malévolas, pero de alto influjo en la Curia romana, entre ellas Miguel Landívar que de amigo se trocó en acérrimo adversario por haber sido dimitido del grupo, esparcieron el rumor de que estos presbíteros eran unos vulgares luteranos disfrazados de curas reformados que, por medio de su predicación y especialmente por los Ejercicios, habían sido perseguidos por la Inquisición en España, Francia y Venecia. Los fieles empezaron a apartarse de ellos, aunque muy pronto se demostró su inocencia. Pero, para eliminar cualquier vestigio de maledicencia, Ignacio apeló al Papa Paulo III, para que se diese

sentencia judicial, sobre todo en lo relativo a la doctrina por ellos predicada, ya que no les interesaba tanto lo que se pudiera decir de su moralidad[65]. Su petición fue escuchada y, después de un proceso en el que fueron oídos los jueces que habían dado sentencia sobre él en Alcalá, en París y en Venecia, los cuales, por pura casualidad, habían coincidido todos a la vez en Roma en el verano de 1538, se dio sentencia favorable a Ignacio y a su grupo, el 18 de noviembre del mismo año. De este modo quedaba enteramente despejado el horizonte para el reconocimiento papal de la Compañía de Jesús.

3.3. *La deliberación de 1539*

En octubre de 1539 Ignacio y sus compañeros se trasladaron de la casa que habitaban en el Pincio, cerca de Trinità dei Monti, desde que llegaron a Roma, a otra casa más amplia, propiedad de Antonio Frangipani, en el número 16 de la actual via dei Delfini, en las proximidades del Capitolio. Y, una vez que había transcurrido el año que se habían propuesto para peregrinar a Jerusalén, en cumplimiento del mismo voto de Montmartre, decidieron ponerse a disposición del Papa a fin de que los enviara a donde creyera más necesaria su presencia. De varias partes empezaban a llegar peticiones. El rey de España quería algunos para la misión de América; el rey de Portugal pedía misioneros para la India; de diversas ciudades de Italia se pedía la presencia de algunos de aquellos «maestros de París» que tanta admiración causaban en Roma con su predicación y con su vida evangélicamente pobre. Era preciso tomar alguna decisión sobre el futuro del grupo antes de que se iniciase la dispersión definitiva del mismo. Además, ya empezaban a afluir vocaciones abundantes; y era previsible que allí a donde fuesen destinados los compañeros también surgirían candidatos para su estilo de vida y de misión apostólica.

En la cuaresma de 1539 iniciaron las deliberaciones acerca de si constituirían o no una congregación que perpetuara su grupo. Emplearon el método de discernimiento de los Ejercicios. La

[65] *Carta a Pedro Contarini, Obras completas,* p. 667. Cfr. García Villoslada, R. G., *Manual de Historia de la Compañía de Jesús,* Madrid, 1941, p. 46.

decisión fue afirmativa por unanimidad y sin grandes discusiones. Fue, en cambio, más laborioso el discernimiento sobre si era preciso que a los votos de castidad y pobreza que ya habían hecho, se añadiera el voto de obediencia a un superior que entre todos elegirían, pero al fin de la decisión fue también afirmativa por unanimidad. Del mismo modo fueron analizando otros puntos fundamentales para el futuro de la Compañía. Participaron en estas deliberaciones que concluyeron el 15 de abril con una ceremonia religiosa en la que todos firmaron el compromiso de formar parte de la Compañía de Jesús: Ignacio, Codure, Laínez, Salmerón, Bobadilla, Broët, Fabro, Javier, Rodrígues y Jayo. Durante los meses de mayo y junio continuaron las deliberaciones para aquilatar algunos detalles organizativos de la Compañía. Las dieron por concluidas el 24 de junio. Ignacio y Codure fueron designados para redactar la *Formula Instituti* que habría de ser presentada al Papa[66].

3.4. *Aprobación pontificia de la Compañía de Jesús*

En la *Formula* fundacional de la Compañía quedaban bien perfilados tanto la naturaleza como los fines de la nueva Orden religiosa[67]. La Compañía de Jesús en sentido estricto es considerada como una congregación o asociación integrada exclusivamente por los jesuitas que, además de los tres votos solemnes de pobreza, castidad y obediencia, emiten un cuarto voto de especial obediencia al Papa. El día 3 de septiembre de 1539, el cardenal Gaspar Contarini leyó el texto ante el Papa Paulo III, quien quedó muy bien impresionado, dándole inmediatamente de palabra su aprobación[68]. Sin embargo, para la aprobación escrita había que pasar todos los trámites que en la Curia romana eran habituales en tales casos. Y fue durante esta tramitación cuando surgieron algunas dificultades por parte del secretario de los Breves pontificios el cual veía un obstáculo en el cuarto voto por considerarlo innecesario. Más contrario a la Compañía de Jesús se

[66] García Villoslada, R., *op. cit.*, pp. 47-48.

[67] Jiménez Oñate, A., *El origen de la Compañía de Jesús, carisma fundamental y génesis histórica*, Roma, 1966.

[68] Iturrioz, J., *Aprobación «oral» de la «Compañía de Jesús»*, Manresa (1989), páginas 355-356.

mostró el cardenal Bartolomé Guidiccioni el cual, no solamente se oponía a la fundación de nuevas Ordenes religiosas, sino que incluso quería suprimir algunas de las existentes a causa de su decadencia.

De poco valió la visita personal de Ignacio al cardenal Guidiccioni. Fue necesario acudir a personas influyentes; y, sobre todo, fue preciso pedir la ayuda de Dios, prometiendo celebrar tres mil misas en honor de la Santísima Trinidad. El hecho es que el cardenal Guidiccioni terminó por dar su aprobación a la fundación de la Compañía de Jesús, pero con una restricción, a saber, que el número de sus miembros no debería sobrepasar los sesenta. Paulo III firmó el 27 de septiembre de 1540 la bula *Regimini militantis Ecclesiae,* mediante la cual se daba existencia jurídica en la Iglesia a una Orden religiosa que muy pronto se convertiría en un bastión inexpugnable en defensa de la Iglesia y especialmente del Papado. Polanco afirma que Paulo III al aprobar la Compañía dijo «que esta Congregación había de reformar a la Iglesia»[69].

4. Estructuración orgánica de la Compañía de Jesús

Aunque en la *Formula Instituti*[70] se encontraban bien perfilados los rasgos fundamentales de la Compañía, era necesario desarrollarlos orgánicamente para el normal funcionamiento de las comunidades en particular y de toda la Orden en general; es decir, era preciso redactar unas Constituciones. A esta tarea se dedicó San Ignacio inmediatamente después de la aprobación de la Compañía, con la colaboración de Codure. En pocos meses redactaron las *Constituciones de 1541.* Inmediatamente, se procedió a la elección del primer Prepósito o Superior General de la Compañía, cargo que recayó en San Ignacio.

La redacción del texto constitucional prosiguió en los años siguientes, especialmente desde 1547 a 1550. En esta segunda etapa le ayudó al fundador en este cometido el P. Polanco[71]. Co-

[69] *Sumario de las cosas más notables, Fontes narrat.*, I, p. 206.

[70] Aldama, A. de, *Notas para un comentario a la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús,* CIS, Roma, 1981, pp. 31-36.

[71] Juan Alfonso de Polanco, un burgalés al servicio de la Curia Romana como escritor de las cartas apostólicas, fue ganado para la Compañía por Laínez en 1541. En 1547, San Ignacio lo nombró Secretario de la Compañía.

dure había muerto ya en 1541. En las Constituciones desplegó San Ignacio su extraordinario talento organizativo, al mismo tiempo que volcaba en ellas con absoluta nitidez y claridad su carisma de fundador. Ahora bien, si lo más específico del carisma fundacional de San Ignacio se encuentra en los Ejercicios, no hay que extrañarse de que las Constituciones de la Compañía sean «la transposición en fórmulas prácticas de los principios de los Ejercicios»[72].

En 1550, después de una primera redacción, San Ignacio convocó a Roma a todos los jesuitas que pudieran venir, a fin de que estudiaran el texto. Fruto de estas reuniones fue la nueva redacción enviada a las comunidades en 1552 para que las Constituciones fueran experimentadas en la vida de cada día. Con las observaciones que llegaron de varias partes, San Ignacio fue introduciendo algunas modificaciones hasta su muerte (1556). El texto constitucional que salió de las manos de San Ignacio fue aprobado en la primera Congregación General celebrada en 1558.

El ideal del jesuita ha quedado definitivamente perfilado en las Constituciones, tanto en lo jurídico como en lo carismático. No es de extrañar que la Compañía haya encontrado dificultades en la Curia romana, porque el religioso descrito en sus Constituciones no encuentra ningún paralelismo en las antiguas Ordenes religiosas ni siquiera en la nueva forma de vida religiosa que estaba surgiendo por aquel tiempo en que brotaba en la Iglesia la Compañía de Jesús. El actual *Anuario Pontificio* encasilla a los jesuitas entre los Clérigos Regulares, pero en realidad no coinciden enteramente con ellos. En efecto, los jesuitas no constituyen una Orden monástica, tampoco una Orden mendicante, a pesar de que Paulo III y Gregorio XIII les otorgaran el nombre y los privilegios de los Mendicantes. Los propios canonistas de la Compañía reivindican para ella la participación en un doble carácter religioso[73], y el P. Ricardo G. Villoslada la define como «una Orden religiosa mendicante»[74].

La Compañía no tiene ciertamente todas las características de una Orden mendicante; pero tampoco posee todos los rasgos que configuran el rostro de las demás Ordenes de Clérigos Regulares.

[72] García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 50.
[73] DDC, III, 873; Lemoine, R., *Le droit des Religieux*, p. 74, nota 2.
[74] García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 583.

Los jesuitas tienen unos rasgos específicos que hacen de ellos algo verdaderamente nuevo, por más que empalmen, como es obvio, con la tradición anterior de la Iglesia y de la vida religiosa.

Del mismo modo que San Francisco de Asís rechazó expresamente la estructura monástica para sus Hermanos Menores[75], tampoco San Ignacio quiso ser monje ni mendicante. De hecho, rechazó expresamente algunas características específicas de todos ellos, tales como el oficio coral, las vigilias nocturnas, las mortificaciones exteriores y demás prácticas de observancia que pudieran ser un obstáculo para el apostolado. En cambio, otras Ordenes de Clérigos Regulares se mostraron más propicias a tales prácticas. Las Constituciones de la Compañía insisten más en la mortificación interior y en la oración personal. Hasta el mismo nombre de Compañía de Jesús les pareció a algunos poco tradicional para una Orden religiosa; Sixto V quiso cambiárselo por considerarlo como un signo de soberbia; pero murió antes de publicar el decreto. No faltaron incluso jesuitas que añoraban las mortificaciones exteriores, como fue el caso de San Francisco de Borja quien, en la Congregación General de 1558, quiso introducirlas, pero sin éxito.

Algún curial romano pretendió ver una influencia luterana en ese rechazo de las prácticas exteriores de penitencia y en la consiguiente insistencia en las prácticas interiores. Pero nada más lejano del Luteranismo. San Ignacio era pionero de una nueva espiritualidad centrada en la interioridad de la que también fueron magníficos exponentes San Juan de Avila, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

El Concilio de Trento se refiere a los jesuitas calificándolos de «Religión de Clérigos de la Compañía de Jesús»[76]; sin embargo, ningún documento pontificio, desde la aprobación de Paulo III hasta Gregorio XIII (1573), les da el apelativo de Clérigos Regulares. Pero es lógico que si tenían que ser englobados en alguna forma religiosa, ésta tenía que ser la de los Clérigos Regulares, porque tienen más parecido con ellos que con ninguna otra forma religiosa anterior. Resulta difícil encasillar a los jesuitas porque son algo único en la Iglesia. Los jesuitas no son nada más y nada menos que jesuitas.

[75] HVR II, p. 302.
[76] *Sess. XXV*, c. 16: ***De regularibus.***

5. Novedades estructurales de la Compañía de Jesús

5.1. *Votos solemnes y votos simples*

La Compañía es una asociación o Congregación de clérigos con cuatro votos solemnes; los tres comunes de pobreza, castidad y obediencia; y un cuarto voto por el cual el jesuita queda obligado a «ir a donde quiera que Su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno, para cosas que conciernen al culto divino y bien de la religión cristiana»[77]. Solamente quienes emiten los cuatro votos son jesuitas en sentido pleno; y, según la bula de aprobación, no podían pasar de 60 aunque esta disposición fue eliminada muy pronto con la aprobación de la Santa Sede. Además de estos cuatro votos solemnes, los jesuitas de la primera categoría, emiten cinco promesas más: 1) No alterar lo establecido en las Constituciones a cerca de la pobreza, a no ser para estrecharla más; 2) no pretender dignidades en la Compañía; 3) no pretender ninguna dignidad fuera de la Compañía; 4) denunciar a quien pretenda alguna de estas dignidades; 5) si se llega a presidir alguna Iglesia, seguir los consejos del Prepósito General, si parecieren mejores que el propio parecer.

San Ignacio introdujo una innovación fundamental en la vida religiosa tradicional al admitir en la Compañía a sacerdotes como *Coadjutores espirituales* y también a laicos como *Coadjutores temporales.* Ahora bien, estos coadjutores, tanto espirituales como temporales, no emiten *votos solemnes,* sino *votos simples y perpetuos*[78]. Estos «primeros votos» constituyen en la Compañía de Jesús un instituto jurídico especial, en cuanto que, a pesar de ser perpetuos no ligan la Compañía al sujeto, sino solamente el sujeto a la Compañía, de modo que el sujeto puede ser despedido tan fácilmente como los religiosos de votos temporales en las demás Ordenes. Estos últimos no eran entonces reconocidos por la Iglesia como verdaderos votos religiosos. Pero se hizo una excepción con la Compañía, siéndoles reconocida su autenticidad religiosa por Paulo III en 1546.

Era previsible que esta innovación sería atacada por los defensores acérrimos de la tradición. Pero la Bula *Ascendente Domino* (1584) de Gregorio XIII zanjó definitivamente la cuestión reconociendo el carácter plenamente religioso a los votos simples. Esta decisión pontificia tenía un carácter universal; sin embargo, en la práctica curial romana, se consideró solamente como un privilegio reservado a la Compañía[79].

[77] *Constituciones,* n. 7.

[78] Fois, M., *La Compagnia di Gesù,* DIP, 2, p. 1280.

5.2. *Gobierno vertical*

Los cargos más importantes de la Compañía, como los de Prepósito General, Provinciales, Superiores de las Casas Profesas, están reservados a quienes emiten los cuatro votos, aunque los profesos de votos simples desempeñan los mismos ministerios que los profesos de votos solemnes; y éstos no tienen privilegio alguno por lo que respecta a la disciplina y a la vida ordinaria de las comunidades.

Constituía también una innovación, con respecto a la Ordenes mendicantes, la duración vitalicia del cargo del Prepósito General. Paulo IV les restringió la duración del generalato a tres años; pero esta disposición pontificia no fue elevada nunca a categoría de ley por la Compañía, porque Pío IV les permitió volver a la letra de las Constituciones. El Prepósito General elige a los Superiores Provinciales y éstos a los Superiores de las comunidades, mientras que estas dos categorías de autoridad eran elegidos por los respectivos Capítulos Provincial y Local en las Ordenes mendicantes.

Al morir el Prepósito General, el Vicario convoca la Congregación General para elegir un nuevo Prepósito. Toman parte en ella los Provinciales, y los delegados de las Provincias, los cuales desde el momento mismo de su elección no son propiamente representantes de sus Provincias, sino de la Compañía en general. El Prepósito General puede convocar también la Congregación General en caso de que haya necesidad de tratar algunos temas de importancia para la marcha de la Compañía. Inicialmente la Congregación General estaba reservada a los profesos de votos solemnes, pero posteriormente se les dio acceso a la misma a los

[79] Olivares, E., *Los Coadjutores espirituales y temporales de la Compañía de Jesús. Su origen y sus votos,* Arch. Hist. Soc. Jes., 33) (1964), pp. 109-115.

profesos de votos simples; pero solamente un profeso de votos solemnes puede ser elegido para el cargo de Prepósito General. Este es ayudado en el gobierno de la Compañía por un grupo de Asistentes, por territorios, y un Secretario, elegidos por la Congregación General.

5.3. *«Obedecer como cosa muerta»*

Correlativa al verticalismo de la autoridad es la obediencia ciega debida a todos los superiores, desde el Prepósito General hasta el más joven de los Superiores locales. La obediencia jesuítica tiene una estructura sumamente rígida, casi militaresca. San Ignacio considera la obediencia como el rasgo más distintivo del jesuita, de modo que ningún otro religioso lo deberá superar en esta materia. Se lo decía así a los Padres y Hermanos de Portugal en su célebre *Carta sobre la obediencia:* «En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja en ayunos, y vigilias, y otras asperezas que, según su Instituto, cada uno santamente observa; pero en la puridad y perfección de la obediencia, con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios, mucho deseo, hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan hijos verdaderos de ella; nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo nuestro Señor, por quien se obedece»[80].

Dos características sobresalen en la obediencia ignaciana. En primer lugar, la obediencia ha de ser *ciega*; calificativo que comprende dos cosas: a) «captivar su entendimiento y hacer lo que le mandan; b) «representar (al superior) las razones o inconvenientes que se le asoman, no induciéndole a una parte ni a otra, para después con ánimo quieto seguir la vía que le será mostrada o mandada». Y en segundo lugar, la obediencia ha de ser como la de un *cadáver:* hay que «obedecer como cosa muerta»[81].

Pero la obediencia ignaciana no es masoquismo, sino que se justifica por el ejemplo de Cristo; es un sacrificio completo del

[80] *Carta a los Padres y Hermanos de Portugal, Obras completas,* p. 835.

[81] *Carta al P. Juan B. Viola, Obras completas,* pp. 684-685; *Carta al P. Antonio Soldevila, Obras completas,* p. 941.

propio ser a Dios por medio de sus ministros[82]; hay que ver a Cristo en el Superior que manda[83]; con amor y alegría[84]; es el fundamento de la unidad de toda la Compañía. La obediencia tiene tres grados: a) *Obediencia de ejecución:* «consiste en la ejecución de lo que es mandado, y que no merece el nombre, por no llegar al grado de esta virtud»[85]; b) *Hacer suya la voluntad del Superior:* «en manera que, no solamente haya ejecución en el efecto, pero conformidad en el afecto con un mismo querer o no querer»[86]; c) *Obediencia de entendimiento:* «Además de la voluntad es menester que ofrezca el entendimiento (que es otro y grado supremo de obediencia), no solamente teniendo un querer, pero teniendo un sentir mismo con su Superior, sujetando el propio juicio al suyo, en cuanto la devota voluntad puede inclinar el entendimiento»[87]. La razón de esta altísima obediencia se apoya únicamente en el seguimiento de Cristo; porque Cristo fue obediente y nos dio ejemplo de sumisión al Padre.

La obediencia jesuítica adquiere una dimensión especial con el voto de obediencia al Papa. Pudiera parecer que este voto, en sí mismo, no añade nada nuevo a la obediencia de todos los demás religiosos porque todos ellos deben obediencia al Papa en virtud de su común voto de obediencia. Sin embargo, San Ignacio estaba convencido de que el cuarto voto daba un matiz peculiar a la Compañía: «... deseaba (que) en la Compañía hubiese una preexcelencia, con que se igualase a cualquiera de las otras congregaciones, teniendo ellas otras que la nuestra no puede tener, aunque pueda en alguna igualarse, como en la pobreza; y quería nuestro Rdo. Padre que esta nuestra fuese la obediencia, y que para ésta teníamos más obligación, por el voto de más que tienen los Padres, de obediencia al Sumo Pontífice, y porque no pueden excusarse para no cumplir alguna obediencia»[88].

La obediencia especial al Papa, ratificada por un voto, constituye, sin duda, la respuesta jesuítica al cuestionamiento fundamental en que desde el Cisma de Occidente y el subsiguiente

[82] *Carta sobre la obediencia, Obras completas,* p. 838.

[83] *Op. cit.,* p. 836.

[84] *Op. cit.,* p. 839.

[85] *Op. cit.,* p. 836.

[86] Ibídem.

[87] *Op. cit.,* p. 837.

[88] *Carta al P. Antonio Brandao, Obras completas,* p. 789.

conciliarismo planteado en los concilios de Constanza y de Basilea, estaba la autoridad del Papa en la Iglesia. La vinculación personal de los cristianos al Papa había perdido en gran medida la fuerza que había tenido durante la Edad Media. Los protestantes, por su parte, habían elevado a categoría fundamental de su reforma la desobediencia al Papa.

Frente a esta situación de desobediencia generalizada al Papa, San Ignacio quiere que los jesuitas adquieran, en cuanto tales, un compromiso personal de fidelidad al Papa. El germen del cuarto voto está ya en el mismo voto de Montmartre en el cual el Papa es para ellos la instancia suprema que encauzará sus vidas de una o de otra manera. Sin duda, con el cuarto voto ni San Ignacio ni los jesuitas han pretendido retornar al centralismo romano que tomó su punto de arranque en la Reforma Gregoriana y alcanzó límites insospechados en la época de Aviñón, sino dar una respuesta a la fragmentación subyacente en las Iglesias de la Reforma protestante, ofreciendo a la Iglesia una Compañía, no sólo centralizada, sino unificada en torno al Papa, como símbolo de la unidad que la Iglesia tenía que ofrecer al mundo.

San Ignacio, en el contexto de la época, cuando las sectas empezaban a multiplicarse hasta el infinito, da una nueva interpretación al principio tradicional, *fuera de la Iglesia no hay salvación,* negado por los reformadores, si no teóricamente, sí por lo menos prácticamente. De este modo, la Compañía de Jesús que, en sus inicios no pretendió ser explícitamente una respuesta a la Reforma protestante, se convirtió en su más firme opositora. Se podría, incluso, afirmar que los jesuitas no sólo han reformado a la Iglesia, sino que, durante los últimos siglos, han contribuido decisivamente a darle una nueva conformación, muy especialmente a través de ese poderoso instrumento de transformación que son los Ejercicios Espirituales.

5.4. *Pobreza hasta la mendicidad*

Si varios papas concedieron a los jesuitas todos los privilegios y hasta el nombre de *mendicantes,* se debió al radicalismo de su pobreza que tiene muchos rasgos comunes con la misma pobreza franciscana aunque su fundamentación espiritual sea completamente diversa. San Ignacio quiso que la pobreza, juntamente, con

la obediencia, fuese una característica peculiar de la Compañía, tal como se deduce de la *Declaración sobre la Pobreza*[89]. La pobreza es, ante todo, un don de Dios: «Llamo gracia a la pobreza, porque es un don de Dios especial»[90].

La pobreza ignaciana es, ante todo, una pobreza apostólica en cuanto participación del modo cómo Jesús realizó su misión. Es una pobreza que se convierte en ascesis del despojamiento y en disponibilidad para el apostolado. En la Compañía no se tributa culto a la pobreza en sí misma, como pudo acaecer en el franciscanismo, sino que, como dice el P. Granero: «con la luz manresana de los Ejercicios, la pobreza perdió no sé qué consistencia propia, como si ella fuera un *per se,* que pudo Iñigo deducir erróneamente de sus lecturas loyoleas; en cambio, cobró una categoría muy superior de relación con la vida misma de Jesucristo y con las exigencias del Reino. Porque la pobreza ya no es un absoluto en sí, Ignacio admitió en la vida concreta uno y otro extremo de la proposición, según sean en cada caso los planes de la Providencia: *No quiero, ni me afecto más a tener más riqueza que pobreza*»[91].

La renuncia a los bienes materiales es un requisito imprescindible para ingresar en la Compañía[92]. San Ignacio recomienda que esta renuncia se haga en favor de los pobres antes que de los familiares[93]. El estilo de vida pobre de los jesuitas ha de estar en conformidad con el ejemplo que los Clérigos Regulares han de dar a los clérigos seculares. Por eso su estilo de vida se equipara al de un «sacerdote honesto»; lo cual presupone amar la pobreza «como madre, y según la medida de la santa discreción, a sus tiempos sientan algunos efectos della»[94].

Las Constituciones de la Compañía distinguen dos clases de Comunidades en relación a la pobreza:

a) Las comunidades o residencias en que viven los jesuitas entregados al apostolado normal, las cuales no podrán tener rentas ni patrimonios rentables, sino que su sostenimiento no será la retribución *«ex iustitia»* por el propio trabajo, sino la *limosna*

[89] *Obras completas,* pp. 363-372.
[90] *Carta a los Padres y Hermanos de Padua, Obras completas,* p. 743.
[91] GRANERO, J. M., *La pobreza ignaciana,* Manresa (1968), p. 151.
[92] *Constituciones,* n. 53.
[93] Ibídem.
[94] *Constituciones,* n. 287.

que los fieles ofrezcan voluntariamente, ya sea por devoción o con ocasión del ministerio espiritual[95]. Los jesuitas habrán de vivir de su trabajo, no de rentas, como pudo ser el caso de los monjes medievales. Este ejemplo de vida pobre era necesario en un tiempo como el Renacimiento, cuando la sensibilidad de los fieles era extremadamente suspicaz a causa del exacerbado fiscalismo y de la corrupción administrativa existente en la Curia Romana y en la Iglesia en general.

b) Los colegios, dedicados inicialmente a la formación de los futuros jesuitas y, posteriormente abiertos a toda clase de alumnos. También el ministerio de la enseñanza en estos colegios tenía que ser gratuito; pero, para que en ellos se pudiera estudiar o enseñar con tranquilidad, se permitía que tuvieran rentas fijas y seguras para su normal funcionamiento[96].

El modelo de pobreza ignaciana que implica, por una parte, un gran rigor en el uso personal de los bienes materiales; y, por otra parte, un gran despliegue de bienes económicos en las realizaciones apostólicas, será, en líneas generales, el modelo de pobreza religiosa que adoptarán las Congregaciones modernas.

5.5. *Agresividad apostólica*

La característica más específica de la Compañía es, sin duda, su incondicional dedicación al apostolado. A la acción apostólica se orienta todo: la búsqueda incesante de la voluntad de Dios, la indiferencia y disponibilidad de la persona, la oración, la ascesis, la obediencia, la imitación de Cristo.

El fin propio de la Compañía consiste en procurar en todo y siempre *la mayor gloria de Dios.* Y ésta se consigue tanto por la santificación propia como por la santificación de los demás a través de la actividad apostólica. Una y otra están en el mismo plano y se exigen mutuamente. Mientras que en las primeras Ordenes de Clérigos Regulares se mantenía la tradición del *doble fin* de la vida religiosa —santificación propia y del prójimo—, en la fórmula de la Compañía de Jesús sólo se enuncia el fin apostólico del aprovechamiento del prójimo[97]. El jesuita no se dedica al apostolado después de haber desempeñado otras obligaciones más perentorias para su santificación, sino que al apostolado le consagra todo su tiempo y toda su vida y a través de él se santifica. Y, por otra parte, cuanto más alto grado de santidad alcance el jesuita, «tanto más eficazmente podrá atraer a los demás a ella»[98].

Entre las prácticas apostólicas adquiere un relieve singular la predicación de la palabra, «a lo que muy especialmente se ordena la Compañía»[89]. El jesuita ha de manejar todas las armas que sean útiles para llevar al hombre al encuentro con de Dios; es decir, se ha de servir de todos los medios válidos para el apostolado, de manera que «no hallen (si es posible) menos devoción en cualquier obra de caridad y obediencia, que en la oración o meditación; pues no deben hacer cosa alguna sino por amor y servicio de Dios Nuestro Señor»[100]. El apostolado de la Compañía no es universal solamente en cuanto a los medios, sino también en cuanto a la expansión geográfica, como lo demuestra el envío de Francisco Javier a la India. Pero esta dispersión tiene un buen contrapeso en su régimen rígidamente monárquico-oligárquico.

El apostolado no es solamente cuestión de ingenio e inventiva humanos, sino, ante todo y sobre todo, es la acción de Dios. Esta tiene que estar en el principio, en el medio y en el final de toda acción apostólica, porque «no hay hombros que bastasen de humana habilidad o industria, si la divina mano no ayudase a llevar el peso y guiase al que lo lleva»[101]. San Ignacio solamente rechazó explícitamente dos actividades apostólicas: las parroquias estables y la dirección espiritual de religiosas. San Ignacio, al contrario de lo que acaecía con las Ordenes mendicantes y con buena parte de los Clérigos Regulares, rechazó expreamente la idea de una segunda rama o Congregación femenina, paralela a la masculina; sin embargo, sus hijos se desquitarán después con creces fundando múltiples congregaciones religiosas femeninas para las que adaptarán, en buena medida, las Constituciones propias de la Compañía.

Al apostolado se orienta la prolongada formación del jesuita: dos años de noviciado, estudio en facultades de filosofía y teolo-

[95] *Constituciones*, n. 555-557.
[96] *Constituciones*, n. 326-330.
[97] COUREL, G., *La fin unique de la Compagnie de Jésus*, Arch. Hist. Soc. Jes., 35 (1966), pp. 186-211.
[98] «A los Padres que se envían a ministerios», *Obras completas*, p. 820.
[99] «Carta al P. Antonio Brandao», *Obras completas*, p. 790.
[100] «Carta al P. Antonio Araoz», *Obras completas*, p. 796.
[101] «Carta al P. Juan Núñez Barreto», *Obras completas*, p. 878.

gía hasta conseguir los correspondientes diplomas universitarios; y un tercer año de noviciado o de probación al concluir los estudios.

La actividad apostólica de la Compañía ha sobresalido, de un modo o de otro, por la defensa de la persona y de los valores humanos. Frente al pesimismo protestante que defendía la total corrupción de la naturaleza humana, y frente al Humanismo que afirmaba la innata bondad y rectitud de la naturaleza humana, la Compañía optó por un moderado optimismo que afirma la responsabilidad del hombre al que considera artífice de su propio destino. En esta línea, por más que hayan sido muy discutidos, se orientan el *Molinismo,* que, salvada la eficacia de la gracia, defiende también la libertad del hombre; el *Probabilismo,* una especie de vía media entre el *laxismo* y el *rigorismo,* deja espacio suficiente a la iniciativa y a la elección del hombre. Un signo particular del optimismo con que el jesuita se enfrenta al hombre es la extraordinaria capacidad de *adaptación* de los misioneros a las nuevas culturas y pueblos, como fue el caso del P. Roberto dei Nóbili en la India; la del P. Mateo Ricci en China, acogiendo, no sólo con simpatía, sino con amor, todo lo que en aquellas culturas haya de asimilable para cualquier cristiano, o inventando sistemas nuevos de evangelización como las *Reducciones* en América del Sur. Esta capacidad de *adaptación* la exigía el propio San Ignacio, poco antes de morir, en una carta dirigida a los Superiores de la Compañía: «Parece conveniente para la edificación y aprovechamiento de los pueblos, entre quienes vive nuestra Compañía, y para unión y aumento de la caridad y benevolencia de los Nuestros, que en los lugares donde hay colegio o casa de ella, todos los que no la sepan, aprendan la lengua que allí sea común, y en ésta se hable comúnmente... Hablen todos la lengua de la tierra; si en España, española; si en Francia, francesa; si en Alemania, alemana; si en Italia, italiana, etc.»[102].

Desde el principio, la Compañía sobresalió en cuatro formas de apostolado: Los *Ejercicios Espirituales,* para lo cual el P. Polanco, siguiendo las orientaciones del propio San Ignacio, redactó un Directorio; la *lucha contra la herejía,* tan necesaria en el contexto de la fundación de la Compañía, especialmente en Alemania, donde muy pronto sobresalió en este apostolado San Pedro

[102] «Carta a los Superiores de la Compañía», *Obras completas,* p. 938.

Canisio; las *misiones,* con una actitud de máxima adaptación a las culturas de los países a los que eran enviados, y en las que abrió la marcha San Francisco Javier en la India y Japón; la *enseñanza,* acerca de la cual San Ignacio tuvo una gran visión de futuro, abriendo el Colegio Romano (1552) como primera semilla que se ramificará por todo el mundo en incontables colegios. De los colegios de la Compañía salieron profesores y escritores extraordinarios en todos los campos del saber. Su lista sería interminable. Baste recordar a San Roberto Bellarmino y a Francisco Suárez en cuanto que son los exponentes más significativos como creadores de lo que se puede llamar escuela filosófico-teológica de la Compañía. Los colegios fueron la semilla de la que brotaron, con el tiempo, muchas *universidades* y *facultades superiores* esparcidas por las más diversas partes del mundo. Otro gran instrumento apostólico de la Compañía fueron las *confraternidades* o *asociaciones* para el cultivo de una vida espiritual más intensa entre los fieles, especialmente entre los alumnos de los colegios. Alcanzaron máxima importancia las *Congregaciones marianas*[103].

El tiempo y las circunstancias concretas irán indicando las formas apostólicas que los jesuitas habrán de asumir con gran creatividad y con un amor apasionado a la Iglesia. San Ignacio realizó todo esto en sí mismo de un modo espléndido, dejando en herencia a la Compañía la conjunción armónica de la contemplación más alta y la acción apostólica más comprometida.

6. Consolidación y expansión de la Compañía

Cuando moría San Ignacio en Roma el 31 de julio de 1556, la Compañía contaba ya con más de mil miembros, divididos en varias provincias en Italia, España, Alemania, Portugal, Francia; casas de predicación y colegios en Polonia, Hungría e Inglaterra; y misiones en las Indias Orientales, en Japón y en las colonias portuguesas de América. Hacia 1580 los jesuitas alcanzaban la cifra de 5.000; y a principios del siglo XVII, concretamente en 1616, ya eran más de 13.000 en 32 provincias.

Esta expansión tan rápida se explica, no sólo por el ideal de

[103] VILLAERT, S., *Les premières origines des Congregations Mariales dans la Compagnie de Jésus,* Arch. Hist. Soc. Jes., VI (1937), pp. 25-57.

vida jesuítica que atraía a la juventud de la época, sino, muy especialmente, porque, después de la clausura del Concilio de Trento, los reyes y los obispos de toda Europa reclamaban la presencia de jesuitas en sus reinos y en sus diócesis para proponerlos al clero secular tan necesitado de reforma, como ejemplo a seguir. Los reyes los querían en sus cortes como asesores espirituales.

En la consolidación y expansión tan rápida de la Compañía tuvieron también parte muy importante los magníficos prepósitos generales que sucedieron a San Ignacio durante el primer siglo de su historia. Al morir San Ignacio, Laínez († 1565) fue elegido vicario general para preparar la primera Congregación General (1558) que lo eligió como primer sucesor de San Ignacio. Laínez tuvo mucho que sufrir por la animosidad de Paulo IV contra la Compañía a la que le impuso el oficio coral y la duración de tres años para el cargo del prepósito general; pero Pío IV revocó inmediatamente las decisiones de su predecesor en la silla de San Pedro.

Durante el generalato de San Francisco de Borja (1565-1572) surgieron nuevas dificultades con San Pío V que apreciaba muy especialmente a la Compañía, pero a quien le parecía que el rezo coral del Oficio era imprescindible para una verdadera Orden religiosa; los jesuitas tuvieron que someterse hasta que Gregorio XIII les permitió volver a la observancia de las Constituciones. San Francisco de Borja ordenó que se instituyera en la Compañía, además del cuarto de hora de examen de conciencia, por la mañana y por la tarde, una hora diaria de oración, que fue confirmada por la Congregación General de 1581.

El generalato del P. Everardo Mercuriano (1573-1580) transcurrió enteramente durante el pontificado de Gregorio XIII (1573-1585) el gran amigo y protector de la Compañía. Su elección fue motivada, en gran medida, por la animosidad que en ciertos ambientes de la Compañía existía contra la excesiva preponderancia de los jesuitas españoles y por la peculiar manera de gobernar que tenían los superiores de esta nacionalidad, abundantes, particularmente en Italia. El propio Gregorio XIII pensaba que era preciso que el nuevo prepósito no fuese español. Al sentir del Papa se sumó el rey Sebastián de Portugal asesorado por el P. Henriques, El parecer papal fue comunicado al P. Polanco el cual era precisamente el mejor candidato para el cargo de prepósito general por sus grandes conocimientos de la Compañía adquiridos al

lado de San Ignacio, de Laínez y de Borja, como secretario de la Compañía. Polanco pidió al Papa que su nombre fuese excluido de la candidatura, pero que no fuesen excluidos de la elección todos los jesuitas españoles. El Papa insistió en la elección de un no español, y mencionó expresamente, como alguien que le agradaría, el nombre del P. Everard Mercurian (Mercuriano), natural de Marcour (Luxemburgo) como posible candidato. Vanas fueron las respetuosas protestas de Polanco contra esta ingerencia pontificia que lesionaba la libertad de conciencia de los votantes. Pero todo fue inútil porque, poco antes de la primera votación, entró en el aula capitular el cardenal Tolomeo Gallio quien comunicó la prohibición papal de que fuera elegido un español. Ante la petición humilde del P. Henriques, uno de los causantes de todo el enredo, pidió al Papa que retirase semejante prohibición y que dejase libertad de conciencia a los electores. El Papa accedió; pero volvió a insistir en que prefería a un no español. Lógicamente, fue elegido el P. Mercuriano en la primera votación[104]. «La consolidación fue el distintivo de su período de gobierno»[105].

El generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615) no solamente ha sido el más largo de toda la historia de la Compañía, sino también uno de los más eficaces, sobre todo, por el afianzamiento del *carácter ignaciano* de los jesuitas frente a un grupo de descontentos que estuvieron a punto de aniquilar los fundamentos mismos de la institución. Aquaviva tuvo que luchar con esfuerzo contra las pretensiones de Felipe II que, apoyado por algunos jesuitas, pretendía sustraer la Compañía en España de la jurisdicción del prepósito general. Dos Congregaciones Generales celebradas en 1592 y 1606 dieron, bajo su mandato, la organización definitiva a la Compañía, emanando duros decretos contra todos aquellos que de alguna manera atentaran contra la unidad y espíritu tradicionales. Aquaviva puso especial empeño en dotar a los colegios de la Compañía, que ya eran más de 250, de un sistema educativo propio que se vio plasmado en la célebre *Ratio studiorum* o Plan de Estudios, que, andando el tiempo recibirá duras críticas por prestar mayor atención a la formación huma-

[104] ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, III, pp. 9-10.

[105] BANGERT W. V., *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, 1981, p. 75.

nística que a la científica. Aquaviva, que tan contestado fue a lo largo de todo su generalato por varios sectores de la Compañía, pero a quien las Congregaciones Generales le prestaron siempre su apoyo, tuvo el inmenso consuelo de ver elevado su fundador al honor de los altares al ser beatificado por Paulo V en 1609.

En 1615 fue elegido Muzio Vitelleschi. Su generalato durará hasta 1645. A él le correspondió el honor y el gozo de celebrar dos efemérides gloriosas: La canonización de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier en 1622, y la conmemoración del primer centenario de la Compañía. Ambos acontecimientos dieron a los jesuitas un nuevo impulso, tanto para su vida interior como para su crecimiento numérico.

Durante el siglo II de su historia, los jesuitas prosiguieron su ascensión en todos los órdenes, a pesar de la gran animosidad que contra ellos se desató en toda Europa y que acabaría en verdadera tragedia, con la supresión de la Compañía primero en Portugal, después en Francia y en España, y finalmente con la supresión general decretada por el Papa Clemente XIV en 1773, como se verá en un capítulo posterior. En 1750 la Compañía contaba con 22.500 miembros esparcidos por 24 casas profesas, 669 colegios, 176 seminarios y 61 noviciados.

Los jesuitas cuya santidad ha sido reconocida oficialmente por la Iglesia a lo largo de su historia son muy numerosos y pertenecen a todos los estamentos de la Compañía, empezando por el propio fundador, San Ignacio: Novicios como San Estanislao de Kostka; estudiantes como San Luis Gonzaga y San Juan Berchmans; hermanos coadjutores como San Alfonso Rodríguez o, más recientemente, el beato Pedro Gárate; profesores como San Roberto Bellarmino y San Pedro Canisio; superiores generales como San Francisco de Borja; misioneros populares como San Francisco Regis; misioneros de infieles como San Francisco Javier. En la Compañía ha abundado el testimonio de quienes han derramado su sangre en defensa de la fe, como los mártires del Japón (1618), los de Canadá (1642-1649) o los de Inglaterra donde fueron muy numerosos, tanto en el siglo XVI como en el XVII, especialmente con ocasión de la supuesta conjura de Titus Oates (1678). Y otros muchos, de ayer y de hoy[106].

[106] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Manual de Historia de la Compañía*, pp. 584-587.

5. Apostolado especializado de algunas Ordenes de Clérigos Regulares

I. CLÉRIGOS REGULARES DE LA MADRE DE DIOS AL SERVICIO DE LA PARROQUIA

Bibliografía

GEDDA, L., *San Giovanni Leonardi. Dal Concilio di Trento al Vaticano II*, Roma, 1963; PASCUCCI, V., *San Giovanni Leonardi. Un protagonista della spiritualità del XVI secolo*, Roma, 1963. ID., *Chierici Regolari della Madre di Dio*, DIP, 2909-912; FERRAIRONI, F., *Tre secoli di storia dell'Ordine dei Chierici Regolari della Madre di Dio*, Roma, 1939; ID., *L'Ordine religioso della Madre di Dio*, Roma, 1940; ID., *Venticinque rettori generalli dell'OMD*, Roma, 1945; PASQUALI, L., *Memorie insigni di Santa Maria in Portico*, Roma, 1923; *Costituzioni e Regole dei Chierici Regolari della Madre di Dio. 101° Capitolo Generale Speciale*, Roma, 1969.

1. El Fundador, San Juan Leonardi

La finalidad específica de los Clérigos Regulares consistía en ofrecer un espejo en el que contemplarse a aquellos clérigos seculares que, por diversos motivos, conducían un estilo de vida nada conforme ni con los cánones ni con la moral de la Iglesia. Las primeras Ordenes de Clérigos Regulares, como los Teatinos, los Barnabitas, los Jesuitas, constituían, sin duda un magnífico ejemplo para el clero en general, pero la mayor parte del clero secular que se ocupaba en el ministerio parroquial carecía de un ejemplo específico. Este estamento clerical al servicio de las parroquias

encontró en San Juan Leonardi un verdadero modelo de vida sacerdotal y de celo apostólico.

San Juan Leonardi (1541-1609) nació en Diecimo (Lucca). Estudió farmacia, pero muy pronto renunció a este oficio para dedicarse a un verdadero apostolado laical, al lado de un tío, párroco en Villa Basílica. Primeramente se inscribió en una asociación fundada por el dominico Francisco Bernardini; y, posteriormente, en otra dirigida por Juan Fornani.

En 1573 fue ordenado de sacerdote. Ejerció su primer apostolado clerical como capellán de la Iglesia de la Magione; y, después, en la Iglesia de Rosa. Aquí se rodeó, en 1574, de un grupo de jóvenes que, «bajo el patrocinio de la Bienaventurada Virgen», estuvieran al servicio incondicional de la parroquia, especialmente a través de la enseñanza de la doctrina cristiana[1], a fin de sacar al pueblo de su ignorancia y de su apatía religiosa; fomentando la comunión frecuente, «la mejor de todas las devociones y la más provechosa para las almas»[2]. Fueron sus primeros compañeros Jorge Arrighini y Juan Bautista Cioni.

2. Fundación y expansión de la Orden

Creyendo que no podría dirigir personalmente en la vida religiosa a sus jóvenes compañeros, a los que muy pronto se le juntaron tres más, San Juan Leonardi confió la dirección espiritual de la asociación a fray Francisco Bernardini, primero, y después, a fray Benito Onesti, pertenecientes ambos al convento de San Romano de Lucca. Pero cuando este último se percató de que San Juan Leonardi había renunciado, más por humildad que por incapacidad, a dirigir su asociación, la puso de nuevo en sus manos.

En 1577 se le juntaron algunos clérigos ya formados, de modo que la incipiente Orden tuvo que buscar una morada más amplia, y la encontró en la iglesia de Santa María Corteorlandini de la misma ciudad de Lucca (1580). Las primeras Constituciones fueron aprobadas en 1584 por el obispo de Lucca, Alejandro Guidiccioni quien, al año siguiente, erigió canónicamente la Orden,

[1] LAZARESCHI, E., *L'insegnamento della Dottrina cristiana in Lucca*, Lucca, 1909.
[2] LEONARDI, SAN JUAN, *Dottrina cristiana*, Lucca, 1763, p. 97.

con votos simples, que tomó el título oficial de *Clérigos Seculares de la Madre de Dios,* cambiándose posteriormente el adjetivo *Seculares* por el de *Regulares.* En 1595 recibió la aprobación definitiva del Papa Clemente VIII.

Estando en Roma, donde trabó gran amistad con San Felipe Neri y con el cardenal César Baronio, en 1587 recibió San Juan Leonardi la prohibición del Senado de Luca de regresar a la ciudad. Parece que el Senado de la ciudad no vio con buenos ojos la fundación. La República de Lucca estaba teniendo un comportamiento equívoco, porque, mientras, por una parte, sus gobernantes firmaban pactos de fidelidad a la Santa Sede, por otra parte, facilitaban la penetración del protestantismo en la región; y viendo en la fundación de San Juan Leonardi un peligro para la propia autonomía, se opuso violentamente a ella, expulsando de la ciudad al fundador.

Desde 1592, fecha en que le fue permitido el regreso a Lucca, recibió de parte de la Santa Sede diversos encargos de gran responsabilidad: Comisario apostólico en el Santuario de Nuestra Señora del Arco (Nápoles) (1592); Administrador de la Diócesis de Aversa (1599); Visitador apostólico de la Orden de Valleumbrosa y de la Orden de Monte Vergine (1601); Visitador de las Escuelas Pías (1602); y después ayudó al cardenal Juan Bautista Vives en los inicios de lo que sería más tarde la Congregación de Propaganda Fide[3].

En 1601 se fundó la primera casa de Roma en la iglesia de Santa María in Portico de donde se trasladarán en 1620 a la Iglesia de Santa María in Campitelli[4], donde actualmente reside el superior general. Bajo la protección del cardenal Baronio, designado en 1603, cardenal protector, la Orden adquiere su fisonomía jurídica, con la celebración del primer Capítulo General y la subsiguiente elección del superior General, cargo que recayó en la persona de San Juan Leonardi. En 1605, por decreto de Paulo V, a instancias del cardenal Luis Torres, fueron denominados, aunque por muy poco tiempo, *Padres de Lucca.* En 1619 la Santa Sede les concedió la verdadera categoría de Orden Regular.

Cuando murió el fundador, el 9 de octubre de 1609, en la

[3] FERRAIRONI, F., *San Giovanni Leonardi e Propaganda Fide*, Roma, 1938.
[4] FERRAIRONI, F., *Santa María in Campitelli: Arte e storia*, Roma, 1934.

casa de Santa María in Portico, la Orden no contaba nada más que con dos casas, la de Lucca y la de Roma. San Juan Leonardi había fundado otra congregación más de Sacerdotes Reformados en Pescia; pero no pudo unirla a la Orden de los Clérigos Regulares de la Madre de Dios por hallarse situadas en dos repúblicas distintas, la de Lucca y la de Florencia. La Congregación de Pescia, fundada hacia 1580, con la colaboración del sacerdote Antonio Pagni, se unió a los Barnabitas[4].

En 1614 la Orden de San Juan Leonardi y la de las Escuelas Pías de San José de Calasanz se unieron por deseo del cardenal Benito Giustiniani, protector de los Escolapios; pero la unión se disolvió en 1617 por incompatibilidad de fines y de espiritualidad: dedicados los Clérigos Regulares de la Madre de Dios al trabajo específicamente parroquial, y los Escolapios a la educación de la niñez y juventud.

Los Clérigos Regulares de la Madre de Dios no alcanzaron nunca una gran expansión. Durante siglos permanecieron circunscritos al entorno de Italia. Solamente en 1873 fundaron la primera casa fuera de Italia, en el Principado de Mónaco; y en 1946 dieron el salto a América, fundando en Chile. En la actualidad la Orden tiene 15 casas y 65 miembros, de los que 45 son sacerdotes[5].

II. Clérigos Regulares Menores: Vida activa y contemplativa

Bibliografía

AA. VV., *La gente e la famiglia di San Francesco Caracciolo,* Ciudad del Vaticano, 1943; Piselli, C., *Notizia storica della religione dei Chierici Regolari Minori,* Roma, 1710; Rossi, G., *I Caracciolini,* en Escobar, M., *Ordini e Congregazioni Religiose,* I, 848-852; Pastor, L., *Historia de los Papas,* XXII, pp. 332 ss.; Rosa, G., La, *Chierici Regolari Minori,* DIP, 2, páginas 925-927.

[4] Ferraironi, F., *Santa María in Campitelli: Arte e storia,* Roma, 1934.

[5] *Ann. Pont.*, 1987, p. 1274.

1. San Francisco Caracciolo, fundador por equivocación[6]

La primera idea de la fundación de la Orden la tuvo Agustín Adorno (1551-1591), un caballero genovés residente en Nápoles, el cual durante los primeros años de su juventud condujo una vida bastante frívola hasta que se convirtió a una vida austera por los consejos y dirección espiritual del teatino Basilio Pignatelli. De camino para Nápoles, se detuvo en el convento de San Marcos de Florencia donde redactó el primer esbozo de la Regla que, poco después, sometió al consejo de San Felipe Neri en Roma junto al cual pasó algún tiempo. En Nápoles recibió la ordenación sacerdotal y trabó amistad con Fabricio Caracciolo (1555-1615), abad de Santa María la Mayor de Nápoles, quien se sumó a su proyecto fundacional.

San Francisco Caracciolo tomó parte en la fundación de la Orden por una equivocación. En efecto, Agustín Adorno y Fabricio Caracciolo habían pensado invitar a tomar parte en la fundación de la nueva Orden a otro caballero del mismo apellido, Caracciolo, pero Ascanio de nombre. El mensajero se equivocó de dirección y entregó el mensaje a Francisco Caracciolo. Este tomó como una verdadera inspiración de Dios semejante equivocación y se decidió a tomar parte en la fundación, adquiriendo desde el principio un papel de verdadero protagonista.

Francisco Caracciolo había nacido en Villa Santa María (Campobasso) el 13 de octubre de 1563. A los veinte años se marchó a Nápoles donde se ordenó de sacerdote, inscribiéndose y siendo un miembro muy activo de la Compañía de los Blancos, mencionada ya en un capítulo anterior.

En 1588 fundaron la Orden de los Clérigos Regulares Menores cuya Regla, tomando como base el texto redactado por Agustín Adorno, redactaron los tres fundadores, siendo aprobada por la bula *Sacrae Religionis* (1-7-1588) de Sixto V. La Orden fue confirmada por el Papa Gregorio XIV, el cual le concedió todos los privilegios de la primera Orden de Clérigos Regulares, los teatinos.

Al morir Agustín Adorno en 1591, Francisco Caracciolo, que desde el principio de la fundación, se ocupaba de la formación de

[6] Rossi, G., *I Caracciolini,* Escobar, I, pp. 848-852.

los novicios, fue elegido Superior General, cargo en el que permaneció hasta muy poco antes de morir (1608). Su fama de santidad fue reconocida por los Papas Clemente XIII quien lo beatificó en 1769, y Pío VII quien lo canonizó en 1807.

2. Clérigos Regulares Menores, por un capricho pontificio

El apelativo de *Menores* no entraba en los cálculos de los fundadores de la Orden. Estos querían llamarse *Clérigos Regulares Marianos* por su entrañable devoción a María; pero el Papa Sixto V, al darles la aprobación pontificia, les cambió el apelativo *Marianos* por el de *Menores* en recuerdo de su propia Orden, los Franciscanos Menores Conventuales.

Al margen de lo que pueda haber de vanidad corporativa en el cambio de nombre por parte del Papa franciscano, Sixto V, hay que reconocer, sin embargo, que el apelativo *Menores* define con exactitud algunas de las características que definen el rostro de la nueva Orden.

Aunque en la Historia de la vida religiosa no existen rupturas totales ni saltos en el vacío, sino que todas sus formas empalman con una tradición preexistente, los Clérigos Regulares suponen una evolución muy importante, por más que haya también entre las formas anteriores y los Clérigos Regulares un hilo conductor que le da su sentido en la evolución de la historia. Pues bien, de todas las Ordenes de Clérigos Regulares, los Clérigos Regulares Menores o *Caracciolinos* (de San Francisco Caracciolo) son los que más afinidades conservan con las Ordenes anteriores, concretamente con las Mendicantes, ya que durante los primeros años de su existencia, practicaron incluso la mendicidad. No obstante, también ellos entraron de lleno en aquella nota distintiva, definitoria, que estimulaba al clero reformado a trabajar por la renovación interior de la Iglesia que caracteriza a todos los Clérigos Regulares.

Los Clérigos Regulares Menores, en efecto, son los mejores testigos de que el *espíritu medieval* pervive todavía en la sociedad y en la Iglesia del Renacimiento. Porque, si bien esta Orden mantiene la estructuración jurídica que configura a los Clérigos Regulares en cuanto tales, su espiritualidad es más bien una síntesis de

la *vida activa* de éstos y de la *vida contemplativa* de los monjes y frailes mendicantes. Su talante apostólico tenía y tiene preferencia por las gentes sencillas, los enfermos, encarcelados, huérfanos, muy en línea con lo que los fundadores de la Orden habían aprendido y vivido en la *Compañía de los Blancos* de Nápoles a la que habían pertenecido; comprendiendo también el ministerio parroquial y el de la educación de la niñez y juventud, apostolado en el que sobresalieron, por sus colegios, en España.

Dentro de este espíritu de humildad que los caracteriza, hay que entender el cuarto voto de no aceptar dignidades eclesiásticas si no media un mandato pontificio, y el juramento de no procurarse cargos dentro de la Orden, voto que fue aprobado, primero oralmente por Sixto V (1588) y, después oficialmente, por Clemente VIII (1592). Esta sencillez y pobreza, casi franciscana, de los caracciolinos se alimentan con austeras prácticas penitenciales, con la oración mental prolongada, con una especial devoción a la Eucaristía, expresada en una hora de adoración ante el Santísimo Sacramento, y con el rezo coral, pero no solemne, del Oficio.

La Orden de los Clérigos Regulares Menores no sobrepasó nunca los 700 miembros y las 45 casas. La Provincia más floreciente hasta la desamortización de 1835, fue la de España que llegó a contar con 288 miembros. En el siglo XVIII desarrollaron una gran labor evangelizadora en China. A lo largo del siglo XIX, a causa de las supresiones de los conventos en todas las naciones de Europa, la Orden pasó por una profunda crisis, de la que le ha costado mucho recuperarse. En la actualidad cuenta con 12 casas y 41 religiosos, de los cuales 33 son sacerdotes.

6.
Nuevas Ordenes religiosas al servicio de los enfermos

I. La asistencia hospitalaria en el Renacimiento

Bibliografía

Candille, M.-Levy, F., *Bibliographie de l'histoire des hôpitaux,* París, 1960; Cisneros, Z., *Manual de los hospitales,* en «Revista de la sociedad venezolana de Historia de la Medicina», 1954; *Atti del I Congresso italiano di storia ospedaliera,* Reggio Emilia, 1957; Nassalli-Rocca, E., *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici,* Milán, 1956; Carpeneto, C., *Gli Ospedali degli Incurabili,* Roma, 1938; Id., *Pammatone. Cinque secoli di vita ospedaliera,* Génova, 1953; Cistellini, V. A., *Figure della Riforma Pretridentina,* Brescia, 1948; Angelis, P. de, *L'Ospedale di S. Spirito e le sue filiali nel mondo,* Roma, 1958; Pazzini, A., *I santi nella storia della medicina,* Roma, 1937; Id., *L'Ospedale nei secoli,* Roma, 1958.

1. Crisis hospitalaria

La sociedad medieval, transida de un profundo sentido de fe, entonó un hermoso canto al amor misericordioso de Dios a través de sus múltiples instituciones hospitalarias. Pero durante los siglos XIV y XV decayó mucho el fervor hospitalario, porque a medida que los hospitales fueron incrementando su patrimonio y sus rentas, merced a las donaciones de los reyes y de las gentes piadosas, la administración de los mismos era apetecida por los nobles y los

clérigos, que empleaban sus bienes más en beneficio propio que en beneficio de los enfermos, sobre todo cuando se generalizó la pésima costumbre de darlos en *encomienda.*

La dilapidación de los bienes de los centros hospitalarios se hizo tan general que, ya a principios del siglo XIV, en el Concilio de Vienne (1311-1313), fue preciso adoptar por parte de la Iglesia algunas medidas drásticas para la reorganización y defensa del patrimonio de los hospitales y demás centros benéficos; pero, como todas las demás normas relativas a la reforma de la Iglesia, no se llevaron a la práctica, de modo que su situación se agravó todavía más[1].

En la sociedad, a lo largo de los siglos XIV y XV, se superponen dos mentalidades cuando se reflexiona sobre el enfermo y, más genéricamente, sobre el pobre: una mentalidad cristiana y una mentalidad laica. Sin duda, la tradición eclesial en favor del enfermo y del pobre se expresa en nuevas formas organizativas como pudieron ser los *Montes de Piedad* y los *Montes de Trigo,* creados respectivamente por Bernardino de Feltre y por Andrés de Faenza.

En el siglo XV empieza a dar los primeros pasos una consideración meramente laica del enfermo y del pobre. Las gentes acomodadas y las autoridades civiles denuncian la *peligrosidad* del pobre a quien se considera como un destructor del orden público o, cuando menos, como una pesada carga para el bienestar de la sociedad. Esta nueva mentalidad se traduce en nuevas estructuras asistenciales.

2. La hospitalidad, preocupación de los Estados

A lo largo de los siglos XV y XVI, los centros hospitalarios y asistenciales experimentan un cambio notable. Por una parte, la intervención de los laicos en detrimento de la acción de la Iglesia que, en la época anterior, tenía prácticamente la exclusiva en la atención a los enfermos y a los pobres; y, por otra parte, la construcción de grandes complejos hospitalarios, que hicieron de la asistencia algo más técnico, pero con menor calor humano.

[1] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa sanitaria a través de la Historia,* AA.VV., *Religiosos al servicio de los enfermos,* Madrid, 1982, p. 33.

La progresiva intervención de los laicos fue consecuencia de la nueva conciencia cívica a cerca del deber de proveer a la asistencia a los ciudadanos más débiles[2]. Se percibe la necesidad de la intervención de los poderes públicos para encauzar y regular la beneficencia. Ahora bien, aunque no se excluya del todo una motivación de verdadera caridad cristiana, no cabe duda de que la intención más importante de las gentes económicamente acomodadas, al empeñarse en el sostenimiento de la asistencia a los enfermos y a los pobres, no es tanto eliminar la pobreza, cuanto hacer socialmente inofensivos a los pobres.

Desde el primer tercio del siglo XVI, se toman diversas iniciativas en este sentido: Se prohíbe la limosna callejera; se instaura una cuota municipal en favor de la asistencia pública; los pobres son registrados en la municipalidad; se les obliga a llevar un distintivo; reciben una distribución regular de alimentos; los pobres aptos son obligados a trabajar en obras de utilidad pública; los pobres inútiles se ocultan en hospitales o en otros centros destinados a este propósito; los pobres quedan sometidos a la vigilancia de las milicias.

Los humanistas, de los que puede ser un prototipo Luis Vives, en su obra *De subventione pauperum,* insisten en la idea de que el préstamo sin interés es moralmente superior a la limosna, porque estimula el trabajo y el esfuerzo personal, mientras que la mendicidad es contraria a la dignidad de la persona. De este modo, la limosna cristiana se seculariza porque, de *don caritativo,* se convierte en *socorro mutuo.* Y, en consecuencia, se distingue entre *obras de misericordia* inspiradas por el amor cristiano, y la *asistencia administrativa,* guidada por una preocupación social[3].

No obstante, aunque la Iglesia no intervenga de un modo directo en la erección de estos centros hospitalarios, el espíritu cristiano está explícitamente presente, no sólo cuando se trata de fundaciones privadas, sino también cuando es el Estado mismo el que funda un hospital o erige un hospicio. Prueba de ello es que siempre se procura el apoyo y la aprobación de la autoridad eclesiástica, y se le piden privilegios, dispensas e indulgencias.

[2] SANNÁZARO, P., *Storia dell'Ordine Camilliano (1550-1590),* Turín, 1986, p. 33.

[3] GOFFI, T., *Il povero, il primo dopo l'Unico,* Bresccia, 1983, pp. 82-83; cfr. GUITTON, J., *La società e i poveri,* Milán, 1977.

Incluso arquitectónicamente se hacen notar los grandes complejos hospitalarios. Junto a los grandes edificios del Estado y de las catedrales e iglesias, rivalizan en munificencia y grandiosidad los hospitales. Los mejores arquitectos, y los escultores y pintores de fama, tenían a gala el trazar los planos y ornamentar las salas de los hospitales.

3. La hospitalidad, un nuevo don del espíritu

Si el espíritu cristiano está presente en estos hospitales creados por la munificencia de los Estados o por ricos potentados, es todavía más expresivo en aquellas asociaciones de carácter específicamente eclesial, como las Compañías del Divino Amor, que fundan en las principales ciudades de Italia hospitales de incurables.

Las Ordenes de clérigos regulares, que tantos puntos de contacto tuvieron con estas Compañías del Divino Amor en sus mismos orígenes, conservaron y desplegaron la bandera de la caridad para con los enfermos y para con los pobres en general, al margen de lo que algunas de ellas tienen de específicamente caritativas, como los somascos y los camilianos.

A pesar de los esfuerzos de los Estados por erradicar la pobreza y por atender a los enfermos, la miseria se incrementa considerablemente. Las causas de este fenómeno son muchas. La aparición de nuevas materias primas a gran escala, con el descubrimiento de nuevos horizontes geográficos, trajo consigo el incremento del comercio; y éste impulsó cada vez más la circulación del dinero a través de casas de cambio. Este nuevo sistema económico llevó a los estamentos sociales que tradicionalmente se consideraban económicamente fuertes, por ser grandes terratenientes, a la ruina. No es que las tierras fuesen depreciadas, sino que se les cambió de orientación. Las tierras eran una buena inversión de capital para los nuevos ricos del comercio y de la banca; pero las tierras se pasaron del cultivo a los pastizales para la ganadería, lo cual supuso un menor número de arrendatarios. De este modo, los antiguos campesinos se convirtieron, de la noche a la mañana, en emigrantes, camino de las grandes ciudades, donde incrementaron el paro. Consecuencias inmediatas del paro fueron la miseria y la enfermedad que proliferaron por toda Europa.

A todo esto, hay que añadir los nuevos inventos en el arte de hacer la guerra, como las armas de fuego y los ejércitos de mercenarios, que dejaron en paro también a los antiguos profesionales de la guerra, los caballeros. No deja de ser significativo el hecho de que los dos grandes fundadores de Ordenes hospitalarias del siglo XVI, San Juan de Dios y San Camilo de Lelis, hubieran sido soldados.

En este contexto, hay que entender la aparición del *carisma de la hospitalidad* suscitado por el Espíritu para atender al pavoroso reto de la asistencia a los enfermos y a los pobres que, a pesar de los fuertes impulsos que a la santidad le estaban dando los poderes públicos, requería una atención peculiar. Es cierto que algunas Ordenes hospitalarias, provenientes de la Edad Media, continuaban su labor, pero tan languidamente, que los *Caballeros de San Lázaro* fueron suprimidos por Inocencio VIII (1484-1492), y los *Antonianos* por Pío VI (1775-1779).

Las Ordenes hospitalarias del siglo XVI que adquirieron una gran difusión universal fueron los *Hermanos Hospitalarios,* de San Juan de Dios, y los *Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos,* de San Camilo de Lelis.

II. Hermanos hospitalarios de San Juan de Dios

Bibliografía

San Juan de Dios, *Letra Viva, Cartas y Escritos,* Madrid, 1965; Risi, F., *Bollario dell'Ordine di San Giovanni di Dio,* Roma, 1905; Castro F. de, *Historia de la vida y santas obras de Juan de Dios, y de la institución de su orden y principio de su hospital,* Granada, 1585; Gómez-Moreno, M., *Primicias históricas de San Juan de Dios,* Madrid, 1950 (contiene la obra de Francisco de Castro); Cabo, E. D., *La Perpetua Andadura, San Juan de Dios,* Madrid, 1967; Russotto, G., *San Giovanni di Dio e il suo Ordine ospedaliero,* 2 vols., Roma, 1969; Id., *Origine ed evoluzione storica del voto di ospitalità dei Fatebenefratelli,* Roma, 1969; Garbo, D. M., *El voto particular de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios,* Madrid, 1951; Cousson, J. C., *Jean de Dieu, patron des malades et des infirmiers,* París, 1973; Antropius, A., *La spiritualité de l'Ordre hospitalier de saint Jean de Dieu,* París, 1950; Gómez, J. C., *Historia de la Orden hospitalaria*

de San Juan de Dios, Granada, 1963; CLAVIJO, S., *Breve historia de la Orden hospitalaria de San Juan de Dios en los ejércitos de mar y tierra,* Madrid, 1950; STROHMAYER, H., *Der Hospital-orden des heiligen Johannes von Gott. Barmherzige Brüder,* Ratisbona, 1978; PAZZINI, A., *Assistenza e ospedali nella storia dei Fatebenefratelli,* Turín, 1956; MARCHESI, P., *La hospitalidad de los Hermanos de San Juan de Dios hacia el año 2000,* Roma, 1986.

1. De pastor a soldado

La vida de Juan Ciudad Duarte, después, San Juan de Dios, fue, desde su más tierna infancia, una aventura permanente. Nació en Montemor-o-Novo (Portugal) en 1495[4]. Cuando apenas contaba ocho años huyó de su casa en compañía, al parecer, de un estudiante que se dirigía a Madrid. Esta huida le costó la vida a su madre, una humilde campesina, que no pudo soportar el dolor de la ausencia del hijo. Su padre, al enviudar, entró en un convento franciscano de Lisboa.

Después de todo, a Juan no le resultó mal del todo la aventura. En Oropesa (Toledo) fue abandonado por su compañero de viaje, yendo a parar a casa de Francisco Cid, apodado *El Mayoral,* por desempeñar este oficio en las fincas del Conde de Oropesa. El Mayoral se comportó con él como un padre. Lo educó y, cuando llegó el tiempo, lo colocó como pastor. En esta casa permaneció unos veinte años. Y hubiera podido permanecer para siempre si hubiera accedido a los deseos de su benefactor que le ofrecía una de sus hijas en matrimonio.

Pero a Juan le parece que ya ha estado demasiado tiempo atado; desea ser libre para caminar por el mundo. Optó por enrolarse en los ejércitos del emperador que entonces luchaban en muchos escenarios de Europa. A Juan le tocó enfrentarse a los franceses en Fuenterrabía (1523). De este primer combate salió victorioso, pero algo extraño le ocurrió durante esta guerra, sin

[4] Un autor del siglo XVI reivindica para España el lugar de nacimiento de San Juan de Dios. Se trata del autor de las *Relaciones de los pueblos de España,* que se compusieron por orden de Felipe II. Al referirse a Casarrubios del Monte (Toledo), dice: «Fue natural de esta villa el inquisidor Lucero; fue natural el maestro Rincón, canónigo de Valladolid, ítem Juan de Dios, el que fundó el hospital famoso de Granada». Citado por E. CABO, *La perpetua andadura,* p. 13, nota 1.

que se sepa bien qué fue, porque lo encausaron y lo condenaron a muerte, pena de la que se vio libre por el valimiento de algún personaje importante. Pero tuvo que abandonar el ejército.

Regresa a Oropesa, donde fue bien acogido por su protector, que de nuevo insistió en ofrecerle una de sus hijas en matrimonio. Pero ante tal propuesta optó de nuevo por enrolarse en los tercios imperiales que acudían a la defensa de Viena cuando el asedio de esta ciudad por Solimán el Magnífico (1532).

Después de esta campaña, también victoriosa, Juan Ciudad Duarte estaba ya demasiado hastiado de guerras. Ha visto que no es oro todo lo que reluce en medio de aquellos tercios españoles, a pesar de salir casi siempre victoriosos de sus combates. Ha visto demasiada miseria, demasiado dolor causado por las guerras; también demasiada corrupción y demasiada violencia en la milicia.

Regresó a España, desembarcando en La Coruña, desde donde se dirigió hacia el sur; pero no volvió a Oropesa, quizá por temor a que su protector insistiera en casarlo con alguna de sus hijas. Se fue a Sevilla (1535). Empezaba para él una nueva aventura. Durante tres años deambuló por Sevilla, Ceuta y Gibraltar haciendo de todo. De nuevo fue pastor; después albañil, y, a pesar de que apenas sabía leer y escribir, fue también vendedor ambulante de libros. Como hombre inquieto y aventurero, aunque profundamente honesto, conoció el mundo del hampa, la gente de mal vivir, los pobres, los vagabundos, los enfermos, los sin-techo. No en vano Sevilla era entonces el punto de mayor concentración de pícaros y aventureros que acudían al olor de las riquezas que afluían de América a la Torre del Oro.

2. Granada será tu cruz

Juan Ciudad seguía deambulando. En 1538 llegó a Granada, donde continuó con su oficio de librero. Granada, la capital del último bastión musulmán ibérico, había caído en manos de los Reyes Católicos hacía apenas cincuenta años (1492). Por sus calles pululaban gentes advenedizas; abundaban los pobres y los enfermos, para quienes no había atención de ninguna clase. Según una venerable tradición, a Juan de Dios se le apareció el Niño

Jesús, quien monstrándole una granada sobre la que había una cruz, le dijo: «Granada será tu cruz».

Casi al mismo tiempo que él, había llegado también a Granada un misionero. Era un predicador famoso ya en toda Andalucía. Era San Juan de Avila. El 20 de enero de 1539, el santo misionero predicó en la capilla de los Mártires. Entre la multitud que abarrotaba el templo, estaba también Juan Ciudad. Tan fuerte y profundo fue el impacto de las palabras del predicador en su alma, que dejaron a Juan fuera de sí, desconcertado. Dios había irrumpido en su vida de un modo irresistible; entró en su interior la locura, una locura divina que le hizo enfermar. Lo recogieron en el hospital real; un hospital en el que se entremezclaban toda clase de enfermos, contagiosos y no contagiosos, e incluso los enajenados mentales.

En lo que vivió y vio en el hospital descubrió los designios de Dios sobre su vida. Con la ayuda del propio San Juan de Avila, encontró su camino definitivo: Ponerse incondicionalmente al servicio de los pobres y enfermos. Antes de emprender su acción caritativa, peregrinó al santuario de Guadalupe, donde recibió favores especiales de la Virgen.

Al principio hacía lo que podía, que era muy poco materialmente, pero en ello ponía toda la caridad y todo el fervor de su espíritu. Recogía leña que vendía por las calles. Todas sus ganancias iban a parar a manos de los pobres. Después pidió limosna por las calles; y fue así como empezó la fundación de su primer hospital granadino. En él acogía a todo el que lo había menester: enfermos, pobres, incluso pobres mujeres que ejercían el oficio más antiguo del mundo.

Juan Ciudad trataba a los pobres y enfermos de un modo muy distinto a como a él le trataron y trataban aún a los enfermos en el Hospital Real. Pronto necesitó colaboradores. Los primeros no eran enfermeras ni enfermeros graduados, sino las gentes sencillas, necesitadas ellas mismas de ayuda material y espiritual. Después vendrán otros que le seguirán en su propio estilo de vida y de amor desinteresado a los pobres enfermos.

Eran muchas las personas que acudían al hospital de Juan de Dios. El mismo describe con unas dramáticas pinceladas lo que era su hospital: «Habéis de saber, hermano mío, muy amado y querido en Cristo Jesús, que son tantos los pobres que aquí vienen, que yo mismo muchas veces me asombro, cómo se pueden

sustentar; mas Jesucristo lo prevé todo y les da de comer; ya que solamente de leña son necesarios siete u ocho reales cada día; porque como la ciudad es muy grande y muy fría, especialmente ahora en invierno, son muchos los pobres que vienen a esta casa de Dios; porque entre todos, enfermos y sanos, gente de servicio y peregrinos, hay más de ciento diez. Siendo esta casa general, se reciben en ella de todas las enfermedades y a toda clase de gentes; hay aquí tullidos, mancos, leprosos, mudos, locos, paralíticos, tiñosos y otros muy viejos y muchos niños; y además de éstos, otros muchos peregrinos y viandantes que aquí vienen; les dan fuego, agua, sal y vasijas para guisar la comida; para todo esto no hay renta, mas Jesucristo lo prevé todo, porque no hay día que no sean necesarios para la provisión de la casa, cuatro ducados y medio, y aun, a veces, cinco; todo esto para pan, carne, gallinas y leña, sin las medicinas, y los vestidos que es otro gasto aparte»[5].

Para atender a sus pobres y enfermos del hospital necesita grandes medios económicos, que en la Granada recién conquistada, abarrotada de pobres, no siempre puede encontrar. Juan Ciudad, convertido en Juan de Dios, emprendió largos viajes por toda España en demanda de limosnas. Conseguía grandes cantidades de dinero, porque su fama se había extendido por toda la península, pero retornaba siempre a Granada tan desprovisto de recursos como de allí había partido, porque todo lo distribuía a los pobres que, en aquella España que tanto presumía de poder y de riqueza, porque en sus dominios no se ponía el sol, eran más abundantes que nunca. Debajo de aquel oropel, existía mucha miseria y mucho desamparo.

3. Los Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios

Juan Ciudad no pensó nunca en fundar una Orden religiosa. Sin embargo, en esa dirección se orientaba instintivamente desde el momento en que don Sebastián Ramírez, obispo de Tuy y presidente de la Real Cancillería de Granada, le impuso un hábito y le cambió el nombre por el de *Juan de Dios.* Entre sus colaboradores de la primera hora, sobresalen Antonio Martín y Pedro Velasco, dos caballeros que, de enemigos irreconciliables, se troca-

[5] *Carta a Gutiérrez de Lasso,* en *Letra viva...*, pp. 31-33.

ron en amigos y hermanos por la mediación de San Juan de Dios[6]. A estos dos se les unieron muy pronto otros colaboradores, a los que el propio Juan de Dios les dio el mismo hábito que él portaba, formando así una pequeña comunidad sin votos, que se gobernaba por un pequeño reglamento que él mismo compuso, hoy día desaparecido.

Juan de Dios fue un pionero de la asistencia hospitalaria, hasta el punto de que ha sido considerado como «el creador del hospital moderno»[7]. El estableció el reparto hospitalario según las enfermedades. Y sobre todo, con él empezó una asistencia sanitaria más humanitaria, especialmente respecto a los enfermos mentales; con él se empezó a atisbar lo que sería la moderna asistencia social, cuya misión principal no es tanto curar como prevenir; él no esperó a que los enfermos y los pobres vinieran a él sino que él fue en su busca allí donde se encontraban, aunque fuese en lugares y ambientes nada recomendables.

Juan de Dios no hizo grandes proyectos sobre el papel sino que llevó a la práctica lo que el Señor le inspiraba en lo profundo del corazón. Juan de Dios carecía de letras, pero fue un gran experto en humanidad; y éste fue el gran legado que transmitió a sus hermanos hospitalarios. Poco antes de morir (1550), Juan de Dios recomendó vivamente a Antonio Martín la continuación de la obra hospitalaria ya iniciada en favor de los pobres.

Ante la avalancha de pobres y enfermos que acudían cada día, Antonio Martín construyó un hospital más grande en la calle de San Jerónimo, abandonando los pequeños habitáculos de la calle Lucena y de la cuesta de Gomérez. La fama del hospital de Granada corrió por toda la península. De diversas partes se llamaba a Antonio Martín para que fundase nuevos hospitales. Empezó por atender la llamada de Madrid (1552), donde se hizo casi tan popular como San Juan de Dios[8]. Con la creciente afluencia de nuevos candidatos, fue posible fundar hospitales por diversas ciudades de Andalucía y de Castilla[9].

[6] Sobre este episodio escribió Lope de Vega la obra *Juan de Dios y Antón Martín.*

[7] BATIFOLL, R., *Giovanni di Dio,* DIP, 4, p. 1270.

[8] Su memoria se conserva aún en la plaza y estación del Metropolitano de *Antón Martín.*

[9] SANTOS, J., *Chronologia hospitalaria y resumen historial de la sagrada religión del glorioso patriarca San Juan de Dios,* Madrid, 1715.

4. Aprobación pontificia de la Orden

Durante veinte años, los discípulos de San Juan de Dios vivieron sin preocuparse por la organización jurídica de su comunidad. Fue un hecho anecdótico lo que les obligó a pedir la aprobación pontificia. Ante el hecho de que los hermanos conseguían muchas limosnas de la caridad pública, algunos pícaros, tan abundantes en el Siglo de Oro español, se vistieron con el mismo hábito de los hermanos y recorrían las ciudades pidiendo para los pobres y enfermos. A fin de evitar todo esto, el hermano mayor del Hospital de Granada, Rodrigo de Sigüenza, envió a Roma en 1570 a los hermanos Pedro Soriano y Sebastián Arias, para tramitar la aprobación pontificia para su género de vida.

El santo papa dominico, Pío V, acogió con entusiasmo a los hermanos y, al conocer su obra exclamó: «He aquí la flor que faltaba en el jardín de la Iglesia. Sean dadas gracias al Señor, porque en nuestro tiempo ha nacido en la Iglesia un Instituto tan necesario»[10].

Por la Bula *Licet ex debito* (1-1-1571), Pío V aprobó la Orden, poniéndola bajo la Regla de San Agustín. El hermano Sebastián Arias regresó a España con la Bula, y Pedro Soriano se embarcó en la escuadra que venció a los turcos en Lepanto. Después de la batalla, desembarcó en Nápoles, donde, con la ayuda de don Juan de Austria, glorioso capitán de la escuadra cristiana de Lepanto, fundó en 1572 el hospital de Santa María de la Victoria; nombre que cambió por el de Santa María de la Paz al trasladarse a otro emplazamiento en 1586.

El mismo hermano, Pedro Soriano, en 1581 fundó otro hospital en Roma, en la Plaza de Piedra, siendo trasladado en 1584 a la Isla Tiberina, convirtiéndose, desde entonces hasta hoy mismo, en uno de los hospitales más renombrados de la ciudad de los Papas. A estas fundaciones les siguieron las de Perusa y de Milán (1588). En Italia se conoció desde muy pronto a los hermanos de San Juan de Dios como los *Fatebenefratelli,* porque iban por las calles, con una cruz y una cajita de madera o con una cesta, pidiendo limosna y repitiendo: *«Fate bene, fratelli, per amor di Dio»:* «Haced el bien hermanos, por amor de Dios».

[10] RISI, F., *Bollario...,* n. 34.

Ante este afianzarse de la institución, tanto en España como en Italia, el Papa Sixto V, por la Bula *Etsi pro debito* (1-10-1586), le concedía todas las prerrogativas de una verdadera Orden religiosa; confirmaba la costumbre de emitir, además de los tres votos habituales, un cuarto voto de hospitalidad; y le concedía, asimismo, la facultad de reunirse en Capítulo para elegir un Superior General y establecer las propias Constituciones. Todo lo cual se realizó en 1587, siendo elegido como Superior General, Pedro Soriano.

Cuando la orden caminaba espléndidamente, con nuevas fundaciones no sólo en Italia y España, sino también en América, un duro golpe frenó de repente su expansión. Inesperadamente el Papa Clemente VIII, por el Breve *Ex omnibus* (13-2-1592), la retrotraía al grado de simple congregación, es decir, de simple asociación piadosa de fieles que viven en común bajo el gobierno inmediato de los obispos, sin Superior General; y solamente se les permitía a los hermanos emitir los votos de obediencia y de hospitalidad. Causante de todo este desaguisado había sido Felipe II, rey de España, el cual no había visto con buenos ojos la bula de Sixto V por la que se elevaba a los hermanos a la categoría de Orden religiosa. El prefería que los hermanos permanecieran como estaban, con el único voto de hospitalidad y bajo la vigilancia de los obispos. Sus pretensiones no fueron atendidas por Sixto V, pero redobló su empeño ante Clemente VIII, el cual acabó por ceder.

5. Dos Ordenes autónomas

Consecuencia inmediata del Breve de Clemente VIII, fue que los hospitales-conventos, al no depender de un Superior General, no tendrían más vínculos entre sí que el de su origen común, el de su misión, y el de la nación. Los conventos italianos quedaban, de este modo, separados de los de España.

5.1. *La Orden de Italia*

Los hermanos de San Juan de Dios tenían ya buenas amistades en la Curia Romana. Acudieron de inmediato al cardenal Jerónimo Rusticucci, el cual consiguió de Clemente VIII la revocación, por lo menos en parte, de las decisiones tomadas, y, por el Breve *Romani Pontificis* (1-9-1596), les permitió elegir Superior General, siendo elegido para el cargo el hermano Pablo Gallo. La congregación italiana creció rápidamente de modo que a los ochenta años de la primera fundación, contaba ya con las provincias Romana, Siciliana, Napolitana, Milanesa, Barese y Sarda; y ya en 1602 fundó el hospital, *La Charité,* de París, desde donde se expandió rápidamente por toda Francia [11] y por Canadá [12], contando en ambos territorios, en tiempos de la Revolución Francesa, con más de cuarenta hospitales. También desde comienzos del siglo XVII, la congregación italiana fundó hospitales en el Imperio Austríaco: Viena, Graz, Praga; y en Polonia, Hungría y Rumanía.

Paulo V, por el Breve *Romanus pontifex* (13-2-1617), le devolvió a la congregación italiana el rango de verdadera Orden religiosa, prescribiéndole la Regla de San Agustín y los votos solemnes, incluido el cuarto voto de hospitalidad; pero quedaba todavía bajo la jurisdicción inmediata de los obispos, hasta que, dos años más tarde, también la liberó de esta atadura, para convertirla en una Orden religiosa normal.

La Orden italiana tuvo mucho que sufrir a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, primero con el josefinismo en el Imperio Austríaco, después con la Revolución Francesa y la era napoleónica que acabaron con todos sus hospitales en Francia, aunque fue restaurada, después de la caída napoleónica, en 1823, por el padre Juan de Dios (Pablo de Magallon); y, finalmente, en Italia, donde gran parte de los hospitales desaparecieron en los estados borbónicos.

5.2. *La Orden de España*

En España, donde había ya 28 hospitales, se sentía la necesidad imperiosa de tener una cabeza que coordinase la vida interna y la misión apostólica de todos los hermanos. Fue el padre Pedro

[11] CROIX, P. DE LA, *L'Ordre Hospitalier de saint Jean de Dieu,* París, 1832.

[12] BASTIEN, H., *L'Ordre hospitalier de saint Jean de Dieu au Canada,* Montreal, 1948.

Egipciaco, quien se empeñó en que la situación retornase a lo dispuesto en el Breve de Sixto V; en este sentido, trabajó en la Corte de Felipe III, logrando que en 1608 el Papa Paulo V, promulgase el Breve *Piorum virorum* (12-4-1608), en el que se ordenaba que cada seis años se convocase el Capítulo General para elegir al Superior General de los hermanos en España. Y en la misma fecha se concedía, por otro Breve, que en cada hospital hubiese dos sacerdotes hermanos.

El primer Capítulo General de la Congregación española se celebró en 1608; en él fue elegido como Superior General el hermano Pedro Egipciaco. Apenas tres años después, la congregación española fue elevada a la categoría de verdadera Orden religiosa por el Breve *Romanus Pontifex* (7-7-1611), antes incluso que la Congregación italiana.

La Orden se expandió rápidamente por toda la Península Ibérica, dando lugar a la división en tres provincias: Granada, Castilla y Sevilla. En 1625 los hermanos españoles entraron en Portugal, precisamente por el pueblo natal del santo fundador, Montemor-o-Novo (1625); después vinieron los hospitales de Campomayor (1625); Estremoz (1625); Lisboa (1629). En 1714, la provincia portuguesa intentó convertirse en congregación autónoma, como España e Italia, pero no se lo permitió la Santa Sede.

Los hermanos españoles y portugueses dieron pronto el salto a la América española y portuguesa: Cartagena de Indias (1596); La Habana (1603), México (1624), Santa Fe (1635), Nicaragua (1680), Guatemala (1686), Pernambuco (1724); Bahía (1740); Río de Janeiro (1725). En 1617 Felipe III ordenaba que los hospitales de Filipinas les fueran entregados a los hermanos de San Juan de Dios; allí se formó rápidamente una nueva provincia religiosa. La Congregación española contaba, en 1792, con nueve provincias: cuatro en la Península Ibérica: las tres ya mencionadas y la de Portugal, con 75 hospitales y 687 hermanos; y cinco en las colonias de Ultramar: México, Colombia, Perú-Chile, Brasil y Filipinas, con 80 hospitales y 670 hermanos.

Los hermanos de San Juan de Dios, como todas las demás Ordenes religiosas, quedaron prácticamente erradicados del suelo español con las leyes de supresión de las comunidades con menos de 12 religiosos y las leyes sucesivas que prohibían la admisión de nuevos candidatos a la vida religiosa. El último Superior General de la Orden Hospitalaria de España fue el padre José Bueno († 1849).

6. Reunificación de la Orden

En la segunda mitad del siglo XIX, la Orden hospitalaria italiana emprendió una tarea de restauración no sólo en Italia, sino también en España. Fue especialmente benemérito en esta tarea el padre Juan M. Alfieri, Superior General durante veintiséis años (1862-1888).

Para restaurar la Orden en España fue enviado el padre Benito Menni (1867), el cual, después de innumerables trabajos, logró un espléndido renacimiento de la vida hospitalaria. Empezó con un asilo para niños en Barcelona, pero al estallar la Revolución de 1868 tuvo que refugiarse en Francia. Regresó a España en 1876, y ocho años después, la Orden hospitalaria estaba ya en pleno funcionamiento en España, pero no ya como Orden independiente, sino como una provincia más de la Orden unificada[13]. Para completar la obra hospitalaria, fundó en Ciempozuelos (Madrid) la Congregación de Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús (1881).

El padre Benito Menni, siempre por encargo del Superior General, restauró también la Orden en Portugal (1893) y en México (1901)[14]. En 1909 regresó a Italia, siendo designado por la Santa Sede visitador apostólico de toda la Orden y, finalmente, la misma Santa Sede lo designó Superior General de la Orden. Murió el 24 de abril de 1914. Fue beatificado por el Papa Juan Pablo II el día 23 de junio de 1985[15].

7. Ordenamiento interno de la Orden hospitalaria de San Juan de Dios

Los hermanos de San Juan de Dios constituyen una Orden laical, contada entre las mendicantes por el Breve *Sacrosanctum* (20-6-1624). Posiblemente, de haber sido una Orden clerical, hu-

[13] POZO, L. DEL, *Caridad y patriotismo*, Barcelona, 1917.

[14] *Memoria histórica (1867-1942). Aniversario de la Restauración de la Orden hospitalaria de San Juan de Dios en España, Portugal y México*, Madrid, 1942.

[15] MARTÍN, M., *El Revmo. P. Fr. Benito Menni*, Madrid, 1919; REY; J., *Luz de Cristo. R. P. Benito Menni. Su espíritu y su obra*, Madrid, 1967; ZUÑEDA, E., *Benito Menni, testigo de la Caridad*, Madrid, 1985; LIZASO, F., *Perfil juandediano del beato Benito Menni* (463 cartas), Granada, 1985.

biera sido contada entre las Ordenes de clérigos regulares, como lo fue la Orden hospitalaria de San Camilo de Lelis.

Si bien la Orden es laical, en sí misma, por concesión pontificia, forman también parte de ella algunos clérigos para la atención espiritual de los hospitales. Pero los Superiores de la Orden, aunque sean laicos, gozan de verdadera y propia jurisdicción eclesiástica.

Además de los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, que son temporales por espacio de seis años extensibles hasta 9, emiten el voto de asistir a los enfermos, incluso con peligro de la propia vida. Están sujetos a la Regla de San Agustín y a las propias constituciones. Estas se han ido renovando a través del tiempo, hasta nuestros mismos días.

San Juan de Dios no fundó la segunda rama de la Orden, como era habitual en todas las Ordenes mendicantes. Tampoco los Superiores Generales fueron muy dados a una fundación semejante. No obstante, en algunos hospitales, como en el de Granada, en el de Nápoles y en el de Milán, existieron unas hermanas hospitalarias que profesaban la Regla de San Agustín y emitían los votos en manos de los Superiores de los hermanos, pero no llegaron a constituirse en una verdadera Orden, y desaparecieron.

A partir del siglo XIX, han surgido diversas Congregaciones femeninas que se han unido a los Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios por vínculos de espiritualidad. Entre ellas está, en primer lugar, la ya mencionada Congregación de Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón, fundadas por el beato Menni; las Hermanas de San Rafael Arcángel, de Worishofen (Baviera), fundadas también por un hermano de la Orden, y las Hermanas de San Juan de Dios, fundadas por Tomás Furlong.

La espiritualidad de la Orden no es otra que el Evangelio, literalmente entendido, especialmente en aquellos pasajes en que Jesús se identifica con los pobres, los pequeños, los enfermos a quienes se les presta algún servicio caritativo (*Mt* 25, 40; *Jn* 13, 14). Una espiritualidad que, partiendo de la raíz permanente del Evangelio, se va, no obstante, actualizando según las circunstancias del mundo y de la Iglesia, siguiendo el ejemplo mismo del fundador: «San Juan de Dios se atrevió a pensar y proyectar. Inventó de la nada, si nos referimos a los criterios de asistencia a los enfermos usados en aquellos tiempos, su modelo, subdividiendo de modo racional los locales, distinguiendo grupos de enfermedades por departamentos, diversificando las terapias, transformando también y, sobre todo, espiritualmente, el acercamiento a los enfermos. San Juan de Dios, sin embargo, no improvisaba sin lógica: traducía a la práctica *la lección del Evangelio, sus experiencias interiores de conversión y su meditación religiosa,* que le hacía intuir la ruta luminosa que señalaría a los demás... De este modo, abiertos al mundo, intelectualmente curiosos, atentos a los cambios, fuertes en la fe y generosos en el esfuerzo, como religiosos individualmente y como comunidad, continuaremos el carisma de nuestra tradición adecuando nuestra acción a las nuevas necesidades humanas» [16].

III. Clérigos regulares, ministros de los enfermos

Bibliografía

Scritti di S. Camilo de Lellis, ed. de M. Vanti, Roma, 1965; *Bullarium Ordinis CC.RR. Ministrantium infirmis,* ed. de P. Kraemer, Verona, 1947; *Regulae et Constitutiones Clericorum Regularium Ministrantium Infirmis,* Roma, 1934; *Costituzioni e Disposizioni generali dei Ministri degli Infermi,* Roma, 1988; Spogli, E., *Il quarto voto dei Ministri degli Infermi, fondamento di vita e di diakonia,* Roma, 1988; Id., *La prima Comunità camilliana,* en «Claretianum», 15 (1975), 329-402; Cicatelli Sanzio, M. I., *Vita del P. Camillo de Lellis Fondatore della Religione dei Chierici Regolari Ministri degli Infermi,* Viterbo, 1615, ed. de P. Sannazzaro, Roma, 1980; Sannazzaro, P., *I Primi cinque capitoli generali dei Ministri degli infermi,* Roma, 1979; Id., *Storia dell'Ordine Camilliano (1550-1699),* Turín, 1986; Id., *Chierici Regolari Ministri degli Infermi,* DIP, 2, 912-923; Vanti, M., *San Camillo de Lellis,* Turín, 1929; Id., *San Camillo de Lellis e i suoi Ministri degli Infermi,* 4.ª ed., Roma, 1982.

[16] Marchesi, P., *La Hospitalidad de los Hermanos de San Juan de Dios hacia el año 2000,* nn. 98, 106.

1. San Camilo de Lelis (1550-1614)

1.1. *Soldado el padre, soldado el hijo*

El 25 de mayo de 1550 era la fiesta de Pentecostés. Pero en el pueblecito de Bucchianico (Chieti), además de la fiesta litúrgica de la Iglesia universal, se celebraba la fiesta patronal de San Urbano. Por eso, había fiesta en la Iglesia y en las calles. Entre los fieles asistentes a la misa mayor se encontraba Camila, la esposa del capitán Juan de Lelis, que estaba fuera de la iglesia ordenando el desfile de las tropas. Juan y Camila eran ya mayores, casi viejos para aquellos tiempos en que la edad media de vida era muy corta. Camila tenía unos cincuenta ños; Juan era cinco años más joven. Se había casado allá por el lejano año de 1526. Había tenido un solo hijo, que había muerto cuando aún estaba en pañales.

Después de tantos años, parecía ya imposible que pudieran tener otro hijo. Pero no fue así. Rondando los cincuenta años, Camila había quedado en cinta. Y precisamente, durante la misa mayor de las fiestas patronales le sobrevinieron los dolores del parto. A punto estuvo de dar a luz en la misma iglesia. A prisa y corriendo la sacaron de la iglesia y, a petición propia, la llevaron a un establo de las inmediaciones; y allí, sobre unas pajas, como el niño de Belén, nació el hijo de Camila y del capitán Juan de Lelis, cuando las campanas anunciaban la elevación.

Juan de Lelis que, entre sus ascendientes tenían familiares importantes, tanto en las armas como en la clericatura, parece que no gozaba de fama de religioso, no por haber formado parte de las tropas de Carlos V que vencieron a Francisco I de Francia en Pavía (1525), sino por haber participado muy activdamente en el saqueo de Roma en 1527. El primer biógrafo del santo, por lo menos, se lo reprocha: «El poder del Señor, que de las piedras suscita hijos de Abraham, haciendo que de un soldado como Juan, que luchó varias veces contra los papas y que estuvo en el saqueo de la Ciudad Santa de Roma, naciera un niño tan grato al Señor que, más tarde, mereció fundar una Orden en la Roma anteriormente saqueada por su padre» [17].

[17] CICATELLI, M. I., *Vita del P. Camilo de Lellis*, p. 24.

El hijo, después de una educación muy elemental, siguió la carrera militar del padre. Cuando el Papa Pío V, juntamente con Venecia y España pidieron voluntarios para hacer frente a los turcos que acababan de conquistar Chipre (1570), el veterano Juan de Lelis, contando ya sesenta años, se enroló en las tropas de Venecia. Con el padre se enroló también su hijo Camilo. Pero cuando ya se hallaban de camino, en San Elpidio del Mar (Ascoli Piceno), Juan de Lelis enfermó y murió.

Camilo, impresionado por la muerte del padre, y enfermo también por una llaga en el pie derecho, que ya no lo abandonará en toda la vida, de regreso a casa, al tropezarse con dos frailes franciscanos, hizo voto de hacerse fraile. Precisamente en el Aquila, un tío materno suyo, el padre Pablo de Loreto Aprutino, era el guardián del convento de San Bernardino. Allí recibió el hábito religioso, pero después de algunos meses, y aconsejado por su propio tío, dejó el convento y se dirigió a Roma para curarse de su llaga en el hospital de Santiago. Allí permaneció desde el 7 de marzo al 31 de diciembre de 1571.

1.2. *Jugador el padre y jugador el hijo*

Como la mayor parte de los soldados de su tiempo, el capitán Juan de Lelis era un empedernido jugador. También en esto le imitó Camilo. En el hospital romano, lo curaron bien y pronto. El 31 de marzo ya le dieron el alta. Pidió trabajo en el hospital, como sirviente, y se lo dieron. Pero Camilo lo hacía todo menos ayudar y servir a los enfermos. Mantenía continuas trifulcas con los Superiores del hospital, «por estar tan inclinado al juego de cartas que, con frecuencia, se marchaba a las orillas del Tíber a jugar con los barqueros de Ripetta» [18].

Se enroló de nuevo en el ejército de Venecia y participó en las campañas contra los turcos. Durante los años 1573-1574 estuvo al servicio de los ejércitos de España. Camilo se comportaba como era habitual entre los soldados de la época: «... violento, se juega la vida, para después jugarse su salario en las tabernas, sobre mesas abarrotadas de vasos de vino, o en los campamentos militares

[18] CICATELLI, M. I., *op. cit.*, p. 40; cfr. SANNAZARO, *Storia dell'Ordine*, p. 42.

sobre los tambores»[19]. El juego era su pasión dominante. En más de una ocasión perdió todo lo que poseía, viéndose reducido a la más absoluta miseria. Su violencia le llevó en una ocasión a desafiar a un compañero a batirse en duelo a muerte; la intervención de un sargento lo libró de morir o de matar a un compañero.

Sin embargo, Camilo, en las más duras situaciones no se olvidaba de las enseñanzas maternas. Recurría a Dios, renovando, de vez en cuando, el voto de hacerse fraile, como el 28 de octubre de 1574 durante una tormenta, mientras viajaba, por mar, de Palermo a Nápoles.

1.3. *Después de la tormenta, la calma de la conversión*

A finales de 1574, Camilo se hallaba en una situación calamitosa; sin blanca y enfermo. Tuvo que pedir limosna, hasta que los capuchinos de Manfredonia le dieron trabajo en las obras de su convento. Entre los capuchinos encontró finalmente su verdadero camino. El 1 de febrero de 1575, los capuchinos de Manfredonia lo envían con un recado al convento capuchino de San Giovanni Rotondo. El padre Angel, guardián de este convento, mantuvo, al caer de la tarde, una larga conversación con Camilo. Le habló de Dios. Dios lo es todo, lo demás no vale nada. La vida solamente tiene sentido si se salva el alma.

No era la primera vez que Camilo escuchaba cosas semejantes. Pero nunca le habían impresionado tanto. Ante las palabras del guardián, experimentó dentro de sí una sensación extraña. Una mezcla de remordimiento y de insatisfacción. Todo dentro de sí le decía que tenía que cambiar.

Al día siguiente, después de asistir con los capuchinos a la celebración de la fiesta de la Candelaria, regresó a Manfredonia. Unos veinte kilómetros separan ambas ciudades. Las palabras del padre Angel seguían martilleando su mente. De repente, se sintió radicalmente cambiado. De San Giovanni Rotondo a Manfredonia fue su camino de Damasco.

Como San Pablo, cae por tierra. Es el momento de su conversión. Se arrodilla en medio del camino; entre llantos y suspiros

[19] BARGELLINI, P., *San Camilo de Lellis uomo generoso,* en *Santi e uomini,* Florencia, 1966, pp. 332-333.

clama al Señor: «Miserable de mí, infeliz de mí, que durante tanto tiempo no te he conocido, Dios mío, y no te he amado. Dame tiempo para hacer penitencia y para llorar mis pecados. No más mundo. No más mundo»[20].

Ingresó en el convento de los capuchinos; se le dio el apelativo de *Fray Humilde;* pero, a los pocos meses de noviciado, se abre de nuevo su llaga del pie derecho. Se ve obligado a abandonar también la Orden capuchina.

2. Una nueva Orden al servicio de los enfermos

2.1. *Al servicio de los enfermos con el amor de una madre*

Al abandonar el noviciado, Camilo ingresa, por segunda vez, en el hospital de Santiago de Roma, donde permanecerá desde el 23 de octubre de 1575 hasta el 20 de junio de 1579. Al mismo tiempo que se cura de su enfermedad, ahora sí, se entrega incondicionalmente al servicio de los enfermos con el amor de una madre. Al mismo tiempo, se coloca bajo la dirección espiritual de San Felipe Neri.

Una vez recuperado de su enfermedad, pide el ingreso en el convento capuchino de Tagliacozzo. Pero Dios no lo quiere en la familia franciscana. De nuevo, la llaga en el pie derecho que se reabre, y Camilo que tiene que abandonar el convento para ingresar por tercera vez en el Hospital de Santiago de Roma. Se percata entonces de que Dios lo quiere al servicio de los enfermos.

Ahora ya no causa problemas a los dirigentes del hospital. Todo lo contrario, tiene toda su confianza; hasta el punto de que lo ponen al frente de la administración y de la dirección del personal subalterno. Pero el amoroso servicio que él quiere que se preste a los enfermos no era posible conseguirlo de aquellas personas que servían a los enfermos a sueldo; porque una cosa es servir a los enfermos, a caridad cristiana, y otra muy diferente servirlos a sueldo.

El día de la Asunción de 1582, una nueva luz se enciende en su mente: ¿No sería posible reunir un grupo de hombres que tu-

[20] CICATELLI, M. I., *Vita del P. Camilo de Lellis,* pp. 44-46.

vieran su misma manera de entender el servicio a los enfermos no a sueldo, sino a caridad cristiana? En el mismo hospital de Santiago encontró un grupo de cinco hombres que pensaban como él. Eran cuatro seglares, Bernardino Norcino, Curcio Lodi, Luis Altobelli y Benigno Sauri, y un sacerdote, Francisco Profeta, capellán del hospital. De los cinco, solamente tres permanecerán fieles al proyecto de Camilo: Bernardino Norcino, Curcio Lodi y Francisco Profeta.

2.2. *La «Compañía de los Ministros de los enfermos»*

Los superiores del hospital no vieron con buenos ojos las reuniones frecuentes que Camilo y sus compañeros tenían para exhortarse a un mejor servicio de los enfermos. Interpretaban mal sus intenciones; pensaban que querían adueñarse del hospital. El propio San Felipe Neri desaprobó la iniciativa; y, al no conseguir una marcha atrás, les negó a Camilo y a su grupo la dirección espiritual. Esto inquietó a Camilo; pero se sintió confirmado en su idea, primero en un sueño, y después en una verdadera visión en la que Cristo lo animaba a mantenerse en el camino trazado. Por eso dirá que el verdadero fundador de la Orden fue Cristo crucificado.

Al mismo tiempo que administraba el hospital y cuidaba del personal del mismo, Camilo cursaba estudios en el Colegio Romano, que le permitieron la ordenación sacerdotal el 26 de mayo de 1584. El hospital le confió entonces la capellanía de Nuestra Señora de los Milagros, renunciando al cargo de administrador. El día 8 de septiembre del mismo año impuso el hábito clerical a Bernardino Norcino y a Curcio Lodi. Y desde entonces empezaron a prestar su asistencia a los enfermos del Hospital del Espíritu Santo en Saxia[21]. Pero como el grupo iba creciendo con nuevos discípulos, en febrero de 1585 se trasladaron a una casa de la calle Botteghe Oscure, donde, apenas medio año después, el 16 de agosto, moría Bernardino Norcino, con tal fama de santidad que los jesuitas le prestaron un sepulcro en la Iglesia del Gesù.

El grupo capitaneado por Camilo, que se ha dado por nombre *Compañía de los Ministros de los enfermos,* cuida a los enfermos

[21] HVR, II, pp. 187-188.

en el Hospital del Espíritu Santo. Como remuneración no quieren nada más que la comida de cada día. Pero asisten también a los enfermos y moribundos más pobres en sus casas.

2.3. *Aprobación canónica y expansión de la Orden*

Camilo intenta legalizar canónicamente la situación de su grupo. Hay quienes piensan que ya no son necesarias más Ordenes religiosas. Existen bastantes, incluso demasiadas, para atender a todas las necesidades de los fieles. Pero Camilo insiste. Interpone ante el papa los buenos oficios de su amigo y protector el cardenal Vicente Laureo. El propio Camilo compuso un Memorial y las *Reglas de la Compañía de los Siervos de los enfermos,* que presentó al Papa Sixto V. La respuesta positiva del pontífice no se hizo esperar. Por el Breve *Ex omnibus* (18-3-1586) aprobó la nueva fundación con el título de *Compañía de los Ministros de los enfermos.*

En el Breve se especificaba que los miembros de esta nueva compañía vivían en común, en pobreza, castidad y obediencia, pero sin el vínculo de los votos, y que su finalidad era servir con especial caridad a los enfermos en los hospitales de Roma. Esta compañía no es una Orden religiosa, pero debería ser gobernada por un superior con carácter sacerdotal, que habría de ser elegido cada tres años. Fue elegido Camilo.

Otro Breve de Sixto V, *Cum Nos nuper* (26-6-1586), a instancias del propio Camilo, les permitía sobreponer al hábito talar, al lado derecho, una cruz de paño rojo. Todo un símbolo. Símbolo de salvación para los enfermos a quienes se asiste, pero símbolo también del sufrimiento inherente a los cuidados prestados al enfermo. Y no era simple literatura. En dos años, 1586-1588, murieron nueve religiosos. Pero Dios suscitó nuevas vocaciones. Llegaron de todas partes, de España, de Irlanda, de Inglaterra. Esto obligó a abrir una nueva casa en Roma, en la Iglesia de Santa María Magdalena, en Campo Marzio, que se convirtió en Casa Madre de la Orden. Quienes tenían capacidad para los estudios, cursaban la carrera eclesiástica, y se ordenaban.

En 1588 fundan una nueva comunidad en Nápoles. Las vocaciones se agolpan a las puertas. Llegan en bloque. En un sólo día llegaron doce. Su caridad se puso a prueba con ocasión de una

epidemia de tifus transportada al puerto de Nápoles por los barcos de guerra españoles. El virrey, Juan Zúñiga, pidió ayuda a los hijos de San Camilo. Cinco de ellos fueron a las naves a curar a los enfermos. Pese a sus esfuerzos, murieron casi todos los soldados; y, con ellos, tres de los cinco camilos murieron también apestados, víctimas de su caridad.

Con la fundación de Nápoles y con el creciente número de vocaciones, Camilo, después de consultar a los cardenales Vicente Laureo y Gabriel Paleotti, pidió al papa la elevación de su compañía a la categoría de Orden religiosa. Gregorio XIV tuvo la mejor demostración del espíritu que animaba a estos hombres con ocasión de la peste que asoló Roma en 1590, y firmó gustosamente la Bula *Illius qui pro gregis* (21-9-1591), con la que se aprobaba la nueva Orden. Los hijos de San Camilo son elevados así a la categoría de verdadera Orden de Clérigos Regulares, a pesar de que en la Bula se dice que el número de hermanos laicos ha de ser mayor que el de sacerdotes, y por más que el estilo de su pobreza sea el propio de las Ordenes mendicantes. Camilo fue elegido, por unanimidad, Superior General de la Orden, a pesar de su renuncia.

Cuando moría San Camilo de Lelis (1614)[22], la Orden contaba con 300 religiosos y 80 novicios, distribuidos en 14 casas y 10 hospitales. Unos años después llegaba la Orden a España con la fundación de Madrid (1634); después vinieron las de Alcalá (1655), Zaragoza (1660), Barcelona (1662), Córdoba (1721), Nuela (1729), Buitrago (1754), Valencia (1765). También las colonias españolas en América se beneficiaron de la presencia camiliana: Perú en 1728 y México en 1756. De España pasó la Orden a Portugal (1750). En 1783, el Papa Pío VI separó las casas de Portugal, constituyendo con ellas una Orden independiente que duró hasta que se extinguió con la ley del 20 de mayo de 1834, por la que se suprimieron todas las Ordenes religiosas existentes en esa nación. También las casas de la Orden en España desaparecieron a consecuencia de las leyes persecutorias de Mendizábal y de la reina gobernadora (1835-1836).

Durante dos siglos, los religiosos camilos no tuvieron hospitales propios; sirvieron a los enfermos visitándolos en hospitales ajenos y, sobre todo, atendiendo a los enfermos y moribundos a domicilio, adelantándose en esto varios siglos a otras congregaciones. Esto les valió el apelativo cariñoso de «Padres de la buena muerte», especialmente en España y en la América hispana.

Al confiarles el papa el Hospital de San Juan de Letrán (1836), se inició para los camilos la recuperación de la vida hospitalaria propiamente dicha para la Orden. De modo que en los últimos cien años han pasado a regentar más de 90 hospitales por las más diversas naciones del mundo: Italia, España, Francia, Holanda, Alemania, Bélgica, Dinamarca, Austria, Polonia, Estados Unidos, Perú, Brasil, Argentina, Inglaterra, Sudán. En la actualidad, la Orden cuenta con 141 casas y 1.026 miembros, de los cuales 639 son sacerdotes[23].

3. Organización interna y carisma hospitalario de la Orden

Las constituciones de los Clérigos regulares ministros de los enfermos, tomando como base las primeras Reglas escritas por el santo fundador para recibir la primera aprobación de Sixto V, fueron redactadas y perfeccionadas en los capítulo generales de 1599, 1603, 1608, 1612, viviendo todavía San Camilo de Lelis. En general, tenían la misma estructura propia de las demás Ordenes de clérigos regulares.

La organización de la Orden, después de un período de cuatro años de tensiones provocadas por el diverso modo de entender el servicio en los hospitales en el capítulo general de 1596, quedó definitivamente perfilada por la Bula *Suprema dispositione* (29-12-1600), de Clemente VIII.

En la Bula se especificaba la finalidad carismática de los camilos: «Estando puesta nuestra razón de ser en las obras de misericordia, tanto corporales como espirituales, que se han de manifestar trabajando principalmente respecto a los enfermos en los hospitales, en las cárceles y en las casas privadas de los ciudadanos»[24].

La Orden es reconocida como Clerical, aunque compuesta también por hermanos laicos que participaron en el gobierno en

[22] Fue canonizado por Benedicto XIV en 1746.

[23] *Ann. Pont.*, 1987, p. 1274.

[24] *Bull. Ord.*, pp. 79-80.

todas sus instancias, hasta que Inocencio XII (1697) les restringió esta participación, que fue restaurada en el Capítulo especial de 1969.

Además de los tres votos solemnes de pobreza, castidad y obediencia, los camilos emiten el voto específico de asistir a los enfermos, incluso con peligro de la propia vida. Profesan, además, cuatro votos simples perpetuos: dos que les son comunes con todas las demás Ordenes de clérigos regulares: no aspirar a prelaturas y dignidades ni dentro ni fuera de la propia Orden, y denunciar a quien hiciese tales manejos; y otros dos que les son exclusivos: no tratar ni consentir que se cambie nada de lo prescrito en el modo de servir a los enfermos en los hospitales, y no ejercer la administración de los hospitales públicos. Estos cuatro votos simples fueron suprimidos, por rescripto de la Sagrada Congregación para los religiosos e institutos seculares (1965), a instancias de la propia Orden [25].

El estilo de pobreza de los camilos era el propio de las Ordenes mendicantes. La pobreza afectaba no sólo a los individuos, sino también a la colectividad. La Orden no podía poseer, a no ser para los noviciados, estudiantados y enfermerías. Pero el Papa Clemente XIII por el Breve *Inter plurima* (24-8-1764) mitigó la incapacidad para acumular rentas y poseer otras fuentes de ingresos [26].

Los camilos, siguiendo muy de cerca el don de gracia concedido por el Espíritu a su fundador, tienen la fuente última de su espiritualidad en la presencia de Cristo en el enfermo y en sí mismos. Muchos camilos emularon a su fundador en el amor y en el servicio a sus «Señores y Patrones», los enfermos. El padre Mateo Bautista García resume en cuatro momentos la experiencia místico-carismática transmitida por San Camilo de Lelis a la Orden: 1) Identidad de Camilo con Cristo, en cuyo nombre actúa; 2) La visión y el reconocimiento de la persona de Cristo en el enfermo; 3) La fuerza inspiradora: servir como lo haría Cristo, como «nos» lo haría Cristo; 4) El servicio prestado al enfermo se convierte en «oración» [27].

---

[25] SANNAZZARO, P., *Chierici Regolari Ministri degli Infermi*, DIP, 2, 913.

[26] *Bull. Ord.*, p. 82.

[27] GARCÍA, M. B., *Con el amor de una madre*, folletos «CON EL», Madrid, n. 62, p. 26.

En esta mística de identificación de Jesucristo-enfermo-Camilo-enfermo, participan también otras congregaciones religiosas que han surgido en su entorno: Ministras de los enfermos o Hermanas de San Camilo, fundadas en Lucca (1841), por M. Dominga Bruno Barbantini (1789-1868); las Hijas de San Camilo, fundadas en Roma (1892) por el padre Luis Tezza (1841-1923) y Josefina Vanni (1859-1911); y, más modernamente, el instituto secular femenino Misioneras de los Enfermos-Cristo Esperanza, fundado en 1936 por Germana Sommaruga.

7.
Ordenes masculinas de enseñanza

I. La vida religiosa medieval y la enseñanza

Bibliografía

AA.VV., *Esperienze di Pedagogia cristiana nella storia,* Roma, 1981; AA.VV., *Los Monjes y los Estudios,* Poblet, 1963; AA.VV., *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo,* Espoleto, 1972; Festugière, A. J., *Les Moines d'Orient,* I: *Culture ou sainteté. Introduction au Monachisme oriental,* París, 1961; Bardy, G., *Les origines des écoles monastiques en Orient,* en «Mélanges J. de Ghellinck», I, Gembloux, 1951; Paul, J., *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval,* París, 1973; Berlière, U., *Les écoles abbatiales au Moyen Âge,* en RevBén, VI (1889), 499-511; Leclercq, H., *Écoles,* DACHL, IV/2, 1730-1883; Orlandis, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales,* Pamplona, 1971; Riché, P., *Les Écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e siècle au milieu du XI^e siècle,* París, 1979; Id., *Éducation et Culture dans l'Occident barbare (VI^e-VIII^e siècles),* 3.ª ed., París, 1972; Bardy, G., *Les origines des écoles monastiques en Occident,* en «Sacris erudire», V (1963), 86-104; Ceccarelli, A., *Note di pedagogia sulla Regola di San Benedetto,* «Benedictina», IV (1950), 297-322; Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* París, 1948.

1. El monacato primitivo y la enseñanza interior

El monacato primitivo nació como fuga al desierto para protestar contra una situación de degradación del ideal cristiano de

los primeros siglos, sin preocupación alguna respecto a una acción apostólica directa sobre ningún sector del pueblo de Dios[1]. Por tanto, sería un anacronismo la búsqueda de una estructura pedagógica orientada a la niñez o a la juventud.

Sin embargo, entre los monjes del desierto existieron unas determinadas técnicas, una concreta pedagogía, para la formación de los jóvenes o de los adultos que aspiraban a la vida monástica. La formación de los monjes se basaba enteramente en el diálogo entre el aspirante y el maestro de espíritu o anciano. De ahí salió una enseñanza oral, sintetizada en una frase, en un *apotegma,* que se transmitía de boca en boca, primero, y que después se plasmó en varias colecciones escritas[2].

Lógicamente, la finalidad de esta dirección espiritual no era el aprendizaje de la cultura profana, sino el conocimiento de Dios y el conocimiento propio. Las *palabras* del anciano tendían a centrar la atención del joven monje en la Palabra de Dios. La Sagrada Escritura, en efecto, constituía la lectura fundamental del monje.

Un notable progreso en el campo educativo se advierte en la institución monástica basiliana, en cuanto que en sus monasterios se reclutaban niños que tenían que ser iniciados en las letras; aunque su educación comprendía las letras griegas, su central punto de apoyo era también la Sagrada Escritura[3].

La pedagogía basiliana influirá en el monacato occidental, a través de la Regla de San Benito[4], incluso en formas monásticas que no eran especialmente proclives a una formación cultural, como la de San Fructuoso[5].

El monacato oriental primitivo no sobresalió por su afición a la cultura. Ante el dilema, ¿cultura o santidad?, planteado por J. A. Festugière[6], aquellos monjes optaron por la santidad, pero sin renunciar del todo a la cultura; eligieron la santidad, precisamente como forma de cultura; la unión con Dios como expresión

[1] HVR I, pp. 164-175.

[2] HVR I, pp. 196-197.

[3] San Basilio, *Regulae fusius tractatae,* 15, 3: PG 31, 954-955; 15, 4: Ibídem, 956; cfr. HVR, I, pp. 441-442.

[4] *Regula Monachorum,* c. 73.

[5] San Fructuoso, *Regula Monachorum,* c. 7: PL, 87, 1103; cfr. HVR, I, pp. 378-388.

[6] Festugière, A. J., *Les Moines d'Oriente,* I, *Culture ou sainteté,* París, 1961.

cultural. Unión con Dios que, sin embargo, no precisa ni se expresa en una teología científica. Y, por tanto, tampoco es necesaria una dedicación especial a su estudio sistemático[7].

2. El monacato occidental

2.1. *En la Alta Edad Media*

Los monjes occidentales han heredado los materiales necesarios para construir su propia pedagogía. El material proveniente de las obras de San Basilio, las obras de Casiano, que constituyen una bella síntesis del monacato primitivo oriental adaptado al Occidente, y, sobre todo, la *Doctrina christiana* de San Agustín, que será el maestro indiscutible de toda la Edad Media.

Es habitual atribuir a los monjes occidentales una incuestionable vocación de educadores de la niñez y juventud. El cisterciense Balduino Moreau (†1622) acuñó el célebre slogan: «Todos los monasterios eran gimnasios y todos los gimnasios monasterios»[8]. Frase que, evidentemente, no responde a la realidad histórica porque, de lo contrario, habría que concluir que los monjes occidentales habrían sido muy malos pedagogos, dado el escaso nivel cultural del que muchos monjes dieron abundantes pruebas. En el extremo opuesto estaría la opinión de quienes han afirmado reiteradamente que los monasterios, por abrazar una vida separada del mundo, habrían descuidado, si no rechazado explícitamente, toda preocupación por la educación del pueblo[9].

Evidentemente, ninguno de los dos extremos coincide con la realidad histórica. Ciertamente, dada la identidad carismática de la vida monástica, la preocupación por abrir escuelas para la educación de la niñez y juventud, al margen de los niños oblatos y de los jóvenes candidatos a la vida monástica, no existió inicialmente en los monasterios occidentales, ni en el monacato español, ni en

[7] Grégoire, R., *Scuola e educazione giovanile nei monasteri dal secolo IV al secolo XII,* en AA.VV., *Esperienze di Pedagogia cristiana,* p. 11.

[8] Citado por Ziegelbauer, M., *Historia rei litterariae benedictinae,* I, Viena, 1974, p. 8; cfr. Grégoie, R., *op. cit.,* p. 12.

[9] Guizot, F., *Histoire de la civilization en France depuis la chute de l'Empire Romain,* París, 1840, pp. 342-347.

el irlandés, ni en el italiano. Otra cosa muy distinta es que en todos los monasterios existiese una biblioteca y, en muchos de ellos, también un *Scriptorium* o copistería para surtir a los monjes de los libros necesarios para el culto y para la *lectio divina*[10].

Durante los siglos V-VI, en algunas regiones de Occidente, especialmente en Italia, permanecen todavía algunos vestigios de la «escuela romana», cuyos exponentes más significativos son Boecio (†524) y Casiodoro (†575); sus respectivas obras, *De consolatione philosophiae* e *Institutiones divinarum et saecularium litterarum,* se convirtieron en los libros de cabecera de todo estudiante de la Alta Edad Media.

El monacato benedictino educa en sus monasterios a niños y jóvenes, al estilo basiliano, pero sin ninguna referencia al cultivo de las letras latinas propiamente dichas. Estos niños y jóvenes se supone que están ya orientados a la vida monástica; y, por tanto, la base única de su educación es la lectura de la Sagrada Escritura y de los santos padres[11].

En la oblación de los niños a los monasterios puede, en cierto modo, sólo en cierto modo, estar la raíz de muchas escuelas monásticas occidentales, en cuanto que al tener escuelas para educar a los oblatos, fue fácil extender después la misma enseñanza a los niños y adolescentes de los hijos de los nobles, e incluso de los campesinos[13].

La indudable cultura existente en los monasterios, aunque no sea tan elevada como a veces se dice, está presuponiendo una enseñanza específica, como específicas fueron las características generales de la cultura monástica: *bíblica, litúrgica* y *patrística*[12].

2.2. *En la época carolingia*

La enseñanza monástica conoció un amplio florecimiento en la época carolingia. La preocupación cultural existente en la capilla palatina de Aquisgrán, dirigida por Alcuino, no pudo menos de extenderse por todo el reino franco a través de una serie de disposiciones que establecían en los monasterios, en las catedrales y en las parroquias más importantes, centros obligatorios de enseñanza para los niños y adolescentes. La *Admonición general* establecía: «Que en todas las diócesis y en todos los monasterios, se han de enseñar los salmos, el canto, el cómputo, la gramática, y que se tengan libros cuidadosamente corregidos»[14]. Pero una cosa son las disposiciones, y otra muy distinta su cumplimiento. Y el cumplimiento de las leyes relativas a la escolarización del reino dejaron mucho que desear. No obstante, fueron mejor cumplidas en los monasterios que en las catedrales y parroquias. El Sínodo de Aquisgrán (1817), convocado por Ludovico Pío, provocó un retroceso de la enseñanza en las escuelas monásticas porque, de nuevo, se reservó en exclusiva para los niños oblatos, si bien tampoco esta restricción fue observada en todas partes[15].

2.3. *En la Baja Edad Media*

Un nuevo retroceso experimentó la enseñanza monástica a causa de la oleada eremitizante que invadió a los monjes occidentales durante los siglos XI y XII[16]. Por esas fechas tomaron el relevo en la educación, a gran escala, algunas escuelas catedralicias, como las de Chartres, Orleans, París y Bolonia, germen, en buena medida, de las futuras universidades; y los Canónigos regulares con sus célebres escuelas de París. No obstante, hubo monasterios que brillaron todavía por sus escuelas, y por algunos de sus monjes eminentemente cultos. En España sobresalieron en esta época los monasterios de San Juan de la Peña y San Millán de la Cogolla, con sus escuelas para los hijos de la nobleza[17].

Las Ordenes mendicantes no abrieron centros propios de enseñanza para niños y jóvenes, a no ser para la educación de sus frailes aspirantes al sacerdocio; pero sus maestros ejercieron am-

[10] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa y la cultura en el Medioevo,* Confer, 81 (1983), pp. 21-46.

[11] *Regula monachorum,* cc. 30, 37, 45, 63, 70. Cfr. CECCARELLI, A., *Note di pedagogia sulla Regola di San Benedetto,* Benedictina, IV (1950), pp. 297-322.

[12] ORLANDIS, J., *La oblación de los niños..,* en *Estudios sobre instituciones monásticas...,* pp. 205-215; PENCO, G., *Lo studio presso i monaci occidentali nel secolo VI,* en AA.VV., *Los monjes y los estudios,* pp. 7-8.

[13] HVR, I, pp. 554-555.

[14] *Admonitio generalis,* 72; cfr. BORETIUS, A., *M.G.H.: Cap. reg. Francorum,* I, p. 59.

[15] SEMMLER, J., *Corpus consuetudinum monasticarum,* I, p. 474.

[16] HVR, II, pp. 65-129.

[17] FUENTE, V. DE LA, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España,* Madrid, 1844, pp. 51-55.

pliamente la enseñanza en las universidades. Franciscanos y dominicos plasmaron Escuelas y métodos propios tanto en filosofía como en Teología, capitaneados, principalmente, por San Buenaventura entre los franciscanos y por Santo Tomás de Aquino entre los dominicos[18].

En el siglo XIV los Hermanos de la vida común abrieron colegios para la educación de la niñez y juventud. Su actividad educativa fue el precedente inmediato de las Ordenes y Congregaciones dedicadas específicamente a la enseñanza, a pesar de que sus objetivos eran más amplios[19].

II. Los precedentes inmediatos de los escolapios

Algunas Ordenes de Clérigos regulares, y alguna congregación nueva, como la de los Doctrinarios, se habían ocupado, de un modo más o menos directo, desde lo que constituía su propia especificidad carismática, del apostolado de la educación; pero la primera Orden en dedicarse a la educación de la niñez y juventud, como fin específicamente carismático, fueron los escolapios.

1. Los barnabitas

La misión específica de los barnabitas es la predicación de la palabra, siguiendo las huellas de San Pablo. Por eso, cuando en 1605 el padre Dossena, Superior general, permitió la innovación apostólica de la enseñanza, más de uno pensó que se traicionaba el espíritu originario de la Orden[20]. Pero, a partir de ese momento, la actividad educativa adquirió una gran relevancia entre sus ministerios, hasta el punto de que en 1666 publicaron una *Ratio studiorum* para sus colegios, bastante calcada en la *Ratio* de la Compañía de Jesús[21].

[18] HVR, pp. 284-291.

[19] DIP, 4, pp. 754-762.

[20] Frigerio, D., *Ricerche sulle origini e lo sviluppo delle scuole e loro ordinamenti presso i Barnabiti dal 1533 al 1566,* Tesis Doctoral en la Univ. Cat. de Milán, 1942.

[21] Michelini, V., *La «Ratio studiorum» e il metodo educativo dei Barnabiti,* Roma, 1956.

Como en todas las demás Ordenes religiosas, los barnabitas abrieron muy pronto (1557) centros de formación para sus propios candidatos. El más importante de estos centros fue, sin duda, el abierto por el Superior General, padre Agustín Tornielli, en Cremona (1584) y reorganizado por su sucesor en el cargo, padre Carlos Bascapé, cuatro años más tarde, convencido como estaba de que, sin las buenas letras, todos los demás estudios dejarán mucho que desear para la formación humana y espiritual de los miembros de la Orden[22].

La causa que empezó a orientar a los barnabitas hacia la enseñanza, fue el hecho de que el mismo padre Bascapé permitiese el acceso de algunos jóvenes seglares a los centros escolásticos propios de los alumnos de la Orden. En 1591, ya se presentó al Capítulo General la petición de abrirse al apostolado educativo; la respuesta fue positiva, pero sólo con permiso del Superior General y con algunas restricciones.

El Capítulo General de 1605, aunque todavía de un modo tímido, abrió las puertas de la Orden a la educación de la niñez y juventud en colegios propiamente dichos, al aceptar una donación para fundar un colegio en Milán, abierto a todos, pobres y ricos, sin distinción de clases, con escolaridad gratuita. Se inauguró en 1608; y fue el modelo, no sólo para los colegios barnabitas que se multiplicaron con rapidez por toda Europa, sino también para muchos colegios ajenos.

La pedagogía barnabita se caracterizó desde el principio por la dulzura y mansedumbre. Así lo reconocía San Francisco de Sales, hombre lleno de dulzura y delicadeza si los ha habido: «Ciertamente, nuestros buenos barnabitas son realmente buenas personas: dulces más de cuanto se pueda decir, condescendientes, humildes y gentiles mucho más allá de lo que es costumbre en su país»[23]. Casi en los mismos términos se expresaba el Papa Pío XI en la Carta Apostólica, *Suavi quodam iucunditatis* (8-2-1933), dirigida a los barnabitas con ocasión del IV centenario de la fundación de su Orden[24].

[22] Chiesa, I., *Vita del Venerabile Carlo Bascapé,* Milán, 1858, p. 161, n. 2.

[23] San Francisco de Sales, *Tutte le lettere,* vol. II, Roma, 1967, p. 574; citado por Erba, A. M., *Le scuole e la tradizione dei Barnabiti,* en AA.VV., *Esperienze di pedagogia..,* p. 180.

[24] Erba, A. M., *op. cit.,* p. 181.

2. Los somascos

San Jerónimo Emiliani y sus somascos, por su entrega incondicional al servicio de los huérfanos pobres, no pudieron menos de preocuparse de su educación no sólo religiosa, sino integral: una educación que lleve al hombre a Dios, promoviendo su condición material y espiritual, y enriqueciéndolo con las virtudes, según la vocación y las aptitudes de cada uno, a fin de que se puedan insertar de un modo decoroso y autónomo en la sociedad[25].

La enseñanza de los somascos se limitaba, inicialmente, a los huérfanos recogidos en sus centros; pero posteriormente se extendió a otros ámbitos. Se extendió, en primer lugar, a la formación de los candidatos al sacerdocio, asumiendo la dirección de algunos seminarios fundados según las instrucciones del canon 17 de la XXII Sesión del Concilio de Trento; y, finalmente, a toda clase de alumnos internos y externos en colegios específicos, los llamados colegios de la contrarreforma, como el Colegio Clementino, cuyo origen se ha descrito en el capítulo correspondiente a los somascos[26]. La caridad de San Jerónimo Emiliani se extendió también a las niñas huérfanas y pobres, para las cuales creó también casas específicas, y los somascos continuaron también esta iniciativa[27].

3. Los jesuitas

La Compañía de Jesús no surgió como una Orden especialmente dedicada a la enseñanza de la juventud; pero, al no rechazar, por constitución ningún apostolado y demostrándose la enseñanza un instrumento muy eficaz en el contexto de su misma fundación, iniciaron de inmediato, no sin algunas dificultades a la hora de realizar el discernimiento correspondiente, el apostolado

[25] PELLEGRINI, G., *San Girolamo Emiliani e i Somaschi,* en AA.VV., *Esperienze di pedagogia...,* pp. 53-54.

[26] BARBERA, M., *San Girolamo Emiliani e la sua opera educativa e sociale. Nel quarto centenario dei Somaschi, 1528-1928,* CivilCatt, n. 1882 (1928); CHIESA, A., *Forme di pedagogia degli orfanotrofi Somaschi nel sec. XVI,* Roma, 1961.

[27] SCOTTI, G., *Contributo alla storia della carità a Milano. Il pio luogo di Santa Caterina delle orfane,* Milán, 1974, pp. 411-511; MASSETTI, G. L., *Motivi storici dell'educazione femminile (1500-1600),* Bari, 1980, pp. 139-166.

de la enseñanza, fundando tantos colegios, que en muy escaso tiempo consiguieron el monopolio educativo en toda Europa[28].

La pedagogía jesuítica, como el apostolado de la Compañía en su conjunto, está profundamente marcada por los ejercicios espirituales. En ellos se encuentra el modelo de una enseñanza activa. Del mismo modo que el ejercitante, también el alumno de los colegios de la Compañía será explícitamente estimulado a la creatividad; porque en definitiva, ni las verdades espirituales ni la verdad en general se transmite de mente a mente, sino que el director de ejercicios como el pedagogo en los colegios, no tienen otra misión que crear las condiciones necesarias para que la verdad nazca, nueva cada vez, en la mente del ejercitante o del alumno[29].

San Ignacio, como era habitual en él cuando se trataba de los asuntos más importantes para la vida de la Compañía, trató con sus compañeros el tema de la fundación de los colegios para la formación de los candidatos; y, si bien, al principio, adoptaron unos criterios negativos para la apertura de sus colegios a los alumnos externos, muy pronto se abrieron por completo al apostolado de la enseñanza[30].

El rey de Portugal fue el primero en donar los recursos necesarios para la fundación de un colegio de la Compañía en Coimbra (1542). Estos colegios eran, al principio, únicamente para la formación de los estudiantes jesuitas. Pero pronto se percataron que la enseñanza para los alumnos externos sería un magnífico instrumento para la contención de la Reforma protestante y para la restauración católica. Desde 1545, la admisión de alumnos externos, ya no se excluye, como acaecía al principio. La extensión de los colegios internos de la Compañía se hizo, en primer lugar, para los formandos del clero secular. Después se extendió a la juventud laica. El primer colegio fundado con la finalidad directa de la juventud fue el de Mesina (1547).

Paulo III, por la Bula *Licet debitum* (8-10-1549) aprobó este ministerio de la Compañía, y Julio III lo confirmó, concediéndole nuevos privilegios por la Bula *Exposcit debitum* (21--1550). Y, al

[28] RUIZ AMADO, R., *Historia de la educación y la pedagogía,* Barcelona, 1913.

[29] RUIZ AMADO, R., *Pedagogía jesuítica,* Barcelona, 1952; MARXER, F., *Espiritualidad ignaciana y educación religiosa,* CIS, 1977, p. 13; NEWTON, R. R., *Reflections on the educational principes of the Spiritual Exercises,* Washington, 1977.

[30] MISSON, J., *Les idées pédagogiques de St. Ignace de Loyola,* París, 1922.

surgir entre algunos jesuitas la duda sobre la coherencia del apostolado de los colegios con el modo de pensar y con la voluntad de San Ignacio, la VI Congregación General se pronunció en sentido afirmativo.

Para unificar la pedagogía en los colegios de la Compañía, después de algunos experimentos, el prepósito general, Acquaviva, aprobó en 1599 la *Ratio studiorum*, que irá recibiendo a través de los tiempos algunas modificaciones. Ya se ha dicho en un capítulo anterior que esta *Radio studiorum* de la Compañía fue duramente criticada, tanto por haberse centrado en exceso sobre los estudios humanísticos con gran detrimento de las ciencias experimentales, cuanto por su elitismo[31] y por su rígida disciplina[32]. Pero la mayor parte de las objeciones dirigidas contra la pedagogía jesuítica han sido provocadas, ya sea por parte de sus enemigos declarados, ya sea por parte de otros que, si bien no eran tan enemigos, sí se puede afirmar que eran envidiosos del prestigio de la Compañía en el campo de la enseñanza.

4. Los Padres Doctrinarios

La iglesia de la Contrarreforma necesitaba apóstoles especializados en todos los campos. El Espíritu ha suscitado especialistas de la hospitalidad, de la parroquia, de la asistencia a los huérfanos, de la enzañanza. En un tiempo de convulsiones doctrinales y de herejías, hacían falta también especialistas en la enseñanza de la *Doctrina cristiana.* Para este cometido específico suscitó el Espíritu a los *Padres Doctrinarios,* fundados por el francés César de Bus, aunque el *Movimiento Doctrinario* había surgido en Roma en el entorno de San Felipe Neri.

4.1. *La «Doctrina Cristiana» italiana*

En efecto, un discípulo de San Felipe Neri, el milanés Marco d'Sadi Cusano, fundó en Roma en 1560, en la iglesia de San Apolinar la Escuela de la Doctrina Cristiana. Con la ayuda de colaboradores eclesiásticos y seglares las escuelas se multiplicaron rápidamente no sólo en Roma, sino también por otras regiones de Italia, dando lugar a la institución de Padres de la Doctrina cristiana, a cuyo frente fue puesto el padre Enrique Pietra. Eclesiásticos y seglares vivían en común.

El Papa Pío V, a instancias del mismo padre Enrique Pietra les concedió en 1568 indulgencias y exhortó a los obispos a fundar en sus diócesis el movimiento doctrinario, y Gregorio XIII en 1575 le concedió como sede central la iglesia de Santa Agueda del Trastévere, de la que recibieron el nombre popular de *Agatistas.*

En 1596, la asociación se dividió en dos. Por una parte, los laicos formaron diversas cofradías de la doctrina cristiana; mientras que los clérigos formaron una congregación que se propagó con una cierta amplitud por toda Italia a lo largo del siglo XVII. Para ellos escribió San Roberto Belarmino su *Doctrina cristiana* o *Catecismo Mayor.* Pero en el siglo XVIII entraron en una profunda decadencia que se tradujo en una constante disminución de sus efectivos numéricos, hasta que en 1747 Benedicto XIV unió la Congregación con los padres doctrinarios franceses de César de Bus.

Otro tanto sucedió con los padres doctrinarios de Nápoles, surgidos, dentro del *Movimiento doctrinario,* en la ciudad partenopea en 1617 por obra de varios sacerdotes. Después de un siglo de una meritoria labor en la enseñanza de la doctrina cristiana, Benedicto XIII los unió en 1725 con los padres doctrinarios de César de Bus.

4.2. *La Doctrina Cristiana francesa o padres doctrinarios*

El fundador de la congregación de la Doctrina cristiana francesa, César de Bus, nació en el seno de una noble familia de Cavaillon, cerca de Aviñón, el 3 de febrero de 1544. Después de una educación esmerada en el colegio de Aviñón, participó en algunos hechos de armas durante las guerras de religión que concluyeron con la paz de la Rochelle (1573). En ese mismo año entró en un período de profunda crisis religiosa, durante la cual maduró en él la idea de ingresar en el estado clerical. Ordenado de sacerdote, empieza una intensa preparación catequística con miras a la enseñanza de la doctrina cristiana.

[31] BRIZZI, G. P., *La formazione delle classi dirigenti nel Seicento,* Bolonia, 1976.
[32] SAMORANI, R., *La Ratio studiorum e la pedagogia dei gesuiti,* Roma, 1959.

Poco a poco, fue madurando en él la idea de fundar una asociación de sacerdotes y laicos para la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños, a los ignorantes y a los pobres; fundación que llevó a cabo el 29 de septiembre de 1592 en Aviñón, siendo aprobada por Clemente VIII con el Breve *Exposcit debitum* (23-12-1597) como una asociación compuesta por clérigos y laicos sin votos.

En 1601, el fundador pidió poder emitir el voto de obediencia, pero su primo y cofundador, padre Juan Bautista Romillon, no quería para la asociación de la doctrina cristiana el carácter «regular». El conflicto desembocó en una separación (1602) temporal, que se convirtió en definitiva, después de la muerte de César de Bus (1607). El grupo dirigido por Romillon se adhirió en 1615 al Oratorio de San Felipe Neri, y en 1619 se pasó al Oratorio francés de De Bérulle.

El grupo se orientó, secundando los deseos de César de Bus, hacia la vida religiosa propiamente dicha. En este sentido, pidieron a la Santa Sede que les concediera emitir los votos solemnes al estilo de los clérigos regulares, manifestando algunos incluso la oportunidad de unirse a los somascos. La respuesta de Paulo V fue, precisamente en esta dirección, y decretó la agregación a los Somascos (1616). Pero los doctrinarios tenían ya una consistencia bien arraigada en la Iglesia con lo que se demostraba que su fundación había respondido a una urgencia todavía existente en el Pueblo de Dios, como era la necesidad de clarificar las mentes cristianas y de instruirlas en la verdades que la Reforma protestante había puesto en entredicho. Por eso, no es de extrañar que, después de treinta años los doctrinarios recobrasen su autonomía, y se constituyeran en Congregación de votos simples.

El fin primordial de los doctrinarios, la enseñanza de la doctrina cristiana, tenía que llevarlos, antes o después, a la fundación de colegios para la educación integral de la niñez y juventud. Abrió esta marcha el colegio de Brive (1619). Dos años después, el Papa Gregorio XV ratificaba esta nueva actividad apostólica, permitiéndoles la apertura de escuelas de gramática, de retórica, de filosofía y teología.

Los doctrinarios iniciaron así un largo período de expansión y de florecimiento educativo, sobre todo, cuando después de la expulsión de los jesuitas, les fueron concedidos muchos de sus colegios. Pero la Revolución Francesa suprimió todas sus casas. La

Congregación sobrevivió en Italia, pero a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX también allí fueron suprimidas muchas de sus casas en Piamonte (1856) y en los mismos Estados pontificios en 1874, después de la unificación italiana. En la actualidad, la congregación de la Doctrina cristiana cuenta con 25 casas y 115 miembros, de los cuales 75 son sacerdotes. En 1600 fueron fundados los *Píos operarios* que fueron unidos en 1943 a los *Catequistas rurales* que habían sido fundados en 1928, recibiendo el nombre de *Pios operarios catequistas rurales misioneros ardorinos,* dedicados a la asistencia religiosa y social de la juventud agrícola.

III. Escolapios: la enseñanza como misión apostólica específica

Bibliografía

Picanyol, L., *Epistolario di S. Giuseppe Calasanzio,* 9 vols., Roma, 1950-1956; Id., *Rasegna di storia e Bibliografía scolopica,* 27 fascículos, Roma, 1937-1958; Id., *Brevis conspectus historico-statisticus Ordinis Sch. P.,* Roma, 1932; *Cartas selectas de San José de Calasanz,* ed., Giner Guerri, S., 2 vols., Salamanca, 1977; *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías,* Salamanca, 1979; Calasanz Bau, C., *Biografía crítica de San José de Calasanz,* Madrid, 1946; Id., *Revisión de la vida de San José de Calasanz,* Anal. Cal., 10 (1963); Id., *San José de Calasanz,* Salamanca, 1967; Id., *Historia de las Escuelas Pías en Cataluña,* Barcelona, 1951; Id., *Historia de las Escuelas Pías en Cuba,* La Habana, 1957; Giner Guerri, S., *Escuelas Pías. Ser e historia,* Salamanca, 1978; Id., *San José de Calasanz,* Madrid, 1985; Id., *Diccionario Enciclopédico Escolapio,* Salamanca, 1983; Santha, G., *San José de Calasanz. Su obra y escritos,* Madrid, 1956; Id., *San José de Calasanz. Obra pedagógica,* 2.ª ed., Madrid, 1984; García-Durán, A., *Itineario espiritual de San José de Calasanz. De 1592 a 1622,* Barcelona, 1967; Rabaza, C., *Historia de las Escuelas Pías en España,* 4 vols., Valencia, 1917-1918; Lasalde, C., *Historia literaria y bibliografía de las Escuelas Pías de España,* 3 vols., Madrid, 1893, 1925, 1927; Llanas, E., *Escolapios insignes por su piedad religiosa desde sus orígenes hasta nuestros días,* 4 vols., Madrid, 1899-1990; Asiain, M. A., *Defensa de Calasanz y de las Escuelas Pías,* Anal. Cal, 61 (1989), 99-171; Id., *Espiritualidad apostólica Escolapia,* ibidem, 56 (1986), 601-

618; ID., *El carisma de San José de Calasanz,* ibidem, 50 (1983), 419-483; ID., *La espiritualidad de San José de Calasanz,* ibidem, 50 (1983), 419-483; ID., *La espiritualidad de San José de Calasanz,* ibidem, 485-544; FLORENSA, J., *La restauración de la Orden de las Escuelas Pías en España,* ibidem, 57 (1987), 141-193.

1. San José de Calasanz

1.1. *El hijo del herrero*

Cuando en España empezaban a eclipsarse las glorias de su Rey-Emperador, don Carlos I de España y V de Alemania, y cuando, en cambio, empezaba a remontar la estrella de la Reforma de la Iglesia con la clausura del Concilio de Trento, seis años más tarde (1563), nacía en Peralta de la Sal (Huesca) (1557), en los confines con las tierra de Cataluña, San José de Calasanz. Sus padres no fueron los nobles que algunos escolapios, más deudores de las vanidades barrocas que de la crítica histórica, se inventaron para su fundador, noble, ciertamente muy noble, pero no por lo azulado de su sangre, sino por el carmesí de las llamas que incendiarán su bondadoso corazón, tan amigo de los pobres.

En efecto, aunque por las venas de José Calasanz, su padre, y de María Gastón, su madre, corrían algunas gotas de sangre azul puesto que parece atestiguada su calidad de infanzones, José de Calasanz era el hijo del herrero del pueblo, como aún se puede atisbar en algún documento en que se borraron dos palabras que delataban el oficio paterno, ligado a la artesanía del hierro[33].

La andadura terrena de San José de Calasanz (1557-1648) coincide, casi milimétricamente, con lo que se ha dado en llamar el *siglo de los santos* que empieza a contar con la clausura del Concilio de Trento. Un siglo constelado de grandezas, pero también de miserias; o de miserias que quedaban más al descubierto por las grandezas de tantos hombres y mujeres comprometidos en restaurar la hermosura de la Iglesia. José de Calasanz será uno de aquellos santos que brillaron en el firmamento de la Iglesia postridentina; pero él tendrá su luz propia, su luz específica como fundador de las primeras escuelas gratuitas de Europa.

[33] GINER GUERRI, S., *San José de Calasanz,* p. 25.

1.2. *Hombre de horizontes universales*

Aprendidas las letras que en la escuela de Peralta impartían, lo llevaron sus padres al colegio de los Trinitarios de Estadilla, donde, a pesar del estudio absorbente del Nebrija, parece que le quedaba tiempo para componer bellos versos castellanos, «cosa exquisita sobre el Sacramento y misterio de la Santísima Trinidad», en el decir del padre Luis Cavada[34].

Después de Estadilla, los estudios universitarios. Y José de Calasanz no se contentó con frecuentrar las aulas de una sola Universidad, sino que frecuentó los pasillos y las aulas de cuatro Universidades: empezó con muy bien pie en Lérida, donde fue elegido por sus compañeros aragoneses asesor del rector. En Lérida concluyó los estudios de leyes; pero su universidad no era de las más prestigiadas de la España de entonces.

José quiso ampliar horizontes intelectuales. Aunque no se le puedan seguir con exactitud los pasos cronológicos, inició estudios teológicos en Valencia; y, como no era rico en bienes materiales, trabajó al mismo tiempo que estudiaba. De Valencia huyó ante el peligro de caer en las redes que le tendía una mujer; posiblemente, la misma mujer para quien desempeñaba el servicio de secretario[35]. Para continuar los estudios de teología se trasladó a Alcalá; pero la prematura muerte de su hermano Pedro, el heredero de casa y hacienda, en la guerra de insurrección contra el Conde de Ribagorza (1579), seguida de la inmediata muerte de la madre, José de Calasanz se ve obligado a regresar a Peralta de la Sal.

1.3. *Pluriforme actividad sacerdotal*

Su padre lo quería en casa para continuar el apellido familiar, puesto que ya no hay más hermanos varones. Pero él ya había decidido hacerse sacerdote; y de nada valieron los ruegos del padre; su decisión era firme, máxime después de haberse comprometido con voto durante una grave enfermedad. Y permaneció fiel. Después de concluir los estudios teológicos en Lérida, el 17 de diciembre de 1583, a pesar de pertenecer a la diócesis de Seo de

[34] BAU, C., *Revisión de la vida de San José de Calasanz,* p. 11.

[35] BERRO, V., *Memorie* (manuscrito), Arch. Gen. Escolapio, Roma, 1, f. 4r; cfr. BAU, C., *op. cit.,* p. 11; ID., *Biografía crítica,* pp. 104-105.

Urgel, recibió en la misma ciudad de Lérida la ordenación sacerdotal, teniendo como garantía de su sustento un beneficio en la iglesia de San Esteban de Monzón.

En medio de un clero, generalmente ignorante, José de Calasanz sobresalía muy por encima de los clérigos de su entorno por sus dos carreras de Teología y de Derecho civil y canónico. Buen bagaje cultural para ascender por los peldaños del escalafón eclesiástico. Sin embargo, inmediatamente después de su ordenación, empieza a girovagar por diversos empleos. Primero se coloca al servicio directo del obispo de Barbastro, después al servicio del obispo de Lérida y, finalmente, a principios de 1587, después de la muerte de su padre, se reincorpora a su diócesis, donde desempeña algunos cargos de responsabilidad: Secretario del Cabildo durante dos años (1587-1589)[36], oficial eclesiástico, con jurisdicción eclesiástica y civil de la villa de Tremp (1589-1591), y, durante ese mismo trienio, reformador eclesiástico para la puesta a punto de los decretos tridentinos, con poderes de vicario general, en los arciprestazgos de Tremp, Sort, Tirvia y Cardós.

1.4. ... *y Roma será su punto final de destino*

El motivo que le llevó a Roma fue «obtener alguna dignidad digna de sus cargos»[37]; pero el motivo por el que hizo de Roma escenario de sus actividades para el resto de su vida, fue su generosa entrega al humilde servicio de la niñez desvalida y pobre.

Complicada le resultó la gestión de su «dignidad». Dos canongías para la catedral de Urgel consiguió sucesivamente por mediación de sus valedores, entre los que sobresalía el cardenal Marcantonio Colonna, en cuya casa se hospedó como teólogo consultor y como director espiritual de su familia; pero ambas canonjías le fueron contestadas, dando lugar la segunda a un largo pleito que concluyó con un acuerdo por parte de los tres candidatos que la contendían: el doctor Navarro se quedaba con la canongía, pero con la obligación de pagar 30 ducados al doctor Castillo, y 36 a José Blanch, sobrino de Calasanz, y éste recibiría

[36] Pujol i Tubau, P., *Sant Josep de Calasanç, oficial del Capítol d'Urgell (1587-1589)*, Barcelona, 1921.

[37] Bau, C., *Biografía crítica*, p. 196

60 ducados como compensación por los gastos habidos en el proceso.

Por los avatares de la vida de José Calasanz hasta ahora relatados, nada haría prever su grandeza posterior. Ha estado al servicio directo de dos obispos, secretario del Cabildo de Urgel, reformador del clero y, durante varios años, «aspirante» contumaz a canónigo, al mismo tiempo que prestaba servicios de procurador a la diócesis de Urgel. Servicios eclesiales en los que, sin duda, fue altamente meritorio; pero tampoco en ellos había nada extraordinario. Además le gustaba vivir y vestir bien, como lo demuestran sus ropas de seda; al decir de un testigo, Calasanz disponía de dos mil escudos anuales; renta de la que muy pocos clérigos en aquel tiempo podían disfrutar. Todo lo cual estaba bastante lejos de su futuro destino de fundador de una Orden religiosa dedicada a la enseñanza en favor de las clases más desfavorecidas de la sociedad.

El principio del cambio se operó así. Calasanz esperaba estar en Roma muy poco tiempo, el tiempo indispensable para obtener su canongía y regresar a Seo de Urgel. Inicialmente, parecía que todo se desarrollaba según sus planes; pero ya se ha visto cómo estos planes se fueron torciendo. Durante la espera romana, especialmente en los años en que estuvo ocupado en el largo pleito de su canongía, se produce un cambio en su espíritu. Desde el principio de su residencia en la casa del cardenal Colonna, Calasanz visitaba con frecuencia la contigua iglesia de los Doce Apóstoles, regentada entonces como ahora, por los Franciscanos Conventuales. Allí conoció más de cerca la espiritualidad franciscana.

Benéfico influjo ejerció sobre él, San Felipe Neri a quien alcanzó a conocer en los dos últimos años de la vida de éste, como lo atestigua su devoción de la visita de las siete iglesias creada en Roma por el santo florentino. En la peste que asoló Roma en el año 1596 colaboró Calasanz de un modo inmediato y directo con San Camilo de Lelis en la asistencia a los enfermos[38]. Calasanz dio su nombre a numerosas cofradías, las cuales testimonian los cauces por donde discurría su espiritualidad.

Tres cofradías marcaron especialmente su vida: la *Venerable Archicofradía de las Llagas de San Francisco,* en la que permane-

[38] García-Durán, A., *Itinerario espiritual de San José de Calsanz*, pp. 85-87.

ció como socio hasta su muerte; la *Cofradía de los Santos Doce Apósles*[39], que tenía como finalidad visitar a los pobres y enfermos, y que, como miembro-visitador de la misma, le permitió entrar en contacto con el mundo de la marginación y de la pobreza de Roma; pero la que le abrirá definitivamente el horizonte de su vocación de fundador para la que Dios lo tenía destinado fue la *Cofradía de la Doctrina Cristiana,* en la que, probablemente, se inscribió a finales de 1597 o principios de 1598. Esta cofradía le será de gran utilidad para aprender métodos pedagógicos que luego empleará en sus propias Escuelas Pías.

Ocho años de estancia en Roma en contacto con personajes, relevantes por su saber, como Baronio y Belarmino, o por su santidad, como Felipe Neri y Camilo de Lelis, han trocado el espíritu y la mentalidad del doctor José Calasanz. De buscador de una «dignidad digna», que le permitiera codearse con los canónigos de Urgel, se va a convertir en el servidor humilde de la niñez más pobre y abandonada[40].

2. Fundador de los Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías

2.1. *«Ya he encontrado la manera de seguir a Dios»*

Las continuas visitas que Calasanz gira por los barrios pobres de Roma, le descubren, sobre todo, la marginación de los niños, pero él supo pasar de la pobreza material a la pobreza existencial. Y la pobreza existencial hunde sus profundas raíces en la falta de una educación que se ha de iniciar desde la infancia.

La falta de escolarización, a causa de la pobreza, conmovió sus entrañas: «El motivo principal, que lo impulsó a fundar las escuelas fue que, mientras iba a visitar a los enfermos, preguntaba a los niños que encontraba si sabían las cosas necesarias para salvarse, encontró una gran ignorancia universal en todos, lo movió

[39] SANTHA, J., *De la presencia y obra de N. S. Fundador en la archicofraternidad de los Santos Apóstoles,* Salamanca, 1976, p. 49.

[40] ASIAIN, M. A., *¿Es posible hablar de conversión de Calasanz?,* AnalCal, 62 (1990), pp. 131-141.

a piedad[41]». Calasanz no se limitó a lamentar la situación de aquellos niños, sino que la analizó en profundidad, y encontró la causa: la falta de formación. Y ésta, a su vez, tenía su raíz en la pobreza que les impedía ir a la escuela: «... se le contestaba que dichos niños no tenían facilidad para ir a las escuelas, por falta de dinero para pagar, y que por esto no tenían a nadie que los instruyese en las cosas de Dios, y por este suceso el mismo siervo de Dios se movió a enseñarles el temor de Dios, y fundó las Escuelas Pías»[42].

Esta conmoción experimentada por Calasanz ante el espectáculo de la niñez abandonada, le lleva inicialmente a colaborar con instituciones ya existentes en favor de la educación de la niñez. Acudió a los maestros de los barrios; pero éstos se negaron a admitir niños pobres si el Senado romano no pagaba la instrucción. Se personó en el Senado, pero su gestión fue inútil, a pesar de que iba con la recomendación del cardenal Colonna. Acudió a los Jesuitas para que facilitaran el acceso a estos niños pobres a sus colegios; pero los jesuitas solamente admitían a niños que ya tenían un cierto bagaje cultural, y éste no era el caso de los niños pobres de los barrios periféricos. Pidió auxilio a los Dominicos de la Minerva; pero tampoco entre ellos encontró una acogida favorable. Al ver que nadie se preocupaba por esos niños abandonados, empezó a pensar si Dios no lo llamaría a él para responder precisamente a este gran reto de la sociedad y de la Iglesia de su tiempo. Le costó poco llegar a este convencimiento: «Ya he encontrado, aquí en Roma, la manera de seguir a Dios: el servicio a los niños y a los jóvenes. Y no lo dejaré por nada del mundo»[43]. El medio más adecuado para el humilde servicio a esos niños pobres lo tenía bien claro: abrir escuelas gratuitas en las que se habría de enseñar a leer, escribir, contar y, por supuesto, la doctrina cristiana.

[41] MORELLI, P., *Regestum Calasanctianum,* XXX, p. 438; citado por ASIAIN, M. A., *El carisma de San José de Calasanz,* AnalCal, 50 (1983), p. 428.

[42] FEDELE, D. J., *Regestum Calasanctianum,* XXXVIII, p. 147; citado por ASIAIN, M. A., ibidem.

[43] Citado por RODRÍGUEZ ESPEJO, M., *En cualquier frontera: Calasanz,* folletos «CON EL», Madrid, n. 56, p. 18.

2.2. *El carisma calasancio*

Ante el espectáculo de la pobreza y marginación de tantos niños de Roma, José de Calasanz saca la conclusión de que él mismo tiene que vivir en pobreza. Lo cual constituía el reverso de su estilo de vida anterior y el que pretendía llevar en adelante con la búsqueda pertinaz de una canongía. Ahora, como contrapartida, busca la pobreza hasta la mendicidad. En muchas ocasiones se le verá mendigar por las calles de Roma con una espuerta en la mano; mendigando para los niños, en primer lugar; pero también para sí mismo, puesto que se ha despojado de todos los bienes materiales propios.

Consecuencia de su pobreza personal, es la dedicación incondicional a los pobres de entre los pobres; y éstos son los niños. Porque los niños no son nada más que una «cría de hombre», y como tales son la suma debilidad; y si a esa debilidad se añade la pobreza material, resulta que los niños pobres son los pobres entre los pobres, porque no tienen posibilidad de salir, por sí mismos, de su extrema impotencia.

La condición de pobreza de los niños figura en todos los documentos relativos a la fundación de las Escuelas Pías[44]. El humanismo renacentista había sembrado el suelo de Europa con escuelas, incluso con escuelas gratuitas para algunos niños menos favorecidos por la fortuna. Pero no todos veían con buenos ojos la educación de los pobres. En cambio, todo el mundo entendía lo positivo de los ya innumerables colegios regentados por la Compañía de Jesús, porque se ocupaban fundamentalmente de la educación de los hijos de las clases altas y poderosas.

Ahora bien, San José de Calasanz dio, sin duda, un paso más, porque su actividad no fue entendida por todos. Lo cual indica que aportaba una originalidad con respecto a las escuelas ya existentes. ¿Dónde radicaba esta originalidad? Estaba en el ideal calasancio. Un ideal que tiene consistencia propia. La misión de las Escuelas Pías tiene como ideal alcanzar con su enseñanza a todos los niños pobres, es decir, a las masas, al pueblo llano en general; sencillamente porque todo el pueblo llano, no sólo las élites, y por tanto, también, y especialmente, los pobres, tienen derecho a instruirse, a formarse para alcanzar su plenitud humana y, por supuesto, también su plenitud cristiana, pero sin la primera, será más difícil alcanzar la segunda. Y en aquel tiempo, como lo demuestra ampliamente Campanella en su *Libro apologético* en defensa precisamente de las Escuelas Pías, se admitía, como cosa de buen tono, el que algunos pobres estudiasen, pero en modo alguno las masas debían ser instruidas, porque «si la república ha de existir, necesita agricultores, artífices, soldados y siervos. Las Escuelas Pías la privan de esos elementos, o al menos los disminuyen, pues enseñando las letras a los pobres, a los villanos y a los plebeyos, los apartan de los servicios y de la república y los inclinan a la clerecía, al monacato y a las carreras. Las Escuelas Pías enseñan las ciencias a los miserables y a los pobres, con lo cual se perturba la república y los que han de ser felices no lo serán»[45]. Por tanto, concluye Campanella: «Si no fueron superfluos los jesuitas que se establecen sólo y enseñan en ciudades populosas y sólo a los nobles, mucho menos superfluos son los religiosos de las Escuelas Pías, que enseñan a los niños pobres de las grandes ciudades y van a las villas y pueblos, contentos con el pan de cada día y casas reducidas para que puedan dar fruto en todas partes»[46].

Esto lo intuyó Calasanz como un reto, cuya respuesta no se podía prorrogar por más tiempo. Por eso, el Breve fundacional, *Ad ea per quae,* dirá que el ministerio de los Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías es *insustituible* en cuanto que de la educación de los niños depende todo el resto del buen o mal vivir del hombre.

En línea de continuidad con su vocación carismática en el Pueblo de Dios, la espiritualidad de San José de Calasanz y la de los escolapios en general, vendrá determinada por la entrega incondicional al servicio de los niños, especialmente de los pobres, a través de la educación; desde ahí se vive el misterio de identificación total con Cristo: «A mí me lo hicisteis» (*Mt* 25); «porque lo que se hace por ellos, se hace por Cristo»[47].

---

[44] SANTHA, J., *Nova quaedam documenta...*, EphCal, XXIX (1960).

[45] Texto en SANTHA, J., *San José de Calasanz,* pp. 724-725.

[46] *Op. cit.*, p. 729.

[47] PICANYOL, L., *Epistolario di San Giuseppe calasanzio,* carta 2.812; cfr. AISA, F. J., *¿Hacia qué espiritualidad? Espiritualidad y carisma,* AnalCal, 63 (1990), pp. 97-110.

2.3. *Las Escuelas Pías*

Una vez tomada la decisión de entregarse al servicio de los niños pobres, José de Calasanz da el primer paso en dirección al Trastévere, concretamente a la iglesia de Santa Dorotea, en la que existía una escuelita para niños, pobres y ricos (1597); él se las ingeniará para que sea exclusivamente para niños pobres, puesto que los ricos pueden pagarse otras escuelas. Este fue el primer germen de las Escuelas Pías. El mismo lo afirmó: «El Instituto de las Escuelas Pías tuvo su principio en la Iglesia de Santa Dorotea en el Trastévere, cerca de la Puerta Septimana..., y como allí se enseñaba comúnmente a ricos y pobres, el dicho José (Calasanz) consiguió que se enseñara solamente a los pobres que no encontraban quien les enseñara los principios»[48].

Entre sus compañeros y amigos de la Cofradía de la Doctrina Cristiana, encontró sus primeros colaboradores. El más destacado fue Marco Antonio Arcangeli. En 1600 Calasanz buscó, en la calle del Paraíso, junto a la plaza de Campo dei Fiori, otro emplazamiento para la escuelita de Santa Dorotea, más propicio para incrementar el número de alumnos. Y, en efecto, los alumnos se multiplicaron, llegando muy pronto a cerca de quinientos.

Ante las dificultades crecientes, sobre todo de tipo económico, Calasanz ofreció a la Cofradía de la Doctrina Cristiana que asumiese la escuela de la calle del Paraíso como una más de la cofradía; pero todos sus esfuerzos resultaron baldíos.

Fue entonces cuando él se decidió a proceder por cuenta propia, alquilando un local nuevo perteneciente a monseñor Vestri, junto a la iglesia de San Andrés *della Valle.* Nacía así una institución nueva: *Las Escuelas Pías de la Madre Dios.* Era el año 1601. Fueron protectores suyos el Papa Clemente VIII y los cardenales Baronio y Silvio Antoniano, comisionados por el papa para examinar la obra iniciada por Calasanz. A la vista de los informes tan elogiosos de los cardenales, Clemente VIII quiso recibir en audiencia al fundador y, de viva voz, aprobó lo que ya empezaba a llamarse *Congregación de las Escuelas Pías.* Y en realidad lo era, porque José de Calasanz y sus colaboradores empezaron a vivir, desde el primer momento, como religiosos, conforme a unas Reglas compuestas al efecto, aunque no hubiesen emitido todavía los votos.

[48] PICANYOL, L., *op. cit.*, carta 132; citado por GINER GUERRI, *San José de Calasanz,* p. 99.

La obra empezaba con buenos valedores, porque la mayor parte del colegio cardenalicio contribuía con pensiones mensuales fijas a los gastos de las escuelas; colaboró muy especialmente el cardenal Aldobrandini. En 1605, cuando la escuela contaba con 700 alumnos, fue preciso trasladarse a otro lugar para dar cabida a un número mayor de alumnos. El lugar elegido fue una casa en la Plaza de San Pantaleón, cuyo alquiler ayudó a sufragar el propio Papa Paulo V, hasta que se decidió la compra de una casa en la misma plaza, junto a la iglesia de San Pantaleón[49].

2.4. *Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios*

Entre los cofrades de la Doctrina cristiana encontró Calasanz sus primeros colaboradores; entre ellos sobresalen el sacerdote florentino Francisco Fiammelli y el también sacerdote, natural de Vicenza, Gelio Ghellini, que murió prematuramente en 1600; Lorenzo Santilli, y, sobre todo, Glicerio Landrini, un milanés emparentado con San Carlos Borromeo, un extraordinario catequista, que murió muy pronto, pero con tal fama de santidad, que el propio San José de Calasanz introdujo su causa de beatificación.

Colaborador de la primera hora fue don Gaspar Dragonetti, un sacerdote siciliano que enseñaba gramática en Roma y que fue captado por el fundador para las Escuelas Pías, y aunque no llegó a pertenecer jurídicamente a la Orden, fue, sin duda, escolapio de corazón hasta su muerte, acaecida cuando contaba ciento diez años, compartiendo con la primera generación de escolapios todas las dificultades y todos los triunfos de la Orden.

Las Escuelas Pías se afianzaban cada vez más porque el número de sus alumnos crecía cada día; pero no crecían al mismo ritmo los colaboradores verdaderamente comprometidos. En 1613 los miembros de pleno derecho de la congregación eran

[49] ALVAREZ, J., *La escuela como medio de evangelización según el espíritu de San José de Calasanz,* AnalCal, 63 (1990), pp. 249-262; LÓPEZ, S., *San José de Calasanz creó una espiritualidad pedagógica sistemática,* AnalCal, 63 (1990), pp. 263-276.

once. Esta escasez de miembros le hacía temer a Calasanz por la continuidad de su obra. Por eso, él y los suyos, de acuerdo con el cardenal Giustiniani, protector de la congregación, y con el padre Ruzola, el carmelita amigo y animador de la obra, decidieron confiar las Escuelas Pías a los Clérigos Regulares de la Madre de Dios, de Lucca, fundados por San Juan Leonardi, con quien el propio Calasanz había intimado durante sus primeros años romanos.

En realidad, los beneficiados eran los Padres de Lucca, los cuales, a pesar de los años transcurridos desde la fundación, apenas sobrepasaban la cincuentena de miembros. Aceptaron la propuesta porque vieron en esta obra de las Escuelas Pías, ya consolidada, una buena baza para conseguir la aprobación definitiva como Orden de votos solemnes. La unión se llevó a cabo, siendo aprobada por Paulo V el 13 de junio de 1614. Entre las cláusulas de unión había algunas que salvaguardaban la identidad de las Escuelas Pías: a Calasanz se le reservaba la dirección hasta su muerte; éste y sus compañeros no se verían obligados a las Reglas de los Padres de Lucca, sino que vivirían conforme a las normas que ellos mismos se habían dado; en las Escuelas Pías de Roma sólo se admitiría a alumnos con certificado de pobreza; se cambiaba su nombre propio por el de *Congregación de la Madre de Dios.*

Pero, afortunadamente, como pasó con muchas otras uniones que por estos mismos años se verificaron entre diversas Ordenes religiosas, tampoco ésta se consolidó. Los Padres de Lucca no eran especialistas de la educación. Este ministerio no entraba en su vocación específica. De ahí que las escuelas empezaran a resentirse en su organización y eficacia. De la fusión de las dos instituciones parecía surgir una tercera que ponía en peligro la verdadera vocación de los Padres de Lucca y de las mismas Escuelas Pías. Esta situación obligó a Calasanz a pedir una audiencia a Paulo V, que tuvo lugar en Frascati. De ella salieron dos cosas importantes: Una fundación en esa misma ciudad; y el propósito de Paulo V de devolver a los escolapios su plena autonomía; cosa que hizo el 6 de marzo de 1617, al mismo tiempo que les cambiaba su nombre antiguo por el de *Congregación paulina de los Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías.*

Cuatro años más tarde, el Papa Gregorio XV la elevó a la categoría de verdadera Orden religiosa con el nombre que tiene ac-

tualmente (18-11-1621), y al año siguiente, aprobó sus constituciones (31-1-1622). Conforme a ellas, Calasanz fue elegido Superior General de la Orden. Y como Orden de Clérigos Regulares se organizó, empezando por la imposición del hábito, siendo el primero que lo recibió el propio Calasanz de manos del cardenal Giustiniani, y, a continuación, él se lo impuso a los 14 primeros Escolapios propiamente dichos (25-3-1617); los demás compañeros lo recibieron en los meses siguientes. Empezaba así el primer noviciado de la Orden.

Inmediatamente después de la aprobación pontificia, los escolapios crecieron con rapidez. Antes de la separación de los Padres de Lucca, Calasanz ya había fundado una nueva casa en Frascati (1616); y, desde 1617 a 1622, vinieron las fundaciones de Mentana, Moricone, Magliano, Narni, Nursia, Fanano; en 1523: las de Génova, Savona y Carcare. En 1625 entraron en el reino de Nápoles; en 1630, en Florencia; al año siguiente, sobrepasaron los límites de Italia con la fundación de Nicolsburg, en Moravia, y en 1640 pasaron a Polonia con dos fundaciones. Fracasaron, en cambio, los reiterados intentos de fundar en España y en Venecia.

Este crecimiento espectacular de las fundaciones fue a la par con el crecimiento del número de miembros de la Orden. En vísperas de la gran tribulación que se abatió sobre los escolapios, la Orden contaba ya con 27 casas, agrupadas en seis provincias y 362 miembros: 124 sacerdotes, 79 «clérigos operarios», 159 hermanos y 70 novicios. Los «clérigos operarios» eran hermanos con capacidad de enseñar en las escuelas a los que se promovía a la tonsura, con la cual eran introducidos en la clericatura.

No obstante, este crecimiento numérico, los escolapios no podían atender por sí solos a tan elevado número de alumnos como acudían a sus escuelas. San José de Calasanz buscó colaboradores seglares, y procuró que fueran los maestros más cualificados. Bastaría recordar, como botón de muestra, nada más y nada menos que a Ventura Serafinelli, el extraordinario calígrafo que diseñó las letras del anillo interior de la cúpula de San Pedro: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam;* y a los tan controvertidos Galileo Galilei y Tomás Campanella que, respectivamemente, enseñaron a los estudiantes de la Orden matemáticas y filosofía.

3. El Santo Job camina de nuevo por el mundo

A San José de Calasanz le llovieron tantas tribulaciones como al Santo Job. Y, lo mismo que al personaje bíblico, le llegaron en oleadas sucesivas, siendo la siguiente peor que la anterior, hasta que llegó la última y lo dejó sumido en el más absoluto desamparo humano.

3.1. *Primera tribulación*

La Orden de los Escolapios, antes de consolidarse definitivamente, tuvo que superar muchas dificultades, externas e internas. Empezaron los problemas a causa de las envidias de algunos maestros de barrio, los cuales, ante el progresivo aumento de los alumnos de las Escuelas Pías, veían que sus escuelas se quedaban vacías y, por consiguiente, también sus ingresos menguaban. Consecuencia de esto fue la lluvia de acusaciones que cayó sobre Calasanz y sobre sus Escuelas Pías. Hasta los oídos del mismo Paulo V llegaron rumores tan insistentes que nombró una comisión cardenalicia para que hiciese una visita canónica a las Escuelas Pías.

Fueron designados los cardenales Peretti Montalto y Aldobrandini, dos grandes amigos de Calasanz, que conocían perfectamente los grandes méritos de su Obra. Hicieron, sin embargo, una visita minuciosa que sirvió para que Paulo V disipara todas sus dudas.

3.2. *Segunda tribulación*

Si esa tormenta había provenido del exterior, de su propio interior surgió otra en 1625 con más graves consecuencias. El Papa Urbano VIII decretó una visita pastoral a las iglesias, a las casas religiosas y a todos los lugares píos de la Ciudad Eterna. Se inició a mediados de 1624 y concluyó en 1632. El 27 de octubre de 1525 le tocó el turno a la iglesia de San Pantaleón y al conjunto de las Escuelas Pías, que comprendía no sólo la comunidad de San Pantaleón, compuesta por 28 religiosos y 900 alumnos, sino también el noviciado que estaba situado en una casa del Quirinal

con 28 novicios, y una escuela habilitada en una casa del Borgo con 200 alumnos.

Lo que inicialmente se preveía que sería una visita de simple rutina, se convirtió casi en juicio sumarísimo. Todo fue provocado, con anterioridad, por un asistente general de la Orden, el padre Pablo Ottonelli, quien considerándose preterido por Calasanz en favor del padre Melchor Alacchi, maestro de novicios, le presentó al visitador, monseñor Séneca, con fecha del 25 de agosto, un informe con graves acusaciones contra el modo autoritario de gobernar de Calasanz, el cual, en cambio, se dejaría dominar por el padre Lacchi, a quien describe con rasgos muy tétricos[50]. El padre Ottonelli se arrepentirá y pedirá perdón al fundador, poco antes de su prematura muerte, acaecida el 18 de febrero de 1626; pero el mal ya estaba sembrado[51].

El resultado de la visita parecía haber sido óptimo porque monseñor Séneca, ante el fundador, se deshizo en elogios sobre la Orden. Sin embargo, en el Acta de la visita abundan en exceso los detalles concretos sobre cosas y personas que no dejan en buen lugar ni al fundador ni a la Orden en cuanto tal. Resulta que Calasanz no conoció el Acta de visita propiamente dicha, sino solamente el Decreto de la misma, de cuyo contenido había hablado largamente con monseñor Séneca, quien, no obstante los elogios, le señaló a Calasanz algunas cosas que era preciso tener en cuenta con miras al futuro.

El testimonio de Calasanz es explícito: «He hablado con monseñor Séneca después de la visita, de la que no sólo él, sino también todos los demás quedaron muy satisfechos, pues no encontraron ni división ni perturbación alguna en el examen de todos.., ni hay en la Orden nada que necesite remedio... Dicho monseñor Séneca me dijo que nuestro instituto no puede ser mejor de lo que es; y que es necesario que se observe gran pobreza y se vista bastamente y que se atienda a los pequeñines y en manera alguna a sermones y confesiones como hacen otras Ordenes y quiere que hablemos los dos otras veces para ver los inconvenientes que pudieran perturbar la obra en el porvenir, a fin de que con ocasión de esta visita se confirme el instituto con una Bula Apostólica»[52].

---

[50] SANTHA, G., *Epistulae coaetanorum sancti Josephi Calasanctii*, IV, p. 1977.
[51] PICANYOL, L., *Epistolario...*, II, cartas 318, 319.
[52] PICANYOL, L., *op. cit.*, carta 349.

Monseñor Séneca veía también un posible peligro de relajación en la multiplicación de las fundaciones si no se tenían sujetos suficientes para atenderlas[53]. Pero, posiblemente monseñor Séneca no tomó parte en la redacción material del Acta de visita ni del Decreto de la misma, porque murió en agosto de 1826, y el Decreto llegó a San Pantaleón, después de una inexplicable peregrinación por casas religiosas ajenas a la Orden, el 10 de septiembre de 1628.

El fundador respondió a todos los puntos del Decreto de visita, y visitó personalmente al vicegerente de Roma, quien había hecho de juez y secretario de la visita apostólica; y ante la observación de Calasanz de que algunos puntos del Decreto serían de difícil cumplimiento, le contestó aquél que no eran «preceptos», sino simples «avisos».

A pesar de lo injusto de algunas apreciaciones del Acta, esta visita apostólica resultó muy fructífera, porque hizo un buen diagnóstico de la situación de la Orden, señalando algunos puntos en los que sería preciso trabajar en el futuro. Prueba de que, por lo menos en parte, respondían a la realidad, es el hecho de su recurrencia en los Capítulos Generales y en algunas visitas posteriores.

3.3. *Tercera tribulación*

La congregación general de 1627 ratificó una innovación que había sido introducida con anterioridad por los provinciales de Génova y de Nápoles: la concesión del bonete clerical y de la tonsura a los hermanos operarios que fuesen aptos para enseñar a leer, escribir y contar a los alumnos de las escuelas primarias; pero no podrían acceder a las Ordenes sagradas.

El fundador, aunque en alguna ocasión se había mostrado contrario a esta innovación[54], acabó por aceptarla: «En cuanto a llevar bonete, yo me avengo a que lo lleven los hermanos que sean aptos para recibir la primera tonsura, y esto para que no se pueda decir que hay más hermanos que clérigos, pues serán poquísimos los que no sean aptos para recibir la primer tonsura»[55].

[53] PICANYOL, L., *op. cit.*, carta 349.
[54] BAU, C., *Bibliografía crítica*, p. 717.
[55] PICANYOL, L., *op. cit.*,V, carta 1.793.

Pero los clérigos operarios se rebelaron contra la prohibición de acceder a las Ordenes sagradas. Su protesta alcanzó tal grado de virulencia, que el fundador en cuanto Superior General, con sus asistentes, eliminó por decreto la prohibición (1636). El Decreto fue confirmado por un Breve de Urbano VIII (19-VIII-1636), pero establecía la condición de que esos clérigos operarios que aspiraban a las Ordenes sagradas no hubieran desempeñado tareas propias de los hermanos conversos, condición en la que estaban inmersos todos los clérigos operarios.

El hecho es que estas innovaciones introdujeron una auténtica turbulencia en el interior de la Orden. Los hermanos operarios se rebelaron contra su situación, y empezaron a estudiar a fin de ser promovidos al sacerdocio. Los oficios domésticos quedaron abandonados. Y, por otra parte, los que ya eran sacerdotes veían con malos ojos esta promoción de los hermanos carentes de una verdadera capacitación para el desempeño de las funciones sacerdotales.

Para eliminar de raíz estas causas de disensión interna, el Capítulo general de 1637 cortó por lo sano, eliminando la categoría de los clérigos operarios. Esta decisión dio lugar a una serie de reclamaciones por parte de quienes ya habían recibido la tonsura y de quienes habían profesado antes de cumplir los veintiún años, puesto que ésta era la edad requerida para la profesión de los hermanos conversos. Fue necesaria una intervención de la Santa Sede, la cual, mediante una comisión creada al efecto, decidió en 1638 que todas las profesiones eran válidas y quienes habían profesado antes de los veintiún años eran clérigos; pero no lo eran quienes hubieran profesado después de los veintiún años como tales hermanos conversos. Quienes de éstos habían recibido la tonsura prosiguieron en sus reclamaciones, y una nueva comisión pontificia les reconoció también su condición de clérigos; pero para el futuro se establecía una nueva fórmula de profesión para los hermanos conversos en la que prometían renunciar a la tonsura y al bonete clerical.

3.4. *Cuarta tribulación*

Parecía que la Orden había entrado en un período de tranquilidad institucional, cuando apareció en escena el padre Mario Sozzi. Era éste un escolapio, corto de inteligencia, enemigo de las

escuelas, porque no tenía habilidad alguna para la enseñanza. Hombre astuto, si los había. Con anterioridad había gozado de la confianza del fundador, como lo demuestra el hecho de que lo designara para secretario de visita y de los Capítulos provinciales de Génova, Narni, Mesina y Nápoles, previos a la celebración del Capítulo general de 1637. Y lo hizo bien. Después del Capítulo fue enviado a Florencia, donde, nada más llegar, se convirtió en un auténtico tormento para la comunidad, con reiteradas denuncias ante el Santo Oficio contra sus propios cohermanos, llegando a acusar, por envidia, a algunos de ellos como herejes por seguir las teorías de Galileo Galilei.

Tal era el grado de nerviosismo en que estaba sumida la comunidad de Florencia que bastaría cualquier mínima cosa para que todo estallase. Y todo estalló con ocasión de una mala interpretación que el padre Mario hizo de ciertas sonrisas que le parecieron una burla contra su persona. Tal era su excitación, que, a la recomendación del padre Clemente Settimani a la calma, le respondió el padre Mario con una bofetada; y ante las palabras de aquel que proclamaba la excomunión en que había incurrido por haber golpeado a un sacerdote, éste hizo ademán de abalanzarse sobre él para golpearlo de nuevo; pero he ahí que, en defensa del abofeteado padre Settimani, salió el hermano Cesáreo, propinándole al padre Mario Sozzi una soberana paliza.

De nada sirvieron las acusaciones del padre Mario ante el Santo Oficio, porque en este lance, el padre Settimani fue declarado inocente, cayéndole, por el contrario al padre Mario una seria admonición por parte del tribunal romano al que había sido llevada la causa. Pero éste, en vez de reconocer su culpa, decidió vengarse como fuese. Y, a fe que lo consiguió con la mediación de su íntimo amigo, el asesor del Santo Oficio romano, y años después cardenal, monseñor Albizzi.

El padre Mario Sozzi, hombre intrigante, protegido del Santo Oficio por haber conseguido desenmascarar a «la Faustina», una rica viuda florentina que, so capa, de caridad había reunido en su casa a un grupo de doncellas pobres, a las que, en connivencia con el canónigo Ricásoli, transformó en verdaderas prostitutas, después de reiterados fracasos con nuevas acusaciones ante el Santo Oficio de Florencia, contra sus cohermanos, consiguió, por mediación de monseñor Albizzi, el cargo de provincial de la Orden Escolapia en Toscana. De nada sirvió la oposición frontral

del fundador a este nombramiento. La voluntad de Albizzi pasó por encima del fundador, y el padre Mario tomó posesión de su cargo, quedando, por decreto del Santo Oficio, exento de la jurisdicción del Superior General, y con carta blanca para que eligiese a los padres de cualquier comunidad de la Orden que habrían de ser destinados a su comunidad por destino del Superior General, sin posibilidad de réplica, aunque las demás comunidades quedasen desmanteladas.

El fundador, con un acto de obediencia que le honra, aceptó la decisión del Santo Oficio que era, en última instancia, quien había decidido el nombramiento del padre Mario Sozzi. El propio fundador lo reconocía así en una carta dirigida al padre Apa, de la comunidad de Nápoles: «Vuestra Reverencia debe saber que la Sagrada Congregación del Santo Oficio, que no suele dar órdenes sin saberlo el papa, ha ordenado que el padre Mario vuelva a Florencia como provincial... y que se elija a los sujetos a su gusto, a lo que yo he obedecido de buena gana y he dado órdenes a todos los que dicho padre tiene en lista, que vayan cuanto antes a Florencia, para que se cumpla el mandato de la Sagrada Congregación»[56].

El padre Mario empezó a planificar la vida y la misión de la provincia de Toscana de tal manera que continuamente pedía nuevo personal al fundador, con lo cual las demás comunidades quedaban desestabilizadas; pero no se podía hacer nada en contra, dada la influencia que aquel tenía en la Congregación del Santo Oficio. El fundador era consciente de que nada bueno podía salir de ese modo de proceder; pero no tenía más remedio que obedecer. Se lo decía al propio padre Mario Sozzi: «Procuraré cumplir cuanto V. R. desea, dado que así lo ordena la Sagrada Congregación del Santo Oficio, pues obedeciendo a tan alto Tribunal no erraré, sino que por el contrario pienso merecer. El resultado de las cosas lo dejo en manos de la bondad divina»[57].

Lógicamente, la conducta del padre Mario Sozzi causaba un gran malestar en toda la Orden, y el fundador tenía que apaciguar a todos porque, «como la autoridad del padre Mario es tan grande con estos señores de la Sagrada Congregación, no me parece que yo le deba contradecir en nada, sobre todo respecto a la

[56] PICANYOL, L., *op. cit.*, VIII, carta 3.824.
[57] PICANYOL, L., *op. cit.*, carta 3.969.

provincia de Toscana... Así se me ha intimado que en manera alguna haga objeción respecto a los sujetos llamados por el dicho padre Mario y V. R. sabe muy bien con cuánta puntualidad se debe obedecer a aquel Sagrado Tribunal»[58]. En el desempeño de su autoridad provincial, el padre Mario se comportó despóticamente con todos los padres y hermanos. Ante los desmanes de este hombre, los padres Ambrosi y Grisi, muy cualificados en la docencia, apelaron a la nulidad de su profesión religiosa, y abandonaron la Orden.

A tal punto llegaron las cosas, que las comunidades de Guiglia, Fanano y Pieve di Cento, que estaban fuera de los límites de la Señoría de Florencia, se declararon independientes para formar la provincia de Lombardía. De nada sirvieron las disposiciones del santo fundador en contra, exigiéndoles la obediencia al padre Mario Sozzi. A pesar de ello, el padre Mario tuvo la osadía de acusar ante el Santo Oficio al propio fundador como culpable de todo lo que estaba acaeciendo en la provincia de Toscana, como si él fuese el impulsor de la desobediencia de las comunidades lombardas.

Tal era la calumnia, que el santo fundador, si había tomado como norma el callar y aceptar en silencio todas las vejaciones de que estaba siendo objeto, se sintió ahora en la necesidad de defenderse: «En cuanto a la afirmación falsísima e indigna de mi cargo, propagada por alguna pésima lengua, de que yo deseo que ahí estén inquietos los nuestros, con el fin de demostrar que el padre Mario es inepto para Provincial, respondo que mi deseo es que todos absolutamente tengan un solo corazón y una sola alma en el servicio de Dios, y que el padre Mario sea un ministro apropiado para su cargo; porque de esto se me seguiría honra y utilidad, y de lo contrario vilipendio»[59].

3.5. *Quinta tribulación*

Tal era el envalentonamiento del padre Mario Sozzi por sus amistades en el Santo Oficio Romano, que se permitió proferir algunas palabras amenazadoras contra el cardenal Cesarini, protector de la Orden. Enterado éste, ordenó inmediatamente hacer un

[58] PICANYOL, L., *op. cit.*, carta 9.636.
[59] PICANYOL, L., *op. cit.*, carta 4.028.

registro en la habitación del padre Mario que se hallaba en Roma. El día 14 de agosto de 1642, el auditor del cardenal Cesarini, conde Corona, se presentó en San Pantaleón. Requirió la presencia de ocho padres de la comunidad, juntamente con el padre Mario Sozzi. El Conde Corona le ordenó a éste que, por orden del cardenal Protector, entregase cuantos papeles llevaba encima; se registró también su habitación hasta el último rincón, pero no le hallaron nada comprometedor.

Le faltó tiempo al padre Mario para ponerse en comunicación con monseñor Albizzi para acusar al santo fundador y a los padres del Gobierno general de haber registrado y robado de su habitación papeles del Santo Oficio. Y menos tiempo le faltó aún al monseñor asesor, como se le llamaba habitualmente a Albizzi, para presentarse ante el Cardenal Nepote y secretario de Estado, Francisco Barberini. Este juzgó el hecho de suma gravedad, y, sin informarse acerca de la veracidad de la acusación, se presenta en las habitaciones de Urbano VIII, cuando todavía éste se hallaba en la cama. La indignación del papa alcanzó límites extremos. Pensó que José de Calasanz, que era ya un pobre anciano de ochenta y cuatro años, se había pasado a los enemigos políticos de la Santa Sede y expiaba para ellos. Y, sin pedir más información, ordenó de inmediato su encarcelamiento y el de sus asistentes en el gobierno general de la Orden.

Albizzi, acompañado de una buena tropa de esbirros, se presentó en la sacristía de San Pantaleón, donde se hallaba el fundador, y le conminó: «Sois prisionero del Santo Oficio al igual que los Padres de la Curia». El fundador, los dos asistentes que se hallaban en casa, padres Casani y Castilla, y el secretario, padre Bandoni, al que ni siquiera se le permitió concluir la misa que ya había empezado, fueron conducidos al Santo Oficio, a pie, rodeados de la escolta, mientras detrás iba Albizzi sentado en su carroza.

Albizzi exigía que le fueran entregados los documentos «robados» al padre Mario Sozzi. El santo fundador expuso al «monseñor Asesor» que ni él ni sus asistentes habían tomado parte en el registro, sino que todo lo había dispuesto el cardenal Cesarini, protector de la Orden. Este tuvo la delicadeza de enviar a Albizzi un billete en el que confirmaba lo expuesto por el santo anciano. Albizzi, abochornado, tuvo que soltarlos inmediatamente. El cardenal Cesarini, como desagravio para los encarcelados, les envió

su propia carroza, ordenando expresamente que no se cerraran las cortinillas para que todo el mundo constatase el honor que se les hacía a los escolapios, tan injustamente vejados por la mañana. No obstante, Albizzi los mantuvo en arresto domiciliario durante quince días.

La inocencia del fundador había sido demostrada, pero ni Albizzi ni Urbano VIII la quisieron reconocer públicamente. Es más, hicieron todo lo posible para que el calumniador, padre Mario Sozzi, quedase triunfante. En la Congregación General de la Santa Romana Inquisición, tenida el 28 del mismo mes de agosto de 1642, se trató el asunto del encarcelamiento del fundador y Superior General de la Orden escolapia, juntamente con sus asesores, y se dictaminaron cinco puntos, con aprobación del papa: 1) Se aprueba todo lo realizado por Albizzi; 2) el padre Mario Sozzi debe seguir como Provincial de Toscana, bajo la jurisdicción del Santo Oficio y con total independencia del Superior General de la Orden, de modo que todo el Gobierno general le prestará obediencia al mismo padre Mario; 3) todo proceso contra el padre Mario debe ser llevado a monseñor Albizzi; 4) todos los superiores y religiosos de la provincia de Toscana deberán prestar obediencia al padre Mario, so pena de indignación de Su Santidad; 5) prohibición de que la Orden escolapia realice nuevas fundaciones sin permiso expreso de la Santa Sede. La única decisión en favor de los pobres e inocentes religiosos fue el levantamiento del arresto domiciliario a que los había sometido Albizzi. Pequeño favor, en verdad, porque le faltaban solamente dos días para cumplirlo.

4. Un alarde continuado de injusticias

4.1. *El padre Mario Sozzi, vicario general*

Albizzi amenazaba con la desaparición de toda la Orden si los padres del colegio de Pisa no se sometían al padre Mario. Este partió para Florencia el 21 de octubre de 1642; pero apenas puso pie en la ciudad del Arno, Su Alteza Serenísima lo desterró de sus Estados por considerarlo más como un espía que como un provincial religioso. Se acabó así su provincialato toscano, pero no su acción destructora de la Orden.

Albizzi intentó ante el embajador de Florencia en Roma, por todos los medios, la revocación de la orden de destierro contra el padre Mario, amenazando: «Malauguro del destierro del padre Mario la ruina de toda la Orden»[60], pero todos sus intentos fueron vanos.

Desterrado de Florencia a principios de noviembre de 1642, el padre Mario llega a Roma a principios de 1643. Como recompensa por su destierro, el Santo Oficio, sin consultar ni al fundador y Superior general ni a sus asistentes en el gobierno, lo designó Vicario general de la Orden. Los escolapios tomaron este nombramiento como una burla, y como una burla también le llovieron al padre Mario, de todas las provincias de la Orden, cartas de felicitación con el rimbombante título de *Reverendísimo padre Vicario general,* mientras que al fundador, a petición propia, desde el momento de su elección como Superior General en el Capítulo de 1626, se le daba simplemente el título de *Reverendo padre.* El padre Mario, en un nuevo informe al Santo Oficio, pidió reparación de semejante injuria, porque en él, decía, es vituperado el Santo Oficio.

4.2. *Visita apostólica*

Albizzi, una vez más, supo atraer a la causa del padre Mario a los cardenales Barberini, nepotes de Urbano VIII. Y, consecuencia de ello, fue un nuevo decreto del Santo Oficio con disposiciones más graves que todas las anteriores: 1) Se le impone a toda la Orden un visitador apostólico, que informará a la Inquisición y al Papa acerca de su estado; 2) se nombran cuatro asistentes, a la cabeza de los cuales está el padre Mario, que juntamente con el visitador apostólico, tendrá en sus manos todo el gobierno de la Orden; 3) se prohíben nuevas tomas de hábito y nuevas fundaciones sin permiso especialísimo del Papa o de la Inquisición; 4) se suspende al fundador de sus funciones de Superior General, y se les priva de su cargo a sus cuatro asistentes. El fundador dio, una vez más, un altísimo ejemplo de sumisión a las decisiones de la Santa Sede, ordenando inmediatamente a sus asistentes que no hiciesen absolutamente nada en contra del Decreto.

[60] Citado por BAU, C., *San José de Calasanz,* p. 315.

Fue designado visitador apostólico el padre Agustín Ubaldini, de los Somascos, después del rechazo del ofrecimiento que se le había hecho a un padre carmelita. El padre Ubaldini dejó pasar bastante tiempo sin dar comienzo a la visita apostólica; lo cual significaba que el padre Mario Sozzi gobernaba sólo la Orden como primer asistente. Los otros tres asistentes eran los padres Santino Lunardi, Juan Esteban Espínola y Juan Francisco Báfici. De los cuatro asistentes, dos eran genoveses y dos toscanos, con lo cual la provincia de Nápoles y la de Alemania, que estaban a favor del Superior General destituido, es decir, a favor del fundador, no tenían ningún representante en el equipo de gobierno impuesto a la Orden por la Curia Romana.

El 22 de marzo, el padre Ubaldini empezó la visita apostólica, tomando declaración al santo fundador, de cuya prudencia, delicadeza y santidad quedó gratísimamente impresionado, no teniendo reparo en manifestarlo públicamente. Y esto fue precisamente el principio de la caída del visitador en desgracia del todopoderoso Albizzi, el cual temía que la visita que se pretendía que fuese un castigo para los «rebeldes», corriese el riesgo de convertirse en una proclamación de su inocencia. Cuando el padre Ubaldini dio cuenta a Albizzi de la buena situación religiosa que había observado en la visita realizada a la comunidad generalicia de San Pantaleón, se percató de que no se le había designado para que fuese un juez imparcial, sino como instrumento de venganzas ajenas. Y, fiel a su conciencia, presentó su dimisión, que le fue aceptada inmediatamente por Albizzi.

El padre Mario, mientras tanto, insistía en sus acusaciones contra el santo fundador, como si éste fuese un espía de las Cortes de Florencia, de Parma y de Módena, que estaban en guerra con los Estados Pontificios. La realidad era exactamente al revés, puesto que él no había tenido reparo en escribir algunas cartas criticando la actuación de esos pequeños Estados italianos[61].

En lugar del padre Ubaldini, fue designado ahora, por Breve de Urbano VIII, de fecha 9 de mayo de 1643, como visitador apostólico, el padre Silvestre Pietrasanta, de la Compañía de Jesús, quien se convirtió en un vil instrumento en manos del padre Mario Sozzi. De nuevo fue Albizzi quien lo presentó en la Curia general de los Escolapios. El talante del nuevo visitador no

[61] PICANYOL, L., *op. cit.*, p. 4080.

tardó en manifestarse. Ante las más leves críticas de los otros tres asistentes a las actuaciones arbitrarias del padre Mario, el visitador salía sistemáticamente en su defensa como si le atacaran a él mismo. Ante esta situación, los tres asistentes presentaron al visitador su dimisión, que les fue aceptada inmediatamente. De este modo, quedaba el padre Mario como jefe único de la Orden, aunque tuviese teóricamente por encima de sí al padre visitador.

Entonces se manifestó la profunda mezquindad del padre Mario, quien, sin venir a cuento, humillaba continuamente al santo fundador. Con los demás religiosos se comportaba como un verdadero déspota. Pero pronto se iba a cumplir la única advertencia que, en cierta ocasión de vejaciones máximas, le dirigió el santo anciano: *Dios juzgará entre nosotros*[62].

4.3. *Muerte del padre Mario Sozzi*

En efecto, poco tiempo después, el padre Mario Sozzi cayó enfermo. Se desconoce con exactitud cuál fue la verdadera enfermedad de que se vio afectado. Se ha hablado de lepra, del fuego de San Antonio, incluso de sífilis. El pobre hombre pasó las máximas humillaciones, hasta el punto de no atreverse a salir de su habitación. Empezó a correr la voz de que la mano de Dios se había posado sobre él como castigo por tantos desafueros cometidos contra el santo fundador y contra toda la Orden. Se le aplicaron todos los remedios habidos y por haber; pero todo resultó inútil. El fundador se preocupó especialmente por su situación humana y espiritual; intentó visitarle en varias ocasiones, pero siempre fue rechazado. El fundador le envió entonces al padre Pedro Casani a quien recibió, encomendándole este escueto mensaje: «Diga al padre General que si le he ofendido, me dispense»[63]. El padre Mario, sintiéndose morir, mandó llamar a monseñor Albizzi y al padre Pietrasanta, a quienes pidió encarecidamente que nombrasen como sucesor suyo al padre Esteban Cherubini, su gran compinche en tantos desafueros. Ellos se lo prometieron. El padre Mario murió el 10 de noviembre de 1643. Pero con su muerte no

[62] Citado por BAU, C., *San José de Calasanz*, p. 328.
[63] Citado por GINER GUERRI, S., *San José de Calasanz*, p. 239.

acabaron los sufrimientos para el santo fundador y para su Orden. Lo peor no había llegado todavía.

4.4. *El padre Esteban Cherubini, Superior General*

Le faltó tiempo al padre Pietrasanta, visitador apostólico, para acceder a los deseos del moribundo padre Mario. Al día siguiente de su muerte, 11 de noviembre, ya comunicó simultáneamente, por una circular a toda la Orden, la muerte del padre Mario Sozzi y el nombramiento del padre Esteban Cherubini como su sucesor en el gobierno. Este nombramiento constituyó una afrenta para todos los escolapios. Cualquiera, menos el padre Cherubini, podría desempeñar ese cargo, puesto que sobre él pesaban gravísimas acusaciones de reiterada conducta inmoral por sus inclinaciones morbosas de pederasta. El santo fundador se había comportado con este hombre con extrema delicadeza. Es cierto que mandó instruir un expediente sobre su conducta inmoral, pero para no lesionar el buen nombre de su familia, no lo hizo público y se limitó a sacarlo del ministerio de la enseñanza, y a destituirlo del cargo de procurador[64].

Tal era la vergüenza que experimentaban todos los escolapios de que un religioso tan indigno suplantara al santo fundador en el gobierno de la Orden, que de todas las provincias llovieron las protestas ante la Comisión Cardenalicia para que no se produjese o se revocase tal nombramiento. Se acudió al cardenal secretario de Estado; se apeló incluso al rey de España; se redactó un memorial colectivo de toda la Orden, encabezando las firmas el propio San José de Calasanz, protestando no sólo por la indignidad del padre Cherubini, sino también por la ilegalidad de su nombramiento, que no había pasado por los cauces legítimos. Pero todo fue inútil. La Comisión Cardenalicia se reunió el 10 de marzo de 1644 y confirmó al padre Cherubini como Superior único y universal de la Orden. Pero se le dio la fecha del 11 de noviembre de 1643, es decir, el día siguiente a la muerte del padre Mario Sozzi.

Cuando el padre Pietrasanta, visitador apostólico, se ausentó, después de haber presentado como Superior General al padre Cherubini ante la comunidad de San Pantaleón, ésta se amotinó y

[64] Giner Guerri, S., *op. cit.*, p. 240; Bau, C., *San José de Calasanz*, p. 332.

el nuevo Superior General hubiera sido molido a bofetadas si él no se hubiese refugiado en la habitación del santo fundador, quien, en un acto más de humildad y de rendida obediencia, tomándolo de la mano lo presentó de nuevo a la comunidad, exhortando a todos a la sumisión.

4.5. *La comisión de cardenales y sus sesiones*

En cuatro meses, después de haber visitado solamente algunas casas más cercanas, pero sin apenas información de las casas del reino de Nápoles y ninguna de las de Alemania y Polonia, el padre Pietrasanta se creyó capacitado para dar al Papa y al Santo Oficio un informe definitivo sobre la situación de la Orden de las Escuelas Pías.

El papa nombró una comisión cardenalicia para estudiar el informe. Estaba compuesta por siete miembros; cinco cardenales, Julio Roma como presidente, Bernardino Spada, Lelio Falconieri, Marcio Ginetti y Juan Bautista Pamfili, que ascenderá al solio de San Pedro con el nombre de Inocencio X, y por dos monseñores, Francisco Paolucci quien más tarde será cardenal, como secretario, y el ya de sobra conocido Francisco Albizzi. La comisión al completo no se reunió nunca. Unas veces faltaba uno y otras veces otro de sus miembros, y el cardenal Pamfili no asitió a ninguna de las sesiones.

a) *Primera sesión*

La comisión se reunió por primera vez el día 1 de octubre de 1643 para estudiar el informe del padre Pietrasanta y otros informes llegados de diversas partes de la Orden. Después de una simple lectura de los informes, y especialmente del enviado por el fundador, se planteó como único punto a debatir nada menos que la extinción de la orden. Y aunque se pudiera pensar lo contrario monseñor Albizzi, juntamente con los cardenales Falconieri y Ginetti, y también monseñor Paolucci, votó en contra de la extinción; mientras que los cardenales Spada y Roma votaron a favor de la misma. Ante la disparidad de criterios, se decidió tomar las aguas desde más arriba, es decir, estudiar el Breve de aprobación

emitido por Gregorio XV para determinar la legitimidad de la existencia de la Orden.

b) *Segunda sesión*

El 10 de marzo de 1644 la comisión se reunió por segunda vez. El informe del padre Pietrasanta consideraba inválida la aprobación de la Orden por parte de Gregorio XV, pero la comisión se expresó en sentido contrario al suyo. No obstante, en la votación final hubo empate: los cardenales Roma y Spada, a los que ahora se sumó monseñor Albizzi, propugnaban la reducción de la Orden a simple Congregación de votos simples; pero en contra votaron los otros dos cardenales y monseñor Paolucci. Había que esperar a una tercera sesión.

Pero entre tanto, murió el Papa Urbano VIII (29-7-1644). Los cardenales sobrinos del papa difunto, enemigos declarados de las Escuelas Pías, huyeron a Francia. Por tanto, se podía esperar un cambio en el rumbo de los acontecimientos. Para suceder a Urbano VIII en el solio de San Pedro, fue elegido el cardenal Pamfili con el nombre de Inocencio X. Parecía que se podía esperar algo favorable del nuevo papa, pues el santo fundador salió con una muy grata impresión de la audiencia que le concedió el día 24 de diciembre de 1644. De la boca del Pontífice había oído expresamente: «Contra usted no hay nada».

c) *Tercera sesión*

El 18 de julio de 1645 se reunió por tercera vez la comisión cardenalicia, a la que se le sumó el cardenal Cueva. El padre Pietrasanta presentó un nuevo informe en el que no hacía nada más que una simple historia de las perturbaciones que se habían producido en la Orden. Y sacaba la conclusión de que las Escuelas Pías debían continuar como verdadera Orden religiosa; y pedía, asimismo, la reintegración del padre José de Calasanz en sus funciones de Superior General, aunque habría que asignarle un vicario general en atención a sus muchos años[65]. A esta sesión se presentaron varios escritos por parte de la Orden: un alegato defensivo, escrito por el abogado Francisco Firmiano con la colaboración, sin duda, del santo fundador, y otro de monseñor Francisco Ingoli, secretario de la Congregación de Propaganda Fide, defendiendo a los Escolapios por su labor evangelizadora en Alemania.

[65] BAU, C., *Biografía crítica*, p. 1079; PICANYOL, L., *Epistolario*, IX, pp. 205-210.

La intervención de monseñor Paolucci fue decisiva, y también en favor de la Orden, a la que pedía que se la dejase en su estado actual, pero que se mitigase la Regla en los puntos de más rigor; y que se le diese un buen cardenal protector. Monseñor Albizzi se sumó también a estas propuestas. Por tanto, la comisión por unanimidad decidía la permanencia de la Orden y la restitución del santo fundador a sus funciones de Superior General.

La noticia se propagó rápidamente entre los escolapios. Pero siempre anda de por medio el diablo que todo lo enreda. Y aquí también metió su cola. En medio de la alegría general, se le ocurrió a un hermano dar la noticia al periódico *Avisi di Roma* que la publicó. Pues bien, el padre Juan Antonio Ridolfi, uno de los íntimos del ya difundo padre Mario Sozzi, con el periódico en la mano se marchó a la casa de monseñor Albizzi, denunciando, una vez más a sus hermanos y al mismo santo fundador, de que se habían burlado del Santo Oficio. Ya se puede uno imaginar la rabia de monseñor asesor; el cual, ni corto ni perezoso, lo puso en conocimiento del cardenal Roma, rogándole que suspendiera la ejecución de los acuerdos tomados en la última sesión de la comisión cardenalicia. Y así lo hizo.

d) *Cuarta sesión*

Estando así las cosas, se reunió por cuarta vez la comisión cardenalicia el día 8 de septiembre. Y nada más abrir la sesión, el cardenal Roma, puso en conocimiento de todos que el Papa Inocencio X mandaba reducir la Orden de las Escuelas Pías a simple congregación. De modo que lo único que cabía tratar era el modo de ejecutar la decisión pontificia. Para ello se convocaría la quinta y última sesión.

Entre tanto, un grupo de 25 escolapios, capitaneados por un tal hermano Lucas, hartos de tantas dilaciones, decidieron acudir personalmente al papa. Su imprudencia les llevó a abordar a Inocencio X al concluir las Vísperas de la Epifanía en la Basílica de

San Pedro. El papa accedió a recibir a cuatro representantes en una sala contigua. Y allí el hermano Lucas le espetó directamente un alegato acerca de todos los desaguisados que se habían cometido contra la Orden desde las interferencias del padre Mario Sozzi hasta los atropellos del visitador, padre Pietrasanta. Pero el Papa lo interrumpió y, después de darles la bendición, los despidió. Si no estaba ya decidida de antemano, en aquel instante acababa de fraguarse la ruina definitiva de la Orden.

e) *Quinta y última sesión*

El 3 de febrero se reunió la comisión cardenalicia por última vez. Todo se llevaba ya atado y bien atado. Acudió también el padre Pietrasanta, el cual, cambiando una vez más de parecer, pedía la reducción de las Escuelas Pías al grado de una simple congregación al estilo de los Padres del Oratorio de San Felipe Neri.

El 16 de marzo se publicó el Breve pontificio *Ea quae pro felici* que iba más allá de la simple reducción a la categoría de congregación. Se pretendía, simplemente, aniquilarla: 1) se permitía el paso de todos los escolapios a la Orden que les quisiera dar acogida, aunque fuese la más laxa de todas; 2) se prohibía recibir más novicios y la profesión de los que había; 3) todos los religiosos, sus casas y escuelas quedaban sometidos a la inmediata jurisdicción de los repectivos obispos, sin Superiores generales ni provinciales, sin lazo alguno de unión entre las distintas comunidades; y se destituía definitivamente al padre José Calasanz del cargo de Superior General; 4) la orden quedaba reducida a congregación sin votos; 5) había que hacer nuevas constituciones, cuya redacción se encomendaba a monseñor Albizzi, Pietrasanta y un padre del Oratorio de San Felipe Neri; 6) el gobierno del colegio Nazareno se encomendaba al padre Pietrasanta y al padre Cherubini.

La Orden quedaba condenada a muerte por inanición. Había triunfado la amenaza de monseñor Albizzi, el cual será premiado por tantos desaguisados con el capelo cardenalicio. Más tarde, llegará a reconocer que todo el inmenso sufrimiento causado al fundador y a la Orden escolapia, se había debido a que «corrían malos tiempos para la Iglesia; no convenía que sufriese menoscabo la reputación y honor del Tribunal de la Inquisición; yo no atendía a

otra cosa sino a esto principalmente»[66]. Peor el remedio que la enfermedad. Habría sido mejor que no se hubiera justificado.

5. Muerte y glorificación de un santo

Los testigos que declararon en los procesos de beatificación del fundador, son unánimes en afirmar que de sus labios jamás salió una crítica contra nadie. Pero esto no significa que se quedase con las manos quietas. Inmediatamente se puso a trabajar por todos los medios en la revocación de semejante atropello cometido contra una Orden que podría tener sus deficiencias, pero que, globalmente considerada, no merecía semejante castigo. Su gran preocupación, durante el poco tiempo que preveía que le quedaba de vida, pues tenía ya ochenta y nueve años, fue exhortar a todos los escolapios a la perseverancia y a la fidelidad al ministerio de la educación de la niñez y juventud. Su correspondencia de estos años no tiene otra preocupación que esta.

En realidad, no era la Orden escolapia en sí misma la gran perjudicada por estas decisiones, sino los pobres, los miles de niños abandonados que, poco a poco, volverían a girovagar por las calles sin nadie que los educase. El santo fundador no podía comprender la ceguera de quienes se habían empeñado en destruir esta obra. El no luchaba por su propia causa, sino por la causa de los pobres. Por eso, intentó mover todas las palancas que tenía a su alcance en bien de la Orden. Acudió a todos aquellos que podían tener alguna influencia en el ánimo de Inocencio X para que intercedieran en favor de las Escuelas Pías. Y, en medio de aquella terrible noche de tinieblas, parecía abrirse en lontananza un resquicio de luz.

En efecto, era una luz en medio de aquellas tupidas sombras, el hecho de que se bloqueó el texto de las nuevas constituciones cuando ya estaba redactado en su totalidad, porque el cardenal Ginetti se negó a firmarlo y le prometió al santo fundador que no saldría de su despacho. Y, algo más importante aún para la supervivencia de la Orden, fue la interpretación benévola que monseñor Albizzi le dio en 1648 a la prohibición de recibir más novicios.

[66] BERRO, *Anotaciones históricas*, II, 1, I, c. 21, p. 2; citado por BAU, C., *San José de Calasanz*, p. 325.

Dos años vivió aún el santo fundador después de la debacle de sus Escuelas Pías. Desde principios de agosto de 1648 ya no podía celebrar la misa. Los médicos no acertaban con los remedios, porque su mal, además de los infinitos sufrimientos provocados por la ruina de la Orden, eran también sus casi noventa y un años de edad. El padre José de Calasanz murió hacia las dos y media de la mañana de la madrugada del 25 de agosto de 1648. Un testigo presencial, el padre Berro, describe así aquellos instantes: «De todos nosotros se apoderó una singular e intensa alegría que nos tenía como fuera de sentido y de tal manera consolados que nos parecía estar de fiesta en vez de luto, experimentábamos un goco común y universal»[67]. Sus funerales fueron, sin que nadie lo pretendiera, sino por el fervor espontáneo del pueblo, una verdadera exaltación. El reconocimiento y la veneración tributada por el pueblo, a quien consideraba como un santo.

Apenas dos años después de su muerte, por tanto cuando estaban aún muy recientes todos los acontecimientos y casi todos[68] los protagonistas de la destrucción de la Orden tenían muy vivos en sus ánimos los acontecimientos, ya se iniciaron los procesos para su beatificación. Las dificultades que hubo que vencer fueron muchas, sobre todo si se tiene en cuenta que había muerto en desgracia de la Curia Romana; pero eran tantos, los favores y milagros que se le atribuían, desde el momento mismo de sus funerales, que, uno tras otro, todos los obstáculos fueron vencidos.

El fundador de las Escuelas Pías fue beatificado el 18 de agosto de 1748 por Benedicto XIV. Clemente XIII el día 16 de julio de 1767 incluía en el catálogo de los santos a San José de Calasanz juntamente con San Juan Cancio, San José de Cupertino, San Jerónimo Emiliani, San Serafín de Ascoli y Santa Juana Fremiot de Chantal. Y, finalmente, Pío XII, en 1948, lo proclamó *Patrono de las Escuelas Populares Cristianas.*

[67] Citado por BAU, C., *Biografía crítica...*, p. 1190.

[68] El padre Cherubini murió a principios de 1648 verdaderamente arrepentido y después de pedir perdón al santo fundador por todo el mal que le había causado a él y a la Orden.

6. Restauración, reorganización y expansión de la Orden

A pesar de la glorificación del santo fundador por parte del pueblo romano, la Orden permaneció suspendida durante todo el pontificado de Inocencio X, a pesar de los favores que le prestó el secretario de Estado, el cardenal Fabio Chigi. Pero al morir el Papa Pamfili y ser elegido en su lugar precisamente el cardenal Chigi con el nombre de Alejandro VII, renacieron las esperanzas. Y, efectivamente, se nombró una comisión de cardenales que estudiara el asunto de los escolapios. Entre los cardenales figuraba uno, cuyo sólo nombre infundía pavor en todos los ambientes escolapios, el del cardenal Albizzi. Afortunadamente, con el paso de los años, se había convencido del error cometido, llegando a confesar ante un grupo de escolapios que le hacían una visita de cortesía: «Si la inoportunidad de algunos no hubiera puesto a prueba mi reputación, el Breve de Inocencio X jamás hubiera salido»[69]. Buena prueba de cómo la vanidad herida de un monseñor fue capaz de provocar tanto dolor a toda una Orden religiosa.

La comisión cardenalicia se reunió el 1 de octubre de 1655. Una calculada intervención del Papa Alejandro VII impidió que el cardenal Albizzi asistiera a esta reunión, cuya decisión de restaurar la Orden escolapia, sin embargo, le fue presentada después, y él la aprobó sin dificultad. El 22 de enero del año siguiente, 1666, firmaba Alejandro VII el Breve por el que las Escuelas Pías renacían como congregación de votos simples. Y trece años después, Clemente IX le restituía su condición de Orden de Clérigos Regulares de votos solemnes, tal como la había aprobado Gregorio XV en 1622.

Tal había sido el desconcierto creado entre los escolapios por los tristes acontecimientos pasados, que tuvieron que transcurrir varios años para que las cosas volvieran a su cauce normal, a pesar de la buena voluntad manifestada por los dos primeros Superiores Generales, padre Juan García y padre Camilo Scassellatis. Fue a partir del Capítulo general de 1665, cuando la Orden recobró el pulso, dando lugar a una sólida expansión. De todas partes se pedían nuevas fundaciones; y se incrementaba también el número de los candidatos en los noviciados.

[69] AnalCal, 40 (1978), p. 553.

En 1683 fue introducida la Orden en España con la fundación de Moyá, a la que siguieron las de Peralta de la Sal, Balaguer, Barbastro, Madrid, dando lugar a la creación de las provincias de Castilla y Aragón en la primera mitad del siglo XVIII. En el momento de la supresión, la Orden contaba con 40 casas y unos 500 religiosos; y durante los cincuenta años siguientes a la restauración, el número se elevó a 99 casas y 950 religiosos. La expansión de la Orden alcanzó su punto culminante en 1784: 218 casas agrupadas en 16 provincias y 3.000 religiosos.

El josefinismo en Austria, la Revolución Francesa con sus repercusiones en toda Europa, y las leyes persecutorias de la Vida Religiosa en España (1835-1837), causaron un notable quebranto a las Escuelas Pías. Pero se inició pronto la recuperación. En 1857, a petición de San Antonio María Claret, llegaron los escolapios a Cuba[70], abriendo el camino para un gran florecimiento de la Orden, tanto en la América de habla española como en la de habla inglesa. En 1952 se fundó la primera casa en Japón; y en 1967 las Escuelas Pías iniciaron su labor misionera en Africa. En la actualidad, la Orden cuenta con 207 casas y 1.584 miembros, de los cuales 1.256 son sacerdotes[71].

El carisma calasancio ha florecido también en varias Congregaciones religiosas femeninas: *Pio Instituto de Hijas de María, Religiosas de las Escuelas Pías,* fundado en 1828 por la M. Paula Montalt en Figueras; *Pío Instituto Calasancio, Hijas de la Divina Pastora,* fundado en 1885 por el padre Faustino Míguez en Madrid; *Hermanas de las Escuelas Cristianas de Vorselaar (Bélgica),* fundadas pro el padre L. V. Doche en 1820; *Hijas Pobres de San José de Calasanz,* fundadas en 1889 en Florencia por la M. Celestina Donati; y otras Congregaciones que, si bien no son de fundación directa de los padres escolapios, han tenido en alguno de ellos al inspirador de algún rasgo de la espiritualidad calasancia.

[70] BAU, C., *Historia de las Escuelas Pías en Cuba,* La Habana, 1957.
[71] *Ann. Pont,* 1987. p. 1275.

8. Reforma de las órdenes religiosas

Bibliografía

HEFELE, C. J., LECLERCQ, H., *Histoire des Conciles,* París, 1917-1921; PASTOR, L., *Historia de los Papas,* 29 vols., Buenos Aires, 1948-1961; GAMBARI, E., *Institutorum saecularium et Congregationum religiosarum evolutio comparata,* Com.p.Rel. (1959), pp. 220-241; LEMOINE, R., *Le Droit des Religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers,* París, 1956; ID., *Le Monde des Religieux (1563-1789),* París, 1976; BATTANDIER, M., *Guide canonique des Institutus à voeux simples,* 6.ª ed., París, 1923; GASPARRI-SEREDI, *Codicis Juris Canonici Fontes,* 9 vols., Roma, 1922-1939; CHALLENDAR, M., *La promotion de la femme à l'apostolat,* París, 1950; CRISTIANI, L., *L'Église à l'époque du Concile de Trente,* París, 1948; JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento,* 4 vols., Pamplona, 1972-1981; ID., *Chiesa della fede, Chiesa della Storia,* Brescia, 1972, pp. 227-274: *Per una preistoria della riforma dei religiosi (Tridentino, ses. XXV);* BOAGA, E., *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia,* Roma, 1971.

I. ANTES DEL CONCILIO DE TRENTO

1. Las incoherencias del Papado

Desde el Concilio de Constanza, muchas eran las fuerzas eclesiales que se estaban comprometiendo en la reforma de las Orde-

nes religiosas. Pero, lo mismo que a la Iglesia en general, también al estamento de los Monjes, Canónigos Regulares y Mendicantes, les faltó valor para afrontar una reforma general y en profundidad. Sin embargo, a lo largo del siglo XV, fueron los religiosos los únicos que iniciaron, por lo menos parcialmente, la reforma en su propio interior mediante las *Congregaciones de Observancia*[1].

A esta falta de reforma general de la Vida Religiosa contribuyó no poco la falta de coherencia de los mismos papas del Renacimiento, porque mientras por una parte favorecían la reforma mediante privilegios concedidos a las Congregaciones de Observancia, por otra parte no sólo impedían la reforma, sino que incluso fomentaban la decadencia de la misma mediante privilegios concedidos a religiosos particulares por la Signatura y por la Penitenciaría. No eran infrecuentes las dispensas concedidas a monjes y mendicantes para recibir beneficios eclesiásticos seculares con la consiguiente dispensa de la pobreza comunitaria y personal.

Los mismos Superiores Generales se veían incapaces para imponer la reforma en sus respectivas Ordenes porque se encontraban con las manos atadas frente a unos religiosos que se negaban a obedecer a sus legítimos superiores porque exhibían ante ellos unas letras apostólicas, conseguidas de cualquier manera en la Curia Romana, que les dispensaban de la obediencia. Esta situación no es imputable específicamente a ningún papa; pero es imputable a todos en su conjunto, porque no se decidían, de una vez por todas, a aplicar en todo su radicalismo los planes de reforma general de la Iglesia que elaboraron los Concilios de Constanza, de Basilea, de Ferrara-Florencia y el Lateranense V (1515), celebrado este último en vísperas de la misma Reforma Protestante. Una reforma general de las Ordenes religiosas era imposible mientras no se reformase la Iglesia en su totalidad.

2. Actitud de los Papas renacentistas frente a la Vida Religiosa

Las Ordenes religiosas fueron las primeras en iniciar una gran ofensiva en favor de la Reforma. Todo daba comienzo con la pre-

[1] HVR, II, pp. 440-466.

sencia en algún convento de unos cuantos religiosos deseosos de retornar a la observancia de la Regla primitiva de la Orden. De ese primer núcleo reformado, se extendía el movimiento reformador a otros conventos, hasta dar lugar a una Congregación de Observancia dentro de la misma Orden en que había surgido[2]. Pero este movimiento de reforma religiosa no habría podido prosperar sin el apoyo de los papas porque en sus orígenes no era bien visto por los demás miembros no reformados de la Orden. Se produjeron a veces auténticas guerras por parte de los *conventuales* o relajados contra los *observantes*, siendo necesaria la intervención de los papas para proteger a éstos contra los desafueros de aquellos. No obstante, una reforma radical de las Ordenes religiosas era imposible si previamente no se reformaba la Iglesia empezando por el mismo Papado.

El primer problema que se encontró el Papa Martín V (1417-1431) fue la división interna de las Ordenes religiosas a causa del Cisma de Occidente. Dio sabias disposiciones para la reforma de la Orden benedictina. No sólo aprobó en 1419 la Observancia de Santa Justina de Padua, sino que obligó a algunos monasterios a entrar en ella, como fue el caso del monasterio romano de San Pablo Extra-Muros (1425). A los alemanes del Rhin les obligó a reunirse en Capítulo General en Tréviris, cuyas disposiciones dieron muy buenos resultados para la propia reforma. Martín V favoreció también la reforma franciscana, para lo cual tuvo que emplear mano dura con algunos extremistas y con los últimos vestigios de los «fraticelos». En España prestó su apoyo a las reformas introducidas por su amigo Lope de Olmedo en los Eremitas de San Jerónimo. Durante su pontificado recibieron la aprobación los *Boni homines* en Portugal y la *Asociación del Espíritu Santo.*

Nicolás V (1447) siguió un método distinto en la reforma de la disciplina de las Ordenes religiosas. En vez de decretos particulares dirigidos a las Ordenes Religiosas, como habían hecho sus predecesores Martín V y Eugenio IV, envió Legados pontificios. Sobresalieron por sus actividades reformistas el cardenal Nicolás de Cusa en Alemania y en los Países Bajos, y San Juan de Capistrano que cosechó magníficos resultados, sobre todo entre los frailes de su propia Orden franciscana en Austria y Alemania

[2] Ibídem.

Central y Oriental. Fracasaron, en cambio, los esfuerzos reformistas del cardenal Estetouteville en Francia.

Según Pastor[3], la «solicitud de Pío II (1458-1464) por la reforma de la disciplina monástica fue gloriosa». En efecto, poco después de su ascensión al solio de San Pedro, promulgó algunas disposiciones encaminadas a frenar las dispensas de la vida comunitaria concedidas por la Penitenciaría apostólica[4]. Pero Pío II descendió también a la arena concreta decretando la reforma de los monasterios benedictinos de Alemania, Francia y España; y agregó todos los monasterios benedictinos de Italia a la Observancia de Santa Justina de Padua[5]. Protegió las Observancias de Bursfeld, Kastel y Melk[6], a las que ratificó todos los privilegios que les habían concedido los papas anteriores, especialmente Eugenio IV. Intentó llevar a cabo la unificación de todas las Observancias benedictinas de Alemania, pero no lo pudo conseguir a causa de las injerencias abusivas de los laicos que poseían algún monasterio en *encomienda*. También los Vallumbrosianos atrajeron su atención.

Pío II se preocupó especialmente por los Mendicantes. Encomendó la reforma de los Carmelitas a su Superior General, Beato Juan Soreth. Pero sus preferencias personales se orientaron hacia la Observancia franciscana en cuyos conventos se hospedaba indefectiblemente cuando se ausentaba de Roma. En cambio, trató con excesiva dureza a los Dominicos, llegando incluso a destituir al Superior General, Fray Marcial Auribelle, por mostrarse remiso en la reforma de sus conventos.

Entre todos los papas del siglo XV, quien más se distinguió en su preocupación por la Vida Religiosa fue Sixto IV (1471-1484), porque no en vano era fransciscano. Apenas subió al solio de San Pedro demostró su amor filial a la familia religiosa a la que pertenecía con la Bula *Regimini universalis Ecclesiae* (31-8-1474), popularmente conocida como *Mare magnum*, porque era un verdadero maremagnum de privilegios hasta límites inconcebibles; privilegios que después extendió a los Dominicos, Carmelitas, Agustinos y Siervos de María. Por la *Bula aurea* (25-7-1479), aún les

[3] PASTOR, L., *Historias de los papas*, III, p. 226.
[4] *Bull. Rom.*, V, pp. 134-144.
[5] *Bull. Casin.*, I, p. 90; II, pp. 333, 335.
[6] HVR, II, p. 442.

otorgaba nuevas gracias y colmaba de elogios a los Franciscanos y Dominicos. Pensó durante algún tiempo sujetar los Franciscanos Observantes a los Conventuales; había redactado ya la correspondiente Bula; pero no llegó a publicarla por la oposición de algunos reyes[7].

La Bula *Mare magnum* incrementó los viejos conflictos entre el clero secular y el clero regular. Para acabar con esas viejas rencillas entre ambos cleros, Sixto IV promulgó en 1478 y 1479 algunos decretos en los que se prohibía a los párrocos acusar de herejía a los Mendicantes; a éstos se les prohibía, a su vez, predicar al pueblo fuera de sus propias iglesias; se obligaba a los fieles a cumplir el precepto dominical en la propia parroquia; y ni unos ni otros deberían exhortar o inducir a los fieles a escoger sus respectivas iglesias como lugar de enterramiento. Para evitar también las contiendas entre los mismos Mendicantes, prohibió en la *Bula aurea* que ejerciesen unos contra otros, sobre todo franciscanos y dominicos, el oficio de inquisidores. Su mal entendido amor hacia sus hermanos franciscanos le llevó a promulgar la Bula *Dum fructus uberes* (28-2-1472) en la que se extendía a toda la Orden la facultad de adquirir rentas y bienes inmuebles que, en contra de la genuina tradición franciscana, Martín V había concedido a algunos conventos que se hallaban en especiales dificultades económicas. Hasta tal extremo llegaron los favores prestados a los Mendicantes que, según algunos historiadores, prohibió mediante una Bula, que bajo ningún pretexto fueran molestados[8]. Favoreció especialmente a la reforma franciscana de los *Amadeístas* iniciada por su confesor, el portugués Amadeo de Silva Meneses[9], a quien le entregó el convento de San Pedro in Montorio.

El nombre de Sixto IV está especialmente unido a San Francisco de Paula (1416-1507), cuya Orden de los *Mínimos* aprobó. Francisco de Paula había nacido en Paula[10]. Después de algún tiempo de retiro entre los eremitas de Monteluco (Espoleto), condujo vida eremítica en su propio país natal donde, con algunos discípulos que se le habían unido, fundó la Orden de Eremitas de San Francisco de Asís, que fue aprobada, primero por el ordina-

[7] HLZAPPEL, H., *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Friburgo, 1909, p. 119.
[8] EUBEL, II, p. 248.
[9] *Acta Sanctorum*, II, agosto, pp. 562-566.
[10] ROBERTI, C., *Storia della vita di S. Francesco de Paola*, Roma, 1916.

rio del lugar en 1471, y en 1474 por Sixto IV, concediéndole todos los privilegios de los Mendicantes y poniéndola bajo su inmediata y directa jurisdicción. Tal era la fama de santidad y de taumaturgo de San Francisco de Paula, que Luis XI de Francia, gravemente enfermo, por mediación de Sixto IV, consiguió llevarlo junto a su lecho de enfermo hasta su muerte. Esta presencia del santo fundador en territorio francés fue la causa de que los Mínimos alcanzaran allí una rápida expansión, merced a la protección de los Reyes. Alejandro VI reconfirmó la Orden por la Bula *Meritis religiosis* (1493) con el nombre de *Orden de los Hermanos Mínimos Eremitas de Francisco de Paula;* pero por la Bula *Ad ea quae circa decorem* (1501) eliminó el nombre de *Eremitas.* El Papa Julio II en 1506 aprobó la reforma de la Regla en la que se introdujo un cuarto voto por el que los Mínimos se obligan a guardar abstinencia perpetua. En 1501 San Francisco de Paula fundó la rama femenina, las Mínimas; y en ese mismo año añadió a sus religiosos la Tercera Orden Seglar.

El momento de mayor expansión de los Mínimos fue el siglo XVII, cuando contaron con 14.000 frailes divididos en treinta Provincias en Francia, Italia y España. A pesar de su vida especialmente retirada y penitente, los Mínimos contaron con frailes de una cultura muy elevada como lo demuestra la extraordinaria cantidad y calidad de los libros existentes en las bibliotecas de muchos de sus conventos [11]. Los avatares de la Revolución Francesa y de las leyes persecutorias contra la Vida Religiosa en Francia, Italia y España en el siglo XIX, afectaron de un modo muy especial a los Mínimos. En la actualidad cuentan con 41 comunidades y 199 frailes de los cuales 153 son sacerdotes [12].

Alejandro VI (1492-1503), a pesar de su fama bien merecida de papa relajado, elaboró magníficos planes de reforma que, de haberse llevado a cabo, quizá se hubiera evitado la tragedia protestante. Sus ideales de reforma que no aplicó a la Iglesia, en general, se plasmaron en la ayuda prestada a las Congregaciones de Observancia, cuya autonomía amplió en detrimento de los Superiores Generales respectivos, especialmente de los Dominicos y Agustinos. Aprobó también la Congregación observante de

[11] ROBERTI, G., *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi,* 3 vols., Roma, 1902-1922.

[12] *Ann. Pont.,* 1987, p. 1272.

San Bernardo (1497) que sería confirmada por Julio II en 1511.

También León X (1513-1521) tuvo que ocuparse con frecuencia de las Ordenes religiosas. Se empeñó en llevar adelante la reforma general de la Iglesia y más concretamente de las Ordenes religiosas esbozada ya en el V Concilio de Letrán que había sido convocado por su predecesor Julio II, pero que le tocó a él clausurar en 1515. Con la anuencia de León X, Cayetano por los Dominicos, y Gil de Viterbo por los Agustinos se empeñaron en llevar a la práctica en sus respectivas Ordenes las reformas decretadas en el Lateranense V. La Bula *Dum intra mentis* (19-12-1516) les ponía en las manos unas normas bien concretas; pero, cuando apenas habían dado los primeros pasos, se produjo la rebelión de Lutero que convulsionó de un modo trágico toda la vida de la Iglesia, afectando muy especialmente al estamento de los monjes y frailes. El reformador alemán con su *De votis monasticis iudicium* asestó un duro golpe a las Ordenes religiosas [13]. Fueron muy numerosos los religiosos y religiosas que, siguiendo el ejemplo del propio Lutero, abandonaron sus hábitos y contrajeron matrimonio.

León X colmó de privilegios a las Congregaciones de Observancia de los dominicos, agustinos y benedictinos; y tuvo especial predilección por los Mínimos, cuya expansión por Italia favoreció. Restauró la Orden de San Lázaro que había sido suprimida por Inocencio VIII; y confirmó las Constituciones de la Orden francesa de la Anunciata. Pero la gran decisión de León X respecto a la Vida Religiosa fue la división definitiva de la Orden franciscana entre Conventuales y Hermanos Menores por la Bula *Ite et vos* (29-5-1517) [14].

3. Clemente VII y los Capuchinos

Al Papa Adriano VI (1522-1523), cuyos proyectos de reforma general de la Iglesia se malograron por su inesperada muerte, le sucedió Clemente VII (1523-1534) del que no parecía que se pudiera esperar nada bueno respecto a la Vida Religiosa, puesto que los Bularios de su pontificado están repletos de nor-

[13] La actitud de Lutero frente a la Vida Religiosa fue expuesta en HVR, I, pp. 57-82.

[14] HVR, II, pp. 459-460.

mas ambivalentes. Por una parte favoreció todos los intentos de reforma de las antiguas Ordenes y aprobó la nueva forma religiosa de los Clérigos Regulares; pero, al mismo tiempo, con sus dispensas y privilegios, contribuyó, más que a la reforma, a la relajación. Favoreció especialmente la reforma de los Camaldulenses llevada a cabo por Pablo Giustiniani; por una Bula de 1532 obligó a los Provinciales que tenían bajo su jurisdicción algunos Observantes a no molestarlos, a que se les concediese un número suficiente de conventos, y a que se les facilitase el recibir novicios; pero el pontificado de Clemente VII estará siempre indisolublemente ligado a la aprobación de los Capuchinos.

Los Capuchinos [15] deben ser considerados, no como una Orden nueva, sino más bien como una reforma más entre las muchas llevadas ya a cabo en el Franciscanismo. Su iniciador fue Mateo de Bascio, el cual en 1525 se propuso como meta, en el convento de Montefalcone, la plasmación de los primeros ideales de San Francisco. A pesar de la oposición de los Franciscanos Observantes a quienes pertenecía el mencionado convento, obtuvo de Clemente VII los permisos pertinentes para observar en todo su rigor la Regla de San Francisco de Asís.

La iniciativa de Mateo de Bascio encontró muy pronto un amplio entusiasmo entre los Observantes recientemente separados de los Conventuales, especialmente en los hermanos Luis y Rafael de Fosambrone, que serán sus mejores colaboradores. Fueron también colaboradores de los primeros tiempos Bernardino de Asti (†1554), Francisco de Jesi (†1549), Juan de Fano (†1539) y particularmente Bernardino Ochino de Siena (†1565). Ante la oposición de los Observantes que consideraban la nueva familia franciscana como una división de la Observancia, Luis de Fosambrone se presentó en Roma donde obtuvo la protección de Juan Pedro Carafa. Con ayuda de éste, consiguió el 18 de mayo de 1526 la autorización de Clemente VII para este nuevo género de vida; y dos años después la ratificación oficial mediante la Bula *Religionis zelus* (2-7-1528), confirmada en 1536 por Paulo III.

[15] POBLADURA, M. DE, *Capuccini*, DIP, 2, pp. 203-252; ID., *Historia generalis OFMCap.*, 4 vols., Roma, 1947-1951; BEGOÑA, M. DE, *El alma de la seráfica reforma capuchina*, Madrid, 1947; VEGHEI, O. DE, *La réforme des Frères Mineurs Cap. dans l'Ordre franciscane et dans l'Église*, CollFranc, 35 (1965), pp. 5-108.

Inicialmente eran conocidos como *Eremitas Franciscanos* a causa de su devoción por la soledad, pero después se generalizará el apelativo de Capuchinos que le dio el pueblo por su capucha puntiaguda por la que, externamente, se diferenciaban, además de por las barbas, de los demás franciscanos. Su apostolado se orientaba a los estamentos más pobres de la sociedad, especialmente los enfermos, lo cual les proporcionó una gran simpatía entre las gentes. No obstante, no tenían plena indepedencia de los Observantes, puesto que solamente podían elegir un Vicario General.

Diez años después de la fundación del primer convento contaban ya con más de 700 miembros divididos en 12 Provincias. Pero este rápido crecimiento se vio bruscamente frenado con la revocación, por parte de Clemente VII (1530), de algunos privilegios, sobre todo el de poder recibir nuevos miembros provenientes de la rama Observante y la expulsión de Roma, donde habían logrado introducirse al servicio de la iglesia de Santa María de los Milagros y del hospital de Santiago, aunque por la mediación poderosa de algunas matronas, como la duquesa de Camerino y de la célebre Victoria Colonna, pudieron regresar pronto a la Ciudad Eterna.

Pero sobre todo fue especialmente perniciosa para la Orden la apostasía de Bernardino Ochino, el cual en 1538 había sido elegido Vicario General en el Capítulo de Florencia. Por entonces, Ochino ya simpatizaba con las doctrinas luteranas relativas a la justificación. Y aunque procuraba disimular sus convicciones, llegó un momento en que no pudo menos que manifestarlas de alguna manera en su predicación; lo cual le valió la denuncia ante Paulo III, quien le conminó a presentarse en Roma. Cuando estaba de camino, sin sospechar realmente para qué le llamaba el Papa, se encontró con su amigo Pedro Mártir de Vermigli, canónigo regular agustino, ganado también para la causa protestante. Este le convenció del peligro que corría si se presentaba en Roma. Entonces decidió huir a Ginebra, donde apostató de la fe católica y abrazó el Calvinismo, siendo desde entonces hasta su muerte, acaecida en 1565, uno de sus principales propagandistas.

El Papa Paulo III decidió en su interior la exterminación de la Orden capuchina; pero, merced a la intervención del cardenal San Severino y de otros eclesiásticos y laicos influyentes en el ánimo del pontífice, éste se limitó a ordenar una exhaustiva inves-

tigación de la que resultó que el caso de Ochino no tenía nada que ver con el resto de la Orden. No obstante, Paulo III prohibió a todos los capuchinos la predicación, aunque poco después les devolvió las licencias. Pero lo más doloroso fue el freno a la expansión al prohibirles fundar nuevas comunidades fuera de Italia. Prohibición que se prolongó hasta el pontificado de Gregorio XIII, quien se la levantó en 1587.

En el siglo XVII, sobre todo después de la Bula de Paulo V, *Alias felicis recordationis* (23-1-1619), por la cual se les concedía la plena independencia, formando así, en igualdad de condiciones, una nueva familia franciscana al lado de los Conventuales, de los Hermanos Menores y de la Tercera Orden Regular, los Capuchinos experimentaron una rápida y extraordinaria expansión por toda Europa. Mérito peculiar suyo fue la facilidad con que supieron adaptarse a las características de las diversas culturas de los pueblos; con ello captaron la voluntad y la simpatía de las gentes. Al conmemorar su primer siglo de existencia, los Capuchinos contaban con 1.260 conventos, esparcidos por 42 Provincias, y casi 17.000 frailes.

Los Capuchinos observan la Regla de San Francisco juntamente con unas Constituciones esbozadas ya en 1529 y perfeccionadas en 1536, 1575 y 1606. Su organización jurídica y su espiritualidad son, naturalmente, un eco fiel del Franciscanismo primitivo, como pueden ser los rasgos más marcados de un cierto eremitismo, de una pobreza radical y de un amor, filial hacia Dios y casi maternal hacia los hermanos; amor que es fuente de una entrega incondicional al servicio de las gentes, especialmente de las más necesitadas. Entre los Capuchinos han existido altísimos ejemplos concretos de este ideal de vida, como San Félix de Cantalicio (†1587), San Serafín de Montegranaro (†1604), San José de Leonissa (†1612), San Lorenzo de Brindis (†1619), San Fidel de Sinmaringen (†1622); y tantos otros a lo largo de los cuatro siglos y medio de su existencia. En la actualidad cuentan con 1.670 comunidades y 11.953 frailes, de los cuales, 8.302 son sacerdotes[16]. A lo largo del siglo XX se han fundado nueve Congregaciones religiosas masculinas afiliadas a la espiritualidad capuchina.

También los Capuchinos, como las demás ramas del Franciscanismo, apoyaron la formación de una segunda Orden, las Capuchinas[17], cuyo primer convento fue fundado en Nápoles (1535) por la promotora de tantas obras de caridad en la capital partenopea, María Lorenza Richenza Longo[18]. Colaboradora suya en la fundación del primer convento fue María Averba de Aragón. La fundación fue aprobada por Paulo III mediante la Bula *Debitum pastoralis officii* (19-2-1535). Aunque este convento estuvo inicialmente bajo la dirección espiritual de los Teatinos, desde 1538, por iniciativa del propio Juan Pedro Carafa, pasó, con la aprobación de Paulo III, a la tutela de los Capuchinos, considerándose el decreto de Paulo III, *Cum monasterium* (10-12-1938) como el acta de nacimiento de las Capuchinas, que, desde entonces, fueron consideradas como una reforma más de las Clarisas. La nueva rama franciscana se expandió rápidamente por toda Italia; y en 1599 pasaron las fronteras italianas con la fundación de Barcelona. Desde el siglo XVII se expandieron por toda Europa[19]. En los siglos XIX y XX se han fundado también cerca de un centenar de Congregaciones religiosas femeninas de votos simples afiliadas a la espiritualidad capuchina[20].

II. La reforma de las Ordenes religiosas en el Concilio de Trento

1. Prehistoria del decreto tridentino sobre los Regulares

Con Paulo III (1534-1549) se inició un período decisivo para la reforma general de la Iglesia; y, por lo mismo, también de las Ordenes religiosas. Aunque al principio de su pontificado no estaba bien dispuesto para emprender una tarea seria de reforma, acabó por dejarse conquistar para esta idea por personajes ya reformados como Sadoleto, Morone, Cervini y Carafa, que él

[16] *Ann. Pont.*, 1987, p. 1269.

[17] Saló, M. de, *Historia capucchina*, II, Roma, 1950, pp. 255-272; D'Alatri, M., *Capuccine*, DIP, 2, pp. 184-199.

[18] Brusciano, F. S. de, *María Lorenzo Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, Roma, 1954.

[19] Mareto, F. de, *Le Capuccine nel mondo (1528-1969)*, Parma, 1970.

[20] D'Alatri, M., *Capuccine*, DIP, 2, p. 195.

mismo elevó a la dignidad cardenalicia. Paulo III apoyó las disposiciones de los Superiores Generales tendentes a la reforma de las propias Ordenes; apoyó a las nuevas Ordenes de Clérigos Regulares, especialmente a la Compañía de Jesús; y, sobre todo, convocó el Concilio de Trento. Con todo ello dio un paso definitivo para la tan ansiada reforma de la Iglesia.

El desconcierto y desprestigio creados entre los Agustinos por Lutero no pudo menos de inquietar a sus altos dirigentes. Desde el segundo tercio del siglo XVI sobresalió en la tarea de reforma de la Orden el Superior General, Jerónimo Seripando, quien, desde que fue elegido para el cargo en 1539 hasta 1551, recorrió Italia, Francia, España y Portugal, implantando en todos sus conventos la observancia regular. Seripando fue también uno de los grandes Padres conciliares de Trento; con su extraordinario saber teológico y su lucha en favor de la Reforma general de la Iglesia, logró devolver a los Agustinos gran parte del prestigio que habían perdido por la rebelión de Lutero.

Entre Los Hermanos Menores sobresalió Francisco de Quiñones, elegido Ministro General en 1523. Quiñones favoreció la actividad de los españoles Martín de Guzmán y Esteban Molina, quienes desde 1525 dieron la forma definitiva a los llamados Franciscanos Reformados de Italia; apoyó también a San Pedro de Alcántara (1562), aquel santo fraile, a quien, por su austeridad, Santa Teresa de Jesús consideraba construido de raíces[21], y cuyos frailes *Minoritas de la más estrecha Observancia* o *Alcantarianos* se extendieron ampliamente por la península Ibérica y por el recién descubierto nuevo Mundo de América.

Entre los carmelitas se esforzó por implantar la reforma el Superior General, Nicolás Audet de Chipre, pero su labor quedó oscurecida por la llevada a cabo en España por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, de los cuales se hablará más adelante.

Gran labor reformista llevaron a cabo entre los Dominicos fray Romeo de Castiglione (1546-1552) y fray Usodimare (1553-1558), quienes, después de las dificultades experimentadas por la Orden en el primer tercio del siglo a causa de los frecuentes cambios de los Maestros Generales y también por la poca eficacia de los Maestros Generales, fray Butigella (1530-1531) y fray Du Feynier (1532-1538), condujeron a la Orden a un gran esplendor[22].

[21] SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 2, 18.

Los Servitas entraron también por los cauces de la reforma en los generalatos de los Padres Laurerio (1535-1542) y Bonucci (1542-1553).

Pero toda esta labor reformadora de los Superiores Generales habría sido inútil si no hubieran encontrado un apoyo decidido en los Papas, especialmente en Paulo III, los cuales exhortaban al real cumplimiento de las disposiciones reformistas tomadas en los Capítulos Generales relativas a la formación de los novicios, a la promoción de los estudios en los teologados con una fuerte insistencia a apoyarse en los grandes autores y maestros de las respectivas Ordenes, a la elección de Superiores provinciales y locales solamente entre los frailes reformados.

Esta acción reformadora llevada a cabo en el dominio particular de cada Orden religiosa fue creando un ambiente y una literatura que exigían unos principios generales de reforma emanados de la misma Curia Romana. Estas ideas ya habían sido expuestas a lo largo del siglo XV, en pleno movimiento de las Congregaciones de Observancia. Andrés de Escobar en el Concilio de Basilea, como antes Pedro d'Ailly, habían señalado la observancia de la vida común como punto central de cualquier reforma; llegó a pedir incluso, que para evitar el confusionismo debido a la multiplicidad de Ordenes, se redujesen todas a estas tres familias: Benedictinos, Agustinos y Franciscanos[23]. Si bien estas propuestas fueron consideradas como una utopía a lo largo del siglo XV, bajo el pontificado de Julio II (1503-1513) se corrió insistentemente el rumor de que se iba a proceder por decisión pontificia a una poda en esa multiplicidad de Ordenes religiosas[24].

El cardenal Guidiccioni preparó un esquema de reforma de los Regulares para Paulo III en el que se procedía aún más drásticamente a esa reducción, partiendo de esta premisa: Así como Pedro es el patrono del clero secular, Pablo lo es de los Regulares. Por tanto, no debería existir nada más que una Regla, un mismo hábito, un mismo estilo de vida y de doctrina para todos ellos; pero el mismo Guidiccioni se muestra más tolerante en su escrito *De conciliis*, en el que limita el estado monástico a los Be-

[22] JEDIN, H., *Chiesa della fede, Chiesa della Storia*, pp. 233-234.
[23] *Concilium Basilense*, ed. J. Haller, I, p. 226.
[24] JEDIN, H., *o. c.*, p. 242.

nedictinos y Cistercienses, y los Mendicantes a los Dominicos y Franciscanos. Todas estas ideas reduccionistas de las Ordenes religiosas encontraron amplio eco entre los Padres conciliares de Trento. Pero encontraron también gran oposición no sólo entre los Regulares, sino también entre los obispos y cardenales.

2. La reforma de los Regulares en el Concilio de Trento

Uno de los campos de batalla de la reforma antes y durante la primera fase de Trento habían sido las continuas quejas de los obispos contra la exención de los Regulares. Sin la eliminación de toda clase de exención, incluida la de las Ordenes religiosas, se pensaba que no se podría llevar adelante una verdadera reforma de la Iglesia, porque siempre habría sectores del Pueblo de Dios que estarían obligados a las decisiones de reforma de los Ordinarios del lugar. En este sentido fue escrita la Bula de Paulo III, *Superni dispositione consilii,* que, sin embargo, nunca se llegó a promulgar.

A pesar de la importancia que se le daba para implantar la reforma general de la Iglesia, la reforma de los Regulares no se planteó en ninguna de las dos primeras fases del Concilio (1545-1548 y 1551-1552). De las Ordenes religiosas solamente se ocuparon los Padres conciliares a prisa y corriendo en la sesión XXV y última del Concilio, si bien en los largos años transcurridos entre la segunda y la tercera fase (1552-1562) no faltaron intervenciones pontificias apremiantes sobre la reforma de los Regulares, cuya situación hacía fracasar cualquier intento de reforma general de la Iglesia.

En efecto, el teatino Juan Pablo Carafa, elevado al solio pontificio con el nombre de Paulo IV (1555-1559), temeroso de la asamblea conciliar, quiso reformar la Iglesia mediante decretos personales. Este pontífice tenía sin duda gran aprecio por la Vida Religiosa como consta en las múltiples disposiciones de su Bulario en favor de los Teatinos, de los Somascos y de los Capuchinos. Pero su incontrolado afán por implantar la disciplina regular le llevó a cometer algunos excesos muy típicos de su fuerte temperamento, especialmente con los Jesuitas, cuyas Constituciones modificó, obligándoles al rezo coral y limitando a tres años la duración del cargo vitalicio de Prepósito General.

Pío IV (1559-1565), a instancias de su sobrino, San Carlos Borromeo, convocó la tercera y última fase del Concilio de Trento. Se inauguraron las sesiones el día 18 de enero de 1562. Jerónimo Seripando intentó, desde el principio de esta fase, preparar una reforma del derecho común de los Regulares a través de dos comisiones, una para las Ordenes masculinas y otra para las Ordenes femeninas. Pero no se llevó a cabo, a pesar de que era un tema que interesaba vivamente a los obispos españoles e italianos como consta abundantemente por sus Memoriales elevados al Concilio en la primavera de 1562.

También Felipe II se interesó, personalmente ante Pío IV, por la reforma de las Ordenes religiosas en España; pero sus pretensiones en este punto eran sin duda excesivas, porque, en la práctica, pedía que se le dejase carta blanca para implantar la reforma. De haber accedido Roma a estas pretensiones, la Vida Religiosa en España habría adquirido un corte nacionalista muy peligroso para las Ordenes centralizadas, como los Mendicantes y los Clérigos Regulares. Muy parecidas eran también las pretensiones del rey de Portugal inspiradas por Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Braga. Minucioso en exceso era el proyecto, en 93 artículos, de los obispos italianos inspirados por Seripando, pero tenía muchos puntos de contacto con los proyectos portugués y español. Muy diferente en cambio era el proyecto enviado por Fernando I, emperador de Alemania, donde la mayor parte de los monasterios habían experimentado una terrible decadencia a causa del impacto de la reforma luterana, de modo que el mismo Emperador parece admitir resignadamente que la vida monástica en sus territorios no podrá levantar cabeza[25]. El rey y el episcopado de Francia en su proyecto de reforma eclesial no presentaban ninguna petición respecto a las Ordenes religiosas; sin embargo, la opinión de los religiosos franceses se había manifestado en la Asamblea de Poissy (1561). Frente a la impugnación de los calvinistas que pedían la erradicación de las Ordenes religiosas, los representantes de éstas ofrecían algunas pautas de reforma: selección cuidadosa de los novicios, estableciendo como límite de edad para la admisión, dieciocho años para los varones y dieciséis

[25] JEDIN, H., *o. c.*, pp. 261-262.

para las mujeres; prohibición de los permisos de residir fuera de la propia comunidad. Los obispos en la misma Asamblea de Poissy se empeñaron en exigir la abolición de la exención de los Regulares, que ni el mismo Papa podía conceder.

Ante tanta diversidad de proyectos, no parecía factible una reducción a la unidad. En la sesión XXV y última del Concilio, que duró los días 3 y 4 de diciembre de 1563, se trató el tema de los Regulares, además de los decretos sobre el Purgatorio, sobre la invocación y veneración de los santos, de sus reliquias y de sus imágenes, y sobre la reforma general de la Iglesia.

El día 4 de diciembre de 1563 se abordó la reforma de los Regulares y de las Monjas. El decreto comprende 22 puntos bien concretos. Todos los religiosos deben vivir conforme a sus Reglas y los superiores deben mantener sobre ellos una estrecha vigilancia (c. 1); se prohíbe la propiedad personal (c. 2); se admite la propiedad comunitaria, de modo que cada convento o monasterio habrá de tener un número de religiosos adecuado a sus fuentes de ingresos, la fundación de nuevas casas queda subordinada al permiso del obispo (c. 3); se prohíbe la ausencia del convento sin permiso del superior (c. 4); se renueva la Bula *Periculoso,* De Bonifacio VIII, y se obliga a los obispos a establecer con todo rigor la clausura de las monjas, pidiendo, si es necesario, la intervención de los Príncipes (c. 5); modo de elección de los Superiores en los monasterios masculinos (c. 6); elección de las Abadesas y de las Superioras, a todas las cuales les queda prohibido dirigir dos monasterios a la vez (c. 7); régimen de los monasterios que no tienen visitadores (c. 8); los monasteriores femeninos sometidos de un modo inmediato a la Santa Sede serán dirigidos por el obispo como delegados de la Sede Apostólica (c. 9); se impone a las monjas la confesión y comunión por lo menos dos veces al mes y el obispo debe proporcionarles un confesor extraordinario (c. 10); derechos de los obispos sobre los monasterios en los que se ejerce cura de almas (c. 11); los regulares deberán someterse como los seculares a la observancia de las censuras de los obispos y a las fiestas de la diócesis (c. 12); competencias del obispo en el dirimir las controversias de precedencia en las procesiones y ceremonias (c. 13); castigo de los religiosos escandalosos por parte de los obispos (c. 14); la profesión religiosa debe hacerse después de un año de noviciado, por lo menos, y con dieciséis años cumplidos (c. 15); cualquier renuncia u obligación que se haga dos meses antes de la profesión es inválida (c. 16); la niña, de edad, superior a doce años, debe ser examinada por el Ordinario si quiere tomar el hábito religioso; el examen es también obligatorio antes de la primera profesión (c. 17); nadie, excepto en los casos previstos por el Derecho, obligue a una mujer a entrar en un monasterio, y tampoco se le impida (c. 18); disposiciones sobre los que abandonan el hábito o el monasterio (c. 19); los superiores quedan obligados a visitar los monasterios de su dependencia (c. 20); los monasterios deben ser confiados a los regulares, pero se tolera la encomienda (c. 21); estos decretos deben ser puestos en práctica inmediatamente (c. 22)[26].

Estas disposiciones de reforma de las Ordenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, atacaban directamente a la raíz de la decadencia religiosa; pero el Concilio no eliminó la plaga de la encomienda que en el pasado había provocado un sinfín de problemas. A pesar de la condena explícita que de la misma había hecho Paulo IV (1555), el Tridentino se limitó a recomendar al Papa y a los Príncipes suma moderación a la hora de nombrar los abades comendatarios.

El decreto de reforma no satisfizo las espectativas de todos los Padres conciliares. Muchos obispos hubieran querido la supresión de los monasterios y conventos con menos de cuatro o cinco religiosas; no faltó incluso quien pidiese, como el Arzobispo de Braga, la eliminación de las ramas conventuales de todas las Ordenes; otros hubieran deseado para los obispos, mayores facultades sobre la actividad pastoral y sobre la conducta escandalosa de los religiosos. Pero todos acabaron aceptando la normativa del proyecto presentado, sobre todo después que el cardenal Guisa hizo un ferviente elogio de las Ordenes religiosas, «ya que cada uno de nosotros reclama su ayuda en la diócesis de cada cual, y en Francia tres mil religiosos habían arrostrado el martirio porque no quisieron separarse del papado» [27].

[26] MARCOCCHI, M., *La Riforma cattolica. Documenti e Testimonianze,* I, Brescia, 1967, pp. 564-573; PASTOR, L., *Historia de los Papas,* XV, p. 342.

[27] Citado por JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento,* IV, p. 267.

III. La reforma de las Ordenes religiosas después de Trento

1. El Papado comprometido con la Reforma tridentina

El Concilio tridentino se clausuró con gran alegría de todos los participantes. El secretario del Concilio, Angel Massarelli, obispo de Telese, cerró las Actas tridentinas con estas palabras: «Los Padres Conciliares depusieron sus paramentos y emprendieron el viaje de regreso llenos de grande e increíble gozo; se besaban unos a otros y tenían lágrimas de alegría en los ojos, porque este santísimo Concilio ecuménico había concluido felizmente en honor del Dios Todopoderoso». Los decretos de Trento, emanados a lo largo de sus tres distanciadas y largas etapas, respondían, sin duda, a las necesidades eclesiales del momento. Pero su eficacia reformadora dependerá del empeño de los papas y de los obispos a la hora de aplicarlos en la Iglesia universal y en las iglesias particulares.

Con la Bula *Benedictus Deus* (26-1-1564), Pío IV ratificó los decretos tridentinos; y, para su interpretación y ejecución, instituyó la Sagrada Congregación del Concilio, compuesta por ocho cardenales. Pero respecto a la aplicación de los decretos de reforma de las Ordenes religiosas no dio ningún paso concreto.

Afortunadamente, después del Tridentino se sentaron en la Silla de San Pedro algunos papas que pusieron todo su empeño en llevar a la práctica los ideales de reforma. Dos de ellos, Pío V y Sixto V, eran religiosos, dominico y franciscano, respectivamente.

Miguel Ghislieri, Pío V (1566-1572), pertenecía al grupo de los Dominicos reformados. El sabía muy bien que la mayor parte de las deficiencias existentes en las Ordenes religiosas provenían de los abusivos privilegios concedidos por la Dataría y la Penitenciaría; y, en consecuencia, inició la reforma por esos Dicasterios. Después se enfrentó directamente con las Ordenes religiosas. Su programa reformador se orientó en una triple dirección: Retorno a la Regla primitiva de las respectivas Ordenes; reforzar las Ordenes como el mejor freno contra las herejías; reformar la Vida Religiosa equivale a reformar en profundidad la Iglesia misma. Para ello, era preciso reunificar en una sola las diversas ramas de conventuales, observantes y reformados en general.

A pesar de las dificultades que oponían los reyes de España y de Francia, los cuales preferían una mayor independencia, poco a poco la Santa Sede fue logrando que se aplicaran los decretos tridentinos en todas sus exigencias. Dio normas especiales para los religiosos que vivían fuera de sus comunidades, aboliendo todos los privilegios contrarios. Exigió también a los Superiores la observancia de la vida común, en contra del boato que, dentro del propio monasterio, solían conducir los Abades. Aumentó de dieciséis a diecinueve años la edad para la profesión entre los Franciscanos y los Servitas. Dirigió disposiciones concretas de reforma a casi todas las Ordenes existentes con ocasión de sus Capítulos Generales: Benedictinos, Cistercienses, Vallumbrosianos, Jerónimos, Cartujos, Premostratenses, etc. Para evitar de alguna manera los efectos perniciosos de la encomienda exigió a los Abades comendatarios que tuviesen en los monasterios un número suficiente de monjes, con la obligación estricta de proveer a todas sus necesidades; pero no tuvo valor para acabar con esta institución.

A los Mendicantes les mantuvo los privilegios de tales a pesar de la disposición tridentina que les permitía y aun obligaba a la propiedad en común, con lo que parecía disolverse su identidad de Mendicantes. Reinterpretó así mismo en favor de las Ordenes religiosas varios pasajes del Tridentino que parecían ir en contra de la tradicional exención de los Mendicantes. Pero, como dominico que era, trató con especial predilección a la Orden de Predicadores, como lo atestiguan las 138 Bulas que, por diversos motivos, les dirigió[28]. Casi todas las nuevas Ordenes de Clérigos Regulares recibieron de él alguna Bula de aprobación o de confirmación. Concedió a los Jesuitas los privilegios de los Mendicantes y los colmó de alabanzas en diferentes ocasiones[29].

Pío V se preocupó también por la reforma de las Ordenes femeninas, reforzando con sus decisiones los dos puntos que el Tridentino había urgido de un modo especial: la salvaguarda de la libertad para ingresar en religión y la obligación de la clausura. Por la Bula *Circa pastoralis* (29-5-1566) estableció la clausura para todos los conventos femeninos, aunque la hubiesen abandonado desde muy antiguo e incluso aunque no estuviese prescrita por sus

[28] *Bull. Preaed.*, V, pp. 109-297; VII, pp. 171-188.

[29] Pastor, L., *o. c.*, XVII, pp. 259-60. No obstante, Pío V intentó imponerles el oficio coral y suprimir los votos simples de los estudiantes. Cfr. Pastor, *o. c.*, pp. 257-258.

Reglas o Constituciones. Esta disposición tuvo muy buenas consecuencias para los monasterios y conventos antiguos; pero fue muy perjudicial para el apostolado de las nuevas instituciones femeninas como las Ursulinas de Santa Angela Mérici y otras posteriores. Otra Bula (24-1-1570) declaraba que la clausura obligaba también a las monjas de sangre real.

2. Nuevas reformas de Clemente VIII

En la misma línea de reforma de San Pío V, se mantuvieron sus sucesores Gregorio XIII (1572-1585) y Sixto V (1585-1590). El primero fue un verdadero padre para todas las Ordenes religiosas, mostrándose siempre dispuesto a concederles favores y privilegios, especialmente a las de más reciente fundación, como la Reforma carmelitana de Santa Teresa de Jesús que él aprobó definitivamente (22-6-1580) y los Jesuitas.

Como religioso franciscano, Sixto V [30] conocía muy bien la situación de la Vida Religiosa de su tiempo. Procedió con rigor contra algunos monasterios romanos que no acababan de aceptar los decretos tridentinos; y con la misma severidad procedió en otras partes, exigiendo vigilancia a los Superiores Generales y a los Ordinarios del lugar sobre la aplicación de la reforma tridentina. Quiso reunificar en una sola las diversas ramas de la familia franciscana, pero fracasó en su intento. Con la Compañía de Jesús, como ya se ha visto en un capítulo anterior, no se mostró muy afable.

Clemente VIII (1592-1605) se distinguió, durante su largo pontificado, por una creciente preocupación por los religiosos. Convencido de la importancia que para la Iglesia tienen las Ordenes religiosas, empezó su actividad pontificia convocando a los Superiores Generales y sus Procuradores, exhortándolos, bajo graves amenazas, a que procurasen implantar la reforma tridentina. Visitó personalmente los monasterios y conventos de Roma [31]. Puso especial énfasis en la observancia de la clausura de las monjas, obligando, en un excesivo rigor, a tapiar todas las ventanas

[30] RITZLER, R., *I cardinali e i Papi OFMCon,* MiscFranc, 71 (1971), 59-77.

[31] BEGGIAO, D., *La visita pastorale di Clemente VIII (1592-1600). Aspetti di riforma postridentina a Roma,* Roma, 1978.

que daban a la calle. La misma vigilancia recomendó a los Nuncios.

Clemente VIII llevó a cabo una verdadera reforma institucional [32]. Por el decreto *Sanctissimus Dominus* (26-5-1593) disminuyó y delimitó los casos reservados a los superiores y completó la disciplina sobre los confesores de los religiosos. Por la Constitución *Regularis disciplinae* (12-3-1596) prohibió la entrada en religión a todas las personas que no fueran movidas por una verdadera vocación, eliminando así aquella larga tradición que veía en los monasterios y conventos una solución económica para los hijos segundones de la nobleza. Completó esta reforma institucional con la regulación de las condiciones para la admisión de los novicios (1599). La Constitución *Nullus omnino* (25-5-1599) reformaba la vida interna de las comunidades.

Especial importancia tenían a finales del siglo XVI, después de la eclosión misional en América y en el Extremo Oriente, las relaciones entre los religiosos misioneros y los obispos. En la Constitución *Religiosorum quorumcumque* (8-11-1601) estableció el principio general de que los Regulares deben estar sujetos a sus respectivos Superiores de Misión.

En 1603, en la Constitución *Cum ad regularem* (19-3-1603), retornaba sobre la regulación del noviciado. Y, casi en vísperas de su muerte, estableció nuevas condiciones para la fundación y agregación de cofradías por parte de los religiosos: *Quaecumque* (7-12-1604).

Esta constante preocupación de Clemente VIII por los religiosos, tuvo que conducirlo a una especial predilección por algunas Ordenes en particular. Gozó de sus simpatías la Compañía de Jesús. Fue el primer papa en elevar al cardenalato a dos jesuitas, Belarmino y Toledo. También la Reforma teresiana fue objeto de su predilección.

3. Los papas y el mantenimiento y decadencia de las Ordenes religiosas en los siglos XVII y XVIII

Con Clemente VIII se llevó a término la reforma institucional pedida por el Tridentino a las Ordenes religiosas. Por eso, los pa-

[32] SICARD, F., *La reforma de los religiosos intentada por Clemente VIII,* Bogotá, 1954.

pas de los siglos XVII y XVIII, ciertamente seguirán ocupándose y preocupándose de los religiosos, pero su línea de acción se orientará fundamentalmente a urgirles, a través de decretos de los distintos Dicasterios de la Curia Romana, las disposiciones vigentes. Entre estos Dicasterios romanos sobresale la Congregación de Obispos y Regulares creada por el propio Clemente VIII. Su mismo título indica su competencia: Ocuparse, no solamente de las relaciones y de los conflictos surgidos entre los Obispos y los Regulares, sino de toda la temática relativa a las Ordenes religiosas.

La fidelidad de los papas del siglo XVII a la normativa tridentina sobre la clausura de las monjas provocó en ocasiones dolorosos conflictos con algunos espíritus clarividentes que intuyeron las posibilidades del apostolado femenino. Fue el caso de Santa Juana de Lestonac, de Mary Ward y de San Vicente de Paúl, como se verá en un capítulo posterior.

Entre los papas del siglo XVII tuvieron un protagonismo especial en relación a la Vida Religiosa, Gregorio XV por haber canonizado (1622) a dos grandes fundadores de la centuria anterior, San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús; Urbano VIII por la supresión de la fundación de Mary Ward y por la tragedia a que condujo a San José de Calasanz y sus Escuelas Pías; y, sobre todo, Inocencio X (1644-1655), el cual creó la Congregación *Super statu Regularium* (1649), de muy graves consecuencias para muchas comunidades religiosas.

En marzo de 1649 creaba, en efecto, Inocencio X la Congregación *Super statu Regularium,* compuesta por algunos cardenales y varios Prelados de Curia, para la planificación y reforma de las comunidades religiosas en Italia. Fruto del trabajo de esta Congregación, después de la información pedida a los Superiores Generales, Provinciales y Locales [33] por la Constitución *Inter caetera* (17-12-1649), fue la supresión de 1513 conventos y 805 granjas y dependencias menores decretada por la Bula *Instauran-dae regularis disciplinae* (15-10-1652).

Fueron especialmente heridos por esta supresión, los Agustinos, con 442 conventos sobre un total de 751; los Franciscanos Conventuales, con 221 sobre 506; los Dominicos, con 128 sobre 520; los Crucíferos fueron prácticamente extinguidos al serles

[33] BOAGA, E., *La soppressione innocenziana...*, pp. 54.55.

suprimidos 22 conventos sobre un total de 25 de que constaba la Orden [34].

La Congregación *Super statu Regularium* fue reorganizada por Clemente IX en 1668 [35]; y, finalmente, sustituida por la Congregación *Super disciplina et reformatione Regularium,* creada por Inocencio XII con la Bula *Debitum pastoralis* (4-8-1698). La competencia de esta Congregación seguía limitada a Italia e islas adyacentes, pero sirvió de paradigma para el comportamiento de la Curia Romana en otras partes de la Cristiandad.

Para la evolución de las instituciones religiosas tuvo especial importancia la legislación del gran jurista que fue el Papa Benedicto XIV (1740-1758). En una carta, *Ex quo lectus* (14-3-1747), dirigida al cardenal Quirino, reglamentó las condiciones en que un clérigo secular podía entrar en religión. En la Constitución *Quamvis iusto* (30-4-1749), delimitó, a petición de algunos obispos, las competencias de los Ordinarios del lugar y de las Superioras generales de las Congregaciones religiosas femeninas. Esta Constitución tiene una importancia decisiva para el futuro reconocimiento de las Congregaciones de votos simples; es ya un anuncio, aunque lejano todavía, de lo que será la Constitución *Conditae a Christo* (1900) de León XIII.

Benedicto XIV estableció una procedura nueva, por la Bula *Si datam* (14-3-1748), para la tramitación de las causas de nulidad de la profesión religiosa. Y muy poco antes de su muerte aprobó la circular *Frequenti sono* (15-3-1758) de la Congregación *Super disciplina Regularium* dirigida a los Superiores Provinciales de Italia sobre la formación de los Hermanos laicos.

A finales del siglo XVIII, un papa, proveniente de las Ordenes Mendicantes, Clemente XIV (1769-1774) protagonizó un acontecimiento de suma gravedad, no sólo para la Vida religiosa, sino para toda la Iglesia: la supresión de la Compañía de Jesús, de la que se tratará en un capítulo posterior.

Durante el siglo XVIII, el Papado tuvo que intervenir frecuentemente en defensa de las Ordenes religiosas. Primero, por las abusivas injerencias del Emperador José II de Austria que suprimió buen número de monasterios en sus dominios y obligó a algunas

[34] BOAGA, E., *o. c.*, p. 73.

[35] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Papato,* DIP, 6, p. 1157.36; GENDRY, J., *Les débuts du Josephinisme; démelés Pie VI et Joseph II,* Rev. Q. Hist., 55 (1894), p. 455.

Ordenes monásticas a dedicarse a ciertos ministerios que contradecían su identidad originaria [36]; y después, por los trágicos acontecimientos de la Revolución Francesa y de la era napoleónica que acabaron con casi todos los monasterios y conventos existentes en Francia.

IV. Nuevas Ordenes monásticas

1. La catástrofe protestante

Cuando se produjo la revolución luterana, el monacato benedictino, como las demás ordenes de Canónigos Regulares y de Mendicantes, había entrado por el cauce de la reforma a través de las Congregaciones de Observancia. En aquellos países o regiones que, antes o después de la Paz de Augsburgo (1555), habían caído bajo la influencia del Protestantismo, los príncipes abolieron por completo la vida monástica porque, doctrinalmente, Lutero había rechazado los votos monásticos como contrarios a la ley evangélica [37].

David Knowles sintetiza muy bien cuál fue la suerte de la vida monástica en aquellos territorios en los que el movimiento reformador iniciado por Lutero tuvo una mayor o menor influencia: «la vida monástica se adaptó al principio: *cuius regio eius et religio,* por el cual el gobernante determinaba la religión en un mosaico de pequeños estados. Los monjes permanecieron donde había príncipes o municipios católicos, y desaparecieron en los demás sitios. Esto significó en la práctica que la mitad norte de Alemania perdió la mayor parte de sus monasterios, mientras que en el sur, aunque devastado por la Rebelión de los Campesinos, se conservaron la mayor parte de las abadías. En Escandinavia el proceso fue más gradual. En Suecia la sumisión al rey, Gustavo Vasa, dio como resultado una lenta confiscación de propiedades durante décadas, y en Noruega y Dinamarca el proceso fue igualmente lento. Bohemia había perdido ya muchos monasterios en

[36] Gendry, *Les débuts du Joséphisme; démelés entre Pie VI et Joseph II,* Rev, Q., Hist., 55 (1894), pp. 455 y ss.

[37] Esnault, R. H., *Luther et le monachisme aujourd'hui,* Ginebra, 1964; Eva, S., *La vie monastique et la Réforme, deux interpellations réciproques,* NRTh, 103 (1981), pp. 680-695.

las guerras promovidas por los seguidores de Juan Hus contra los cruzados católicos; Hungría había sido invadida por los turcos; en Holanda y la actual Bélgica los monjes se fueron de los distritos luteranos, y en general en los Países Bajos muchos monasterios perdieron su riqueza e independencia al fundarse numerosos obispados católicos en abadías» [38].

En Alemania, no se siguió, desde el principio de la Reforma protestante, un ataque sistemático contra los monjes, porque no siempre el príncipe del territorio en cuestión era absolutamente adverso a la vida monástica; pero sí se favoreció el que los monjes y las monjas siguiendo el ejemplo de Martín Lutero y de su esposa, Catalina de Bora, monja cisterciense del convento de Nimbisch (Sajonia), abandonasen la vida claustral [39].

No faltaron monjes que, una vez abandonado el monasterio, se convirtieron en fervientes propagandistas de la reforma luterana. Pero no es menos cierto que los benedictinos que permanecieron fieles fueron los más acérrimos adversarios de la fe luterana [40].

El caso de Inglaterra fue especial. Inicialmente, Enrique VIII fue un furibundo adversario de las ideas reformistas provenientes del Continente, hasta el punto de condenar a la pena capital a sus propagandistas. Los monjes padecieron dura persecución, como muchos otros sectores del pueblo, por oponerse al divorcio y los subsiguientes matrimonios del rey. En general, el monacato inglés en vísperas de la formación de la Iglesia anglicana gozaba de bastante buena salud espiritual y material porque florecían en la observancia regular y también estaban bien, quizá demasiado bien, dotados económicamente. Y, sobre todo, gozaban de una gran consideración por parte del pueblo y de la Jerarquía eclesiástica [41].

La ruina de los monasterios ingleses comenzó con el cardenal Wolsey, el cual, como Legado pontificio y Canciller del Reino desde 1518, consiguió del Papa Clemente VII el permiso (1524)

[38] Knowles, D., *El monacato cristiano,* Madrid, 1969, p. 143.

[39] García Villoslada, R., *Martín Lutero,* 2 vols., Madrid, 1978; Boyer, C., *Luther. Sa doctrine,* Roma, 1970; Lortz, J., *La reforma en Alemania,* 2 vols., Madrid, 1964.

[40] Cousin, P., *Précis d'histoire monastique,* París, 1956, p. 400.

[41] Knowles, D., *op. cit.,* pp. 144-147; Anson, F. P., *The Call of the Closter,* Londres, 1956; Janelle, P., *L'Anglaterre catholique à la veille du Schisme,* París, 1935.

para suprimir todos los pequeños monasterios bajo el falso pretexto de su decadencia moral y de su escaso número de monjes, cuando el verdadero motivo era bien diferente, pues no tuvo empacho en aceptar una fuerte cantidad de dinero de parte de aquellos monasterios que pudieron pagarla para que no se les aplicara el decreto de supresión; cantidad que él retuvo para sí, lo mismo que los bienes de los monasterios suprimidos. Aún dio un paso más; y en 1528 consiguió también de Clemente VII la autorización para suprimir los monasterios con menos de 12 religiosos y sin medios económicos suficientes para su subsistencia; pero no pudo realizar sus propósitos porque al poco tiempo cayó en desgracia de Enrique VIII[42].

Al producirse el cisma de la Iglesia de Inglaterra a causa del divorcio real y su matrimonio con Ana Bolena, y al no aceptar los monjes el *Acta de Supremacía* (1534) por la que Enrique VIII pasaba a ser Cabeza de la Iglesia de Inglaterra, la ruina de los monasterios no se hizo esperar[43].

En 1535 se ordenó una investigación sobre los monasterios que fue dirigida por Tomás Cronwel, el cual, no en vano recibió el apelativo de «martillo de los monjes». No se trataba de reformar los monasterios, sino todo lo contrario, desorganizar las comunidades para decretar su disolución. Se ordenó a los monjes menores de veinticuatro años abandonar los monasterios; y los mayores de esa edad fueron sometidos a un endurecimiento brutal de la disciplina a fin de que abandonasen la vida claustral[44].

En 1536 el Parlamento decretó la supresión de todos los monasterios cuyas rentas anuales fueran inferiores a 200 libras. Doscientos setenta monasterios sucumbieron a este decreto. Las protestas contra estas supresiones prepararon la supresión general de la Vida Monástica en Inglaterra. Una nueva ley del Parlamento (1539) aprobó la confiscación de los bienes de los monasterios en favor de la Corona. Los abades de los monasterios de Glastonbury, Reading y Colchester, juntamente con algunos monjes que se resistieron, fueron condenados a la pena capital y ejecutados[45].

[42] POLLARD, A. E., *Wolsey*, Londres, 1929.

[43] KNOWLES, D., *The religious Orders in England*, 3 vols., Cambridge, 1958-1959.

[44] GASQUET, F. A., *Henri VIII and the english monasteries*, Londres, 1920.

[45] GASQUET, F. A., *The last Abbot of Glastonbury*, Londres, 1908; CAMM, B., *Lives of the english martyrs*, I, Londres, 1904, pp. 327-412.

En 1540 ya no quedaba ninguno de los 60 monasterios benedictinos existentes antes del cisma; sus 1.400 monjes fueron dispersados. La supresión de los monasterios trajo consigo el más absoluto abandono para los 60.000 pobres, ancianos y desvalidos, cuya subsistencia dependía de las limosnas de los monasterios[46]. Algo parecido sucedió con el monacato irlandés, aunque allí pudieron subsistir algunos monasterios en la región de Connaught.

A pesar de toda esa inmensa tragedia que se abatió sobre el monacato inglés, los monjes ingleses no desaparecieron. Muchos emigraron al continente; y muchos jóvenes católicos, deseosos de abrazar los ideales monásticos de San Benito, ingresaron en monasterios italianos, franceses y españoles. Y para estar lo más cerca posible de su tierra natal, Dom Agustín Bradshaw fundó un monasterio en Douai que era al mismo tiempo seminario de misiones. Este monasterio fue la semilla de una Congregación benedictina inglesa en el exilio que contó con monasterios en los Países Bajos, Francia y Alemania, y que fue aprobada por Paulo V en 1612, afiliándola a la Congregación benedictina de Valladolid, porque el mayor número de sus monjes habían sido formados allí; pero consiguó su independencia por la Bula de Urbano VIII, *Plantata in agro* (1633). Sus monjes hacían un voto especial de consagrarse a las misiones de Inglaterra. Muchos de ellos padecieron el martirio por la fe católica, aunque sólo nueve de ellos hayan merecido el honor de los altares[47].

De los 1.500 monasterios existentes en la Europa occidental en vísperas de la Reforma protestante, más de 800 habían desaparecido cuando, a finales del siglo XVI, después de las primeras Guerras de Religión y cuando el Luteranismo se hallaba ya bien arraigado en diferentes regiones de Europa[48].

2. Nuevas Ordenes Benedictinas

Después del Concilio de Trento, a pesar de los estragos causados por la Reforma protestante, el benedictinismo fue recupe-

[46] COULTON, G., *Five centuries of religion* vol. IV: *The last day of medieval monachism*, Cambridge, 1950.

[47] CAMM, B., *Nine martyrs monks: The life of english benedictines martyrs beatified in 1929*, Londres, 1931.

[48] BIOT, F., *Comunidades protestantes*, Barcelona, 1964, pp. 13-80.

rando su pulso en los diversos países de Europa. Pero fue en Francia donde el benedictinismo alcanzó las máximas cotas de esplendor con las Congregaciones de San-Vannes y la de San Mauro.

2.1. *Congregación de San Vannes*

Recibe su nombre del monasterio de San Vannes, junto a Verdún. Su fundación se remonta al año 952. Erico de Vaudémont, que era abad comendatario de San Vannes, se decidió a establecer allí la reforma tridentina. Para ello apoyó con energía al nuevo abad, Desiderio de la Cour (†1623)[49]. Había profesado allí en 1575, pero a causa de su austeridad religiosa que se hacía insoportable a los demás monjes, pasó algún tiempo en Roma. Al serle propuesto el cargo de abad, lo aceptó, pero con la condición de que la Santa Sede le diese las facultades oportunas para implantar las reformas necesarias.

Dom de la Cour empezó por introducir en su monasterio la observancia de Monte Casino, que muy pronto extendió también al monasterio de Moyenmoutier. Con estos dos monasterios constituyó la Congregación monástica de San Vannes y San Hidulfo, aprobada por una Bula de Clemente VIII (1604). En pocos años, la reforma de San Vannes se propagó por Francia y Bélgica, llegando a aglutinar unos 50 monasterios[50].

La eficacia de la Congregación de San Vannes fue garantizada por el Capítulo General anual, en el que tomaban parte todos los abades y un delegado por cada uno de los monasterios. El Capítulo General examinaba la situación espiritual y material de la Congregación, legislaba para todos los monasterios, y elegía el Superior General que duraba un año en su cargo y también a los superiores o abades de los monasterios, que eran renovados cada cinco años.

La Congregación de San Vannes introdujo una novedad sustancial dentro del benedictinismo: la centralización. Sus monjes hacían voto de estabilidad para la Congregación, y, por lo mismo

[49] SOUPPLET, M., *Dom Didier de la Cour de la Vallée,* Verdún, 1950.

[50] LAURENT, D., *Dom Didier de la Cour et la réforme des monastères lorrains,* Mem.Soc.Arch.Lorreaine (1903), pp. 265-502; SCHMITZ, Ph., *Histoire de l'Ordre de saint Benoît,* IV, pp. 19-20.

podían ser trasladados de un monasterio a otro. Tenían un centro único para la formación de los monjes. Además del rezo coral de la Liturgia de las Horas, que ocupaba buena parte de su tiempo, los monjes de San Vannes se dedicaban también al ministerio parroquial, a la enseñanza y al estudio. Sobresalieron por sus investigaciones históricas en las que brillaron con luz propia, Dom Cellier[51], autor de la *Historia general de los autores sagrados y eclesiásticos,* obra monumental en 37 volúmenes; Dom Juan François, autor de la *Biblioteca de escritores de la Orden de San Benito,* y Dom Chardon, autor de una *Historia de los sacramentos,* en 6 volúmenes[52].

2.2. *Orden de San Mauro*

La Congregación de San Mauro[53] surgió por un desdoblamiento de la Congregación de San Vannes. Dom de la Cour, fundador de San Vannes, al extender por todo el reino franco su Congregación, creyó que era oportuno crear una nueva Congregación a fin de no sobrecargar al monasterio de San Vannes con la tarea de reformar otros monasterios, para lo cual era preciso que se desprendiera continuamente de algunos de sus monjes. Se propuso esta idea al Capítulo General de San Vannes celebrado en Saint-Mansuy de Toul (1618) y fue aprobada.

Se le encargó esta misión a Dom Lorenzo Bérnard (†1620), rector del colegio de Cluny en París. La nueva Congregación fue aprobada por el rey, Luis XIII, en agosto de 1618; pero la aprobación de la Santa Sede no fue concedida hasta 1621 por Gregorio XV, y confirmada por Urbano VIII en 1628. El Superior General tenía su sede, al principio, en el monasterio parisino de Blancs-Manteaux, pero en 1628 fue trasladada al monasterio de Saint-Germain-des-Pres (París)[54].

[51] BUGNET, E., *Étude biographique et critique sur Dom Remi Cellier,* Mem.Soc.Lettres, Sc.Arts Bar-le Duc, 10 (1981).

[52] GODEFROY, J., *Dom Chardon, bénédictin de Saint-Vannes,* RevMab (1944), pp. 82-118.

[53] MARTENE, E., *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur,* 10 vols., Ligugé, 1928-1954; HOURLIER, J., *Maurini,* DIP, 5, pp. 1082-1089.

[54] AA.VV., *Mémorial centenaire de l'abbaye de St-Germain-des-Pres,* París, 1959.

La nueva Congregación de San Mauro, favorecida por los reyes, por los nobles y por el mismo Parlamento, llegó a aglutinar a casi todos los monasterios benedictinos de Francia. El cardenal Richelieu, abad comendatario de Cluny, unió esta abadía a la Congregación de San Mauro, pero la unión fue muy efímera.

Su gran organizador fue Dom Gregorio Tarrise[55], primer Superior General. Y él mismo fue el encargado de redactar las Constituciones[56], en las que se conserva fundamentalmente la organización de la Congregación de San Vannes, a la que, no obstante, consigue darle una identidad propia. El Capítulo General que tiene la suprema autoridad se reúne cada tres años; la duración del cargo de Superior General es para tres años y puede ser reelegido indefinidamente. El Superior General es asistido en el gobierno por dos consejeros. Todos los demás cargos son también trienales. Cada monasterio es gobernado por un Prior, asistido por cuatro consejeros. La Congregación se divide en Provincias y cada una de ellas tiene un noviciado común para todos sus monasterios.

Los Maurinos procuraron una formación monástica excelente a sus candidatos. Empezaban por exigirles antes de su ingreso una sólida formación humanística. Después de la profesión monástica, los Maurinos proseguían con una sólida formación religiosa e intelectual en la que estaban muy presentes las lenguas antiguas. Para ello contaban con bibliotecas, especialmente la de Saint-Germain-des-Pres dirigida por Dom Lucas d'Achery, bien nutridas de manuscritos procedentes de la antigüedad. Quizá fuese esta circunstancia lo que orientó la especialización tan característica de los Maurinos: La Patrística con la publicación de las obras más importantes de los Santos Padres, de las que se servirá después Migne para sus Patrologías griega y latina; la Liturgia en la que sobresalió Dom Martène; la Historia con la publicación de las *Actas de los primeros mártires, Actas de los santos de la Orden Benedictina,* en 9 volúmenes (1668-1701), la *Gallia Christiana* que comprende la historia de todos los Arzobispados, Obispados y principales Abadías de Francia, en 13 volúmenes. Entre los muchos Maurinos dedicados a estos trabajos de investigación, brillaron especialmente Ruinart, Martène, Achery, Montfaucon y, por encima de todos ellos, Mabillon, autor, entre muchas otras obras de historia, *De re diplomatica*[57].

Cuando la Revolución Francesa suprimió a todas las Ordenes monásticas, se alzaron muchas voces pidiendo que se exceptuara a los Maurinos por los muchos méritos contraídos con la cultura de la nación; pero también ellos sucumbieron para siempre, porque cuando Dom Guéranger restauró el benedictinismo en Francia y quiso darle el título de Congregación de San Mauro, no le fue permitido por el Papa Gregorio XVI por los más que devaneos que muchos Maurinos habían tenido con el Jansenismo. De este modo, la Congregación de Solesmes fue declarada heredera de todo el Benedictinismo francés, y más concretamente de todos los privilegios de las Congregaciones de Cluny, de San Vannes y de San Mauro, destruidas todas ellas definitivamente por la Revolución Francesa[58].

3. Reformas cistercienses

3.1. *Congregaciones cistercienses*

Como las demás Ordenes religiosas, los Cistercienses, desde el siglo XV, no gozaban de muy buena salud. La causa más importante de su decadencia había sido la introducción de la encomienda en sus monasterios, lo cual se tradujo de inmediato en un debilitamiento de los lazos que los unían con la abadía-madre del Cister, hasta el punto de que a partir de 1410 se interrumpieron los Capítulos Generales, dando lugar a la creación de las Congregaciones nacionales con abades trienales: Congregación de Castilla, iniciada por Martín de Vargas en Monte Sión (Toledo) (1425)[59]; Congregación de Alcobaça

[55] ROUSSEAU, F., *Dom Tarrise,* París, 1924.

[56] LEMOINE, R., *Histoire des Constitutions de la Congrégation de St-Maur,* AA.VV., *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras,* 1 (1965), pp. 215-248; D'ALLERIT, O., *La «lectio divina» en los Maurinos,* Yermo, 7 (1969), pp. 145-164.

[57] VANDENRBOUCKE, F., *L'esprit des études dans la Congrégation de Saint-Maur,* AA.VV., *Los monjes y los estudios,* Poblet, 1963, pp. 457-501.

[58] CHAUSSY, Y., *La fin de la congrégation de Saint-Maur et de Saint-Germain-des-Pres,* RevEtAug, 24 (1978), pp. 159-187; SOLINER, L., *Solesmes et Dom Géranger (1805-1875),* Solesmes, 1974.

[59] MARTÍN, E., *Los bernardos españoles: Historia de la Congregación de Castilla, de la Orden del Cister (1425-1835),* Palencia, 1953.

(Portugal) (1567)[60]; Congregación de Toscana y Lombardía (1496).

A estas Congregaciones plenamente autónomas, hay que añadir otras que mantienen la dependencia del Cister, pero con abades vitalicios. Son las Congregaciones de Alemania (1595), Polonia (1580), Aragón (1616), Italia Central (1623), Calabria y Lucania (1633). En Francia, aunque no se produce un movimiento autonomista, sin embargo, hubo algunos monasterios que optaron por un endurecimiento de la observancia cisterciense. Tal fue el caso del monasterio de Claraval, donde el abad Dionisio Largentier introdujo, con todas las bendiciones del abad del Cister, una reforma que mereció el apelativo de *Estrecha Observancia,* frente a los demás monasterios que empezaron a llamarse de la *Común Observancia,* dando lugar a una virulenta polémica que tuvo que zanjar Alejandro VII con la Bula *In Suprema* (1666) por la que se atenúan los rigores de la Estrecha Observancia para imponerla a todos los cistercienses de Francia, aunque sin tal apelativo.

En 1577 Dom Juan de la Barrière (1544-1600), abad comendatario del monasterio de Feuillant, cerca de Toulouse, introdujo una reforma que se extenderá por todo el sur de Francia[61]. Clemente VIII la elevó en 1592 a la categoría de Congregación con el nombre de *Nuestra Señora de los Feuillantes.* Esta reforma se introdujo en Italia, aunque un poco dulcificada. Urbano VIII en 1630 separó los monasterios italianos, formando con ellos la *Congregación de los Reformados de San Bernardo,* con más de cuarenta monasterios. A esta congregación italiana perteneció el cardenal Juan Bona (1609-1674), célebre por sus escritos ascéticos y litúrgicos[62].

3.2. *Los Trapenses*

Armando Juan Le Bouthilier de Rancé (1626-1700), fundador de los Trapenses fue, sin duda, un personaje fascinante. Nació

[60] MASSOLIVER, A., *Los cistercienses en España y Portugal,* apéndice a LEKAI, J. L., *Los cistercienses,* Barcelona, 1987.

[61] BAZY, J., *Vie du Vénérable Jean de la Barrière, reformateur et abbé des abbayes de Feuillant et Feuillantines,* Toulouse, 1885.

[62] DUMAINE, H., *Bona,* DACL, 2 pp. 992-1002; CANIVEZ, J. M., *Bona,* DS, 1, pp. 1762-1766.

en París. Era hijo del Consejero de Estado y Secretario de María de Médicis. Como la mayor parte de los hijos segundones de aquel tiempo, fue destinado por su padre a la carrera eclesiástica, en la que se introdujo recibiendo la tonsura clerical a los nueve años; a los trece años era ya canónigo de París, y pocos años después, siendo todavía laico, era ya abad comendatario de tres abadías y dos priorados[63].

Desde sus años infantiles recibió una formación humanística muy esmerada, hasta el punto de que, a los trece años, publicó las Odas de Anacreonte con unos comentarios escritos en griego. Cuando estaba aún inmerso en las frivolidades de una juventud bastante despreocupada, se ordenó de sacerdote cuando tenía veinticinco años, y tres años más tarde se doctoró en teología en la Sorbona; en 1655 fue designado Diputado de la Asamblea del Clero. Pero cuando todo parecía augurarle una brillante carrera eclesiástica que podía haber terminado en algún obispado, e incluso en la ascensión al cardenalato, dadas sus altas influencias en la Corte, la muerte, primero de su gran amiga y confidente la Duquesa de Montbazon (1657), y después la del Duque de Orleans (1660), le conmovió tan profundamente que cambió por completo el rumbo de su existencia. Optó por abrazar la vida monástica y profesó en el monasterio cisterciense de Perseigne. Inmediatamente después de su profesión (1564) tomó posesión, como abad regular, del monasterio de Nuestra Señora de la Trapa (Sorne), del cual era ya abad comendatario[64].

Doce monjes constituían la primera comunidad de la Trapa. Aunque su monasterio estaba afiliado a la reforma de la Estrecha Observancia, el nuevo abad no estaba satisfecho con su observancia regular. Su afán era retornar a las raíces del Cister. Por eso no le agradaron las disposiciones mitigadoras de Alejandro VII, quien por la Bula *In suprema* (19-4-1666) había querido acabar con las divisiones y conflictos que se traían entre sí, uniendo los monasterios cistercienses franceses de la Común Observancia con los de la Estrecha Observancia.

Después de haber conseguido el plácet de la Santa Sede, Rancé introdujo en su monasterio de la Trapa una reforma más se-

[63] LEKAY, L. J., *The problem of the autorship of Rance's «satandard», Biography,* CollCistRef, 21 (1959), pp. 157-163.

[64] AUBRY, L., *La conversión de M. de Rancé,* CollCist, 25 (1972), pp. 192-205; ID., *A la recherche du vrai portrait de Rancé,* Citeaux, 23 (1972), pp. 171-208.

vera. Empezó por redactar unos nuevos reglamentos, cuyas características fundamentales eran la prolongación de la oración litúrgica y la espiritualidad propia de los Padres del desierto cimentada en el silencio y en un régimen de alimentación muy austero. En la espiritualidad de Rancé, la penitencia tenía la supremacía sobre la oración, aunque tampoco ésta se descuidaba.

No todos los historiadores cistercienses están de acuerdo con el pretendido retorno de Rancé a la identidad originaria de la espiritualidad cisterciense: «En lugar de dar nueva vida a las tradiciones cistercienses genuinas, la Trapa reflejó el desarrollo espiritual de su reformador y el ascetismo exagerado de la Francia del siglo XVII. Rancé creía que el monaquismo era básicamente una forma de vida penitencial; los monasterios, una especie de prisiones, y sus habitantes, criminales; condenados a pasar el resto de sus vidas sufriendo castigos severos» [65]. Se han criticado, sobre todo, las duras humillaciones que imponía a los monjes [66].

Aunque la espiritualidad de la Trapa es especialmente austera, más incluso que en los orígenes del Cister, no obstante no se puede, sin más, acusar de dureza a Rancé. Quizá estas acusaciones de excesivo rigor se hayan debido a una cierta simpatía que él experimentó por el Jansenismo. Para defenderse de tales acusaciones, publicó Rancé en 1683 una obra de gran relevancia en la Historia de la Espiritualidad, *De la santidad y de los deberes de la vida monástica,* en dos volúmenes.

Ciertamente, la espiritualidad de Rancé fue duramente criticada por muchos de sus contemporáneos, especialmente por los Maurinos, cuya dedicación al estudio fue muy acremente despreciada por aquél. A causa de esto, Mabillon y Rancé protagonizaron una dura polémica literaria, a la que después se sumaron muchos otros y que dio como resultado la publicación de una larga serie de obras de gran interés para la espiritualidad monástica [67].

[65] LEKAI, L. J., *Los Cistercienses,* Barcelona, 1987, p. 201.

[66] VANDENBROUCKE, F., *Humiliations volontaires? La pensée de l'abbé de Rancé,* CollCistRef, 27 (1965), pp. 194-201; SREINMETZ, J. L., *Déviations sur la vie de Rancé,* Annales de Bretagne (1971), pp. 493-508.

[67] VANDENBROUCKE, F., *L'esprit des études monastiques d'aprés l'abbé de Rancé,* CollCistRef, 25 (1963), pp. 224-249; GROX, M. P., *Un monachisme volontaire. L'ideal monastique de l'abbé de Rancé, reformateur de la Trappe,* Citeaux, 20 (1969), pp. 276-354; BAUDOT, J., *Mabillon,* DTC, IX/2, pp. 1425-1440.

Siguiendo el espíritu y la letra de la *Charta caritatis,* la Orden de la Trapa tiene el gobierno supremo en el Capítulo General que se reúne cada tres años el 12 de septiembre. Las Trapas son autónomas, pero las Casas-madre tienen el derecho de visita anual sobre las Casas filiales. La vida trapense es eminentemente contemplativa. El rezo coral de la Liturgia de las Horas y la Misa conventural constituyen la principal ocupación del día. El resto de la jornada se dedica fundamentalmente al trabajo manual. A pesar de la repugnancia que hacia los estudios sentía Rancé, nunca se descuidaron del todo y, en los últimos tiempos se han estimulado siguiendo las directrices de la Santa Sede para la formación de los religiosos.

La Trapa, a pesar del rigor de su observancia regular, alcanzó una rápida expansión, gozando de gran prestigio en Francia hasta la Revolución de 1789. Los acontecimientos revolucionarios hicieron emigrar a algunos trapenses. Entre ellos, Dom Agustín de Lestrange que pasó a Suiza con otros 24 religiosos, estableciéndose en la antigua Cartuja de Val-Sainte, donde dio comienzo a una observancia más estrecha aún que la de Rancé. Desde allí se extendieron los Trapenses a Alemania, fundando en Darfeld (Westfalia); pero estos monjes retornaron a la observancia de Rancé. Se dio así lugar a dos ramas distintas en la Trapa.

Al morir Dom Lestrange (1827), la Santa Sede reunificó las dos Observancias, pero esta unión duró solamente hasta 1847. En 1836 había surgido en Bélgica una tercera Observancia. Esta diversidad de Observancias trapenses causaba malestar en todos, de modo que en 1891 los superiores de las tres ramas se reunieron en Roma y decidieron unificarse en una sola Orden, la cual fue aprobada por León XIII con el nombre de *Orden de los Cistercienses de Nuestra Señora de la Trapa,* nombre que muy pronto fue cambiado por el de *Orden de los Cistercienses Reformados* o *Cistercienses de la Estrecha Observancia,* aunque popularmente se les sigue llamando *Trapenses.* En 1894 se redactaron unas Constituciones comunes.

Desde el año 1898, el Superior General reside en Roma. En la actualidad la Orden consta de 89 Trapas, esparcidas por todo el mundo; y 2.834 religiosos, de los cuales 1.338 son sacerdotes [68].

[68] *Ann. Pont.,* 1987, p. 1265.

La reforma trapense se introdujo también en algunos monasterios de monjas cistercienses, contando hoy con 30 Trapas y unas 1.300 religiosas [69].

[69] CHAUTARD, J., *Les Cisterciens Trappistes,* Sept Fonts, 1931.

9.
La Reforma Teresiana

Bibliografía

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas,* BAC, n. 212, Introducción y notas de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, 3.ª ed., Madrid, 1972; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas,* BAC, n. 15, 11.ª ed., Madrid, 1982; TOMÁS DE LA CRUZ y SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, *La Reforma teresiana. Documentario histórico de sus primeros días,* Roma, 1962; JERÓNIMO GRACIÁN, *Obras,* ed. SILVERIO DE SANTA TERESA, Burgos, 1932; ID., *Constituciones del Cerro (1582),* ed. I. MARIONES, Roma, 1975; *Documenta primigenia,* ed. Instituto Histórico Teresiano, I, II, III, IV, VI, Roma, 1973...; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y STEGGINK, O., *Tiempo y vida de Santa Teresa,* Madrid, 1968; ID., *Santa Teresa y su tiempo,* I, *Teresa de Ahumada,* Salamanca, 1982; II, *Teresa de Jesús,* Salamanca, 1984; JAVIERRE, J. M., *Teresa de Jesús; aventura humana y sagrada de una mujer,* Salamanca, 1982; AA.VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa,* Madrid, 1978; ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Historia de la Reforma Teresiana,* Madrid, 1968, con extensa bibliografía; AA.VV., *El Padre Gracián, discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa,* Burgos, 1984; GARRIDO, P. M., *El hogar espiritual de Santa Teresa; en torno al estado del Carmelo español en tiempos de la Santa,* Roma, 1983; ID., *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes,* Salamanca, 1989; SICARI, A., *Contemplativi per la Chiesa; l'itinerario carmelitano di Santa Teresa d'Avila,* Roma, 1982; SAGGI, L., *Le origini dei Carmelitani Scalzi (1567-1593). Storia e storiografia,* Roma, 1986; AA.VV., *Las monjas carmelitas hasta Santa Teresa de Jesús,* número especial de «Carmelus», 10 (1963); SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América,* 15 vols., Burgos, 1935-1953; el volumen V está dedicado a la

biografía de San Juan de la Cruz; CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz,* en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz,* 7.ª ed., Madrid, 1974; STEGGINK, O., *La reforma del Carmelo español, la visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567),* Roma, 1965; JOSÉ LUIS DE JESÚS MARÍA, *Fin y régimen de la Reforma Teresiana,* «El Monte Carmelo», 72 (1964), 303-335; RUIZ, F., *Introducción a San Juan de la Cruz,* Madrid, 1969; LEZCANO, G., *San Juan de la Cruz a la luz de los primeros Capítulos de la Reforma,* «El Monte Carmelo», 67 (1959), 129-160; BLANCO, A., *Espigando la vida de San Juan de la Cruz, ¿Cómo vivió su vida de Carmelita descalzo?,* ibídem, pp. 161-189; GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, *San Giovanni della Croce, direttore spirituale,* Florencia, 1942; AA.VV., *Actualité de Saint Jean de la Croix,* París, 1970; LUCIEN-MARIE DE ST-JOSEPH, *Saint Jean de la Croix,* DS, 8, pp. 408-447; RUIZ, F., *Vida interior del carmelita descalzo en los escritos de San Juan de la Cruz,* Rev Espir, 21 (1962), 464-480.

1. La Reforma Teresiana, un retorno a los orígenes

Resultará muy difícil encontrar otro caso, como el de la Reforma Carmelitana, en el que los historiadores, quizá por inercia y quizá también por no mirar con ojos más serenos las indudables tribulaciones sufridas por Santa Teresa y más aún por San Juan de la Cruz, hayan enfrentado maniqueamente a los reformadores y a los antirreformadores. De este maniqueísmo no se escapan ni siquiera los últimos biógrafos de la Santa [1]. Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz tienen méritos sobrados en sus vidas y en sus obras como para que no sea necesario ponerlos de relieve a costa de denigrar a quienes defendieron, honestamente sin duda, ideas y estilos de vida distintos, aunque quizá no tan distintos.

Para un justo enjuiciamiento de la Reforma Teresiana, es preciso encuadrarla adecuadamente en su propio contexto histórico. No se deben juzgar hechos y personas del siglo XVI con criterios de una época posterior. Ninguna reforma de la Iglesia ni de las Ordenes religiosas, y la de Santa Teresa tampoco, ha significado nunca una rotura o un renegar del propio pasado, sino más bien retornar a él, retornar a las propias fuentes. Santa Teresa no rompió con el pasado de la Orden del Carmelo, sino todo lo contrario; ella quiso vivir en todo su radicalismo lo que en ella se había vivido en sus orígenes; ella padecía una gran nostalgia de la primera Regla y de la observancia primitiva.

[1] JAVIERRE, J. M., *Teresa de Jesús...,* pp. 518, 524.

Es cierto que, en todos los tiempos y en todos los casos, eclesiales y no eclesiales, toda reforma implica una reacción, una protesta contra una situación concreta de la institución que hay que reformar. En el caso de una Orden religiosa se trata de modificar algo que no coincide con lo que en algún tiempo pasado ha constituido su ideal. Si se reforma es porque se aprecia el ideal, lo que se debería ser y, de hecho, no se es. Es lo que estaba acaeciendo con la Iglesia en general, y con la Iglesia de España en particular, por los años cruciales en que Santa Teresa de Jesús proyectaba la reforma del Carmelo. Nadie quería un rompimiento con la realidad eclesial y religiosa vigente, sino un enriquecimiento, una puesta al día de los postulados de reforma general de la Iglesia pedidos por el Concilio de Trento.

La originalidad, pues, de Santa Teresa, por lo que respecta a la identidad carmelitana no es tanta como a veces se ha hecho creer. No fue Santa Teresa la primera —no lo hizo nunca— en presentar su Reforma como una guerra sin cuartel contra las malas monjas del convento abulense de la Encarnación. Esto no significa tampoco que ella no haya aportado nada a la interpretación carmelitana anterior. Aportó mucho sin duda, pero en el sentido de que, tanto ella como San Juan de la Cruz, desarrollaron muchas de las virtualidades encerradas en el carisma originario de la Orden del Carmen. No en vano querían cumplir hasta un ápice la Regla primitiva, sin las mitigaciones permitidas por Eugenio IV.

Teresa de Jesús no fundó una Orden *nueva.* Ni Santa Teresa de Jesús ni San Juan de la Cruz «en modo alguno se propusieron *crear* una *Orden nueva.* Sino simplemente *reformar* la ya existente del Carmen, viviendo con toda perfección la Regla de San Alberto, aprobada por Inocencio IV, sin mitigación alguna, y acomodada por los dos geniales reformadores a las circunstancias del siglo XVI; éste es el hontanar profundo y purísimo de la vitalidad desbordada de la Descalcez» [2], sino que reformó y desarrolló, empalmando con sus raíces primigenias, una Orden *antigua;* la cual, sin embargo, será después aprobada por la Santa Sede como una

[2] ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Historia de la Reforma Teresiana,* p. 91.

Orden distinta del tronco del que procede. Es un caso más de los muchos que ocurrieron por aquel tiempo entre los Franciscanos, Agustinos y Mercedarios, por no citar nada más que algunas Ordenes del contexto mendicante, propio también de los Carmelitas.

2. ¿La Encarnación de Avila, un monasterio relajado?

Para conocer las aportaciones de Santa Teresa de Jesús a la identidad carmelitana tradicional, es preciso saber de dónde parte y hacia dónde tiende. Porque el caso de Teresa de Jesús no es el de otros iniciadores religiosos, como San Francisco de Asís o San Ignacio de Loyola, los cuales, en cierto modo, partieron de cero al dar vida a sus respectivas Ordenes religiosas [3].

Las primeras fundaciones de Beaterios de Carmelitas que después se transformaron en verdaderos monasterios, tuvieron lugar en Andalucía; concretamente en Ecija, hacia 1450. De aquí se esparcieron las Carmelitas por otras ciudades del sur: Granada (1508), Sevilla (1513), Antequera, fundado inicialmente como convento dominico (1517) y poco después transformado en convento carmelita (1520), Aracena (1536), Paterna del Campo (1537).

La presencia de las Carmelitas en Castilla se inicia precisamente con la fundación del Beaterio de la Encarnación de Avila. Sus orígenes se deben a doña Elvira González de Medina, a quien dio el hábito carmelitano el Provincial de los Carmelitas de Castilla, Andrés de Avila, el 25 de junio de 1479. La primera ubicación del beaterio fue la propia casa de doña Elvira. Al morir la fundadora en 1486 le sucedió en la dirección de la comunidad su propia hija, doña Catalina del Aguila, aunque hasta entonces no había formado parte de la misma, sino que estaba en otro Beaterio de la misma ciudad de Avila. Al morir ésta, le sucedió en el cargo de superiora doña Beatriz Guiera (1496), la cual inició la transformación del Beaterio en verdadero monasterio de Carmelitas, trasladando incluso la comunidad a otro edificio construido expresamente para ella. El Papa León X dio su consentimiento

[3] Para la Historia de la Orden del Carmelo hasta los tiempos de Santa Teresa, cfr. HVR, II, pp. 365-380.

para el traslado mediante una Bula del 2 de julio de 1513; pero el traslado no se hizo hasta el 4 de abril de 1515, fecha en la que se celebró allí la primera misa. Una semana antes (28 de marzo) había nacido Santa Teresa de Jesús.

Parecería que un edificio tan notable por su amplitud habría de estar también económicamente bien dotado, pero no fue así, porque desde el principio la comunidad se vio angustiada por la pobreza. Esto no obstante, no fue óbice para que acudieran muchas jóvenes pidiendo la admisión. Lo cual no siempre estaba inspirado por el espíritu de una verdadera vocación religiosa, sino para acomodar a hijas segundonas de la nobleza abulense y castellana [4]. Estas jóvenes de la nobleza disfrutaban de una situación privilegiada dentro del convento, puesto que podían tener consigo a parientas y amigas seglares, e incluso doncellas, lo cual significa que disponían de más de una habitación en el monasterio [5]. La presencia de mujeres seglares dentro del monasterio no podía menos de comprometer la vida espiritual de las monjas y, sobre todo, la vida común, dando lugar a diversas categorías, según fuesen pobres o ricas.

El monasterio de la Encarnación gozaba desde 1521 de exención con respecto al Provincial de los Carmelitas de Castilla. El Prior General, Bernardino de Sena, se la había concedido para poner un freno a las abusivas injerencias de los frailes en la vida interna del monasterio. Exención que fue confirmada por su sucesor en el cargo, Nicolás Audet, en 1526. Esta carencia de vigilancia por parte de la Orden Primera sobre la Encarnación de Avila puede explicar la introducción y persistencia de esa especie de aseglaramiento que se advierte a causa de la presencia de mujeres seglares en medio de la comunidad. Es cierto que el confesor, elegido por las mismas monjas, vigilaba la observancia regular, ejerciendo dos veces al año como visitador; pero su acción no podía ir más allá de las costumbres propias del monasterio.

Semejante situación no era ciertamente reflejo de una extraordinaria vida espiritual, pero no hay que olvidar que estas monjas no estaban sujetas, por su propia legislación, ni a la clausura acti-

[4] Efrén de la Madre de Dios, *Obras completas de Santa Teresa*, I, pp. 346-347, n. 285.

[5] Steggink, O., *Beaterios y monasterios carmelitas españoles*, Carmelus, 10 (1963), p. 165.

va ni a la pasiva. Es decir, esa situación era legal, tal como se desprende de la exhaustiva visita que el padre Rubeo giró al monasterio en 1567. En realidad, la Encarnación de Avila no había concluido aún plenamente su transformación de Beaterio en monasterio de Carmelitas. Cuando Santa Teresa ingresó en la Encarnación era muy frecuente que las monjas se ausentaran de la comunidad por cualquier motivo. Por entonces, más de cincuenta monjas, de las ciento ochenta que componían la comunidad, vivían fuera. La propia Santa Teresa pasó bastante tiempo en la casa paterna o en casa de su hermana, aunque en su caso fuese por enfermedad [6]. Otro tanto acaecía en los demás Beaterios carmelitas de Castilla, como Piedrahíta y Fontiveros. Cuando los visitó el padre Rubeo, no se consideraban obligados al decreto tridentino sobre la clausura [7].

Es preciso insistir en estos hechos, a la hora de valorar la tan denostada relajación del monasterio de la Encarnación, porque la inobservancia en materia de clausura, en la que tanto se suele insitir, no era tal. Lo cual, por otra parte, no significa que allí reinase un espíritu conforme a la Regla primitiva de la Orden. Santa Teresa de Jesús pretendió precisamente eso: obligarse a guardar algo más de lo que en aquel monasterio estaba obligada a guardar. Por entonces, sus monjas, como dice la propia Santa, no estaban obligadas a más, «no debían más, que no se prometía clausura» [8].

El Papa León X, por la Bula *Inter caetera* (20-1-1521) había aprobado la vida religiosa sin clausura. Y el decreto tridentino sobre la reforma de las monjas no la derogó. Pero sí lo hizo Pío V con la Constitución *Circa Pastoralis* (9-5-1566), por lo cual, desde entonces, todas las monjas, aunque no hubiesen profesado la clausura, quedaron obligadas a ella [9]. Esto significa que el padre Rubeo, cuando estaba girando la visita canónica a los conventos carmelitas de España no conocía aún las disposiciones de la *Circa Pastoralis,* porque no la impone, por lo menos al Beaterio de Piedrahíta [10]. Cuando ingresó Santa Teresa de Jesús se profesaban

[6] *Vida,* c. 4, 4.

[7] STEGGINK, O., *o. c.,* p. 181.

[8] *Vida,* c. 7, 3.

[9] ONSTENK, N., *De Constitutione S. Pii V «Circa Pastoralis»,* Per. de re mor. can. et liturg., 39 (1950), pp. 213-230; 317-363; 40 (1951), pp. 210-255.

[10] STEGGINK, O., *o. c.,* p. 182.

votos solemnes. Eran, pues, religiosas en sentido estricto, pero sin voto de clausura.

Tal era la situación del monasterio de la Encarnación en vísperas de que Santa Teresa iniciase la Reforma carmelitana: número excesivo de religiosas; extremada precariedad económica; y, sobre todo, presencia de mujeres seglares conviviendo con las monjas. Y, no obstante todo esto, no se puede afirmar que la comunidad estuviese relajada en sentido estricto, no sólo porque la legislación no les exigía nada más, sino porque existía también allí «un grupo bastante fuerte de almas fervorosas» [11]. Al incremento de este fervor había contribuido la misma Santa Teresa, según se desprende del informe que de su espíritu emitió el padre Pedro Ibáñez hacia 1559 o 1560, puesto que, gracias a ella, había «más de cuarenta monjas que tratan en su casa de grande recogimiento» [12]. Apreciación con la que coincidió también el padre Rubeo cuando realizó su visita [13], porque las deficiencias señaladas por él no eran en absoluto graves y, más que a la propia comunidad, se debían a factores ajenos a la misma.

También Teresa de Jesús emitió un juicio mucho más favorable de lo que habitualmente se ve en los autores que se ocupan del tema. Cuando ella enjuiciaba la situación general de los monasterios en los que no se guardaba el recogimiento necesario, salvaba expresamente al monasterio de la Encarnación: «Esto no se tome por el mío, porque hay tantas que sirven muy de veras y con mucha perfección al Señor, que no puede Su Majestad dejar —según es bueno— de favorecerlas, y no es de los muy abiertos y en él se guarda toda religión, sino de otros que yo me sé» [14].

3. Teresa de Jesús, monja de la Encarnación

Santa Teresa de Jesús nació en Avila [15] el 28 de marzo de 1515. Fue su padre don Alonso Sánchez de Cepeda, de ascen-

[11] STEGGINK, O., *o. c.,* p. 197.

[12] Citado por SILVERIO DE SANTA TERESA, *o. c.,* II, p. 131.

[13] STEGGINK, O., *o. c.,* pp. 198-199.

[14] *Vida,* c. 7, 3.

[15] El padre Efrén de la Madre de Dios sitúa el nacimiento de Santa Teresa en Gotarrendura (Avila), donde se habían casado sus padres en 1509; y donde sus abuelos maternos tenían algunas posesiones; pero esta opinión contradice la de los

dencia judía, casado en segundas nupcias con doña Beatriz de Ahumada. De su primer matrimonio había tenido don Alonso dos hijos. Teresa ocupaba el quinto lugar entre los hijos de don Alonso y el tercero entre los de doña Beatriz. De este matrimonio nacerán aún siete hijos más.

La infancia de Teresa transcurrió bajo el influjo de la lectura de vidas de santos y heroicidades martiriales que ella quiso imitar escapándose de casa, con su hermano Rodrigo, cuando contaba apenas siete años, hacia tierra de moros, si bien la aventura no pasó más allá de unos cientos de metros, puesto que fueron devueltos a casa por un tío que los encontró junto al río Adaja. Frustrados sus deseos martiriales se concentró después en jugar a los ermitaños y en el pensamiento de la eternidad feliz o desgraciada, que marcará indeleblemente su espíritu. De modo que, desde su más tierna infancia, le quedó «imprimido el camino de la verdad» [16].

Cuando Teresa tenía quince años murió su madre. Entonces se puso bajo la protección de la Madre del cielo. Pero la falta de la madre de la tierra fue para ella un notable quebranto, no sólo físico, sino también espiritual. Al faltar su madre, Teresa se olvidó un tanto de los ideales espirituales que ella le había inculcado siempre; y empezó a aficionarse a aquellos que ahora encontraba en los libros de Caballería a los que también su madre había sido bastante aficionada. De tal manera se dejó Teresa captar por los libros de caballería, que hasta llegó a escribir uno, que se ha perdido [17]. Del mundo de los sueños descendió a la realidad. Y así empezó a arreglarse con un cierto rebuscamiento, y a cultivar incluso una relación con un primo, que a punto estuvo de sobrepasar los límites de una amistosa relación entre parientes.

Don Alonso cortó de raíz estos devaneos de su hija, internándola en el monasterio de las Agustinas de Gracia de la misma ciudad de Avila, donde se educaban otras jóvenes de la alta sociedad abulense. De allí salió, al año y medio, completamente transformada por los consejos de Sor María de Briceño y Contreras, de la que conservó siempre muy buen recuerdo [18].

testigos de los procesos de beatificación que afirman que había nacido en Avila, *Obras Completas de Santa Teresa,* I, p. 212; II, pp. 989-1004.

[16] *Vida,* c. 1, 5.

[17] Silverio de Santa Teresa, *Vida de Santa Teresa,* V, p. 402.

[18] *Vida,* c. , 6-9; c. 3, 1-2.

Al salir del monasterio de las Agustinas, Teresa se hizo cargo de la casa paterna, pero al poco tiempo enfermó y pasó algún tiempo en Hortigosa, en casa de su tío don Pedro Sánchez de Cepeda, y en Castellanos de la Cañada con su hermana María de Cepeda. Fue un tiempo de reposo y de reflexión. Si al salir del monasterio de las Agustinas, no se sentía aún decidida por el matrimonio ni tampoco por la vida claustral, este tiempo de reflexión le fue inclinando el ánimo hacia esta última, y decidió ingresar en el monasterio de la Encarnación con harto dolor de su padre, el cual, a pesar de ser muy buen cristiano, quería retenerla junto a sí a toda costa [19].

El 2 de noviembre de 1535 [20] huyó de casa y entró en el monasterio de la Encarnación [21], donde estaba su gran amiga Juana Suárez. Su padre se avino al fin con los deseos de su hija, y el día 31 de octubre de 1536 firmó la carta de dote para que pudiera tomar el hábito el 2 de noviembre [22]. El 3 de noviembre del año siguiente fue admitida a la profesión religiosa sin objeción alguna por parte de las autoridades de la Orden, lo cual es señal de que durante el año de noviciado había asimilado bien la espiritualidad carmelitana tal como se vivía en aquel monasterio.

Pero no había transcurrido un año, cuando Teresa cayó víctima de una grave enfermedad por causas un tanto misteriosas, psicosobrenaturales al parecer, de la cual se recuperó sólo en parte, después de pasar algún tiempo fuera del monasterio en casa de su padre. Durante esta enfermedad padeció, por espacio de tres días, un colapso profundo en el que se le dio por muerta; la amortajaron y, durante día y medio estuvo abierta su tumba en el monasterio. Regresó a la Encarnación medio tullida, y así pasó tres años, hasta que en abril de 1542 se sintió repentinamente curada por intercesión de San José del que era profundamente devota.

4. La Reforma Teresiana

Durante su larga enfermedad, Teresa tuvo oportunidad de leer el *Tercer Abecedario,* de Francisco de Osuna, que le había

[19] *Vida,* c. 3, 5-6.

[20] Efrén de la Madre de Dios, *Obras completas de Santa Teresa,* p. 5.

[21] *Vida,* c. 4, 1.

[22] Ibídem.

proporcionado su tío paterno don Pedro Sánchez de Cepeda. Este libro abrió una nueva etapa en su vida porque la desbloqueó en su modo de hacer oración: «No sabía cómo proceder en oración, ni cómo recogerme, y ansí holgueme mucho con él, y determineme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas; y cómo ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, teniendo aquel libro por maestro» [23].

Empezó así para ella un período en el que luchó denodadamente por mantenerse fiel a su vocación de carmelita. Serán dieciocho años de lucha interior que ella calificó como de escasa fidelidad al Señor. No porque no cumpliese fundamentalmente con las exigencias de la Regla reformada del Carmelo que vigía en aquel monasterio, sino porque ella empezó a intuir que el Señor le quería pedir algo más radical. La lucha se decantó definitivamente por Dios al contemplar una imagen de «Cristo muy llagado, y tan devota que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros» [24].

Tenía treinta y nueve años cuando se produjo lo que se puede llamar su primera conversión. Era la cuaresma de 1554. Dos años después, tuvo lugar una segunda conversión en cuanto que algunos confesores de la Compañía de Jesús la impulsaron como una flecha hacia el amor de Dios y de la Santísima Humanidad de Cristo, alcanzando en mayo de 1556 la gracia del desposorio místico. En enero de 1560 tuvo una visión de Cristo resucitado que fue decisiva para su vida espiritual de reformadora; y poco después, estando en casa de doña Guiomar experimentó la gracia mística de la transverberación.

Un momento decisivo para su vocación de reformadora fue el encuentro con San Pedro de Alcántara, al pasar éste por Avila en agosto de 1560, aunque ya antes se habían comunicado por carta [25]. Tanto es así que en septiembre, en una reunión mantenida en su propia celda con algunas religiosas amigas, tomó ya la decisión firme de proceder a una «reformación» al estilo de la llevada a cabo por el propio San Pedro de Alcántara dentro del Franciscanismo [26]; y en el mes de octubre trató el asunto con el

[23] *Vida,* c. 4, 6.

[24] *Vida,* c. 7, 1.

[25] *Vida,* c. 27, 17-20.

[26] RIBERA, F., *Vida de Santa Teresa,* Barcelona, 1908, p. 153.

padre Pedro Ibáñez, dominico. E inmediatamente empezaron los problemas, hasta el punto de que por las fiestas de Navidad del mismo año, un confesor le negaba la absolución si no desistía de sus proyectos de Reforma.

La Reforma tenía que ser el desenlace final de su propia evolución espiritual. Consultado San Pedro de Alcántara sobre el proyecto, fue de parecer que debería seguir adelante [27]. La perfección a la que la estaban conduciendo las gracias místicas que Dios tan abundantemente le concedía, exigían de ella un radicalismo evangélico que no cuadraba con las mitigaciones de la Regla carmelitana vigentes en el monasterio de la Encarnación. Ella misma confiesa que, al principio de su vida carmelitana, experimentó la «tentación» de poner remedio a aquel estado de cosas, no tanto por interés personal cuanto por un «grandísimo deseo de aprovechar a los otros» [28].

Desde septiembre de 1560 la suerte estaba echada, ya no se volvería atrás por más que en ello le fuese la vida. Sencillamente, porque existían «muchas razones y causas, de que yo no he podido huir por ser inspiraciones de Dios, de suerte que no son para carta, sólo digo que (a) personas santas y letradas les parece estoy obligada a no ser cobarde, sino poner lo que pudiere en esta obra, que es hacer un monasterio, adonde ha de haber solas quince [29], sin poder crecer el número, con grandísimo encerramiento, ansí de nunca salir como de no ver si no han velo delante del rostro, fundadas en oración y en motificación» [30].

Fue preciso superar no pocas dificultades, provenientes unas de la propia Orden carmelitana, otras de la Jerarquía eclesiástica, y otras incluso de las autoridades civiles de la ciudad. Pero se contó también con la valiosa cooperación de muchas personas amigas, entre las que ocuparon un puesto muy relevante San Pedro de Alcántara, San Juan de Avila, San Francisco de Borja, los padres Daza, Ibáñez, Báñez [31]. La Penitenciaría apostólica conce-

[27] *Vida,* c. 32, 16.

[28] *Vida,* 7, 10.

[29] La comunidad de la Encarnación, compuesta por más de ciento cincuenta monjas, le parecía a Santa Teresa demasiado numerosa para que en ella se pudiera observar una verdadera disciplina religiosa, *Fundac.,* c. 2, 1.

[30] *Carta a don Lorenzo de Cepeda, en Quito, Obras completas,* p. 645.

[31] *Vida,* cc. 32, 33, 36. Cfr. *Memorial de las «Pobres Hermanas de San José»,* en TOMÁS DE LA CRUZ y SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *La Reforma Teresiana,* p. 15.

dió el permiso, mediante un rescripto fechado el 7 de febrero de 1562[32], pero Santa Teresa no lo conoció hasta el mes de julio. En el mes de marzo, en el encuentro con María de Yepes hace brotar en ella el deseo y el propósito de fundar el monasterio de San José sin rentas. Finalmente, el día 24 de agosto de 1562, se dio comienzo a la Reforma con la inauguración del monasterio de San José; ese día recibieron el hábito carmelitano las novicias Antonia del Espíritu Santo, María de la Cruz, Ursula de los Santos y María de San José.

El monasterio de San José, conforme al rescripto de la Santa Sede, quedaba puesto bajo la vigilancia directa del obispo porque el Provincial del Carmelo castellano, fray Angel de Salazar, no había dado su consentimiento para la fundación. En 1577 el monasterio de San José pasó a la jurisdicción de la Orden del Carmen[33]; se le concedía también la facultad de darse unos estatutos y ordenaciones propias[34]. No obstante, el monasterio se puso desde el principio bajo la Regla primitiva del Carmelo. Santa Teresa pudo estar presente en la inauguración y en la ceremonia de la vestición de las primeras novicias, juntamente con otras dos monjas de la Encarnación que aquel día se hallaban fuera del monasterio; pero no pudo ponerse al frente del monasterio reformado hasta que fray Angel de Salazar no le concedió el permiso pertinente, mediada ya la cuaresma de 1563[35].

Unos meses más tarde Santa Teresa consigue, por un nuevo rescripto de la Penitenciaría apostólica, la pobreza absoluta, sin posesión común ni privada de bienes, «conforme a la primera Regla de dicha Orden»[36]. Finalmente, la Bula pontificia, *Cum a nobis* (17-7-1565)[37], confirmaba los rescriptos dados por la Penitenciaría apostólica. La Reforma Teresiana quedaba así definitivamente asegurada.

[32] *Doc. prig.*, I, pp. 9-13.
[33] Tomás de la Cruz y Simeón de la Sagrada Familia, *La Reforma Teresiana*, pp. 109; 196-204.
[34] *Doc. primig.*, I, pp. 9-13.
[35] Ribera F., *op. cit.*, pp. 147-148.
[36] *Doc. primig.*, I, p. 22.
[37] *Doc. primig.*, II, pp. 44-47.

5. Primera expansión de las Carmelitas Descalzas

Cuatro años después de la fundación del monasterio de San José, en la primavera de 1567, Santa Teresa se encontró con el Superior General de los Carmelitas, padre Juan Bautista Rossi (o Rubeo en los escritos teresianos). Había sucedido en el generalato al padre Nicolás Audet en diciembre de 1562. Provisto de una Bula concedida por Pío V, *Cum ad cunctorum* (24-2-1566)[38], en la que se le otorgaban los poderes de comisario apostólico para toda la Orden carmelitana, con el fin de corregir y reformar lo que en los conventos fuese necesario, salió para España a principios de abril de 1566. En Madrid se le concedió el permiso real para visitar los conventos españoles[39]. Empezó la visita por los conventos y monasterios de Andalucía. De allí pasó a Portugal. Y de aquí volvió a España, continuando la visita por Castilla, Aragón y Cataluña.

A mediados de febrero, el día 16 ó 17, el padre Rubeo estaba en Avila. Visitó a los frailes y a las monjas de la Encarnación. Allí encontró la situación descrita anteriormente: 180 monjas, muchas de ellas enfermas; allí estaban también parientes y amigas seculares de las monjas; había también algunas educandas, y, sobre todo, mucha, demasiada, penuria económica. Después visitó también el monasterio de San José entre los días 20-27 de abril.

Santa Teresa estaba temiendo que el padre Rubeo le ordenase retornar a la Encarnación[40]; pero sus temores quedaron disipados por la admiración que él demostró ante la reforma llevada a cabo en el monasterio de San José. La visita no pudo ser más positiva para ella. No sólo aprobó lo ya realizado, sino que la exhortó a proseguir por el camino emprendido. Le dio facultad para llevarse de la Encarnación cuantas religiosas quisieran seguirla para la fundación de otros monasterios, incluso «con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano»[41]. En principio, el permiso de reformar era solamente para Castilla, pero después eliminó esta restricción. Los monasterios reformados deberían es-

[38] *Doc. primig.*, I, p. 43.
[39] Steggink, O., *La reforma del Carmelo español...*, p. 178.
[40] *Funda.*, c. 2, 1.
[41] *Funda.*, c. 2, 2-3.

tar sometidos a la obediencia del Superior General de la Orden[42]. La opinión que el Padre Rubeo se formó de Teresa de Jesús no pudo ser más positiva: «Doy infinitas gracias a la Divina Majestad de tanto favor concedido a esta Religión por la diligencia y bondad de nuestra Reverenda Madre Teresa de Jesús. Ella hace más provecho a la Orden que todos los Frailes Carmelitas de España. Dios le dé largos años de vida»[43]. La benevolencia del P. Rubeo fue el punto de partida para una carrera contra reloj que duró hasta su muerte, y en la que cada paso de esta mujer andariega florecía en la fundación de un nuevo monasterio de monjas reformadas. Pasos que ella describió tan bellamente en el libro de las *Fundaciones:* Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segovia (1574), Beas (1575), Sevilla (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1580), Granada (1581), Burgos (1582). Sin contar sus esfuerzos para la Reforma de los frailes.

La Reforma carmelitana femenina pasó las fronteras españolas en 1684 con la fundación de Lisboa; al frente de las fundadoras iba María de San José (de Salazar), priora de Sevilla, una fiel seguidora del espíritu teresiano, por cuya fidelidad tuvo que sufrir grandes tribulaciones de parte del padre Doria que la privó de voz activa y pasiva y la metió incluso en la cárcel conventual. La fundación lisboeta fue el grano de mostaza que con el tiempo se convirtió en el árbol de la Reforma carmelitana que extendió sus ramas sobre toda la nación lusitana[44].

En 1590 partió de Malagón un grupo de carmelitas guiadas por Jerónima del Espíritu Santo (de Acevedo) que había sido durante algún tiempo secretaria de la Santa, para fundar en Génova un monasterio teresiano que sería el buque insignia de la que en breve tiempo se llamaría *Congregación italiana* de la Reforma del Camelo.

La Reforma teresiana llegó a Francia y Bélgica con la Venerable Ana de Jesús[45], del monasterio de Salamanca, y con la beata Ana de San Bartolomé, del monasterio de San José de Avila, las

[42] *Doc. primig.*, I, p. 66; 110.
[43] Citado por ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *op. cit.*, p. 39.
[44] MARÍA DE SAN JOSÉ, *Libro de las recreaciones*, Burgos, 1913, p. 197.
[45] MORIONES, I., *Ana de Jesús y la herencia teresiana*, Roma, 1969.

dos discípulas más queridas de Santa Teresa. El promotor del Carmelo teresiano en Francia fue don Juan de Quintanadueñas de Bretigny, nacido en Ruan, pero oriundo de Burgos. Este caballero pensó que el mejor dique que se podría oponer a la expansión protestante en Francia sería la fundación de un monasterio teresiano. EL Capítulo General de la Descalcez celebrado en Pastrana (1595) aceptó la fundación con dos condiciones; a saber, que se consiguiera previamente el permiso del rey francés, y que, antes de fundar el Carmelo femenino, se fundase uno masculino.

Muchas otras personas, además de don Juan de Quintanadueñas, trabajaron para llevar las Carmelitas Descalzas a Francia; entre otras muy relevantes, deben ser citadas Pedro de Bérulle, San Francisco de Sales y, sobre todo, doña Bárbara de Avrillot, esposa del contador Acarie. Pero todos sus esfuerzos fueron inútiles por la oposición de las autoridades internas de la Orden que pensaban que la Reforma teresiana era algo que solamente se podría cumplir en todas sus exigencias en España. Fue necesaria la intervención del Papa Clemente VIII, quien en 1603, a instancias de la princesa Catalina de Longueville, concedió los permisos necesarios para la fundación francesa. El día 15 de octubre de 1604 llegaron las Carmelitas Descalzas a París. Tuvieron su primer monasterio, en Nuestra Señora de los Campos, donde fueron visitadas por la reina, las princesas y muchos componentes de la Grandeza de Francia. Desde París se extendieron después por muchas más ciudades adquiriendo el Carmelo francés unos matices peculiares.

De Francia pasó el Carmelo reformado a Bélgica. La misma Ana de Jesús fue la fundadora del monasterio de Bruselas en 1607. Ella era la mejor garantía de que también en los monasterios belgas se implantaría el más genuino espíritu teresiano. Para la fundación del primer monasterio belga recibió especial y directa ayuda de los Archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia, y de dos damas españolas de su Corte, doña Beatriz Zamudio y doña Ana de Quesa[46].

[46] ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *op. cit.*, pp. 137-141.

6. Carmelitas Descalzos

6.1. *Los fundamentos de la Reforma*

Durante la visita del padre Rubeo al monasterio de San José, Santa Teresa era consciente de que su Reforma del Carmelo femenino necesitaba el complemento de la Reforma del Carmelo masculino. Eran necesarios «algunos monasterios de frailes descalzos de la primera Regla»[47]. No se atrevió ella a proponérselo personalmente al padre Rubeo durante su visita. Pensó que sería más oportuno por medio de su gran amigo el obispo de Avila, don Alvaro de Mendoza, y de otras personas influyentes. No le pareció oportuno al padre Rubeo conceder tal permiso sin consultar por lo menos a los Provinciales de España, porque preveía la oposición de muchos frailes[48].

Sin desanimarse por esa negativa, y alentada por la benevolencia que le había demostrado durante su estancia en Avila, Santa Teresa se atrevió a escribir al padre Rubeo solicitando personalmente tal facultad. El tenor de su carta no debió de ser muy distinto de lo que ella dice en las Fundaciones: «... considerando yo cuán necesario era, si se hacían monasterios de monjas, que hubiese frailes de la misma Regla»[49]. Estando ya en Barcelona, a punto de regresar a Italia, el Superior General concedió las licencias solicitadas, por carta del 10 de agosto de 1567 dirigida no a la Madre Teresa, sino a los padres Alonso González, provincial de Castilla, y Angel de Salazar, prior de los Carmelitas de Avila.

El permiso del padre Rubeo dejaba las cosas bien claras desde el principio. Permitía la fundación de «dos casas con iglesias a nombre de nuestra Orden, de nuestra profesión, de nuestra obediencia y de nuestro hábito, en la forma en que será extendida y declarada en nuestras actas... Se ejercitarán en decir misas, recitar y cantar los oficios divinos, en las horas convenientes dedicarse a oraciones y meditaciones y a otros ejercicios espirituales, de modo que se llamen y sean casas y monasterios de los Carmelitas contemplativos, y también que ayuden al prójimo que se le ofreciere, viviendo según las constituciones antiguas y que nosotros ordenaremos, bajo la obediencia del reverendo padre provincial de ahora y de los tiempos venideros»[50].

[47] *Funda.*, c. 2, 4.
[48] Ibídem.
[49] *Funda.*, c. 2, 5.

El padre Rubeo excluye explícitamente que semejante reforma se imponga por la fuerza. Los frailes que quieran emprender ese camino, lo han de hacer con entera libertad. No se le debe imponer a nadie. Por eso pide al provincial de Castilla, Alonso González, y al prior de Avila, Angel de Salazar, que «en dichas casas pongan priores y frailes que quieran vivir en completa reforma y progresar en la perfección de la vida regular»[51].

Y para que nada quede sin atar, previendo posibles conflictos de competencia que pudieran degenerar en altercados y divisiones, el padre Rubeo insiste, una y otra vez, en la perentoria necesidad de mantener unida la Orden. Se trata de un párrafo de su carta que ha sido omitido sistemáticamente en las primeras historias oficiales de la Descalcez Carmelitana; parece una profecía de lo que iba a suceder, y precisamente porque lo preveía lo quiso evitar:

«... y tales religiosos vivan perpetuamente unidos en la obediencia de la Provincia de Castilla. Y si en algún tiempo algún fraile, con pretexto de vivir en mayor perfección, buscará apartarse de la Provincia con favores del Señor y con breves y otras concesiones de Roma, los proclamamos y declaramos hombres movidos por mal espíritu, autores de sediciones, de riñas, de contiendas, ambiciones, con engaño y perdición de sus almas. Y nos, como padre espiritual de esta Orden (aunque indigno) dejamos a los presentes y los futuros en espíritu de contradicción, de disgusto, de escándalo, con poca consolación, como perturbadores de la paz, prevaricadores de su obediencia y de sus promesas, hasta que no vuelvan a penitencia y sus almas se salven en el día del Señor. Y entre tanto, sepan cuánto mal es difamar y crear división en la Orden al apartarse de los propios hermanos y de la obediencia. Y así queremos, porque no queremos dar comienzo a discordias infernales, sino acrecentar la perfección de la vida regular...»[52].

[50] *Doc. primig.*, I, pp. 68-71.
[51] Ibídem.
[52] Ibídem. Este párrafo fue publicado por primera vez en *Documenta ex Regesto Generalis Rubei*, ed. G. WESSELS, AnalOC, 4 (1917), p. 198. Cfr. SAGGI, L., *Le origini dei Carmelitani Scalzi*, p. 42.

6.2. *San Juan de la Cruz, «medio fraile», portaestandarte del Carmelo masculino reformado*

Era preciso empezar a buscar algún fraile carmelita que se sintiera impulsado a vivir el espíritu primitivo del Carmelo: «Yo no hacía sino suplicar a nuestro Señor que siquiera una persona despertase. Tampoco tenía casa ni cómo la tener. Hela aquí una pobre monja descalza, sin ayuda de ninguna parte, sino del Señor, cargada de patentes y buenos deseos y sin ninguna posibilidad para ponerlo por obra»[53].

Tampoco ahora a la Madre Teresa de Jesús le faltó la ayuda del Señor. Está ella en Medina del Campo, atareada en la fundación de su segundo palomarcito, como llamaba a sus monasterios reformados. Era en el mes de agosto de 1567. Como era su costumbre donde había conventos de la Orden, fue a visitar al prior de los Carmelitas que era entonces el padre Antonio de Heredia. Sin rodeos le expuso su preocupación y las facultades que tenía para reformar a los frailes. Esto lo sabía muy bien el padre Heredia, porque el mismo había sido el portador de la carta en la que el padre Rubeo concedía el permiso para la reforma de algunos conventos de frailes. No le fue difícil a la Madre Teresa de Jesús convencerlo para que entrase a formar parte de la Reforma, porque hacía tiempo que, insatisfecho con la mitigación de la Regla primitiva, andaba en trámites para ingresar en la Cartuja del Paular. La Reforma masculina empezaba con buen pie.

Por aquellos mismos días del soleado verano de Castilla, acababa de llegar de las aulas universitarias de Salamanca un joven carmelita misacantano. Era Juan de Santo Matía, el cual, con la carrera eclesiástica recién concluida, regresaba en efecto, a Medina del Campo para celebrar su primera misa. También este joven carmelita rumiaba por entonces en su interior mayores afanes de austera soledad y había puesto también sus ojos en la Cartuja. Tampoco le resultó difícil a la Santa convencerlo de que su puesto estaba en el Carmelo reformado.

Ya había dos frailes, o mejor, solamente *fraile y medio,* como la santa reformadora anunciaba a sus monjas, aludiendo a la magnífica estampa del padre Antonio Heredia y a la escuchimizada figura del padre Juan de Santo Matía. Pero resulta que el *medio fraile* tenía unos brazos muy poderosos, que iban a sostener casi todo el peso de la Reforma de los frailes carmelitas, desde el momento en que cambie su nombre de Juan de Santo Matía por el de Juan de la Cruz.

[53] *Fundac.*, c. 2, 6.

Fray Juan de la Cruz (1542-1591) también era abulense como Madre Teresa; pero él era de pueblo, no capitalino como ella. Había nacido en Fontiveros. Su padre, Gonzalo de Yepes, descendía de una familia de hidalgos; pero fue desheredado y echado de casa por casarse con Catalina Alvarez, que provenía de la imperial Toledo, pobre de solemnidad y, además, huérfana. Juan fue el menor de los tres hijos de este matrimonio. Al morir prematuramente el padre, su madre tuvo que cambiar de residencia en busca del pan para sus hijos. Estuvieron algún tiempo en Arévalo, y finalmente se aposentaron en Medina del Campo.

Catalina Alvarez procuró que su hijo Juan recibiese una formación. Le procuró un puesto en el Colegio de la Doctrina, una institución caritativa que tenía más de orfanato que de centro de estudios propiamente dicho. Entró después como recadero en el Hospital de la Concepción, donde se ganó, por su despierto ingenio y por su bondad no sólo la simpatía, sino la admiración del administrador, don Alonso Alvarez de Toledo, el cual consiguió que admitieran a Juan en el Colegio que regentaban los padres Jesuitas. Allí realizó, durante cuatro años (1559-1563), los estudios de gramática, griego, latín y retórica con gran aprovechamiento.

Su protector y amigo, don Alonso Alvarez de Toledo, ha formado planes sobre su joven amigo. Quiere que estudie la carrera eclesiástica, que se ordene de sacerdote y sea capellán del Hospital de la Concepción. Y después Dios dirá. Pero por la cabeza de Juan hace tiempo que revolotean otras ideas, sin que acabe de ver con claridad. En la ciudad es ya muy conocido por su trabajo de recaudador de limosnas para el Hospital de la Concepción. Por eso cuando un buen día, impulsado por su ferviente amor a Nuestra Señora[54], creyó que sus ideas estaban perfectamente claras, quizá a finales de junio de 1563, una vez concluido el curso en los jesuitas, pidió el ingreso en el convento provisional que los Carmelitas tenían en la ciudad junto a la capilla de Santa Ana. El prior, fray Ildefonso Ruiz, le abrió gozoso las puertas sin necesidad de pedir informes a nadie.

[54] CRISÓSTOMO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz,* p. 56.

Cuando su protector y amigo, don Alonso Alvarez de Toledo, se percató de la ausencia de Juan, éste ya se había revestido del hábito carmelitano, le habían rapado la cabeza, y le habían asignado un intercesor particular, cuyo nombre irá, por ahora, unido al suyo. Se llamará fray Juan de Santo Matía[55]. En el mismo convento hizo el noviciado. Durante el mismo parece que ya se inició en la redacción de composiciones poéticas espirituales en las que tanto habrá de sobresalir más tarde[56]. Se desconoce la fecha exacta de su profesión religiosa, pero consta que la hizo siendo ya Superior General de la Orden el padre Rubeo, el cual fue elegido el 21 de mayo de 1564.

Siguiendo las normas trazadas en el último Capítulo General que disponían que se facilitase el camino de los estudios teológicos a los frailes que estuviesen capacitados para ellos, fray Juan de Santo Matía fue enviado, a finales de 1564, al Estudio General de San Andrés que la Orden tenía en Salamanca, en la orilla derecha del Tormes, a un tiro de piedra del viejo puente romano. A principios del mes de enero fray Juan de Santo Matía, con otros compañeros de colegio, se matriculó en la Universidad que, por entonces gozaba del extraordinario prestigio que le habían dado profesores recientemente fallecidos como Francisco de Vitoria y Melchor Cano, y que le daban profesores como fray Luis de León, Francisco Sánchez, conocido también como el *Brocense,* y tantos otros. Siete mil alumnos frecuentaban entonces las aulas salmanticenses. Uno de ellos era fray Juan de Santo María. Posiblemente, el comportamiento de este joven carmelita no fuese ajeno a la decisión de entrar en religión tomada por cerca de seiscientos estudiantes en el año 1569[57].

Concluidos los estudios de filosofía y teología, fray Juan de Santo Matía retorna a Medina del Campo. Allí enseña gramática y artes, disciplinas que el convento carmelitano está obligado, por fundación, a impartir. Pero cuando apenas se ha estrenado como profesor, irrumpe en su vida la Madre Teresa de Jesús, la cual, como ya se ha visto, lo gana para la Reforma de los frailes carmelitas. La finalidad que ella buscaba de un modo peculiar en la re-

[55] Ibídem.

[56] Ibídem.

[57] CHACÓN, P., *Historia de la Universidad de Salamanca,* XVIII, p. 36, cfr. CRISÓSTOMO DE JESÚS, *op. cit.,* pp. 68-69.

forma de los frailes era tener buenos directores de espíritu para sus monjas, y a fe que no los pudo encontrar mejores. Difícil será que las Carmelitas encuentren lecciones más altas de experiencia mística y de doctrina espiritual que las impartidas por aquel «medio fraile», fray Juan de Santo Matía, que muy pronto será fray Juan de la Cruz.

A partir de este momento, el influjo de la Madre Teresa y de fray Juan será mutuo, sin que se pueda decidir quién influye más en quién. Ambos fueron grandes maestros de espíritu; ambos grandes escritores místicos; ambos grandes doctores de la Iglesia universal. Si Santa Teresa de Jesús fue realmente Madre de la Reforma del Carmelo, San Juan de la Cruz no desmereció, al lado de ella, como verdadero Padre de la misma Reforma.

7. Duruelo, primer convento de los Carmelitas Descalzos

Ahora es preciso encontrar el lugar adecuado para el primer convento de frailes. La Madre Teresa ya ha pensado en ello. Y no duda que el Señor le proporcionará el lugar adecuado; porque si «fue nuestro Señor servido que como me dio lo principal, que eran frailes que comenzasen», El ordenaría también lo demás[58]. Y así sucedió. Un caballero abulense, Rafael de Mejía, le ofreció una vieja alquería en Duruelo, un pueblecito insignificante de la provincia de Avila, en el límite con la provincia de Salamanca. Cuando ella visitó el lugar el 30 de junio de 1568, camino de Valladolid, no tuvo que hacer mucho esfuerzo para percatarse de que aquella casita de labranza, por mucho que se transformara, nunca podría convertirse en uno de aquellos solemnes conventos que la Orden del Carmen poseía en tantas y tantas ciudades de España y del mundo entero. Pero no es menos cierto que de haber sido así no lo hubiera aceptado. Ahora bien, tanta, tanta pobreza, les parecía insoportable a sus buenos acompañantes, Julián de Avila, capellán del monasterio de San José, y Antonia del Espíritu Santo[59].

A pesar de la dura realidad que se les describía, fray Antonio

[58] *Fundac.,* c. 13, 1.

[59] Ibídem.

de Heredia y fray Juan de Santo Matía aceptaron gozosos la pobreza que les esperaba en Duruelo. Ya no hace falta nada más que la licencia del padre provincial. La Madre Teresa de Jesús se encargó de conseguirla. Ella misma le preparó y probó el nuevo hábito a fray Juan. Constaba de túnica marrón, capa blanca y los pies... descalzos.

Una vez conseguida la licencia del padre provincial, fray Juan de Santo Matía fue enviado por delante a transformar la alquería en convento. Pasó por Avila y se llevó consigo a un albañil que parecía tener vocación religiosa. Como mejor pudieron, acomodaron algunas celdas, la capilla, el comedor, la cocina. Todo con una pobreza más que franciscana. Se cuidó incluso la decoración; una decoración adecuada. Por las paredes fueron colocando las estampas que la Madre les había dado; y después esparcieron a voleo cruces, muchas cruces; y calaveras, muchas calaveras; tantas que hasta a la Madre le parecieron casi demasiadas[60].

Todo estaba ya dispuesto para el gran día de la inauguración del primer convento de la Descalcez carmelitana. El día 27 de noviembre de 1568 llegan todos. El provincial de Castilla, de quien depende Duruelo, fray Alonso González, fray Lucas de Celis que viene solamente a probar si puede resistir el estilo de vida de los reformados, fray José, que no es más que diácono que viene a quedarse, y fray Antonio de Heredia. A todos los esperaba fray Juan de Santo María con el hábito de la Reforma ya puesto. Hecho que parece que no fue del agrado de fray Antonio de Heredia, porque habían convenido que lo vestirían los dos al mismo tiempo[61].

Al día siguiente, primer domingo de Adviento, el padre provincial celebró la misa. Y entonces tuvo lugar la ceremonia que conmovió a todos. El padre Antonio de Heredia, el padre Juan de Santo María y el diácono fray José, se acercan al altar, y ante el provincial renuncian a la Regla mitigada por Eugenio IV que han profesado hasta ahora y prometen vivir conforme a la Regla primitiva corregida por Inocencio IV[62]. Desde aquel mismo mo-

[60] *Funda.*, c. 14, 7.

[61] CRISÓGONO DE JESÚS, *op. cit.*, pp. 103-104. Discuten los biógrafos en torno al día en que San Juan de la Cruz vistió por primera vez el hábito de la Descalcez. Hay quienes afirman que lo hizo en Medina del Campo, antes de su partida para Duruelo; cfr. GARRIDO, P. M., *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, p. 66.

[62] [illegible] II, p. 375.

mento cambiaron de hábito y de nombre: fray Antonio *de Jesús*, fray Juan *de la Cruz* y fray José *de Cristo*. La comunidad quedaba constituida por cinco miembros: los tres reformados, más el padre Lucas de Celis, que se marchó pronto por falta de salud, y el albañil que vino con fray Juan de la Cruz para quedarse como hermano lego, del cual no existen más noticias. El padre provincial designó a fray Antonio de Jesús como Vicario del nuevo convento. El acta de fundación de Duruelo describe el estilo de vida con estas escuetas palabras: «Comenzaron a vivir en rigor la Regla, con la divina gracia».

Se discute a veces si estos tres primeros frailes reformados emitieron una nueva profesión. No parece lógico que la hicieran porque equivaldría a tanto como fundar una orden nueva, y no fue ciertamente ésta la intención ni del provincial, ni del general, ni de los tres frailes reformados, puesto que ellos seguían bajo la jurisdicción del provincial de Castilla y del Superior General de la única Orden del Carmen. Los testimonios en contra, proyectan posiblemente sobre los orígenes una problemática que sólo se planteó después de que, de hecho, la Reforma del Carmen se constituyese en Orden independiente.

Tres meses después, el primer domingo de cuaresma de 1569, los tres frailes descalzos se vieron gozosamente sorprendidos con la visita de la Madre Teresa de Jesús. Iba camino de la fundación de Toledo, y quiso detenerse expresamente en Duruelo. Quedó profundamente impresionada de la austeridad y del espíritu de pobreza que reinaba entre sus primeros hijos descalzos: «A cada parte que miraba hallaba con qué me edificar»[63].

8. Lluvia de nuevas fundaciones

Empezaron a afluir vocaciones. Duruelo era incapaz de dar cabida a tanta gente. Había que pensar en una nueva fundación. Pero más que nueva fundación fue un traslado de la comunidad de Duruelo a la villa de Mancera de Abajo (11-6-1570), distante apenas seis kilómetros, perteneciente ya a la provincia de Salamanca. El nuevo convento era donación de don Luis de Toledo, pariente del Duque de Alba. Los Carmelitas Descalzos eran ya 17.

[63] *Fundac.*, c. 14, 11.

Fray Juan de la Cruz se encargó de la formación de los novicios.

El Carmelo Descalzo se propagó rápidamente, a pesar de profesar una vida tan austera. Afluían vocaciones de todas partes; abundaban también los Carmelitas que se pasaban a la Reforma. Al morir San Juan de la Cruz, el 14 de diciembre de 1591, eran ya 31 los conventos reformados, habiendo tomado él personalmente parte muy activa en la fundación de casi todos. Pastrana (Guadalajara), con una doble fundación: Nuestra Señora de la Concepción (23-6-1569), para las monjas; y San Pedro (13-7-1569), para los frailes. Ambas fundaciones se debieron a la generosidad de los príncipes de Eboli. La princesa de Eboli, doña Ana de Mendoza y la Cerda, causará, por sus caprichos, más de un quebradero de cabeza a Santa Teresa de Jesús[64]. Al convento de Pastrana trasladaron los frailes el noviciado, al frente del cual estuvo el propio San Juan de la Cruz.

La afluencia de estudiantes provenientes de las prestigiosas aulas universitarias de Alcalá de Henares hacia el noviciado de Pastrana hizo pensar en fundar en aquella ciudad universitaria un colegio para la formación de los jóvenes Carmelitas Descalzos. La fundación se llevó también a cabo con la ayuda de los príncipes de Eboli (1-11-1570). Las fundaciones se sucedían a ritmo vertiginoso: Nuestra Señora del Socorro de Altomira (Cuenca) (24-11-1571); Nuestra Señora del Socorro de la Roda (Cuenca) (abril de 1572). Con la fundación del convento de la Inmaculada Concepción de San Juan del Puerto (Huelva), entró el Carmelo reformado en Andalucía, provocando serios problemas en la Orden. En realidad, fue empeño del comisario apostólico Francisco de Vargas, OP, quien deseoso de proponer un modelo de vida reformada a los conventos de la Orden existentes en Andalucía, arrebató este convento a la Orden para dárselo a los Descalzos (noviembre de 1572); los Mártires de Granada (1573). En este convento desempeñó San Juan de la Cruz en varias ocasiones el cargo de prior, y aquí escribió sus mejores obras. La Peñuela (Jaén) (29-6-1573). Aquí pasó San Juan de la Cruz los últimos años de su vida. Nuestra Señora de los Remedios (Sevilla) (5-1-1573); Almodóvar del Campo (Ciudad Real) (7-3-1575).

Nuestra Señora del Monte Calvario (Jaén), fundado para trasladar temporalmente a los frailes de la Peñuela (diciembre de

[64] *Funda.*, c. 17.

1576), mientras se transformaba este convento; San Basilio de Baeza (Jaén) (14-6-1579), fue fundado para colegio de formación de los Carmelitas por el propio San Juan de la Cruz, siendo él mismo su primer rector; Valladolid (4-5-1581), la fundación tenía la expresa finalidad de servir de noviciado; colegio de San Elías de Salamanca (1-6-1581), aquí se harán famosos los Carmelitas con el apelativo de los *Salmanticenses*[65], creando así su propia Escuela de Teología Dogmática dentro del Tomismo más puro; Nuestra Señora de la Fuensanta (Jaén) (mayo de 1583); Nuestra Señora de la Paz de Daimiel (Ciudad Real) (25-7-1583); San Andrés de Málaga (27-6-1584); Nuestra Señora de la Caridad de Gualdalcázar (Córdoba) (24-3-1585); San José de Barcelona (25-1-1586); San Hermenegildo de Madrid (25-1-1586), aquí residirá la Curia General de la Congregación española de los Carmelitas Descalzos hasta la desamortización de 1835; Segovia (3-5-1586), convento diseñado por el propio San Juan de la Cruz, y que hoy guarda su venerado sepulcro; Espíritu Santo de Toledo (16-5-1586); San Roque de Córdoba (18-5-1586); Mancha Real (Jaén) (12-10-1586); Caravaca (Murcia) (18-12-1586); Bujalance (Córdoba) (24-6-1586); Manzanares (Ciudad Real) (junio de 1587); Villanueva de la Jara (Cuenca) (5-8-1587); Pamplona (6-8-1587); Ubeda (14-9-1587), en este convento murió San Juan de la Cruz el 14 de diciembre de 1591; Santo Angel de Sevilla (30-8-1587).

La Reforma de los frailes Carmelitas pasó las fronteras españolas, empezando por el límite con Portugal. En el Capítulo de Alcalá de Henares (1581) se decidió la fundación del Carmelo de Lisboa (14-12-1581), punto de partida para la fundación de muchos conventos más por toda la geografía lusitana.

Después vino la expansión hacia Italia. El camino italiano fue aprobado en el Capítulo de Almodóvar del Campo (1583). Se le encargó esta misión al padre Jesús María Doria. Y empezó por Génova, su propia patria chica. Buen puerto para iniciar la navegación por la península italiana que tanto sabía de mares. No fue fácil esta fundación por la oposición frontal del Superior General, pero después de un año de luchas internas, amansadas al fin por las influencias diplomáticas desplegadas por el padre

[65] MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *Los Salmanticenses,* Burgos, 1933; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *Los Salmanticenses. Su vida y su obra,* Madrid, 1955.

Doria, la fundación genovesa se llevó a cabo el 10 de diciembre de 1584. Quedaba también abierto el camino a una rápida expansión no sólo por Italia, sino por toda Europa, que culminará con la creación de la Congregación italiana del Carmelo reformado.

Los Carmelitas Descalzos, cuyo estilo de vida está profundamente caracterizado por la contemplación, se sintieron muy pronto impulsados a abrir su acción apostólica hacia la evangelización del mundo no cristiano: En el Capítulo provincial celebrado en Lisboa (1585) se aprobó la fundación de México (1586). Era la primera aportación de la Orden del Carmen a la evangelización del Nuevo Mundo americano. Después vendrá la respuesta a la llamada del Africa negra con fundaciones en Guinea, el Congo y Angola.

9. El Carmelo reformado, Orden independiente

9.1. *Luchas internas*

Desde la fundación de Duruelo, los conventos reformados quedaban bajo la jurisdicción del provincial respectivo, pero con Superiores locales propios. Toda nueva fundación dependía de la aquiescencia del provincial. Y así se hizo en las primeras fundaciones, a excepción del primer monasterio teresiano, el de San José de Avila que se fundó bajo la jurisdicción del Ordinario del lugar a causa de la oposición frontal de las autoridades de la Orden a la Reforma teresiana. Pero desde la visita del padre Rubeo, se pusieron las cosas en los justos límites jurisdiccionales de la Orden del Carmen. Y así se procedió con todos los Carmelos reformados desde la fundación de Medina del Campo en la rama femenina y la de Duruelo en la rama masculina. De este modo, todo parecía encauzarse ordenada y pacíficamente.

Pero todo se trastocó al poco tiempo por una intervención desafortunada de San Pío V, al designar, atribuyéndoles poderes casi absolutos, el 20 de agosto de 1569, a tres dominicos como comisarios o visitadores apostólicos de la Orden del Carmen en España. Tres Breves idénticos, *Singularis fervensque*[66], les confe-

[66] *Doc. primig.*, I, pp. 78-84.

rían la misión de implantar la reforma de la Orden a toda costa. Cada comisario se encargaría de una región: Pedro Fernández para Castilla; Miguel Herrera para Aragón y Cataluña, y Francisco Vargas para Andalucía. Todos los carmelitas españoles quedaban prácticamente sustraídos a la jurisdicción de los provinciales y del Superior general; y se suspendían también las facultades que se les habían concedido a los ordinarios del lugar en todo aquello que ahora se les confiaba a los comisarios pontificios. Tendrían una duración de cuatro años; y después quedaba todo ligado a la voluntad de la Santa Sede. De nada sirvieron las protestas del padre Rubeo, a pesar de que en 1574 logró un Breve revocatorio de las facultades de los comisarios, porque el nuncio Nicolás Ormaneto encontró el modo de esquivarlo nombrando ahora como reformadores a los antiguos comisarios.

Han sido siempre una excepción los buenos resultados de la designación de gentes extrañas para solucionar los problemas surgidos en una Orden religiosa. Y este caso de los comisarios dominicos para la Orden del Carmen no fue precisamente la excepción que confirma la regla. El método por ellos empleado para restaurar la observancia en la orden del Carmen fue favorecer a los Carmelitas Descalzos y designar superiores Descalzos también para los conventos de Carmelitas Calzados. La oposición de los Calzados a los comisarios estalló violentamente cuando el comisario Francisco Vargas delegó toda su autoridad en el descalzo Jerónimo Gracián, confiándole en 1573 el cargo de provincial para las dos ramas de la Orden en Andalucía. Y la oposición no se debió al simple hecho de que fuese un descalzo, sino porque personalmente no gozaba de mucha simpatía. El padre Gracián había entrado en el noviciado de Pastrana a los veintisiete años, siendo ya sacerdote. Y apenas tres meses después de la profesión, vio cómo caían sobre sus hombros las facultades de reformador.

En efecto, el comisario Vargas se quiso servir de Gracián para doblegar en Andalucía a los «no descalzos»[67]. Gozó de la plena confianza de Santa Teresa para las tareas de la Reforma y lo quiso como Superior provincial: «Ha estado aquí más de veinte

[67] El apelativo de *Calzados* para quienes no aceptaron la Reforma teresiana y sanjuanista ha sido y es peyorativo e injusto, porque, en definitiva, ellos eran, antes y después de la Reforma, Carmelitas sin aditivos de ninguna clase. Y así es como los denomina el *Annuario Pontificio*, 1987, p. 1271, cfr. SAGGI, L., *op. cit.*, p. 25.

días el padre Maestro Gracián. Yo le digo que con cuanto le trato no he entendido el valor de este hombre. El es cabal en mis ojos, y para nosotras mejor que lo supiéramos pedir a Dios. Lo que ahora ha de hacer vuestra reverencia y todas es pedir a Su Majestad que nos lo dé por perlado. Con esto puedo descansar del gobierno de estas casas, que perfección con tanta suavidad yo no la he visto. Dios le tenga de su mano y le guarde, que por ninguna cosa quisiera dejar de haberle visto y tratado tanto»[68]. Santa Teresa no dudará en defenderlo ante el rey[69] y ante el Superior General de la Orden[70].

Los poderes de Gracián sobre la provincia de Andalucía eran más altos que los del mismo Superior General. Los graves conflictos que durante varios años destrozaron internamente a Calzados y Descalzos ahondaban sus raíces en un simple problema de jurisdicción mal planteado desde el principio. Por parte de los Calzados, representados en su línea más dura por el Vicario General, fray Jerónimo Tostado, se hizo todo lo posible por reducir a la disciplina y a la obediencia a los Descalzos a quienes se consideraba como rebeldes. En realidad, todos, tanto los de una rama como los de la otra, fueron víctimas inocentes de las circunstancias. Sin embargo, quienes llevaron la peor parte fueron la Madre Teresa de Jesús y fray Juan de la Cruz; a éste no se le ahorraron ni los azotes ni la dureza de la cárcel conventual desde que en 1578 el nuncio Felipe Sega destituyó al padre Gracián y sometió a los Descalzos a su propia autoridad, que delegó en los provinciales adversos a la Reforma. Sin pretender disminuir la gravedad y dureza de los castigos que a los «frailes díscolos» les infligían en las cárceles conventuales, e incluso admitiendo que el comportamiento habido con San Juan de la Cruz pudo haber rebasado los límites de la caridad y de la misma justicia, no cabe duda de que han sido deformados por intereses partidistas; de los documentos de la época no se puede deducir el dramatismo, por no decir morbosidad, con que suelen ser descritos[71].

[68] *Obras completas,* p. 709.
[69] *Obras completas,* p. 715.
[71] GARRIDO, P. M., *op. cit.,* p. 95.

9.2. *De provincia a congregación*

Finalmente, todo se resolvió favorablemente para los Descalzos, merced a la intervención de Felipe II ante Gregorio XIII, quien, después de diversas interferencias en contra de los Descalzos, por parte del nuevo Superior de la Orden, padre Cafardo de Siena, el día 22 de junio de 1580 promulgó el Breve *Pia consideratione*[72], por el que aprobó la Reforma de las monjas y de los frailes, y creó con sus conventos una provincia dependiente del Superior General, como las demás provincias de la Orden, que se habría de regir por un provincial Descalzo, elegido en Capítulo provincial, pero teniendo que ser confirmado por el Superior General. El Papa le concedió también al Capítulo provincial facultades para redactar Constituciones para el gobierno de la provincia y para permitir las nuevas fundaciones. El Breve prohibía el paso de los Descalzos a los conventos no reformados; y la misma prohibición para pasar a cualquier otra Orden, a excepción de los Cartujos. Se revocaban también todas las demás concesiones provenientes de los comisarios reformadores, incluidas las del nuncio y de cualquier otra persona. Cuando la noticia del breve llegó a sus oídos, la Madre Teresa de Jesús recibió una de las mayores alegrías de su vida.

Inmediatamente se celebró el primer Capítulo de la provincia de los Descalzos en Alcalá de Henares (3-3-1581), siendo elegidos, como provincial el padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, y como definidores, Nicolás de Jesús María (Doria), Antonio de Jesús, Juan de la Cruz y Gabriel de la Asunción[73]. Fueron aprobadas también por el Capítulo de Alcalá las Constituciones redactadas por Santa Teresa para sus monjas, y las redactadas por el mismo padre Gracián para los frailes, para cuya redacción tomó como base las Constituciones primitivas observadas en Duruelo, Mancera, Pastrana y Alcalá de Henares. Estas Constituciones recibirán diversas modificaciones en el Capítulo provincial de Almodóvar del Campo (1583), y en los celebrados en Madrid en los años 1590, 1594, 1597[74].

[72] *Doc. primig.,* II, pp. 192-199.
[73] *Op. cit.,* p. 281.
[74] FORTUNATUS A JESU - BEDA A SS. TRINITATE, ***Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum (1567-1600),*** Roma, 1968.

La Madre Teresa seguía desde Palencia la marcha del Capítulo de Alcalá. Ella había enviado sus instrucciones al padre Gracián para la aprobación de la legislación de las Descalzas. Incluso había hecho una cierta propaganda en favor de su candidatura para el provincialato, según se desprende de su correspondencia de estos días. Y todo salió según sus gustos. Hasta le parecía un sueño: «Parece este negocio cosa de sueño; porque aunque quisiéramos mucho pensarlo, no se acertara a hacerlo tan bien como Dios lo ha hecho»[75].

El provincialato del padre Gracián duró los cuatro años prescritos en el Capítulo de Alcalá. Durante su mandato murió Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes el día 15 de octubre de 1582, según el Calendario reformado por el Papa Gregorio XIII. El padre Gracián fundó seis conventos de frailes y cinco de monjas; extendió la Reforma por Portugal e Italia, y en el Capítulo de Almodóvar (1583) se decretó la división de la provincia en vicariatos provinciales: Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Andalucía y Portugal, pero sería su sucesor, el padre Doria, quien la llevaría a cabo.

En el Capítulo celebrado en Lisboa el 10 de mayo de 1585 fue elegido provincial el padre Nicolás de Jesús María (Doria). El padre Gracián fue uno de sus mejores apoyos en la elección. Desde el principio de su mandato, el padre Doria orientó todo su gobierno hacia la meta de la separación completa de los Calzados. Los pasos más importantes en esta dirección fueron el cambio de la Liturgia jerosolimitana, propia de la Orden del Carmen, por la Romana; el nombramiento de un procurador propio ante la Santa Sede. Consiguió de Sixto V un Breve, *Quae a praedecessoribus* (20-9-1586) de confirmación de la separación de los Calzados y de aprobación para todas las innovaciones introducidas. En realidad, al reconocer el Papa la presencia de un procurador propio en Roma, equivalía a reconocer la Reforma teresiana como una Orden independiente. Un paso más decisivo aún en la secesión de la Orden fue el cambio de los vicariatos en verdaderas provincias; el de los vicarios en provinciales; el del provincial en vicario general; y el de la provincia en *Congregación.* Todo lo consiguió con la mediación de Felipe II, por la Bula de Sixto V, *Cum de statu* (10-6-1580)[76].

[75] *Obras completas,* p. 1008.

[76] *Bull. Carm.,* II, pp. 237-242.

Había que proceder a la elección del vicario general. Se convocó Capítulo para Madrid (19-6-1588). En él fue elegido vicario general el padre Doria; se erigieron cinco provincias y sus respectivos superiores provinciales. Quedaba así jurídicamente constituida la *Congregación de los Carmelitas Descalzos.*

De nuevo surgieron los conflictos. Provenían ahora de las mismas Carmelitas Descalzas, las cuales pedían también un consiliario general propio que las gobernase. El padre Doria se lo negó, pero ellas acudieron a Roma y consiguieron un Breve (5-6-1590) de Sixto V en el que se confirmaban las Constituciones recibidas de Santa Teresa, prohibiendo cualquier modificación de las mismas; y les concedía también un comisario general propio que habría de ser elegido entre los padres más graves de la Reforma, el cual las gobernaría directamente. La ejecución del Breve se le encargaba al arzobispo de Evora, don Teutonio de Braganza, y a fray Luis de León; pero no se llegó a ejecutar, porque las Carmelitas Descalzas se volvieron atrás ante la decisión del padre Doria, aprobada en el Capítulo de Madrid (10-6-1590), de renunciar por completo al gobierno de la Reforma de las monjas. Un Breve de Gregorio XIII (25-4-1591) revocaba el Breve de Sixto V y dejó las cosas como estaban.

Uno de los episodios más dolorosos y de difícil interpretación del mandato del padre Doria fue la expulsión del padre Gracián, tan benemérito de la Reforma. ¿Se trató, sin más, de una desobediencia de Gracián que no quiso embarcarse para México, a donde se le destinaba como superior de aquel vicariato? ¿Fue todo provocado por los celos del padre Doria, el cual veía en él un rival para el cargo de vicario general? Se trata de un tema que quizá no haya sido estudiado por los historiadores de la Orden con suficiente ecuanimidad[77].

9.3. *De Congregación a Orden independiente*

El padre Doria estaba dispuesto a llevar hasta las últimas consecuencias la separación completa de la Reforma respecto a la Orden. La ocasión se le presentó en el Capítulo General celebrado en Cremona (6-6-1593). Participaron, con pleno derecho,

[77] HIPÓLITO DE LA SAGRADA FAMILIA, *Le conflit Doria-Gratien,* Études Carmelitaines, 25 (1946), pp. 196-273.

el padre Doria, como vicario general, con dos socios, y los cinco provinciales de España; tres de ellos llevaron también dos socios cada uno; y los otros dos, un solo socio cada uno. No asistió, por las dificultades que implicaba el viaje, ningún representante de la provincia de México.

Después de la elección del nuevo Superior General, padre Juan Bautista Chizzola, se trataron otros asuntos. Fue entonces cuando el padre Juan Bautista, procurador de los Descalzos ante la Santa Sede, presentó al Capítulo, por encargo del padre Doria, la propuesta de independencia completa de la Descalcez, «por el bien de la paz, de la tranquilidad y del progreso, tanto de toda la Orden como de dicha Congregación (de los Descalzos), y por otras justas causas»[78]. La propuesta fue estudiada con apasionamiento en ausencia de los representantes Descalzos; pero al fin el nuevo Superior General consiguió atraer la mayoría capitular hacia su propio parecer que se inclinaba a acceder a la petición de los Descalzos, los cuales en realidad ya actuaban como una Orden independiente, puesto que el vínculo que los unía al Superior General era más nominal que efectivo. Sin embargo, el argumento definitivo que inclinó los ánimos hacia la concesión de la independencia fue el temor que el Superior General les metió en el cuerpo, diciéndoles que, dada la creciente expansión numérica de la Reforma, los Descalzos muy pronto dominarían los Capítulos Generales de la Orden y acabarían por imponerles a todos su propio estilo de vida. Y así, en la sesión del día 10 de junio el Capítulo aprobó la independencia total de los Descalzos[79].

Ahora sólo faltaba conseguir la ratificación de la Santa Sede. A pesar de las dificultades iniciales, una vez más la mediación de Felipe II fue decisiva para inclinar la balanza pontificia, en este caso de Clemente VIII, en favor de la Reforma teresiana. El día 20 de diciembre del mismo año 1593, el Papa firmaba la Bula *Pastoralis officii*[80], en la que recuerda la erección de la provincia y después de la Congregación y aprueba la decisión de independencia del Capítulo de Cremona; pero prohíbe, de ahora en adelante, que los reformados incorporen conventos de los Mitigados;

[78] *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratum B. Virginis Mariae de Monte Carmelo,* I, Roma, 1912, p. 563.

[79] Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América,* V, pp. 276-279.

[80] *Bull. Carm.,* II, pp. 268-272; *Doc. primig.,* IV, pp. 540.547.

cambia el apelativo de vicario general por el de Prepósito General para los Descalzos, el cual tendrá seis consejeros o asistentes, que habrán de ser elegidos en Capítulo General. Además, la Bula concede a los Descalzos todos los privilegios tradicionales de la Orden del Monte Carmelo, con tal que no sean contrarios a la Regla primitiva. El padre Doria quedaba elevado al cargo de prepósito general, mientras no se convocase el Capítulo General. Pero, al año siguiente, por el Breve *Nuper* (30-3-1594), el mismo padre Doria era designado para un trienio, aunque no pudo concluirlo porque murió muy poco después, el 9 de mayo de 1594, en el colegio de San Cirilo de Alcalá de Henares.

9.4. *División de la Reforma Teresiana en Congregaciones y reunificación de todos los Descalzos*

La Reforma Teresiana había alcanzado la meta de la unificación de todos los conventos reformados de las dos ramas, femenina y masculina, en una Orden independiente. Pero, al poco tiempo, se produjo en la misma Reforma una fractura dolorosa. En 1597, el Papa Clemente VIII, por el Breve *Sacrarum religionum,* separaba de la Orden los conventos de Roma y de Génova, sometiéndolos directamente a la Santa Sede. Era el comienzo de la división de la nueva orden en *Congregaciones.* Lógicamente, los conventos de Carmelitas Descalzas quedaron agregados a cada una de ellas. Los conventos italianos fueron constituidos en verdadera Congregación por el Breve *In apostolicae dignitatis culmine* (13-11-1600), con su propio Superior General. Quedaba así dividida en dos Congregaciones: la de España con Portugal y América, y la de Italia con el resto de Europa. Cada una de ellas desarrolló sus propias peculiaridades. La Congregación española sobresalió por el estudio y la vida retirada; y la italiana se dedicó preferentemente a las misiones entre paganos, herejes y cismáticos[81]. En 1772 los conventos portugueses se constituyeron también en Congregación independiente de la Congregación de España[82].

Después de los desastres provocados por la Revolución fran-

[81] Alberto de la Virgen del Carmen, *op. cit.,* pp. 143-146.

[82] *Op. cit.,* pp. 307-313.

cesa y por las sucesivas supresiones de las Ordenes religiosas en todas las naciones europeas, especialmente en Francia, Italia, España y Portugal, había que pensar en la restauración. Quien más se empeñó en esta tarea fue el padre Jerónimo Gotti, Superior General de la Congregación italiana, que no se había visto tan afectada por los desmanes revolucionarios. La restauración trajo consigo la reunificación de todas las Congregaciones existentes en una sola Orden centralizada, que fue aprobada por el Breve de Pío IX, *Lectissimas Christi turmas* (11-2-1875). A partir de ese momento, la Reforma Teresiana consiguió de nuevo un rápido desarrollo por todo el mundo.

Muchas han sido las Congregaciones, masculinas y femeninas, e incluso Institutos Seculares que, a lo largo de los siglos, especialmente XIX y XX, han surgido a la sombra espiritual de la Reforma Teresiana o se han agregado a ella: siete Congregaciones masculinas (dos han sido suprimidas), 49 Congregaciones femeninas y dos Institutos seculares. Muchas de ellas han nacido en países de misión; y algunas en ritos diferentes al latino[83].

10. El ideal religioso teresiano-sanjuanista

10.1. *Reformadores-fundadores*

Ya se ha dicho en páginas anteriores que Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz no pretendieron fundar una Orden religiosa nueva, sino vivir conforme a los principios originarios de la Orden del Carmen. Si se convirtieron en *Fundadores,* fue por algunos avatares históricos de su misma actividad concreta de *Reformadores.* Por consiguiente, ambos estaban dentro de aquella misma corriente que, dimanando del Monte Carmelo en la segunda mitad del siglo XII, se extendió primero por todo el Occidente y después por el mundo entero.

Los orígenes e incluso un largo proceso histórico no siempre muestran todas las virtualidades de la identidad o carisma de una Orden religiosa. En este sentido, se puede afirmar que Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz fueron suscitados por Dios en un determinado momento de la historia para que explicitaran algunas de esas virtualidades todavía ocultas en el carisma carmelitano. Por otra parte, el hecho de que su Reforma no se apoderase de toda la Orden del Carmelo, sino que diese origen a dos ramas distintas, no significa que ambos reformadores no hayan influido en la mal llamada rama de los *Calzados.* Sin duda que los Carmelitas, sin más apelativos, le deben mucho a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, si bien su retorno al espíritu primigenio del Carmelo haya seguido otros cauces diferentes de los empleados por los Carmelitas Descalzos[84].

Para perfilar los ideales religiosos de la Reforma del Carmelo, hay un material abundantísimo en las obras de ambos reformadores, especialmente en el libro de las *Fundaciones* de Santa Teresa y en sus numerosas *Cartas.* Señalamos ahora algunos de sus rasgos más sobresalientes, los cuales no quiere decir que sean exclusivos de los Carmelitas Descalzos, sino propios de toda la Orden, como los que ya fueron expuestos en el segundo volumen de esta Historia de la Vida Religiosa[85].

10.2. *Retorno a los orígenes y adaptabilidad a los tiempos*

El retorno a los orígenes impulsado por Santa Teresa y por San Juan de la Cruz no llegaba propiamente hasta San Alberto, sino solamente hasta la reforma implantada por Inocencio IV en la Regla primitiva (1247). Por más que el anhelo era repetir la historia de los pretendidos orígenes proféticos de la Orden: «Pongan siempre los ojos en la casta de donde venimos, de aquellos santos profetas»[86], de «aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo»[87].

Este retorno a los orígenes en el sentido dicho, ya se había hecho realidad en las *Congregaciones de Observancia* de Mantua y de Albi[88]. Por otra parte, el concepto y la realidad misma de «mitigación» de la Regla no son absolutamente ajenos al proyecto histórico de la Reforma de Santa Teresa. Por más que ella diga que quiere observar la Regla primitiva «sin relajación, sino

[83] MACCA, V., *Carmelitani Scalzi,* DIP, 2, pp. 587-590.

[84] SAGGI, L., *op. cit.,* p. 16.
[85] HVR, II, pp. 376-379.
[86] *Fundac.,* c. 9, 33.
[87] *Moradas,* V, 1, 2.
[88] HVR, II, pp. 462-463.

como la ordenó fray Hugo, cardenal de Santa Sabina, que fue dada a 1248 años, en el año quinto del pontificado del Papa Inocencio IV»[89], la verdad es que ha dado de lado algunas disposiciones concretas de esa Regla. Ella implanta, por ejemplo, en contra de la Regla primitiva, un modo nuevo de recreación de las monjas[90].

La Reforma Teresiana no es, pues, una mera restauración de las observancias primitivas de la Orden, sino una adaptación a las cambiadas circunstancias de aquella España, toda ella impregnada de ideas reformistas. Por eso mismo, se puede afirmar que «en el corazón de la Santa lo viejo y lo nuevo se fundieron armónicamente con genialidad»[91]. Ella no dudó en renovar la antigua disciplina religiosa del Carmelo, ya sea acarreando de otras tradiciones monástico-religiosas, ya sea con aportaciones personales propias en las que también se pueden advertir influjos de sus directores o consejeros espirituales, como San Pedro de Alcántara o algunos dominicos y jesuitas. La presencia de estas influencias no es difícil de advertir.

En la Reforma Teresiana hay una meta bien definida, de modo que la renuncia inicial a las rentas; la austeridad y sencillez en los edificios, en los utensilios, en los hábitos; la igualdad entre todas las monjas; la renuncia a la mitigación en la abstinencia; la mayor soledad individual en función del recogimiento; todo se orienta al cultivo de la oración y la unión con Dios siempre y en todas partes[92]. Así lo entendía la propia Madre Teresa de Jesús cuando afirmaba: «... todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y contemplación»[93].

La insistencia de Santa Teresa en el número restringido de monjas en sus monasterios, es un buen indicio del espíritu nuevo que ella quiere en la vida fraternal comunitaria. Esta ha de estar presidida por la sana y santa libertad. Todas las monjas han de amarse, quererse y vivir como amigas[94]. Y en contra de las decisiones demasiado autoritarias de algunas prioras, les recuerda enérgicamente que «las monjas no son esclavas»[95].

[89] *Vida,* c. 36, 27.
[90] *Camino,* c. 6, 6.
[91] SICCARI, A., *Contemplativi per la Chiesa; l'itinerario carmelitano di Santa Teresa di Avila,* Roma, 1982, p. 343.
[92] SAGGI, L., *op. cit.,* p. 21.
[93] *Moradas,* V, 1, 3.
[94] *Camino;* ms. de Valladolid, c. 4, 7.

10.2. *Vida eremítica y apostolado*

La Orden del Carmen fue eremítica en sus orígenes. Y así permaneció hasta su emigración a Occidente[96]. Con la aprobación de la Regla reformada de Inocencio IV, los Carmelitas, como las demás Ordenes mendicantes se integraron plenamente en la acción apostólica con detrimento de su vida de desierto, por más que la vida contemplativa mantuvo siempre la primacía sobre la vida activa. También Santa Teresa y San Juan de la Cruz dieron la preferencia a la contemplación sobre el apostolado activo en la rama femenina; y conjugaron armónicamente apostolado y contemplación en la rama masculina. Sin embargo, en la Reforma Teresiana ha perdurado siempre la añoranza por la vida eremítica en sentido estricto; y ya desde sus orígenes, pero especialmente desde el siglo XVII, se crearon *Desiertos,* como el de Bolarque (Guadalajara), el de Las Palmas (Castellón) o el de las Batuecas (Salamanca), como ámbitos en los que se ha cultivado especialmente la vida contemplativa. Para las Carmelitas Descalzas el *Desierto* se materializó en la clausura estricta que Santa Teresa de Jesús entendió siempre, más que como defensa de la castidad de las monjas según la tradición, como medio que favorece el recogimiento y la oración ininterrumpida. En esta misma dirección apuntaba el número reducido de monjas que ella quería en sus monasterios. No le gustaba aquella comunidad tan numerosa de la Encarnación en la que el bullicio y la barahúnda se hacían inevitables y creaban un ambiente poco propicio para la contemplación. Por eso prefería ella monasterios reducidos, a modo de ermitañas[97].

El mismo espíritu eremítico, y quizá más acentuado aún, se manifestó en los orígenes de la Reforma masculina. Fray Juan de la Cruz y fray Antonio de Jesús (Heredia) estaban decididos a entrar en la Cartuja del Paular cuando la Madre Teresa de Jesús

[95] *Obras completas,* p. 783.
[96] HVR, II, pp. 367-370.
[97] *Vida,* c. 32; *Camino,* c. 1, 3; *Fundac.,* c. 1.

los encauzó por la Reforma de los frailes. Vida casi eremítica, aunque matizada con algunas salidas apostólicas, conducían en Duruelo. Y de hecho, buena parte de los primeros conventos reformados estaban enclavados en parajes solitarios, bien alejados de pueblos y ciudades. El talante eremítico de la Descalcez encontró en fray Tomás de Jesús un verdadero impulsor, al serle encomendada la organización de la estructura jurídica de los *Desiertos.*

Sin embargo, el apostolado empezó a sobreponerse a la vida eremítica cuando los monasterios fundados en las ciudades fueron más numerosos que los fundados en parajes solitarios; sin olvidar tampoco que el apostolado va inherente a su condición de Orden mendicante. La propia Santa Teresa, como se verá en un capítulo posterior, recuperó los claustros femeninos para el apostolado, al sentirse fuertemente conmovida por dos hechos de máxima trascendencia en la vida de la Iglesia de su tiempo: La evangelización de los paganos en América, en Africa y en el Extremo Oriente, y la necesidad de recuperar para la Iglesia católica los terrenos perdidos ante el avance de la Reforma protestante. Ella y sus monjas vibraban interiormente con toda esta problemática eclesial.

Por su parte, los Carmelitas Descalzos se lanzaron con inusitado entusiasmo a la tarea misional en países de infieles, sin descuidar tampoco el apostolado de confirmar a los hermanos en la fe, a través de múltiples ministerios, en los países de vieja cristiandad. Unos meses antes de morir en Alba de Tormes, pudo ver Santa Teresa cómo partía hacia Africa la primera expedición de Carmelitas Descalzos (5-4-1582), aunque fue un fracaso al naufragar la nave «San Antonio», pereciendo los cinco primeros misioneros Carmelitas Descalzos. Después se sucederían otras expediciones coronadas por grandes éxitos apostólicos en diversas partes del mundo. El propio San Juan de la Cruz estaba preparando una expedición para México cuando le sorprendió la muerte en 1591.

También por ser Orden mendicante, los Carmelitas Descalzos tuvieron necesidad de cultivar los estudios. Para ello crearon colegios desde el principio como el de San Cirilo de Alcalá, y después los de Ubeda y Salamanca. Por otra parte, no se ha de olvidar que el mismo San Juan de la Cruz fue un brillante universitario salmantino, lo mismo que fray Jerónimo Gracián. Los Descalzos han cultivado fundamentalmente las Ciencias sagradas, y de un modo

específico la Teología mística, como buenos herederos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús.

10.3. *Escuela de Espiritualidad Teresiano-Sanjuanista*

La Espiritualidad no es sólo ciencia que se cultiva, sino, sobre todo y ante todo, experiencia de vida, como consecuencia del trato íntimo con Dios. De la admirable conjunción entre *teoría* y *experiencia,* de la experiencia de Dios científicamente expuesta, ha brotado un conjunto admirable de obras ascético-místicas difícilmente superables, que han tenido una repercusión práctica en la dirección espiritual.

El padre Alberto de la Virgen del Carmen sintetiza así las características fundamentales de la Escuela Teresiano-Sanjuanista: *a*) armonía en el funcionamiento de los sentidos y potencias ante el hecho de las divinas comunicaciones; *b*) psicologismo equilibrado, que hace al hombre tanto más humano cuanto más divino y lo transforma en su trato consciente con Dios; *c*) vigencia predominante de las virtudes teologales, que cuajan en obras estupendas de santidad[98].

En realidad, la Escuela de Espiritualidad del Carmelo Reformado se fundamenta y tiene un amplio campo de profundización en el análisis y comentario de las obras espirituales de los grandes maestros y doctores, no sólo del Carmelo, sino de la Iglesia universal. De ahí que, lógicamente, las características de la Escuela Carmelitana se confundan o identifiquen con las de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz.

Sobresalieron en el pasado como intérpretes de esta doctrina, el padre Baltasar de Santa Catalina Macchiavelli (1597-1673) para Santa Teresa, y el padre José de Jesús María Quiroga (1562-1629), para San Juan de la Cruz; y en los tiempos modernos, fray Crisógono de Jesús Sacramentado con sus estudios sobre la Espiritualidad carmelitana, *Escuela Mística Carmelitana* (1930), y *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria* (1929); fray Silverio de Santa Teresa, el gran historiador de la Orden, y autor de una bella obra de espiritualidad, *La Carmelita perfecta* (1948). Y en la actualidad, la Escuela de Espiritualidad Tere-

[98] ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *op. cit.*, pp. 112-113.

siano-Sanjuanista ha encontrado un buen ámbito de reflexión y estudio en el Instituto Teológico «Teresianum» de Roma, con su órgano de expresión, *Rivista di Vita Spirituale,* fundada por el padre Gabriel de Santa María Magdalena. Tampoco hay que olvidar otros centros de estudio y otas revistas publicadas por los Carmelitas Descalzos en España y en Francia.

La Escuela Teresiano-Sanjuanista ha dado a la Iglesia no solamente cultivadores de la Teología mística, sino también místicos excepcionales que han sabido seguir las huellas de sus primeros padres y maestros, cuya santidad fue reconocida oficialmente por la Iglesia. Santa Teresa fue canonizada en 1622, apenas cuarenta años después de su muerte, y San Juan de la Cruz en 1726. De entre todos sus hijos e hijas que recorrieron la misma senda de santidad por ellos trazada, bastará recordar a Ana de Jesús (1545-1621), Ana de San Bartolomé (1549-1626), María de la Encarnación (1565-1618), Dionisio de la Natividad (1600-1638), Redento de la Cruz (†1638); Francisco Palau y Quer (1811-1872), Teresa del Niño Jesús (1873-1897), Isabel de la Trinidad (1880-1906), Edith Stein, mártir en Auschwitz (1942).

Estos y muchos otros han sabido conjugar en su vida la armonía interior con los más variados testimonios de vida y de acción, ya fuese desde la sencillez escondida en la clausura de un monasterio de Carmelitas Descalzas o desde el grito desgarrado en defensa de la justicia y de la libertad en los campos de exterminio de Auschwitz.

10. Sociedades de vida apostólica

I. Características generales

Bibliografía

FERNÁNDEZ, J., *Sociedades de vida común (Asociaciones de apostolado consociado),* Rev.Esp.DC, 33 (1977), 295-394; ID., *Sociedades de vida apostólica,* Rev.Esp.DC, 39 (1983), 253-273; PISANI, P., *Les Compagnies de prêtres du XVI^e au XVIII^e siècle,* París, 1928; LEMOINE, R., *Le droit des religieux. Du Concile de Trente aux instituts séculiers,* París, 1956; ID., *L'époque moderne (1563-1789). Le monde des religieux,* París, 1976; BEYER, J., *Les sociétés de vie commune,* Greg, 48 (967), 747-765; GUTIÉRREZ, A., *Schema novi iuris pro institutis perfectionis christianae,* Commp Rel, 58 (1977), 193-209; ALBERTINI, M., *Gli istituti secolari e le società di vita apostolica nel nuovo Codice di diritto canonico,* Apoll, 56 (1983), 560-568; BONFILS, J., *Les sociétés de vie apostolique,* VieCon, 5 (1983), 213-226; ID., *Vie presbyterale et vie religieuse,* VieCons, 5 (1984), 277-291; MARCUZZI, G. P., *Le società di vita apostolica,* Consecrazione e Servizio, 23 (1984), 42-51; ARRAGAIN, J., *Est-il canoniquement possible que des Sociétés de vie apostolique soient des Instituts de vie consacrée?,* CommpRel, 69 (1988), 31-53; ROCCA, G., *Società di vita apostolica,* DIP, 8, 1738-1744.

1. Nuevo contexto eclesial después de Trento

El 4 de diciembre de 1563 había mucho bullicio en la pequeña ciudad de Trento. Después de la clausura del Concilio que

había durado dieciocho años (1545-1563), los padres conciliares se despedían unos de otros y retornaban gozosos a sus respectivas sedes episcopales. El papa Pío IV confirmó los decretos conciliares el 26 de enero de 1564; y en el mes de julio del mismo año decretaba su obligatoriedad para la Iglesia universal. Pero la aplicación concreta de las decisiones conciliares no dependía solamente de la voluntad pontificia; se requería también el visto bueno de los soberanos católicos, por lo menos de aquellos que, desde hacía siglos, gozaban del privilegio del *placet* regio para la aplicación de las disposiciones de la Santa Sede en sus propios territorios.

Las decisiones dogmáticas de Trento fueron recibidas en toda Europa sin problema alguno por parte de los reyes. En cambio, los decretos disciplinares y de reforma tuvieron más problemas a la hora de ser recibidos. En España fueron aceptados ya en 1564 por Felipe II, pero con la cláusula de «reservados mis derechos reales». En Francia, solamente en los Estados generales de 1614, el clero, apoyado por la nobleza, pidió al rey que ordenara la recepción del Tridentino para toda Francia, pero el Tercer Estado se opuso solicitando a su vez al rey que mantuviera en vigor las «libertades galicanas» que pudieran ser anuladas por los decretos tridentinos. El rey decidió al año siguiente (1615) la aceptación para toda Francia de todo lo que el Tridentino había decretado en materias concernientes a la fe y a la acción pastoral de la Iglesia.

Las decisiones dogmáticas de Trento fueron aceptadas unánimemente, y con gran celeridad fueron asimiladas por las universidades y por las diversas escuelas teológicas del mundo católico. En cambio, buena parte de su normativa disciplinar se estrelló frente a la rutina y la debilidad humanas, de modo que el renacimiento católico se fue imponiendo con mayor o menor éxito a medida que los hombres de Iglesia y el cesaropapismo de algunos soberanos lo frenaban o lo impulsaban.

Quizá el fracaso de algunas normas se debió a que fueron decididas en momentos de especial fervor o entusiasmo reformista de los padres conciliares. Así sucedió con el ritmo trianual previsto para los Sínodos provinciales; lo mismo se diga para el ritmo anual de los Sínodos diocesanos, y tampoco fue mejor respetado el ritmo previsto para las visitas pastorales a las diócesis que se habrían de realizar cada dos años; ritmo que era absolutamente

imposible, por ejemplo, para las diócesis territorialmente inmensas y recién creadas en el Nuevo Mundo americano. Y no sólo allí.

Aunque las dificultades que la recepción de la disciplina implantada en Trento encontró en diversas partes de la Cristiandad fueron muchas, la centuria que se abre con la clausura del Concilio tridentino fue uno de los períodos más espléndidos de la historia de la Iglesia. Con muy justa razón el siglo siguiente al Concilio de Trento ha sido calificado como *el siglo de los santos* no sólo por su número, sino también por la magnitud extraordinaria de muchos de ellos. Es el siglo de San Carlos Borromeo, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San Felipe Neri, San Francisco de Sales, San Vicente de Paúl y otros muchos.

Fue el siglo de la profunda cristianización de Europa a través de un notable esfuerzo de catequización y de saneamiento de las costumbres tan deterioradas a nivel público durante aquellos siglos anteriores en los que predominó la decadencia de la Iglesia.

La reforma del clero encontró un magnífico cauce de realización práctica en la creación de los seminarios para la formación de los sacerdotes a la medida exigida por Trento. Se alcanzó así un altísimo nivel religioso, moral y cultural que contrasta, en gran medida, con la corrupción en todos los órdenes en que se hallaba sumergido el clero en la etapa anterior.

Una Iglesia revigorizada interiormente por la *misión* o *evangelización en el interior de sí misma,* no podía menos de preocuparse muy especialmente por la *misión o evangelización exterior.* Y, si bien la evangelización de América, de Africa y del Extremo Oriente, ya se estaba llevando a cabo con gran ardor por España y Portugal, no cabe duda de que en la época post-tridentina se le dio un nuevo impulso, sumándose a ella otras naciones como Francia y Holanda; y creando la Congregación de Propaganda Fide (actual Congregación para la Evangelización de los Pueblos) como cauce pontificio para la regulación y protección de la labor de los misioneros en todo el mundo. La tarea misional llevada a cabo en América, Extremo Oriente y Africa, que en su mayor parte recaía sobre los hombros de las Ordenes religiosas anteriores, se verá notablemente acrecentada por parte de algunas de las nuevas Sociedades de Vida Apostólica, fundadas expresamente

para este cometido misional, como la *Sociedad de las Misiones Extranjeras de París.*

2. El contexto de la vida religiosa

El Concilio IV de Letrán (1215) había prohibido la fundación de nuevas Ordenes religiosas, de modo que quien quisiera entrar en religión tendría que hacerlo en alguna de las cuatro Ordenes aprobadas[1]; pero semejante prohibición sirvió de bien poco porque, inmediatamente después de clausurado el Concilio, se fundaron varias Ordenes mendicantes, las cuales, si bien es verdad que corrieron un grave riesgo de supresión en el II Concilio de Lión (1274), lograron sobrevivir. Y a ellas se le añadieron otras nuevas en los siglos XIV y XV, porque la prohibición del Lateranse IV se refería a la fundación de verdaderas Ordenes religiosas, pero se dejaba en libertad a los obispos para fundar en sus diócesis nuevas Congregaciones, tanto de varones como de mujeres, lo cual era, en realidad un primer paso para que, con el tiempo, se convirtieran en verdaderas Ordenes religiosas, como de hecho así sucedió con muchas de ellas.

En el contexto de la Reforma general de la Iglesia surgieron desde los primeros decenios del siglo XVI los Clérigos Regulares como respuesta al gran reto de la decadencia generalizada del clero, al que había que proponerle un modelo de vida sacerdotal ejemplar. Y el Concilio de Trento dio normas concretas para implantar la reforma en las Ordenes religiosas. Pero la Reforma tridentina no se refería directamente a las Congregaciones o asociaciones de vida común con votos simples o sin ellos, bajo la denominación genérica de terciarios o terciarias. Sin embargo, la interpretación que a los decretos tridentinos dio el Papa San Pío V, afectó también a estas agrupaciones, a las que les impuso la profesión de los votos solemnes, y a las comunidades femeninas les impuso también la clausura como algo inherente a los mismos votos solemnes.

Con estas disposiciones de San Pío V se restringía el derecho de los ordinarios del lugar a fundar nuevas congregaciones de vida común con votos simples o sin ellos. Esta normativa, sin embargo, no se aplicó con igual rigor en todas partes, ni siquiera se puso especial empeño en darla a conocer en toda la Iglesia. De modo que los nuncios y hasta los mismos papas se hacían los despistados ante las nuevas fundaciones de comunidades, tanto masculinas como femeninas, en las que no siempre se emitían los tres votos tradicionales, sino que a veces se emitía solamente uno, generalmente el voto de castidad, con una promesa de permanencia en la institución.

De este *movimiento* de vida dedicada a las más variadas formas de apostolado, brotarán dos instituciones eclesiales: Las *Sociedades de vida apostólica* y las *Congregaciones de votos simples.*

[1] HVR, II, pp. 274-278.

3. Sociedades de vida apostólica

3.1. *El nombre*

Se les han dado los nombres más variados: *Congregaciones seculares, Institutos seculares* (sin confundirlos con los Institutos Seculares modernos, aprobados por la *Provida Mater* de Pío XII (1947), *Sociedades misioneras, Congregaciones eclesiásticas, Institutos de votos simples,* y, sobre todo, *Sociedades de vida común sin votos,* nombre que canonizó el Código de Derecho Canónico de 1917, y que ha perdurado hasta que el nuevo Código de Derecho Canónico promulgado por Juan Pablo II en 1983 les ha asignado el nombre de *Sociedades de vida apostólica*[2]. Aunque también el nombre con que actualmente las designa el Derecho Canónico ha merecido críticas porque se considera que, desde alguna perspectiva, puede ser ambiguo[3], sin embargo, en general, se considera un acierto porque define positivamente la identidad propia de estos grupos eclesiales. Mientras que, en efecto, el nombre anterior, *Sociedades de vida común sin votos,* las definía de un modo privativo, es decir, por lo que no eran o por lo que no tenían *—sin votos—*, el nuevo nombre, *Sociedades de vida apostólica,* expresa fielmente su razón de ser y su naturaleza socio-jurídica[4].

[2] CIC; c. 731, § 1; cfr. ROCCA, G., DIP, 8, pp. 1738-1730.
[3] BONFILS, L., *Les sociétés de vie consacrée,* p. 213.
[4] FERNÁNDEZ, J., *Sociedades de vida apostólica,* p. 213.

3.2. *Tiempo y lugar de origen*

La primera sociedad de vida apostólica fue el Oratorio Romano, fundado por San Felipe Neri, el santo florentino de adopción romana, en 1575. Surgen, por tanto, estas sociedades en plena euforia de la reforma tridentina. Pero hay que esperar casi cuarenta años a que surja la segunda, si es que como tal queremos considerar el Oratorio francés (1611) de Pedro de Bérulle, que más que una nueva fundación, fue una copia del Oratorio Romano.

Tan profundamente arraigó esta modalidad de vida apostólica y tantas y tan importantes fueron las fundaciones de estas sociedades que, a lo largo del siglo XVII, se fundaron en Francia que, con el correr del tiempo, se llegó a pensar que esta nación había sido su patria de origen.

Las sociedades de vida apostólica, por otra parte, no agotaron su ciclo fundacional en un espacio determinado de tiempo, como acaeció con las Ordenes mendicantes y con los clérigos regulares, sino que han tenido un arco de tiempo mucho más largo: Desde 1575, fecha de la primera (Oratorio de San Felipe Neri), hasta el año 1949, fecha de la fundación de la última *(Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones extranjeras),* por lo que a las sociedades de vida apostólica masculinas de derecho pontificio se refiere, porque la última de derecho diocesano *(Sociedad Misionera Vietnamita)* fue fundada en 1971.

La primera sociedad de vida apostólica femenina, si no se quiere remontar su origen a las Beguinas del siglo XII, de las que aún perduran siete sociedades que sólo emiten los votos privados de obediencia y castidad, fueron las *Nobles vírgenes de Jesús* (1605) y la última, por lo que a las de derecho pontificio se refiere, son las *Asistentes Sociales Misioneras,* fundadas por el cardenal E. Ruffini en Palermo (1946), y la última fundación de derecho diocesano son las *Amantes de la Cruz de My-Tho* (Vietnam) (1970).

Antes de la promulgación del vigente Código de Derecho Canónico (1983) existían en la Iglesia 134 sociedades o asociaciones de vida apostólica, distribuidas así, según su situación jurídica: 28 sociedades masculinas, todas clericales y 9 sociedades femeninas, de derecho pontificio; 12 masculinas clericales, 6 masculinas laicales y 79 femeninas, de derecho diocesano[5].

[5] FERNÁNDEZ, J., *op. cit.,* pp-381-394.

4. Naturaleza de las Sociedades de vida apostólica

Estas sociedades tienen tres características fundamentales:

a) *Apostolado:* El rasgo apostólico viene especificado por el mismo nombre, de manera que la denominación de *Sociedades de vida apostólica* es propia, específica y exclusiva, de este grupo eclesial en contraposición a los Institutos religiosos, a los Institutos seculares y a las asociaciones de fieles, todos los cuales pueden tener y tienen también una actividad apostólica. Su única razón de ser y de existir en la Iglesia es un *apostolado peculiar externo,* en el sentido de actividad apostólica para acudir a necesidades urgentes, no la santificación personal de los socios ni el llamado «estado de perfección»[6]. Al apostolado se ordena todo lo demás, tanto la vida comunitaria, como la observancia de unas constituciones y todo el esfuerzo personal por alcanzar la santidad.

Según el canon 731, § 1, del actual Código de Derecho Canónico, esos tres elementos están subordinados a la razón de ser, a la *razón vital,* de estas sociedades de vida apostólica. En cambio, las Ordenes monásticas, las Mendicantes, los Clérigos Regulares y los mismos Institutos religiosos modernos tienen un carácter apostólico, a veces muy relevante, pero siempre matizado o, mejor dicho, tamizado por la consagración religiosa. Esto se advierte en la misma denominación que la Iglesia les da: *Institutos de vida consagrada,* no de *vida apostólica,* por más que todos los Institutos modernos se entreguen, por vocación y por fundación, a una actividad apostólica desbordante.

A lo largo de la historia de la vida religiosa, el adjetivo *apostólico* ha tenido una larga evolución. De San Antonio dice San Atanasio que se despertó en él la vocación eremítica al meditar sobre aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles en el que se narra el estilo de vida en comunión de la primera comunidad, lo cual, a primera vista, parecería un contrasentido[7]. De San Pacomio dicen sus biógrafos que siguió la *vía apostólica,* es decir, de una manera caracterizada por lo absoluto, a ejemplo de Mateo que lo dejó todo para seguir a Jesús (*Mc* 2, 13-14; cfr. *Mt* 19, 27). Las Ordenes mendicantes, a los pasajes de los Hechos sobre la vida de la

[6] LEMOINE, R., *Le droit des Religieux...,* p. 36.
[7] SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* 2.

comunidad, que los monjes han hecho suyos, añaden otros de *Mateo,* 10, *Lucas,* 9, y *Marcos,* 6, relativos al modo cómo los Doce habrían de realizar su misión evangelizadora por el mundo.

Las sociedades de vida apostólica ponen ahora el acento sobre el aspecto de *actividad apostólica,* sin que ello implique el rechazo, todo lo contrario, de la fusión entre *vida apostólica,* según los Hechos, y *vida evangélica,* según los Sinópticos[8]. El apostolado es, pues, la carrera en la que los miembros de estas sociedades labran el edificio de su propia santificación. El ministerio apostólico mismo es el que actúa su condición de discípulos de Jesús, según las miras y el estilo de vida descrito en las constituciones de cada una de ellas[9].

b) *Secularidad:* Se entiende aquí por *secularidad* la condición del sacerdote diocesano no religioso en contraposición a la condición del sacerdote que, antes o después de su ordenación sacerdotal, se ha consagrado a Dios por la profesión pública de los *votos religiosos.* En este sentido, la secularidad distingue netamente a las sociedades de vida apostólica de los Institutos de vida consagrada, a pesar de que el canon 673, § 1, del Código de Derecho Canónico de 1917 equiparaba a los miembros de estas Sociedades con los religiosos aunque sólo fuese en sentido lato, y de que Pío XII, en la *Provida Mater* (1947), encuadraba a las Sociedades de vida apostólica (entonces sociedades de vida común) entre los Institutos de vida consagrada. Con lo cual, se iba en contra de toda una amplia documentación pontificia de los siglos anteriores en la que se reconocía paladinamente la dimensión secular de estas sociedades.

El Derecho Canónico promulgado en 1983 les ha devuelto su identidad bien definida al sacarlos de esa ambigüedad de no ser, por una parte, religiosos en su sentido pleno, y, por otra, tampoco seculares en sentido pleno, en que los había metido la disciplina jurídica de la Iglesia desde comienzos del siglo XX, colocándolos en el «estado jurídico secular», «y no en un estadio intermedio entre los religiosos y el secular». De modo que de estas Sociedades de vida apostólica se puede afirmar que «son más seculares

[8] BONFILS, J., *op. cit.*, pp. 220-221.

[9] BONY, P., *Les disciples en situation d'envoyés, une lecture de Luc, 51-10, 24,* Bull. de Saint-Sulpice, 8 (1982), p. 121.

que los mismos Institutos seculares» aprobados por la *Provida Mater* en 1947, porque éstos no están «encuadrados en el "estado jurídico secular"», sino que, por ser vida consagrada, están en un «estado intermedio entre el religioso y el secular»[10].

c) *Incardinación diocesana:* Esta había sido una constante en las sociedades de vida apostólica desde sus mismos orígenes; pero la evolución posterior que, a unas más y a otras menos, las fue llevando a la posición intermedia entre el estado religioso y el estado secular, jugó una baza decisiva en contra de ellas.

También el Código de 1983 les ha devuelto este rasgo de su identidad, al reconocerles el derecho de incardinar a sus socios en una diócesis (cc. 266, § 2; 268, § 2; 736, § 1; 738, § 3); sin embargo, los mencionados cánones les facultan también para actuar en sentido contrario, según lo determinen las propias constituciones[11].

5. Organización interna

5.1. *Pluralismo organizativo*

Si bien las sociedades de vida apostólica se caracterizaron, desde sus orígenes, por un mismo «signo histórico», con el correr del tiempo, en algunos casos antes y en otros después de la muerte de los respectivos fundadores, se introdujeron algunos elementos diferenciadores que han dado lugar a una gran pluralidad, de modo que se pueden distinguir cinco grupos diferentes, aunque después de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983, es posible que se hayan producido ciertos ajustamientos organizativos, cuyos matices todavía no es posible percibir con claridad[12]:

1) Hay sociedades de vida apostólica que carecen de todo vínculo especial explícito, sea éste un voto, un juramento o una

[10] FERNÁNDEZ, J., *op. cit.*, pp. 260-261.

[11] FERNÁNDEZ, J., *op. cit.*, p. 263; cfr. GARCÍA MARTÍN, J., *Exemptio religiosorum iuxta Concilium Vaticanun II,* Tesis doct. Unniv. Later., Roma, 1980; PAOLIS, V. DE, *Exemptio an autonomia Institutorum vitae consecratae?,* Periodica, 71 (1982), pp. 147-178.

[12] FERNÁNDEZ, J., *op. cit.*, 253-273.

promesa, que pudiera asemejarlos o acercarlos al estado religioso en sentido estricto. Su único vínculo es el que dimana de una sociedad propiamente dicha que exige un *contrato,* por lo menos implícito, desde el momento mismo de la *incorporación* la cual, a su vez, implica la aceptación de las leyes y de los fines que caracterizan a esa sociedad.

Los miembros de estas Sociedades de vida apostólica vivirán la pobreza, la obediencia y la castidad, no en fuerza de un voto o de otro compromiso cualquiera, sino en fuerza de la dimensión evangélica que estas virtudes tienen, además, lógico es, de la obligación del celibato inherente a la ordenación sacerdotal. Todo ello, juntamente con la vida comunitaria y los elementos disciplinares que ésta lleva consigo, se abrazan con miras a una mayor eficacia apostólica.

2) Pertenecen al segundo grupo todas las sociedades de vida apostólica surgidas con una concreta finalidad de evangelización de los pueblos que todavía no conocen a Cristo. En general, han introducido en sus constituciones una serie de elementos que las acercan o asemejan a los Institutos de vida consagrada, aunque no hagan una profesión explícita de los consejos evangélicos.

3) Los miembros de las sociedades pertenecientes al tercer grupo se comprometen con un vínculo expreso, que puede ser una promesa de fidelidad, como en los Eudistas, o una promesa de obediencia, como en el Cottolengo. Pero ese vínculo no se dirige, en cuanto tal, a la práctica de los Consejos evangélicos, sino al ministerio apostólico, al que se subordinan tanto los consejos, practicados en fuerza de las virtudes evangélicas, como las normas contenidas en las Constituciones. No emiten, pues, una *consagración religiosa,* sino una *consagración apostólica.*

4) En las sociedades que integran el cuarto grupo, se profesan los consejos evangélicos mediante vínculos peculiares privados, pero solamente como un medio institucional ordenado a su compromiso específico que es el ministerio apostólico. De lo contrario, entrarían en el estado de los religiosos; y, ciertamente no lo son. Es el caso específico de las fundaciones de San Vicente de Paúl, la Congregación de la Misión y las Hijas de la Caridad.

5) Integran el quinto grupo aquellas sociedades de vida apostólica, especialmente las femeninas que, por su organización, están muy próximas ya al estado religioso propiamente dicho. Son sociedades de derecho diocesano que profesan institucionalmente los Consejos evangélicos, de un modo muy parecido a los modernos Institutos seculares, por lo que solamente se diferenciarían de los religiosos, más en el sentido jurídico que en el teológico[13].

5.2. *Injusto tratamiento legislativo*

Las sociedades de vida apostólica no fueron justamente tratadas, ni teológica ni jurídicamente, por el Código de 1917, puesto que fueron consideradas por él como de segunda categoría. Se deduce del hecho de que consideraba el estado religioso, en el que no estaban englobadas estas sociedades, como el primer analogado de la perfección cristiana[14], aunque, por lo demás —y tampoco en ello se les hacía justicia— los equiparaba prácticamente a los religiosos. El Concilio Vaticano II no se ocupó expresamente de estas Sociedades de vida apostólica, a no ser para aplicarles a ellas todas las normas de renovación referidas a los religiosos (PC 1, d); y, respondiendo a una petición de sus representantes que querían eliminar la infravaloración teológica de su proyecto de vida cristiana en que las había situado el Código de 1917, el Concilio equiparó sus vínculos societarios a los votos religiosos (*LG* 44; *CD,* 33).

Finalmente, el Código de 1983 les ha devuelto su identidad específica bien clarificada, al afirmar en el canon 731, § 1, que no son Institutos de vida consagrada, por más que se aproximen a ellos por su fin apostólico, por la vida común y por la búsqueda de la perfección cristiana, tal como ésta se institucionaliza en las respectivas constituciones.

---

[13] FERNÁNDEZ, J., *op. cit.,* 318-362.

[14] GUTIÉRREZ, A., *Doctrina generalis theologica et iuridica de statu perfectionis evangelicae,* CommpRel, 29 (1959), pp. 61-120.

II. El oratorio romano, primera sociedad de vida apostólica

Bibliografía

San Felipe Neri, *Doctrina espiritual (Colección de máximas y recuerdos del santo),* Madrid, 1988; Id., *Detti memorabili, Lettere,* Florencia, 1927; Busserau, L., *El Espíritu de San Felipe Neri, fundador del Oratorio Romano y su Escuela Ascética,* Barcelona, 1922; Cittadini, J., *La Spiritualità dell'Oratorio,* Roma, 1982; Gasbarri, C., *Lo Spirito dell'Oratorio di San Filippo Neri,* Brescia, 1949; Ponelle, L., Bordet, L., *San Filippo Neri e la Società Romana del Suo Tempo (1515-1595),* Florencia, 1931; Trevor, M., *San Felipe Neri, apóstol de Roma,* Santander, 1986; Mathews, V. J., *San Felipe Neri,* Barcelona, 1952; Gülden, J., *La renovación actualizada en el Oratorio de San Felipe Neri,* Roma, 1969; Lozano, J. M., *Las religiosas de San Felipe Neri. Origen, Misión y Espíritu,* Barcelona, 1970.

1. Roma, lugar de origen de las Sociedades de vida apostólica

En la primera mitad del siglo XVI, Roma había dado a la Iglesia la institución de los Clérigos Regulares como respuesta al pavoroso problema de la decadencia del estamento clerical. Y fue una respuesta eficaz, porque la reforma del clero decretada por el Concilio de Trento se inspiró en buena medida en el modelo clerical que ofrecían los Clérigos Regulares. Estos colaboraban con el clero secular en la evangelización del Pueblo de Dios, pero su respuesta al reto de aquel tiempo no se encauzaba tanto, con ser ciertamente importante, por la urgencia apostólica cuanto por la urgencia de ofrecer un modelo de virtudes sacerdotales en medio del mundo. A los clérigos seculares que pensaban que la vida clerical, tal como se venía postulando desde la ya lejana Reforma Gregoriana, era imposible, la Iglesia les pudo responder victoriosamente, con el ejemplo de los Clérigos Regulares, que no sólo era posible, sino que era ya plena realidad.

Una vez reformadas las costumbres clericales, era preciso que los clérigos se comprometieran en una actividad apostólica que llevase hasta las últimas estancias de aquella sociedad cristiana la

nueva mentalidad creada en los Decretos de reforma del Tridentino. Si bien los Clérigos Regulares ya se orientaban más al mundo y a la Iglesia que a sí mismos y a la Orden a que pertenecían, ahora urgía la presencia de unos clérigos, unos sacerdotes, de vida intachable como los Clérigos Regulares, pero que hicieran del apostolado directo el cauce principal de su propia santificación personal, la cual en las Ordenes religiosas se consideraba más ligada a la profesión pública de los Consejos evangélicos y demás prácticas de la observancia regular, que al ministerio apostólico en cuanto tal.

También los Clérigos Regulares ponen en el primer plano el cumplimiento de su misión apostólica; pero, al ser una forma de vida consagrada propiamente dicha, es la consagración religiosa la que condiciona y caracteriza su misión apostólica. En cambio, las Sociedades de vida apostólica no se caracterizan por la *consagración religiosa,* sino por la *consagración apostólica,* ésta es la que caracterizará su vivencia de las virtudes evangélicas que dicen una relación directa a los Consejos evangélicos.

2. El Oratorio Romano, primera Sociedad de vida apostólica

2.1. *San Felipe Neri, el fundador*

Felipe Neri (1515-1595) había nacido en Florencia, en un tiempo en el que todavía los Médici proyectaban la sombra de su mecenazgo sobre literatos y artistas; pero que no hacía aún mucho tiempo había sufrido aquella trágica convulsión provocada por la palabra incendiaria de aquel fustigador apocalíptico de la corrupción de la sociedad y de la Iglesia del Renacimiento que fue fray Jerónimo Savonarola[15].

San Felipe Neri provenía de una familia en la que abundaban los comerciantes y los notarios. Sus padres fueron Francisco Neri y Lucrecia de Mosciano. El padre era notario. Parece que ya desde su infancia despuntó en Felipe un rasgo que lo acompañará a lo largo de toda su vida: la alegría y el genio bromista con los

[15] Ridolfi, F., *Vita di Girolamo Savonarola,* 2 vols., Roma, 1952; Lojendio, L. M., *Savonarola,* Madrid, 1945.

que cambió por completo aquella imagen adusta y hierática con que los hagiógrafos tradicionales presentaban a aquellos que habían alcanzado una determinada cota de santidad oficial.

Cuando Felipe tenía cinco años quedó huérfano de madre; pero esto no fue óbice para que recibiera una formación cristiana esmerada al contacto con los dominicos del célebre convento de San Marcos, en el que se aficionó a la lectura de las obras de Savonarola. Entre los hijos de Santo Domingo se imbuyó de aquella espiritualidad combativa, pero alegre, que caracterizó siempre al fogoso predicador y agudo director espiritual, el dominico fray Bautista de Crema (1460-1534), aunque fuese fray Servancio Mini, quien se ocupó personalmente de aquel niño a quien ya todos conocían como «Pippo buono».

Cuando Felipe Neri tenía diecisiete años, fue enviado por su padre a casa de su primo Rómulo en San Germano, cerca de Montecasino. Pero, a los dos años, a pesar de que en el negocio de su pariente le esperaba un porvenir bastante halagüeño, Felipe hizo una opción radical. Abandonó San Germano y se dirigió a Roma. Era el año 1534, coincidiendo con la ascensión de Paulo III al Pontificado. No era pretensión de Felipe el ingresar en un convento; tampoco entrar a formar parte de las filas del clero.

En la Ciudad de los Papas, tan maltrecha todavía después del saqueo a que había sido sometida apenas siete años antes (1527) por las tropas imperiales, Felipe se colocó en casa de su paisano Galeotto Caccia, jefe de aduanas, junto a la célebre iglesia de San Eustaquio, como tutor de sus hijos. Pero, después de cumplir con su obligación, todavía tenía tiempo para estudiar filosofía y teología en la *Sapienza* de los Agustinos[16]. Pero algún tiempo después hace una nueva opción más radical todavía. Abandona los libros y se pone incondicionalmente al servicio de los enfermos en los hospitales de Roma, realizando los trabajos más humildes y confortando en los últimos instantes a los moribundos. Desde entonces, los enfermos van a ser objeto de su predilección hasta el final de su larga vida, incluso cuando sea el director espiritual afamado a quien consultan las más altas dignidades de la Iglesia, incluidos los Papas. A todos sus dirigidos espirituales los orientará también al servicio de los enfermos. Por los hospitales de Roma

[16] GASBARRI, C., *I Gilippini*, Escobar, II, p. 904.

se encontró con Camilo de Lelis, el fundador de una Orden hospitalaria, como ya se ha visto en un capítulo anterior.

Pero el trabajo incesante en los hospitales no le hace perder su recogimiento interior. Felipe es un cuidadoso cultivador de la soledad interior, que se manifiesta, incluso en el refugio que busca en las catacumbas que él popularizará, contribuyendo así a la conservación de estos gloriosos relicarios de la cristiandad primitiva de Roma.

Además de su trabajo en los hospitales romanos, Felipe Neri ejercía el ministerio de la Palabra. No predicaba en las iglesias. No se lo hubieran permitido en la Roma de entonces. Pero había anchos espacios para predicar al aire libre a todas las buenas gentes y no tan buenas, que le quisieran escuchar por todos los barrios de Roma, incluidos aquellos que no gozaban de buena fama, que eran muchos.

Ante la insistencia de muchos amigos y, especialmente, de su confesor, el padre Persiano Rosa, que creían que su predicación alcanzaría una mayor eficacia, se ordenó de sacerdote en 1551. Ahora sí, Felipe Neri se convierte en el director espiritual más buscado de toda Roma. No hay personaje importante en la Roma de la segunda mitad del siglo XVI que no haya querido encontrarse con él alguna vez.

Por aquel tiempo vivieron simultáneamente en Roma un buen número de santos; pero no hubo dos iguales. Y de todos ellos se diferenciaba de un modo especial San Felipe Neri. De él se ha dicho, y con razón, que en la historia de la Iglesia «no hay un testimonio más fechaciente» que el suyo, de la «libertad de los hijos de Dios»[17]. No tenía inhibiciones. Todo él era pura espontaneidad. Su figura y su comportamiento recordaban, en muchas ocasiones, a aquellos monjes del siglo V que se hacían pasar por locos o medio bobos a fin de que las gentes se rieran de ellos. Pues bien, San Felipe Neri «ninguna otra cosa amaba tanto como decir un gracejo, un chiste, y aun lograr que se rieran a su costa: él sabía por qué. Se diría que estaba resuelto a que nunca le tomaran en serio»[18]. Pero ese hombre tan extraño, tan extravagante a veces, era siempre un hombre de una profundísima espiritualidad. Un verdadero místico, al que no le eran ajenos los fenómenos

[17] ROPS, D., *La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma*, p. 153.
[18] ROPS, D., *op. cit.*, p. 155.

más extraordinarios como aquel que le ocurrió el día de Pentecostés de 1544. Mientras oraba en las Catacumbas de San Sebastián, se inflamó de tal modo en el amor de Dios, que vio cómo el Espíritu Santo, en forma de globo ardiente, se introdujo en su interior y le ensanchó el pecho para dar cabida a los impulsos de amor de su corazón.

2.2. *Las «Congregaciones» del Oratorio Romano*

Después de su ordenación sacerdotal, Felipe Neri se instaló en la Iglesia de San Jerónimo de la Caridad. Cambió de morada, pero no de costumbres ni de trabajo. Su casa seguía siendo la casa de los pobres; la casa de todos los que querían hablar con él. Y si muchos eran los sacerdotes que le pedían consejo cuando no era nada más que un simple laico, ahora afluyen cada día más. Con algunos de ellos trabó algo más que una amistad profunda. Estos se consideraban sus discípulos. Con ellos y con algunos seglares se reunía más frecuentemente en la cripta de la iglesia de San Jerónimo de la Caridad. Leían la Biblia, rezaban juntos; y a todos les dirigía él la palabra.

A estas reuniones le dio el significativo nombre de *Oratorios.* Este nombre tenía, sin embargo, en Italia unas resonancias que no le cuadraban a la fundación de San Felipe Neri. Sus Oratorios, en efecto, no respondían a la realidad de los *Oratorios del Divino Amor* tan extendidos por toda Italia desde finales de la centuria anterior. Los Oratorios de Felipe Neri eran otra cosa. Eran una manera nueva de orar; con un método contrapuesto incluso al de los Ejercicio Espirituales que con tanta aceptación estaban predicando San Ignacio de Loyola y sus jesuitas.

En estos *Oratorios* o reuniones del santo florentino, convertido ya en romano, con sus discípulos, alguno de los participantes leía un pasaje de la Sagrada Escritura o de un libro piadoso; otro explicaba o comentaba el texto leído, apelando a episodios de la vida del Señor o a algún acontecimiento eclesial; otro ponía objeciones; otro planteaba preguntas. Todo a través de un diálogo sencillo y fraternal. Presidía siempre San Felipe Neri, el cual intervenía frecuentemente con una palabra aclaratoria, con una exhortación; y siempre sacaba alguna conclusión que los presentes habían de poner en práctica hasta que el grupo se reuniera de

nuevo. Con frecuencia estos Oratorios concluían con una «procesión por libre» hacia algún lugar de privilegiada devoción, alguna de las basílicas o, muy frecuentemente alguna de las muchas catacumbas que conservaban la memoria del fervor de los cristianos primitivos de Roma. De camino, rezaban o cantaban alguna de aquellas bellas composiciones que para tales ocasiones componía aquel gran maestro de capilla que fue Palestrina. De esos Oratorios o reuniones de San Felipe Neri recibieron nombre esas bellas composiciones musicales que se llaman precisamente *Oratorios.*

Pero llegó un momento en que algunos discípulos quisieron darle una mayor consistencia a este grupo que giraba en torno a San Felipe Neri. El, sin embargo, se lo pensó mucho. Estaba firmemente convencido de que no hacían falta más Ordenes religiosas. Había ya muchas. Las más antiguas estaban volviendo a su primitivo esplendor por la renovación emprendida desde hacía mucho tiempo y urgida en los últimos días por el Concilio de Trento. Las de reciente fundación estaban dando mucha gloria a Dios y a la misma Iglesia. Así pues, él no veía la necesidad de fundar una nueva Orden. Por eso San Felipe Neri no fundó una nueva Orden; pero sí dio origen a algo nuevo que el tiempo demostraría que era necesario: una Sociedad de vida apostólica, aunque él no la llamó así. El la siguió llamando simplemente *Oratorio.*

2.3. *Santa María de la Valicella, casa madre del Oratorio*

En Roma existía una poderosa colonia de florentinos; y, como las colonias de todas las naciones, tenía su propia iglesia, la de San Juan Bautista, junto al Tíber, no lejos del castillo de Sant'Angelo. Sus paisanos querían que su santo paisano se hiciera cargo de ella, pero a él no le ilusionaba demasiado la propuesta. Podía parecer que se achicaba su ministerio por un simple afán patriotero; pero acabó aceptando el encargo porque el mismo Pío IV se lo pidió. Puso, sin embargo, dos condiciones, a saber: que seguiría viviendo en San Jerónimo de la Caridad y que no le impedirían proseguir con las reuniones del Oratorio. En San Juan de los Florentinos se instalaron algunos sacerdotes de su círculo más íntimo, entre los que sobresalía el que después sería gran historia-

dor y cardenal, César Baronio. De este grupo salió la verdadera Congregación del Oratorio.

Precisamente por esto surgió un problema con la colonia florentina, la cual creía que los del Oratorio se estaban sirviendo de su iglesia exclusivamente para sus fines propios. Este conflicto fue el que decidió a Felipe Neri a dar una consistencia oficial en la Iglesia al Oratorio. La oportunidad se la brindó el Papa Gregorio XIII al confiarles la iglesia de Santa María de la Valicella. Aquí surgió el verdadero Oratorio de San Felipe Neri que fue aprobado por el papa el 15 de junio de 1575. El santo fundador lo dirigió todo, aunque tardó aún cerca de trece años en reunirse allí con sus discípulos.

A pesar de los esfuerzos que hizo en varias ocasiones para confiar a otras manos la dirección del Oratorio, solamente dos años antes de su muerte (26-5-1595), consiguió traspasarle su cargo a Baronio. Justamente veintisiete años después de su muerte, fue canonizado por Gregorio XV (22-5-1622) y, poco después, por decisión pontificia, fue proclamado compatrono de Roma.

Hacía tiempo que habían surgido por obra de sus discípulos en diferentes ciudades de Italia, como Nápoles, Fermo, Milán, Lucca, Bolonia, algunos grupos del Oratorio, los cuales, después del reconocimiento papal del Oratorio Roma, como institución pública en la Iglesia, se fueron uniendo a éste con los mismos lazos que unen a los diversos miembros de cada uno de los Oratorios entre sí, los lazos que brotan del afecto recíproco y de la caridad. Cada Oratorio era y es autónomo, y está íntimamente ligado a la vida de la diócesis.

Después de la muerte del santo fundador, el Oratorio se extendió rápidamente por toda Italia con más de cien fundaciones; pasó a Francia y a España donde alcanzó una gran expansión, y después se difundió ampliamente por el mundo entero. Los avatares de la Revolución Francesa y las leyes que en los diversos países de Europa se dictaron contra las instituciones religiosas, le causaron un grave quebranto del que le ha costado mucho recuperarse a lo largo del último siglo; pero las 62 Congregaciones con 435 miembros con que hoy cuenta el Oratorio Romano son un altísimo testimonio de aquella espiritualidad tan alegre, tan viva, toda ella centrada en la Palabra de Dios, y volcada en el servicio de los hermanos que caracterizó a San Felipe Neri.

El Oratorio Romano prestó grandes servicios a la Iglesia del siglo XVI y de los siglos siguientes. Muchos de sus miembros fueron escogidos por los Papas para desempeñar misiones y legaciones de gran compromiso, dentro y fuera de Italia. Pero su mejor aportación fue, sin duda, la obra histórica de Baronio, *Annales Ecclesiastici,* 12 vols., que alcanzaban hasta el siglo XIII, Roma, 1588-1607, corregida y continuada después por el también oratoriano Oderico Rainaldi (Roma, 1528-1560).

En el siglo XIX surgieron algunas Congregaciones femeninas dentro de la espiritualidad de San Felipe Neri. *Religiosas Filipenses Misioneras de la Enseñanza,* fundadas por los hermanos Marcos y Gertrudis Castañer en Mataró (Barcelona) (1858); *Filipenses Hijas de María Dolorosa,* fundadas por el oratoriano padre Francisco García Tejero y María Dolores Márquez en Sevilla (1859); y las *Misioneras de la Doctrina Cristiana,* fundadas por el mismo padre Francisco García Tejero y M. Mercedes Trullar Soler en Sevilla (1878).

III. FRANCIA: PATRIA DE ADOPCIÓN DE LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

Bibliografía

DEVILLE, R., *L'école française de spiritualité,* París, 1987; BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux,* III: *La conquêtte mystique: l'école française,* París, 1921; GAUTIER, J., *L'esprit de l'école française de spiritualité,* París, 1937; COGNET, L., *La spiritualité française au XVII^e siècle,* París, 1949; ROPS, F., *La Iglesia de los tiempos clásicos,* Barcelona, 1959; TAVENEAUX, R., *Le catholicisme dans la France classique 1610-1715,* 2 vols., París, 1980; VÉNARD, M., *Le prêtre en France au début du XVII^e siècle,* «Bull. de Saint Sulpice», 6 (1980), 197-213.

1. La espiritualidad francesa

Con los albores del siglo XVII empieza para Francia su «grand siècle», su edad de oro. El XVII fue el «gran siglo» de Francia no

sólo por sus logros políticos y económicos, sino, sobre todo, por la grandeza de sus santos. El siglo XVII francés fue, sin duda, el «gran siglo de las almas».

El siglo XVII fue para Francia lo que el siglo XVI había sido para España. En aquella centuria habían brillado con luz propia San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, por no citar nada más que a las tres cumbres máximas de la espiritualidad española. El siglo XVII fue para Francia el siglo de Pedro de Bérulle, San Francisco de Sales, San Vicente de Paúl, Beato Olier, San Juan Eudes...

La primera mitad del siglo XVII fue para la Iglesia de Francia un tiempo realmente espléndido, «una época de belleza y fecundidad raras, tan ricas desde luego como los grandes instantes de la Cristiandad medieval; una era de juventud, de sorprendente renovación». Cuando la Italia cristiana, que tantas tropas había brindado a la reforma católica, muy especialmente los Clérigos Regulares, Ordenes que habían visto allí su primera luz, «pasaba entonces por un período de cansancio; Alemania no había salido de los rudos encuentros en que católicos y protestantes no solamente defendían dogmas: una guerra atroz los destrozaba durante treinta años, sin permitir al pueblo más que un limitado esfuerzo religioso; en Inglaterra, la Iglesia «papista» está demasiado ocupada en luchar contra la herejía y el cisma para poder llevar adelante otra cosa que no sean confusos combates, y España, cuyos reyes fastuosos e indolentes no se ocupan de defender su fe más que de reforzar su trono, ya no tiene a un Ignacio, ni a una Teresa, ni a un Juan de la Cruz; ahora sólo tiene teólogos» [19].

Sin embargo, en este esplendor espiritual francés confluyen las grandes corrientes espirituales de Italia y de España. De Italia provienen las Sociedades de Vida Apostólica que tan profundamente arraigarán en suelo francés, y de España proviene aquella doble corriente espiritual representada por los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, en la vertiente más ascética, y la representada por las *Moradas* de Santa Teresa de Jesús, en la vertiente más mística. El abate Bremond ha considerado esta presencia de la espiritualidad española en Francia como una verdadera «invasión mística» [20]. Lanson llegó a escribir: «España nos inunda con su devoción» [21].

[19] ROPS, D., *La Iglesia de los tiempos clásicos*, p. 64.

Pero no fue una invasión mística que colonizó, sin más, la espiritualidad de Francia; sino que las fuerzas espirituales autóctonas lograron modificar, por lo menos en cierto modo, las corrientes espirituales invasoras. Así, los espirituales franceses «tienden a sustituir al ignaciano ejercicio de la voluntad un método fundado menos sobre la conciencia de los estados interiores y sus móviles que sobre la conformación del ser entero a un ideal contemplativo. Simultáneamente, el gran vuelo por el que Santa Teresa y San Juan de la Cruz quieren llevar al alma de un solo ímpetu hasta Dios, en la espiritualidad francesa se hace más modesto; ante todo se mantienen bien los pies en tierra; y es significativo que el más místico de los hombres espirituales franceses de su tiempo, Bérulle, demuestre tanta admiración por el joven Descartes y le ruegue que ponga al servicio de la religión una filosofía razonable. El carácter nacional se halla ahí: en su sentido de la medida, en su sentido del hombre» [22]. Todo esto hace que la espiritualidad del gran siglo francés ofrezca una serie de características propias:

1) *Variedad y originalidad,* como fruto del influjo que las fuerzas espirituales autóctonas ejercieron sobre las fuerzas espirituales invasoras. Prueba de ello es que las nuevas corrientes surgidas de la corriente reformista, de antes y después de Trento, tienen la prevalencia sobre las escuelas de espiritualidad existentes en Francia en las etapas monástica y mendicante, por referencia exclusiva a la espiritualidad proveniente de las antiguas formas de Vida Religiosa. De este modo, todas las formas y todos los movimientos de espiritualidad tienen en Francia representantes propios con sus específicos matices de originalidad. De ahí la dificultad a la hora de agrupar tanto a los hombres espirituales en cuanto tales, como a los autores de literatura espiritual.

2) *«Humanismo devoto»:* Bremond calificó con esta expresión lo más esencial de la espiritualidad de la primera mitad del «gran siglo» francés, y estableció una relación directa entre el hu-

[20] BREMOND, H., *Histoire littéraire...*, I, p. 518.
[21] Citado por DEVILLE, R., *L'École française*, p. 35.
[22] ROPS, D., *op. cit.*, p. 67.

manismo literario y la «invasión mística» proveniente de España[23], por más que la expresión «humanismo devoto» sea muy ambigua, puesto que si por «humanismo» se entiende el puesto relevante que habrían tenido las letras clásicas en los autores franceses de este período, no pasaría de ser una tendencia estilística, y si por «humanismo» se entiende la idea tan repetida por los humanistas del siglo XV, «el hombre es la medida de todas las cosas», no sobrepasaría tampoco una dimensión meramente natural. El «humanismo devoto» se apoya en esta segunda idea, pero no se queda en ella, sino que se eleva a la dimensión sobrenatural, con una referencia explícita a Dios: el hombre es la obra maestra de Dios; y el hombre que «siente» a Dios dentro de sí mismo y en el mundo, no puede menos de referir a Dios toda la creación. San Francisco de Sales fue el gran maestro del «humanismo devoto»; pero un «humanismo» que, a fuerza de ser «devoto», sobrepasa con mucho el antropocentrismo para convertirse en un verdadero teocentrismo. En cambio, De Bérulle y sus más inmediatos seguidores son «humanistas devotos», sin duda, pero bastante menos que San Francisco de Sales[24].

3) *Ascetismo:* si bien los «humanistas devotos» están convencidos, como afirma el Concilio de Trento[25], de que la naturaleza humana, aunque tocada por el pecado original, no está absolutamente corrompida y, por tanto, el hombre es capaz de hacer el bien, sin embargo, acentúan el esfuerzo ascético por encima de la relación mística con Dios, aunque también abunden los místicos en la escuela francesa[26]. Pero no es un ascetismo puro y duro, sino más bien una forma moderada que se balancea con facilidad entre el simple ascetismo y el más puro misticismo; pero que sabe conservar también el buen sentido en medio de la más mística exaltación.

[23] BREMOND, H., *op. cit.*, p. 518.

[24] SÉROUET, P., *De la vie dévote à la vie mystique. Sainte Thérèse d'Avila, Saint François de Sales,* París, 1958; LIUIMA, A., *Aux sources du Traté de l'amour de Dieu de Saint François de Sales,* Roma, 1959; LAJENIE, E. M., *Saint François, l'homme, la pensée, l'oeuvre,* 2 vols., París, 1968; EYMARD D'ANGERS, J., *L'humanisme chrétien au XVII^e siècle. Saint François de Sales et Yves de París,* La Haya, 1970.

[25] Dz, 793, 815.

[26] COGNET, L., *Le problème des vertus chrétiennes dans la spiritualité française au XVII^e siècle,* Cahiers Eudistes de Notre Vie, 5 (1960), p. 47; cfr. DS, V, pp. 785-1004.

4) *Psicologismo:* Aunque la fuerza especulativa y metafísica de la Escuela francesa tiene una fuerte prevalencia sobre otras grandes escuelas, como las de España y de Italia, sin embargo, el psicologismo constituye una de sus características más relevantes por la insistencia de sus principales maestros en el amor divino. Insistencia que, cuando pone excesivo énfasis en el «amor puro», está abriendo un camino bastante ancho al «quietismo»[27]. Ahora bien, al margen de San Francisco de Sales, los representantes más característicos de la Escuela espiritual francesa de la primera mitad del siglo XVII son precisamente fundadores de Sociedades de vida apostólica: Pedro de Bérulle, Carlos Bérulle, Carlos de Condren, Vicente de Paúl, Juan Jocobo de Olier, Juan Eudes, y otros, fundadores también, pero de Institutos religiosos, como Juan Bautista de la Salle y Luis María Grignon de Montfort.

2. *Pedro de Bérulle (1575-1629) y el Oratorio francés*

Pedro de Bérulle nació en 1575 en el seno de una familia noble en el castillo de Cérilly, cerca de Troyes[28]. Era el mayor de cuatro hermanos. Huérfano de padre, cuando todavía era un niño, se trasladó con su madre y hermanos a París. Después de cursar los estudios clásicos y la filosofía, estudió teología en la Universidad de la Sorbona. Durante sus estudios frecuentó el salón de su prima, madame Acarie, donde se reunía un grupo de gentes espirituales que serán el punto de lanzamiento del gran florecimiento espiritual francés de la primera mitad del siglo XVII[29]; y donde el propio De Bérulle experimentó una profunda transformación intelectual y espiritual[30].

De Bérulle es considerado como el principal representante, e incluso como el fundador de la Escuela francesa, hasta el punto de que ésta podría ser calificada de *Escuela Berulliana.* En todo caso, el fundador del Oratorio francés ejerció un gran influjo so-

[27] VARILLON, F., *Fénelon et le Pur amour,* París, 1957; ZOVATO, P., *La polemica Bossuet-Fénelon, introduzione critico-bibliografica,* Padua, 1968.

[28] DUPUY, M., *Pierre de Bérulle,* París, 1964.

[29] DAGENS, J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique,* París, 1952.

[30] ORCIBAL, J., *Le Cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité,* París, 1965.

bre la evolución de la espiritualidad cristiana[31]. L. Cognet considera la influencia berulliana, directa o indirecta, como el máximo monumento de la historia espiritual de Francia, a pesar de que antes y después de su muerte fue muy contestada[32]. Por otra parte, a causa de la nebulosidad de su estilo y lo complicado de su pensamiento, Pedro de Bérulle no invita precisamente a la lectura de sus obras. Posiblemente, resulte más fácil hacerse con su doctrina espiritual a través de las obras de sus discípulos, sobre todo, de J. J. Olier y J. Eudes que a través de las suyas propias[33].

Ya se ha visto en un capítulo anterior la intervención decisiva de De Bérulle en la fundación del primer Carmelo teresiano en Francia; el cual fue el punto de partida para la influencia de la mística española en su espiritualidad. Signo de la importancia de su actividad eclesial, fue su elevación a la dignidad cardenalicia por Urbano VIII, aunque fuese a instancias de Luis XIII (1627). También su actividad diplomática fue intensa como lo atestiguan las legaciones que desempeñó en nombre de la Corona francesa en Inglaterra, España e Italia.

En 1599 fue ordenado de sacerdote y, prácticamente desde entonces, empezó a preocuparse por la reforma espiritual del clero; pero fue el prolongado retiro realizado en Verdún (1602), bajo la dirección del padre Maggio, el que lo orientó definitivamente en esta dirección. La profunda experiencia mística en torno al misterio de Cristo que marcará toda su espiritualidad, fue también el punto de partida para la fundación del Oratorio.

El clero secular francés estaba a principios del siglo XVII muy por detrás del clero regular en cuanto a la reforma decretada por Trento. De Bérulle no comprendía esa diferencia, y sufría por esa situación del clero secular: «¿Cómo es posible que el Señor haya deseado una perfección tan grande para las Ordenes religiosas y que no la haya exigido de su propia Orden, que es la Orden sacerdotal?»[34]. El ejemplo de San Carlos Borromeo y de San Felipe Neri en Italia, el de San Juan de Avila en España, y el de San Francisco de Sales en Saboya, le ha impulsado a hacer algo concreto en favor de la reforma del clero francés. Y, después de estudiar la obra emprendida por esos reformadores, quedó especialmente cautivado por el Oratorio de San Felipe Neri.

[31] DE BÉRULLE, P., *Oeuvres complètes,* París, 1964.
[32] COGNET, L., *La spiritualité moderne,* París, 1966, p. 310.
[33] DEVILLE, R., *L'École française de Spiritualité,* p. 29.
[34] Citado por DEVILLE, R., *op. cit.*, p. 41.

Y así, el 11 de noviembre de 1611, empezó a vivir en comunidad con cinco compañeros, en una casa de la calle Saint-Jacques, de París. Allí rezan el Oficio en común; tienen largas horas de meditación; estudian con intensidad la Palabra de Dios y los Padres de la Iglesia, y se entregan con generosidad a toda clase de ministerios apostólicos: Predicación, confesiones, catequesis, misiones, y, andando el tiempo, aceptarán la enseñanza, tanto en colegios como en la misma Universidad de la Sorbona. Su finalidad es el ministerio apostólico en cuanto derivado del único y eterno sacerdocio de Jesucristo.

Su prestigio era tal entre los obispos, que algunos les confiaron la formación de sus seminaristas: Seminario de Langres (1619); Seminario de París (1624). Los miembros del Oratorio no se ligaban a ningún beneficio eclesiástico, pero estaban plenamente incardinados en la diócesis. A diferencia del Oratorio de San Felipe Neri que es una federación de Congregaciones autónomas, el Oratorio francés tiene una forma de gobierno centralizada en la persona de un Superior General elegido por la Asamblea General, el cual, con su Consejo, gobierna las comunidades sacerdotales.

La casa de París se convirtió muy pronto en foco de atracción para clérigos y seglares. Y, desde el mismo año de la fundación, el Oratorio francés se expandió por diversos lugares. Esta fórmula de vida, inspirada o casi calcada en el espíritu del oratorio Romano de San Felipe Neri, fue aprobada por el Papa Paulo V en 1613.

La vida del Oratorio y, en primer lugar, del propio De Bérulle se complicó dolorosamente cuando éste, al ser designado por Paulo V en 1614 Visitador perpetuo del Carmelo, introdujo algunas modificaciones en el espíritu teresiano del Carmelo de París. Estas controversias le obligaron a escribir, con la ayuda de Juan Duvergier de Hauranne, el célebre abad de Saint-Cyran, el gran valedor del Jansenismo, un libro en defensa propia, *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus (1623).* Al morir De Berulle (1529), el oratorio contaba con 70 comunidades esparcidas por toda Francia; una en Roma (San Luis de los Franceses) (1618), una en Madrid (1623); y una en Londres (1623).

El Oratorio francés fue suprimido por la Revolución en 1792. Y después de dos intentos fallidos en 1806 y en 1836, fue restau-

rado en 1852. Esta restauración fue aprobada como heredera legítima del Oratorio anterior a la Revolución, por decreto de la Congregación de Obispos y Regulares en 1864, con el título de Congregación del Oratorio de Jesús y de María Inmaculada. Antes de la supresión y después de la restauración, el Oratorio francés ha proporcionado a la Iglesia extraordinarios obispos que se ocuparon con especial interés por la formación espiritual del clero; e insignes escritores de espiritualidad. En la actualidad, cuenta con 13 comunidades y 92 miembros[35].

IV. Congregación de la Misión y las Hijas de la Caridad

Bibliografía

Coste, P., *Vincent de Paul, le grand saint du grand siècle,* 3 vols., París, 1931; Id., *Saint Vincent de Paul, Correspondance, entretiens, documents,* 15 vols., París, 1920-1925; el vol. 15 comprende las cartas descubiertas después de 1925, París, 1970. Esta obra está siendo publicada en castellano, han aparecido los vols. I, II, IX, XI, Salamanca, 1972...; Román, J. M., *San Vicente de Paúl. Biografía,* BAC, Madrid, 1981; Orcajo, A., Pérez Florez, M., *San Vicente de Paúl. Espiritualidad y escritos,* BAC, Madrid, 1981; Ibáñez, J. M., *Vicente de Paúl, realismo y encarnación,* Salamanca, 1982; Id., *Vicente de Paúl y los pobres de su tiempo,* Salamanca, 1977; Id., *La vuelta al espíritu de la Compañía de las Hijas de la Caridad,* y *Los pobres, razón de ser de las Hijas de la Caridad y garantía de fidelidad al espíritu de la Compañía,* en AA.VV., *Don del amor de Dios a la Iglesia y a los pobres,* Salamanca, 1984, pp. 125-206; Correa, J., *Servir a los pobres, ayer y hoy,* ibídem, pp. 317-338; Nos Muro, L., *San Vicente de Paúl, obra y pensamiento,* Madrid, 1984; Muneta, J. M., *San Vicente de Paúl, animador del culto,* Salamanca, 1974; AA.VV., *Respuesta vicenciana a las nuevas formas de pobreza,* 1988; AA.VV., *Vicente de Paúl, inspirador de la vida comunitaria,* Salamanca, 1975; González-Carvajal, L., *Vicente de los pobres, profeta de hoy,* en AA.VV., *Vicente de Paúl, cuatrocientos años con los pobres,* «Yelda», n. 169, abril, 1982; Herrera, J., *Historia de la Congregación de la Misión,* Madrid, 1949; Paradela, B., *Resumen histórico de la Congregación de la Misión en España,* Madrid, 1923; Nieto, P., *Historia de las Hijas de la Caridad,* 2 vols., Madrid, 1932; Santa Luisa de Marillac, *Correspondencia y escritos,* Salamanca, 1985; Flinton, M., *Santa Luisa de Marillac, el aspecto social de su obra,* Salamanca, 1974; Celier, L., *Les filles de la Charité,* París, 1951; Chalandard, M., *La promotion de la femme à l'apostolat,* París, 1950; Huergas, L., *Una institución singular: El Superior General de la Misión y de las Hijas de la Caridad,* Salamanca, 1974.

[35] *Ann. Pont.,* 1987, p. 1307.

1. *«Monsieur Vincent» (1580?-1660)*

San Vicente de Paúl ha sido definido por Daniel Rops como «el arquitecto de la Iglesia moderna»[36]. Esta definición cuadra muy bien a aquel clérigo que tiene entre sus méritos principales el haber entendido que la misión de la Iglesia consiste en evangelizar a todos los hombres, pero de un modo muy especial a los pobres. Para él, la Iglesia es la Iglesia de todos, pero es especialmente la Iglesia de los pobres, tal como la han entendido Juan XXIII[37] y el Concilio Vaticano II (LG 8; ChD, 13, 30).

Vicente de Paúl era de origen tan humilde que ni siquiera sabía con exactitud cuándo había nacido. En los procesos de beatificación de San Francisco de Sales en los que declaró como testigo, dice simplemente que nació «alrededor de 1580». Hay quienes dicen que fue en 1576, quienes que en 1579 y quienes que en 1581. Dígase, pues, que nace «alrededor de 1580» en la aldea de Pouy, muy cerca de Dax, en los Pirineros Gascones. Su nombre de pila, Vicente, se deba a la devoción que en aquella región se le tenía al santo mártir español de los tiempos de Diocleciano. Por sus venas corría, al parecer, mucha sangre española. Su padre, Juan; su madre Beltranda de Moras. Vicente es el tercero de cuatro hermanos varones, y después vendrán aún dos hermanas. Familia numerosa y pobre. Pasará en el campo sus quince primeros años de vida, como pastor y porquero. Cuando sea mayor y se vea colmado de honores, dirá: «Señor, ¿por qué tantas reverencias y ceremonias con un pobre porquero e hijo de un pobre aldeano como yo?»[38].

[36] Rops, D., *La Iglesia de los tiempos clásicos,* p. 19.

[37] *Discurso de inaug. del Vaticano II,* AAS (1962), p. 682.

[38] *Obras,* XI, 4, p. 812.

Como hijo de aldeanos de aldea pobre, Vicente conoció en su infancia la pobreza, e incluso la miseria. Como hombre santo que llegó a ser, por sus virtudes y por sus obras de caridad, después se crearán una y mil anécdotas que ya en su infancia lo habrían marcado con el sello indeleble de los elegidos de Dios. Pero otro tanto ha acaecido con todos los santos, a quienes una cierta hagiografía ha querido santos desde la cuna. La realidad de su infancia fue la del hijo de un aldeado pobre que convive con otras gentes pobres y trabaja en las faenas del campo y del pastoreo. Esto precisamente le dará el mayor derecho a erigirse en defensor de los pobres. Es muy posible que Vicente haya exagerado la pobreza de su familia porque, de hecho, se sabe que sus padres poseían una casa, unas huertas, unos prados y, por lo menos, una yunta de bueyes que su padre vende para ayudar a los gastos que la estancia de Vicente en la Universidad de Toulouse lleva consigo. Admitamos, sin más, que la vida de un campesino en la Francia de finales del siglo XVI no daría para muchas alegrías, pero tampoco pasaba hambre. En casa siempre había unos granos de mijo que llevar al puchero: «En el país de donde yo procedo, mis queridas hermanas, se alimentan con un pequeño grano, llamado mijo, que se pone a cocer en un puchero; a la hora de la comida se echa en un plato, y los de la casa se ponen alrededor a tomar su ración, y después se van a trabajar» [39]. No es precisamente un banquete asueriano, pero, por lo menos, no se pasa hambre.

Pero a Vicente, el hijo de Juan de Paúl, un día le visitó la suerte. Una suerte que quizá él mismo se labró con su inteligencia despierta y con su tesón en la escuela del pueblo. Pero la suerte le visitó revestida de M. de Comet, juez parroquial de Dax, quien le facilitó la entrada en el colegio de los Franciscanos de esa ciudad. Concluidos allí los estudios de humanidades, Vicente optó por la clericatura. En la elección no debió de estar ausente el afán de medrar social y económicamente. En Toulouse consigue el bachillerato en Teología.

Su carrera eclesiástica estuvo marcada por la rapidez. A los diecisiete años es ya diácono, y cuando apenas cuenta veinte, con las dispensas que hacen al caso, en 1600, el obispo de Périgueux, Francisco de Bourdeilles, le confiere la ordenación sacerdotal.

[39] *Obras,* IX, 1 p. 94.

A partir de ese momento, su vida es un entretejido de extrañas aventuras. Hace oposiciones a párroco; pero inútilmente. En 1601 va a Roma; no se sabe para qué; quizá a la caza de una prebenda eclesiástica; quizá por simple deseo de visitar la Ciudad Eterna, capital de la Cristiandad.

Asuntos de dinero que quiere cobrar, y lo consigue, le llevan a Marsella. Es 1605. Con dinero contante y sonante en el bolsillo, se deja convencer para realizar por mar el viaje de regreso a su tierra, pero su nave fue apresada por unos piratas turcos que lo condujeron a Túnez, en cuyo mercado de esclavos fue adquirido por un viejo pescador que se deshizo muy pronto de él, porque Vicente no le servía para las faenas de la pesca; pasó a manos de un viejo alquimista; después a manos de un sobrino de éste, y, finalmente, a manos de un tal Guillermo Gautier, un fraile franciscano de Niza que había renegado de la fe, a quien logró convertir. Después de dos años de cautiverio regresó con el fraile convertido a Francia a finales de 1607.

¿Historia verdadera o invención de San Vicente? El hecho es que la única fuente que apoya esta aventura tunecina, son dos cartas del propio santo que se mantuvieron ocultas durante muchos años por la familia de su amigo y protector M. de Comet. Todos los esfuerzos de Vicente por recuperar estas cartas para destruirlas fueron inútiles. Al no existir otras fuentes, resulta imposible, hoy por hoy, decidir en favor de la veracidad del relato, pero tampoco en contra, porque realmente esos dos años constituyen una verdadera laguna en la biografía de San Vicente de Paúl [40].

En 1608, después de otro viaje a Roma, se instala en París y entra en el círculo de Pedro de Bérulle, quien logró introducirlo como limosnero en la corte de la reina Margarita de Valois. Son unos años en los que Vicente busca afanosamente la voluntad de Dios. A través del Oratorio de Pedro de Bérulle intuye la importancia de la reforma del clero por una parte, y del campesinado por otra. Siempre por influencia de De Bérulle, en 1612, es nombrado párroco de Clichy. De 1613 a 1618, está al servicio de la familia Gondi como capellán y preceptor. En 1617 es designado

[40] GUICHARD, J., *Saint Vincent de Paul esclave à Tunis. Études historique et critique,* París, 1937; TURBET DELOF G., *Saint Vincent de Paul a-t-il été esclave à Tunis?,* RHET, 58 (1972), pp. 331-340; ROMAN, J. M., *San Vicente de Paúl,* pp. 61-68.

párroco de Chatillon-les-Dombes, en la diócesis de Lyon. Aquí es donde empieza su verdadera labor de reformador de las costumbres del clero y del pueblo. Es el punto de partida también para su descubrimiento de los pobres y de su entrega incondicional al servicio de los mismos. En 1618 entra en el círculo de San Francisco de Sales y a través de él entrará en relación con Santa Juana Fremiot de Chantal y sus monjas de la Visitación. En 1619, Luis XIII lo designa Capellán General de las Galeras.

2. Congregación de la Misión

Durante estos últimos quince años, Vicente de Paúl ha entrado en contacto con la pobreza y la miseria más descarnada, tanto material como espiritual. La evangelización de los campesinos que trabajan las tierras de la familia Gondi, junto con algunos sacerdotes, le hace comprender la necesidad imperiosa de evangelizar y catequizar a las gentes sencillas del campo. En medio de su creciente trabajo, encuentra tiempo para perfeccionarse en sus estudios eclesiásticos. Estudia Derecho Canónico, consiguiendo la licenciatura en 1624 en la Universidad de la Sorbona.

Ha llegado la hora de fundar una Compañía o Congregación de sacerdotes que se entreguen por completo a la evangelización, a dar misiones a los campesinos, a catequizar, a confesar y, muy especialmente, a dar retiros y ejercicios espirituales al clero, para el cual la Congregación de la Misión fue un poderoso revulsivo que marcó días de gloria para la Iglesia de Francia. La familia Gondi, especialmente la señora de la casa, Margarita de Silly, quiso asegurar las misiones para sus campesinos, y para ello hizo una fundación económica que garantizase la predicación de misiones cada cinco años. Llamó a las puertas de diversas casas religiosas, pero ninguna se quiso comprometer. Hizo entonces a Vicente la propuesta de fundar una comunidad que él aceptó y que mereció de inmediato la aprobación del arzobispo de París, hermano de los Gondi, el cual le proporcionó a Vicente, el 1 de marzo de 1624, el colegio de los «Bons Enfants». Al año siguiente se firmó la escritura de fundación de los Gondi, los cuales ponían a disposición de Vicente una fuerte suma para que agrupase a seis o siete sacerdotes, los cuales se dedicasen, a tiempo completo, a la obra de las misiones populares.

No tardó en encontrar algunos sacerdotes fervorosos: Antonio Portail, M. Belin, Francisco de Coudray y Juan de la Salle. En 1526 el arzobispo de París aprobó la nueva Sociedad de Vida Apostólica; al año siguiente la aprobó el rey, y en 1631 la aprobó el Parlamento. La aprobación pontificia fue un poco más difícil de conseguir. Pero, después de dos peticiones fallidas, la concedió Urbano VIII por la Bula *Salvatoris nostri* (12-1-1632). En 1631 San Vicente trasladó la sede de la comunidad al Priorato agustino de San Lázaro, de donde se derivará el nombre popular de *Lazaristas* con que los Paúles son conocidos en Francia.

El éxito de conversiones, incluidas las de hugonotes que retornaban al catolicismo, llamó la atención de los obispos; los cuales empezaron a pedir a Vicente comunidades de la misión para sus diócesis. Al morir San Vicente (1662), la Misión contaba en Francia con 23 comunidades; 53 a finales del siglo XVII y 78 en vísperas de la Revolución Francesa, la cual destruyó la Misión por completo; pero después de la era napoleónica, fue restaurada inmediatamente. En 1816 ya existían 16 comunidades en Francia, de modo que en poco tiempo alcanzó su primitivo esplendor.

En 1541 pasaron los Paúles a Italia con la fundación de Roma. Después vinieron las de Génova (1646), Turín (1655), Nápoles (1668), Piacenza (1732). En 1646 pasaron a Irlanda; En 1648 a Escocia; en 1651 a Polonia, y paulatinamente por todas las demás naciones de Europa. La entrada en España fue un poco tardía, solamente en 1704 fundaron los Paúles en Barcelona; pero pronto tuvieron que abrir nuevas comunidades a petición de los obispos, de manera que en 1774 las comunidades de la Misión en España se erigieron en provincia. También las leyes de desamortización y exclaustración aprobadas por Juan Alvarez Mendizábal en 1835 acabaron con todas sus casas; pero la Misión consiguió reponerse bastante pronto, dando lugar a un gran florecimiento que, de nuevo, fue puesto en aprietos por la guerra civil de 1936-1939. En 1816 entraron en América del Norte, y después en América del Sur. En 1648, Propaganda Fide confió a los hijos de San Vicente de Paúl las misiones de Madagascar, a donde él mismo envió seis expediciones; la última en el mismo año de su muerte. Después vinieron las misiones del Líbano, Arabia, Egipto, Siria, Persia, India, China...

La organización de la Congregación o Compañía de la Misión responde, en sus líneas generales a la de todas las Sociedades de

vida apostólica; pero tiene algunos matices peculiares. San Vicente de Paúl insistió mucho en el espíritu de comunidad; en la obediencia, aunque pone el acento del sometimiento de voluntad y entendimiento más en relación a las constituciones que al superior; también en la pobreza pone especial énfasis, pero más en la perspectiva personal que en la comunitaria, pues para la subsistencia, por lo menos en sus orígenes, los misioneros paúles dependían de las rentas derivadas de las fundaciones, no sólo de la familia Gondi, sino también de otras personas nobles.

Cuando algún obispo pedía una comunidad de la misión para su diócesis, San Vicente le exigía que estuviese bien dotada para que los misioneros se pudieran dedicar enteramente a la evangelización. Quería que sus misioneros estuvieran enteramente libres de cualquier preocupación económica para que no menguara lo más mínimo su disponibilidad en favor del pueblo, en favor de los pobres. Por eso mismo, rechazaba aquellos ministerios que podían serles un grave impedimento, como las parroquias y santuarios, la dirección de religiosas y los colegios. Para garantizar esta disponibilidad quiso que sus misioneros se ataran por los votos de pobreza, castidad y obediencia.

Ahora bien, estos votos son privados, no son aceptados por nadie, ni en nombre de la Iglesia ni en nombre de la Misión; tampoco son el vínculo propiamente dicho de incorporación. La incorporación a la Misión se verifica por un contrato tácito, anejo a la emisión de los votos[41]. Si alguna cosa hubo clara en la mente del fundador fue el hecho de que sus misioneros pertenecían al clero secular. Y, no obstante, la Misión fue declarada por la Santa Sede exenta de los obispos, sin perder por ello la secularidad. La vida del Paúl se conforma en todo a unas constituciones propias, que no están ligadas a ninguna forma de vida religiosa propiamente dicha, y, sin embargo, su organización está plasmada en casi todo a semejanza de las congregaciones religiosas, porque hay votos, hay superiores, hay visitas canónicas, hay asambleas o capítulos a nivel general, provincial y local. No falta incluso un voto o promesa peculiar, específica de la Misión: la dedicación exclusiva al pobre pueblo del campo[42]. La espiritualidad vicenciana ha estado en el origen de alguna nueva sociedad de vida apostólica, como los *Vicencianos Malabarenses* (Malabar, India, 1927), que se rigen por las mismas Constituciones de los Paúles.

[41] FERNÁNDEZ, J., *Sociedades de vida común o Asociaciones de Apostolado,* p. 358.

[42] NOS MURO, L., *San Vicente de Paúl,* p. 137.

3. Las Hijas de la Caridad

3.1. *Santa Luisa de Marillac*

Luisa de Marillac[43], cuyas Hijas de la Caridad, tejerán el más bello poema de amor en favor de tantos hijos naturales abandonados que no conocieron a sus madres, también fue hija natural, y posiblemente tampoco conoció a su madre. Por lo menos, su madre ha quedado en el anonimato más absoluto para la historia[44].

En efecto Luisa de Marillac nació el 12 de agosto de 1591, fruto de una unión ilegítima del capitán de la Gendarmería Real, Luis de Marillac, señor de Ferrières en Brie y de Farenvilliers, con una mujer cuyo nombre se desconoce. Pero si le faltó el afecto de la madre, no le faltó el del padre que le dio su apellido, e incluso su propio nombre de pila.

Después de una esmerada educación en el célebre convento de las Dominicas de Poissy, a la sombra de su tía paterna, Catalina-Luisa de Marillac, monja en aquel convento, Luisa de Marillac se casó el 5 de febrero de 1613 con Antonio Le Gras, secretario de la reina María de Médicis. De este matrimonio nació prematuramente en el mismo año de 1613, el único hijo, al que pusieron el nombre de Miguel. En 1625 muere el señor Le Gras, y Luisa se queda viuda con un hijo, cuya educación la traerá durante mucho tiempo por la calle de la amargura, y no solamente a ella, sino también al propio San Vicente de Paúl. Parece que su madre se empeñó en conducirlo por el camino del sacerdocio. San Vicente, aunque también en un principio se propuso lo mismo, tuvo que emplear en más de una ocasión un lenguaje extremadamente duro para con ella porque se empeñaba a toda costa en que fuese sacerdote, cuando su hijo daba ya abundantes muestras de inclinarse por otros derroteros: «No he visto nunca a

[43] CALVET, J., *Luisa de Marillac,* Salamanca, 1977; DIRVIN, I., *Luisa de Marillac,* Salamanca, 1980.

[44] NOS MURO, L., *op. cit.,* p. 243.

una madre que sea tan madre como usted; no es usted casi mujer en otra cosa. En nombre de Dios, señorita, deje a su hijo al cuidado de su Padre, que lo ama más que usted, o al menos quítese esa preocupación por él»[45]. Después de muchos sinsabores, Miguel se casó con Gabriela Le Clerc en 1650. Pero antes de que colocase definitivamente a su hijo Miguel, Luisa de Marillac había hecho muchas otras cosas, entre ellas, la fundación, con San Vicente, de la Compañía de las Hijas de la Caridad.

3.2. *Las Hijas de la Caridad, ¿obra de Luisa o de Vicente?*

Luisa de Marillac era una mujer menudita, propensa a todas las enfermedades; llena de cualidades humanas; muy dotada para la organización; escribía bien, y hablaba aún mejor; pero de un temperamento tan fuerte que, cuando se la hería, podía reaccionar hasta violentamente, si no de obra, por lo menos de palabra. Se puede decir que cuando San Vicente la conoció era un diamante en bruto, y cuando él la entregó en manos de Dios en 1658, dos años antes de morir él, se había convertido en un diamante de mil y un reflejos, y todos orientados en una única dirección: servir al pobre, servir al enfermo, servir al necesitado. Luisa de Marillac fue, sin duda, la obra maestra de San Vicente de Paúl, más incluso que la Misión y más que las Hijas de la Caridad. Fue canonizada por Pío XI en 1933.

Desde el momento en que se conocen Vicente de Paúl y Luisa de Marillac, sus vidas se funden en una maravillosa colaboración. Su encuentro no fue casual. A finales de 1624 se puso bajo la dirección espiritual de San Vicente por recomendación de monseñor Camus, obispo de Belley, que la había dirigido desde que, a su vez, San Francisco de Sales, se la hubiera recomendado a él[46].

Al quedar viuda, Luisa de Marillac fue encaminada por San Vicente a realizar obras de caridad en servicio de los pobres. Poco a poco se fue adentrando en la organización de las obras de caridad puestas bajo la dirección de San Vicente. Desde 1629 su vocación se consolida; emprende viajes para fundar y organizar cofradías de caridad por diversas ciudades de Francia.

[45] *Obras*, I, p. 568.

[46] FLINTON, M., *Santa Luisa de Marillac*, p. 22.

Pero es en 1633 cuando, juntamente con San Vicente, funda las Hijas de la Caridad a fin de asegurar un servicio permanente a los pobres y a los enfermos. Desde ese momento la historia de Luisa de Marillac es la historia de las Hijas de la Caridad. Su vida toma un ritmo tan acelerado que le hace exclamar a Nicolás Gobillon: «No se llega a comprender humanamente cómo esta sierva de Dios ha podido realizar tantos menesteres de caridad; hacer y más aún, ir a la busca de tantas obras de caridad»[47].

La primera de las Hijas de la Caridad se había presentado a San Vicente para que la pusiera al servicio de los pobres enfermos, antes incluso de la fundación. Fue Margarita Naseau, una pobre campesina, sin instrucción alguna, que se dedicaba al cuidado de las vacas, pero que se convertirá en el prototipo ideal de la Hija de la Caridad, después de Santa Luisa de Marillac. Alguien ha dicho de ella que «así como Dios encierra a la encina en la bellota, así el modelo de la Hija de la Caridad estaba encerrado en este antepasado humilde de la Compañía»[48].

El 29 de noviembre de 1533 Santa Luisa de Marillac empieza a vivir en comunidad con algunas jóvenes, dedicadas ya desde hacía algún tiempo al servicio de los pobres, y que ahora se colocan bajo su dirección. Era una casita situada junto a la iglesia de San Nicolás de Chardonnet. Su intención es dedicarse al servicio permanente de los pobres. No han pedido aprobación a nadie, ni a la Iglesia ni al Estado, porque para servir a los más humildes no debería hacer falta pedir permiso a nadie. Además, si pedían permiso a la Iglesia, corrían el riesgo de que las «encerraran» entre las cuatro paredes de un claustro. Solamente doce años después de la fundación San Vicente de Paúl se decidió a pedir la aprobación al arzobispo de París, el cual la concedió al año siguiente con el nombre de *Cofradía de las sirvientas de los pobres de la Caridad (1646)*, aprobación que fue renovada en 1655, confiándole a San Vicente de Paúl y a sus sucesores, los Superiores Generales de la congregación de la Misión, el gobierno y la dirección perpetuos de la institución que ahora recibía el nombre de *Compañía de las Hijas de la Caridad*. Esta forma de gobierno es un caso único en

[47] GOBILLON, N., *La vie de Mademoiselle Le Gras*, Brujas, 1886; citado por FLINTON, M., *op. cit.*, p. 22.

[48] BAUNARD, L., *La Vénérable Louise de Marillac*, París, 1904, p. 129; citado por FLINTON, M., *op. cit.*, p. 43.

la Historia de las Sociedades de vida apostólica[49]. La aprobación pontificia la consiguieron en 1668 por un decreto firmado por el cardenal Luis de Vendôme, legado *a latere* de Clemente XI.

Cabría preguntarse ahora: ¿Quién fundó las Hijas de la Caridad, Santa Luisa de Marillac o San Vicente de Paúl? La pregunta se la hace una Hija de la Caridad, Margarita Flinton, y ella misma da la verdadera respuesta[50]. No hay que quitarle mérito a ninguno de los dos. Las Hijas de la Caridad son fruto de la colaboración espiritual más estrecha de ambos. Vicente de Paúl dirigirá y aconsejará en todo, tanto a Luisa de Marillac, como a las Hijas de la Caridad, en su organización, en la manera de prestar el servicio a los pobres y enfermos. Pero todo esto no es óbice para que San Vicente deje a Santa Luisa en absoluta libertad para tomar las iniciativas que en cada caso le parezcan oportunas. Y, ella por su parte, se preocupará de que en todo lo relativo al espíritu, a la doctrina y a la manera de actuar de San Vicente se hagan algo consustancial con su obra. De manera que se puede afirmar que la «Compañía de las Hijas de la Caridad ha sido tal como San Vicente la ha querido y tal como la señorita Le Gras la ha hecho»[51].

3.3. *Incorporación definitiva de la mujer al apostolado*

Al mismo tiempo que Santa Luisa de Marillac fundaba las Hijas de la Caridad, otra mujer, Mary Ward, estaba luchando en Roma por la incorporación de la mujer y, en concreto, de la mujer consagrada, al apostolado. Ella pereció en el empeño; Luisa de Marillac triunfó porque, junto con San Vicente de Paúl, organizó las cosas de otra manera. Una normativa jurídica no podía interponerse como un valladar insalvable entre las Hijas de la Caridad y los pobres. Antes que ellos, otra pareja de santos fundadores, San Francisco de Sales y Santa Juana Francisca Frèmiot de Chantal habían querido enviar a sus *Hijas de Santa María* a visitar a domicilio a los pobres y enfermos; pero tuvieron que dar marcha atrás por la incompatibilidad de la vida religiosa propiamente

[49] HUERGAS, L., *Una institución singular: El Superior General de la Misión y de las Hijas de la Caridad*, Salamanca, 1974.

[50] FLINTON, M., *op. cit.*, p. 29.

[51] CELIER, L., *Les Filles de la Charité*, p. 91.

dicha que querían para ellas y el andar por la calle. Y se quedaron a perpetuidad entre las cuatro paredes de los monasterios de la Visitación, con la evidente paradoja de que, en vez de visitar, son ellas visitadas.

San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac dieron a sus Hijas de la Caridad una estructura jurídica distinta. No serían religiosas en sentido jurídico, sino una Sociedad de vida apostólica. Su «estructura» la plasmó San Vicente en estas palabras: «Las Hijas de la Caridad tendrán por monasterio la casa de los enfermos, por celda una habitación de alquiler, por capilla la iglesia parroquial, por claustro las calles de la ciudad o las salas de los hospitales, por rejas el temor de Dios y por velo la santa modestia».

Las Hijas de la Caridad emitirán votos privados, pero nunca serán religiosas. La temporalidad de los votos de las Hijas de la Caridad, renovados anualmente el 25 de marzo, constituye el más espléndido monumento a su fidelidad. San Vicente rechazó con toda energía para sus Hijas de la Caridad la estructura jurídica de las religiosas. Sin embargo, serían más «religiosas» que nadie: «Vosotras no sois religiosas de nombre, pero tenéis que serlo en realidad, y tenéis más obligación de perfeccionaros que ellas. Pero, si se presentare entre vosotras algún espíritu enredador e idólatra que dijese: «Tendríais que ser religiosas; eso sería mucho mejor», entonces, hermanas mías, la Compañía estaría en la extremaunción... Pues quien dice *Religiosas* quiere decir *enclaustradas*, y las Hijas de la Caridad tienen que ir por todas partes»[52].

Por la misma razón, tampoco quiso San Vicente que las Hijas de la Caridad llevasen hábito alguno: Seguirían vistiendo la saya larga y la cofia blanca de las mujeres campesinas de las cercanías de París; prendas que, por uniformidad, adoptaron también las de otras regiones. Y, resulta que, con el correr del tiempo, por no adaptarse a la moda en el vestir, su sencillo vestido de campesinas se convirtió en hábito que llamaba la atención e impedía la visibilidad. Menos mal que Christian Dior, el modisto parisino de alta costura, les ha devuelto, después del Concilio Vaticano II, la sencillez de los orígenes y la funcionalidad de los tiempos de hoy.

[52] *Obras*, IX, p. 1176.

Las Hijas de la Caridad tendrán también unas Constituciones, que empezaron por ser unas simples ordenanzas, pero que después de algunos años de práctica, fueron aprobadas definitivamente; y que San Vicente les glosó punto por punto desde 1655 a 1659.

Con semejantes estructuras, las Hijas de la Caridad han dado un impulso definitivo al apostolado de la mujer en la Iglesia. A partir de ellas, la mujer podrá asumir cualquier actividad apostólica, aunque tuvieron que pasar todavía muchos años hasta que cambiaran las estructuras jurídicas que reconociesen el carácter religioso a las mujeres que, viviendo en comunidad, abrazasen una actividad apostólica directa.

Sin trabas jurídicas, con una vida plenamente consagrada a Dios en favor de los necesitados, las Hijas de la Caridad han compuesto el más hermoso poema de amor al prójimo en hospitales, casas-cuna, orfelinatos, cárceles, e incluso en los campos de batalla.

De inmediato llegaron peticiones de nuevas fundaciones. En París, desde la primera y única fundación, por algunos años, las Hijas de la Caridad atendían varios establecimientos de asistencia caritativa. La primera fundación fuera de París fue la de Saint-Germain en Laye (1638). La mayor parte de las peticiones de nuevas fundaciones procedían de las damas que presidían las Cofradías de Caridad; pero las hubo también de petición real, como las de Fontainebleau, Chantilly y Sedán; otras procedían de los obispos y de los municipios. A los diez años contaban con 20 fundaciones en Francia. La primera de las innumerables fundaciones fuera de Francia surgió ya en 1652, y fue la de Varsovia, a petición de la reina de Polonia. Después vendría la expansión por el mundo entero, hasta convertirse en la Compañía de mujeres de apostolado activo más numerosa con que ha contado y cuenta la Iglesia en los últimos siglos.

La espiritualidad vicenciana de las Hijas de la Caridad ha fructificado también en la fundación de varias congregaciones religiosas femeninas que llevan de alguna manera en su propio nombre el de San Vicente de Paúl o el de las Hijas de la Caridad. Son congregaciones religiosas, cuyo nombre se diferencia solamente por el lugar de fundación: *Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paúl,* de Novara (Italia, 1773); de Palma de Mallorca (España, 1798); de Santa Juana Antide Touret (Canadá, 1799);

de Gijzegem (Bélgica, 1818); de Fulda (Alemania, 1835); de Insbruck (Austria, 1835); de Paderborn (Alemania, 1840); de Hildesheim (Alemania, 1852); de Friburgo (Alemania, 1853); de Insbruck (Austria); de Halifax (Canadá); de Zagreb (Yugoslavia); *Hermanas de Caridad de San Vicente de Paúl del Príncipe de Palagonia,* de Parmelo (Italia, 1835); *Hermanas de la Providencia de San Vicente de Paúl,* de Kingston (Canadá).

La vida y misión de San Vicente de Paúl y de Luisa de Marillac ha sido realmente fecunda en la Iglesia de Dios. La familia vicenciana se compone en la actualidad de 4.000 misioneros paúles; 36.000 Hijas de Caridad, de las cuales casi 10.000 son españolas; varios miles de religiosas, de las mencionadas Congregaciones, que se inspiran en su espiritualidad; 55.000 jóvenes de las Asociaciones Marianas Vicencianas; 200.000 voluntarias de la Caridad, y 700.000 socios de las Conferencias de San Vicente de Paúl.

V. Otras sociedades de vida apostólica

Las Sociedades de vida apostólica de la época clásica (siglo XVII) están orientadas a dos tareas apostólicas fundamentales: 1) La renovación interior de las iglesias de vieja Cristiandad, tanto en el estamento de los fieles como en el estamento clerical; 2) la evangelización de los pueblos que todavía no conocían a Cristo.

1. La renovación interior de la Iglesia

En este primer grupo, además de los Oratorios de Roma (San Felipe Neri) y de Francia (De Bérulle), y la Congregación de la Misión (San Vicente de Paúl), ya estudiados, hay que enumerar éstas:

1.1. *Compañía de los sacerdotes de San Sulpicio*

La situación del clero en la Francia de comienzos del siglo XVII no había experimentado la renovación llevada a cabo en España e Italia a lo largo del siglo XVI. A su renovación le dedicó buena

parte de su actividad Juan Jacobo Olier. Hijo de Jacobo Olier, Señor de Verneuil, y de María Dolu, señora de Ivoy. Nació en París el 20 de septiembre de 1608. Desde niño fue encaminado hacia los honores eclesiásticos. A los doce años era ya prior de Bazsainville, prior de Clisson, y abad de Pébrac. En su juventud no sobresalió precisamente por la piedad ni por el celo apostólico, sino por una vida bastante ligera de costumbres; pero una peregrinación a Loreto, cuando iba camino de Roma, en 1630, lo transformó por completo.

Se puso bajo la dirección espiritual de San Vicente de Paúl, quien lo encaminó hacia el servicio de los pobres y de los enfermos. En 1633 fue ordenado sacerdote. Desde 1634 a 1641 se dedicó a las misiones populares; pero al colocarse en 1635 bajo la dirección espiritual de Carlos de Condren[53], éste le cambió poco a poco la orientación de su vida. Con ser muy importante la tarea de las misiones populares y el cuidado de los pobres y enfermos, mucho más importante le parecía a su director espiritual la formación de un clero nuevo que garantizase la vida cristiana de las parroquias. En dos ocasiones rechazó el obispado, primero de Langres, y después, de Châlons.

En 1641 Olier, con sus compañeros Caulet y De Ferrier se instalaron en Vaugirard, para dar comienzo a un verdadero Seminario, que será trasladado al año siguiente a París, al hacerse cargo el propio Olier de la parroquia de San Sulpicio (1642), de donde recibirá el nombre la nueva fundación: *Compañía de los sacerdotes de San Sulpicio*[54]. Durante un decenio (1642-1652), Olier fue a la vez un párroco ejemplar que renovará profundamente su parroquia con una amplia irradiación en las parroquias vecinas, y fundador del seminario de San Sulpicio. Olier entendía su seminario como «casa apostólica», como una «comunidad de sacerdotes y de seminaristas» que se preparaban para renovar el espíritu apostólico. Sus seminaristas se formaban teológicamente en la Sorbona, y en San Sulpicio recibían una esmerada formación espiritual.

Olier y sus compañeros no pretendieron fundar nada más que una pequeña Sociedad de sacerdotes seculares unidos por el

[53] MOLIEN, A., *Condren*, DS, II, pp. 1482-1484.

[54] BOIESARD, P., *La Compagnie de Saint-Sulpice, trois siècles d'histoire*, París, 1959.

vínculo de la caridad, hasta el punto de que renunciaron a cualquier título que los calificara como algo distinto del clero secular. El nombre de *Sulpicianos* se lo dio el pueblo por el nombre de la parroquia de San Sulpicio. En el *Proyecto del establecimiento de un seminario en una diócesis*, presentado por Olier al Parlamento, describía el seminario de San Sulpicio como una escuela para directores de seminarios. Solamente en 1664 recibieron la aprobación pontificia de manos del cardenal Chigi, legado Papal en Francia.

Del seminario de San Sulpicio salieron sacerdotes bien preparados para muchas diócesis de Francia, cuyos obispos los proponían como modelos a su clero; y para fundar seminarios en los que se formaron muchas generaciones de sacerdotes franceses: Nantes (1649); Saint-Flour (1651); Magnac (1651); Le Puy (1652); Clermont (1656); Amiens (1657). En 1657, poco antes de morir (2-4-1657), Olier preparó la expedición de cuatro sulpicianos con destino a Montreal (Canadá) a donde llegaron en julio del mismo año. San Salpicio fue el foco más importante de la renovación del clero francés hasta la Revolución Francesa. Durante la Revolución y la época napoleónica sobresalió su director general, Jacobo Andrés Emery, que puede considerarse incluso como el segundo fundador de San Sulpicio[55].

J. J. Olier fue un verdadero modelo de clérigo reformado y reformador que supo unir la mística, como hombre de oración totalmente entregado a Dios, y la acción desbordante del misionero arrebatado por el celo apostólico. Fue también el autor espiritual más representativo de la escuela francesa, especialmente por sus obras: *Journée chrétienne* y *Catechisme chrétien pour la vie interieur*[56].

1.2. *Congregación de Jesús y de María (Eudistas)*

San Juan Eudes nació el 14 de noviembre de 1601 en Ri, en las inmediaciones de Argentan (Normandía). En 1615 entró en el colegio de los jesuitas de Caen, donde cursó los estudios clásicos

[55] LEFLON, J., *Monsieur Emery*, París, 1945.

[56] DEVILLE, R., *L'école française de Spiritualité*, pp. 63-68; DUPUY, M., *Olier*, DS, XI, fascs. 74-75; ID., *Se laisser à l'Esprit*, París, 1982.

y algunos años de teología. Ingresó en el Oratorio berulliano, teniendo como directores espirituales al propio Pedro de Bérulle y a Carlos de Condren[57]. Ordenado sacerdote el 20 de diciembre de 1625, inició su actividad pastoral, asistiendo a los apestados en Caen. A lo largo de su dilatada existencia (murió en Caen en 1680), San Juan Eudes desarrolló una gran actividad misionera por toda Francia[58], que es muy bien conocida por su *Memorial de los beneficios de Dios,* una especie de diario espiritual compuesto al final de su vida para recordar las gracias recibidas de Dios[59].

San Juan Eudes se percató muy pronto de que, a pesar, o precisamente por ello, de las misiones de San Vicente de Paúl y de J. J. Olier, aún hacían falta más predicadores de la palabra; y para proveer de ellos a Francia, era preciso crear seminarios en los que se formasen. Nombrado director del Oratorio de Caen, fundó en esta misma ciudad en 1643 la Congregación de Jesús y María, destinada a la formación del clero, lo cual le obligó a abandonar el Oratorio berulliano. No es que faltasen sacerdotes en Francia; los había en exceso, pero sin preparación alguna para el ministerio sacerdotal porque allí no se habían aplicado aún los decretos tridentinos relativos a la fundación de los seminarios.

Los eudistas, además de los servicios prestados en la formación del clero, y en la propagación de la devoción a los Corazones de Jesús y de María[60], fueron altamente meritorios en la lucha contra el Jansenismo, y brillaron con luz propia en la defensa de la Santa Sede durante la Revolución Francesa, lo cual costó la vida a 191 de sus miembros, asesinados en París en 1792; entre los cuales figuraba el Superior General, padre Hébert. Aniquilada por la Revolución, la Congregación de Jesús y de María fue restaurada en 1828.

San Juan Eudes fundó también la Orden de Nuestra Señora de la Caridad para la reeducación de las jóvenes y mujeres extra-

[57] SAN JUAN EUDES, *Oeuvres complètes,* 12 vols., París, 1905-1911; NILCENT, P., *Saint Jean Eudes, un artisan du renouveau chrétien au XVII^e siècle,* París, 1985; ID., *Saint Jean Eudes: una conception de la vie en Jésus-Christ,* número especial de *«Vie Eudiste»,* París, 1973.

[58] BERTHELAUT DU CHESNAY, *Les missions de Saint Jean Eudes,* París, 1967.

[59] DEVILLE, R., *op. cit.,* p. 81.

[60] SAN JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios,* trad. ALONSO, J. M., 3 vols., Madrid, 1959; COGNET, L., *Le coeur chez les spirituels du XVII^e siècles,* DS, 2, pp. 2300-2307; ALONSO, J. M., *El Corazón de María en San Juan Eudes,* 2 vols., Madrid, 1958.

viadas. La novedad de esta misión apostólica pareció a la Santa Sede demasiado arriesgada para las religiosas, por lo cual se mostró contraria a su aprobación; pero se la concedió el Papa Alejandro VII en 1666. Estas religiosas profesan la Regla de San Agustín con constituciones propias y votos solemnes de pobreza, castidad y obediencia, más un cuarto voto específico de entrega al servicio de estas mujeres marginadas. Es la primera Orden religiosa consagrada al Inmaculado Corazón de María[61].

De esta Orden de Nuestra Señora de la Caridad brotará en 1832 la Congregación del Buen Pastor, fundada por Santa María Eufrasia Pelletier. Esta se percató de que la independencia de cada uno de los «Refugios» de la Orden de Nuestra Señora de la Caridad, era un obstáculo para la misión apostólica y para su difusión por todo el mundo; por ello, decidió transformar el monasterio-refugio de Angers, puesto bajo la advocación del «Buen Pastor», en Casa-Madre de todas las fundaciones que se pudieran hacer en adelante, dando lugar a una nueva congregación centralizada con el título de Congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor. La propia Santa Eufrasia fue la primera Superiora general. El espíritu que anima a esta congregación, sin embargo, es el mismo infundido por San Juan Eudes a la congregación originaria. Esta transformación que implicaba el generalato, en contraposición a los monasterios autónomos, y de los votos simples frente a los votos solemnes, fue aprobada por Gregorio XVI en 1835.

Las fundaciones del Buen Pator se multiplicaron rápidamente. En menos de tres años (1835-1838) se hicieron veinte fundaciones en Francia, y en 1839 se abrieron casas en Alemania, Bélgica, Inglaterra e Italia; en 1842 ya habían dado el salto a América del Norte, al año siguiente a Africa, en 1845 a la India y en 1860 a Oceanía. Cuando murió Santa Eufrasia (1868), la nueva congregación contaba con 110 comunidades esparcidas por todo el mundo. La espiritualidad y el buen gobierno de la fundadora ha quedado bien definido en las muchas cartas y en las conferencias dirigidas por ella en diferentes ocasiones a las comunidades de la congregación[62].

[61] GEORGES, C., *Une oeuvre de miséricorde et d'apostolat. Notre Dame de Charité du Réfuge et du Bon Pasteur,* Besançon, 1923.

[62] SANTA MARÍA EUFRASIA PELLETIER, *Instrucciones y Conferencias,* Barcelona, 1942.

2. Sociedades de vida apostólica para las misiones extranjeras

La expansión del Evangelio hacia los pueblos que no conocen a Cristo, ha sido siempre tarea esencial para la Iglesia. Durante el Cisma de Occidente (1378-1417), sin embargo, las misiones habían experimentado una quiebra profunda, porque cada uno de los papas rivales, primero dos y depués tres, se hallaban más preocupados por afianzar su autoridad en los países de vieja cristiandad que por extender el Evangelio hacia los pueblos que desconocían a Cristo.

Pero los grandes descubrimientos geográficos, iniciados por Portugal y llevados a su cumplimiento por España con el descubrimiento de América, dieron lugar a un nuevo planteamiento de la tarea misional. Durante la Edad Media, los misioneros se limitaban a evangelizar los pueblos paganos limítrofes, a excepción de algunos pioneros, como el padre Juan de Montecorvino que se aventuró hasta las lejanas regiones de China. En cambio, desde el segundo tercio del siglo XV, los misioneros emprendieron largos viajes y afrontaron nuevas culturas y extraños idiomas.

Por otra parte, la obra evangelizadora durante los siglos XV y XVI, fue tarea casi exclusiva de Portugal y España. Y esta evangelización iba, en buena medida, a la zaga de la conquista y de la colonización de estos nuevos pueblos descubiertos.

Desde la segunda mitad del siglo XV, el papado fue asumiendo progresivamente la responsabilidad que le incumbe en la dirección de la acción misional de la Iglesia; empezando por Calixto III que confió la jurisdicción eclesiástica a la Orden de Cristo en los territorios portugueses de Africa, pasando por Alejandro VI quien se labró un mérito imperecedero al delimitar los territorios de influencia misional española y portuguesa (1493), y por Paulo III que demostró un gran interés por la evangelización de América y del extremo Oriente, hasta Gregorio XV, fundador de *Propaganda Fide* (1622), actual Congregación para la Evangelización de los pueblos, aunque los primeros pasos en la creación de un organismo de la Curia Romana que se encargara de la expansión de la fe cristiana entre los pueblos paganos, los habían dado ya Clemente VII (1523-1534) y especialmente Gregorio XIII, que creó una Congregación para los asuntos del Oriente, aunque esta Congregación se ocupaba más bien de los cristianos

separados de la Iglesia oriental; cometido que asumió también después la Congregación de Propaganda Fide, hasta que se le confió definitivamente a la Congregación para la Iglesia Oriental.

Al sumarse Francia, en el siglo XVII, a las tareas misionales, era previsible que, como estaba ocurriendo con la fundación de Sociedades de vida apostólica para la evangelización interior, surgieran también Sociedades de vida apostólica para la evangelización exterior. Y así fue. Francia abrió la marcha, pero a lo largo de los últimos siglos han surgido sociedades de este tipo en casi todos los países de vieja cristiandad. Abrió la marcha la *Sociedad para las Misiones Extranjeras de París (M.E.P.)* (1660); *Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras de Milán (P.I.M.E.)* (1850); *Sociedad de las Misiones Africanas (S.M.A.)* (1856); *Sociedad de los Sacerdotes de San Pablo Apóstol* (Estados Unidos) (1858); *Sociedad de las Misiones de Mill Hill* (1866); *Misioneros de Africa (Padres Blancos)* (1868); *Instituto Español de San Francisco Javier para las Misiones Extranjeras* (España) (1899); *Sociedad para las Misiones Extranjeras (Maryknoll)* (Estados Unidos) (1911); *Sociedad de San Columbano para las Misiones Extranjeras* (Irlanda) (1917); *Sociedad para las Misiones Extranjeras de Escarboro* (Canadá) (1918); *Sociedad para las Misiones Extranjeras de la provincia de Quebec* (Canadá) (1921); *Sociedad de las Misiones Extranjeras de Belén* (Suiza) (1921); *Instituto para las Misiones Extranjeras de Yarumal* (Colombia) (1927); *Sociedad portuguesa para las Misiones* (1930); *Sociedad de San José del Sagrado Corazón* (Estados Unidos) (1932); *Sociedad de San Patricio para las Misiones Extranjeras* (Irlanda) (1932); *Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras* (México) (1949).

3. Otras sociedades de vida apostólica

En la primera mitad del siglo XIX, además de las ya mencionadas sociedades estrictamente misioneras, para la evangelización de los paganos, se fundaron también algunas sociedades con finalidades orientadas más bien a la evangelización interior, aunque no se descartara sino que se incluyera, a veces explícitamente, su presencia en países de misión.

3.1. *Misioneros de la Preciosísima Sangre*

San Gaspar del Búfalo nació en Roma en 1786 y murió en la misma ciudad en 1837[63]. Ordenado sacerdote en 1810, ejerció su ministerio en la Iglesia romana de San Nicolás «in Carcere», donde funcionaba la Archicofradía de la Preciosísima Sangre, fundada por Mons. Francisco Albertini. Pío VII se sirvió de San Gaspar del Búfalo para la obra de la reforma, tan necesaria no sólo en Roma, sino en toda Italia después de las guerras napoleónicas.

En 1815 fundó la Congregación de la Preciosísima Sangre con especial dedicación a la evangelización del pueblo sencillo a través de las misiones populares y de los ejercicios espirituales, y a la formación del clero por medio de la dirección espiritual y la dirección de seminarios. Sus constituciones fueron aprobadas por Gregorio XVI en 1841. No emiten votos religiosos ni otros vínculos semejantes. En la actualidad, se hallan ampliamente extendidos por Italia, España, Alemania y América del Norte.

San Gaspar del Búfalo, con la beata María de Mattias (1805-1866) fundó también el Instituto de las Adoratrices de la Preciosísima Sangre, en Acuto (Anagni) (1834), dedicada especialmente a la pastoral familiar[64].

3.2. *Sociedad del Apostolado Católico (Palotinos)*

Fue fundada por San Vicente Pallotti (1795-1850), un sacerdote romano, ordenado en 1818. Preocupado por la ignorancia y la indiferencia religiosa del pueblo, inició una amplia labor apostólica tendente a la formación e instrucción de la niñez y juventud en el Oratorio de Santa María del Llanto; en Santa María de los Angeles creó una escuela agraria; instituyó también centros de formación para los obreros; tomó a su cuidado la dirección espiritual de los cuarteles y del hospital militar. Fue así madurando en él la idea de promover un apostolado universal, que se extendiera

[63] LIBERO, G., DE, *S. G. del Búfalo, Romano,* Roma, 1954; CONTI, G., *S. G. del Búfalo, apostolo del Sangue di Cristo,* Roma, 1970; SPEZZATI, N., *S. G. del Búfalo nella restaurazione postnapoleonica,* Roma, 1974.

[64] EUGENIO, M., *La bontá di Maria de Mattias,* Roma, 1950; AA. VV., *Nel primo centenario delle Adoratrici,* Roma, 1934.

también a los no católicos y a los no cristianos. Todo esto le mereció de Pío XI el calificativo de «pionero y precursor de la Acción Católica», aunque en su tiempo encontró resistencia por parte de la jerarquía, que pensaba que el apostolado ha de ser monopolio de los sacerdotes[65].

Para una obra tan vasta, necesitaba colaboradores. Con esta finalidad fundó la Asociación del Apostolado Católico, que fue aprobada inicialmente por el cardenal Vicario de Roma, Carlos Odescalchi (1835); pero la aprobación definitiva de la asociación no se le daría hasta el pontificado de San Pío X, en 1904, y la de las constituciones, hasta 1910.

San Vicente Pallotti fundó también, con la ayuda de Isabel Cozzoli y de María Benedicta Gabrielli, las Hermanas del Apostolado Católico, para atender especialmente a la educación y protección de las jóvenes. Es una congregación religiosa propiamente dicha, cuyos miembros emiten los tres votos simples de castidad, pobreza y obediencia[66]. Fue aprobada por la Santa Sede en 1835. De esta congregación surgieron en 1891 las Hermanas Misioneras Palotinas, dedicadas fundamentalmente a las misiones de infieles.

En la comunidad palotina de Vallendar (Alemania), el padre José Kentenich fundó en 1919 la Acción Apostólica de Schönstatt, un movimiento mariano y apostólico centrado en el espíritu de San Vicente Pallotti, que ha dado lugar a una amplia familia espiritual compuesta por varios institutos religiosos y asociaciones de sacerdotes y de seglares[67].

3.3. *Sociedad de los sacerdotes de San José Benito Cottolengo*

Fue fundada por San José Benito Cottolengo (†1842) en Turín, en la pequeña casa de la Providencia, que había fundado también él mismo para atender a los pobres. Institución que desde entonces constituye el canto más hermoso de confianza en la Providencia Divina, puesto que económicamente se sostiene única-

[65] RANOCCHINI, G., *Vincenzo Pallotti, antesignano e collaboratore dell'Azione Cattolica,* Roma, 1943.

[66] RAIMONDI, M., *La Congregazione delle Suore dell'Apostolato Cattolico (Pallottine),* Roma, 1952.

[67] MONDRONE, D., *Il movimento di Schönstatt. Una valida esperienza religiosa per oggi,* CivCatt, 125 (1974/IV), pp. 447-457.

mente con las aportaciones que la Divina Providencia le proporciona día a día, y nunca le ha faltado lo necesario para atender a los varios centenares de pobres, de enfermos y minusválidos que allí están acogidos[68]. Al principio, le dio el nombre de Congregación de los Sacerdotes Seculares de la Santísima Trinidad, siervos de los pobres.

La finalidad de esta sociedad es, en palabras del propio fundador, «trabajar en medio de los pobres y sacrificar, por su bien, los bienes, la libertad, el descanso y la vida»[69]. En 1969 se cambió el estatuto inicial, añadiendo una promesa de obediencia que es, desde entonces, el vínculo de incorporación a la sociedad.

San José B. Cottolengo fundó también para el servicio de los pobres en la Pequeña Casa de la Providencia una Congregación de Hermanas y otra de Hermanos, ambas con votos privados al principio, pero posteriormente fueron transformadas en verdaderas congregaciones religiosas de votos simples, popularmente llamadas, respectivamente, Cottolenguinas y Cottolenguinos. Las tres ramas del Cottolengo, sacerdotes, hermanas y hermanos, se coordinan a través del Colegio Directivo de la Pequeña Casa de la Providencia de Turín, según el reglamento de la misma, reformado en 1969.

Inspirada en el mismo espíritu de confianza en la Divina Providencia, Dolores Permanje fundó en 1939, en Barcelona, las Servidoras de Jesús del Cottolengo del Padre Alegre que, en la actualidad, cuenta con 7 casas y 83 hermanas[70].

[68] SCHEIWILLIER, A., *Giuseppe Cottolengo,* Friburgo, 1937; ID., *Il Cottolengo, L'uomo, l'opera, lo spirito,* Turín, 1950.

[69] Citado por PIANNO, L., *Una comunità di sacerdoti à Torino nell'800,* Roma, 1973.

[70] *Ann. Pont.,* 1987, p. 1341.

11. Congregaciones religiosas de votos simples

Bibliografía

CREUSEN, J., *Congrégation religieuse,* DDC, IV, 181-194; ID., *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique,* 5.ª ed., Bruselas, 1940; LARRAONA, A., *Commentarium in partem secundam libri II Codicis, quae est de religiosis,* CompRel, 1920, pp. 171-177; 209-217; Card. LA PUMA, *Evolutio iuris canonici religiosorum a Pio IX ad Pium XI,* «Acta congr. intern. iurid.», t. IV, Roma, 1937, pp. 193 ss.: BATTANDIER, A., *Guide canonique pour les constitutions des instituts à voeux simples,* París, 1923; SCHÄFER, T., *De religiosis,* 3.ª ed., Roma, 1941; BASTIEN, P., *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à voeux simples,* 4.ª ed., Brujas, 1933; GAMBARI, E., *Institutorum Saecularium et Congregationum religiosarum evolutio comparata,* CompRel, (1950), 224-280.

I. ORIGEN Y EVOLUCIÓN JURÍDICA

1. El nombre

Congregación es un nombre genérico que tiene unos orígenes muy antiguos en la historia de la vida religiosa. Se ha empleado con frecuencia como sinónimo de *Orden, Religión, Instituto, Cofradía, Sociedad...* Con el nombre de *Congregación* se designó

desde los primeros días de la vida monástica a un grupo de monjes, un monasterio o la reunión de los monjes en el coro o en el capítulo[1]. Posteriormente, se empleó para designar un grupo de monasterios unidos, ya sea por lazos de fundación o por lazos de reforma común, aunque cada monasterio conservase su propia autonomía más o menos pronunciada. En la Compañía de Jesús es sinónimo de Capítulo General; en el Oratorio de San Felipe Neri significa cada una de las comunidades.

Congregación secular equivale a cualquier grupo que vive en común con miras a una actividad apostólica; es frecuente usar esta expresión para referirse a las Sociedades de Vida Apostólica o Sociedades de Vida Común sin votos. La expresión *Congregación religiosa,* en cambio, se reserva desde el siglo XVI para calificar a aquellas asociaciones en las que se emiten *votos simples,* como contrapuestas a las *Ordenes religiosas* en las que se emiten *votos solemnes.* Pero el calificativo *religioso,* referido a las congregaciones de votos simples, no fue bien recibido por los defensores de la tradición, porque semejante calificativo se reservaba para quienes emitían los votos solemnes.

La progresiva aceptación de las Congregaciones de votos simples eliminó, en la práctica, la fundación de nuevas Ordenes de votos solemnes. En realidad, estos votos respondían cada vez menos a las necesidades de los tiempos y lugares. Se exigía una mayor movilidad en todos los sentidos, la cual no se avenía bien con la profesión de los votos solemnes. Los votos simples, mantenían, por una parte, intacto el carácter teológico de la vida religiosa, sin elevarlos a la dimensión jurídica de religiosos, y, por lo mismo, estas congregaciones conservaban su carácter de asociaciones seculares con una mayor movilidad apostólica, tal como la exigían las nuevas circunstancias de tiempo y de lugar. De hecho, la última Orden de votos solemnes, aprobada por la Iglesia, fue la de los Hermanos de la Caridad, popularmente conocidos como *Betlemitas,* fundada en Guatemala por Pedro Betancour en 1653; la cual pasó por el triple estadio, oficialmente reconocido por la Santa Sede, de Cofradía (1674), de Congregación (1687) y de Orden o Religión (1710).

[1] CASIANO, *Collat.,* II, *Praef.;* PL 49, 845; SAN BENITO, *Regula Monachorum,* c. 7; cfr. CREUSEN, J., *Congrégation religieuse,* DDC, IV, p. 181.

En esta progresiva aceptación de las congregaciones de votos simples hay que considerar los siguientes pasos[2]:

1) La Santa Sede, dando por descontada la distinción estricta entre *Ordenes* y *Congregaciones,* estableció que el derecho regular, incluida la propia terminología, no se aplicase a las Congregaciones, a no ser que se diese una explícita o implícita aplicación a ellas, y siempre en casos singulares.

2) La Santa Sede toleró no sólo de hecho, sino también teóricamente, la aprobación de las Congregaciones por parte de los Ordinarios del lugar, y, después de ser confirmadas por una larga experiencia y de haber alcanzado una amplia difusión y garantía ministerial, las reconocía oficialmente. De este modo, se dio lugar a la distinción no sólo teórica, sino también práctica, entre Congregaciones pontificias y Congregaciones diocesanas.

3) Las Congregaciones diocesanas fueron puestas, teórica y prácticamente, bajo la jurisdicción de los Ordinarios. Teoría y práctica que fueron sancionadas por la constitución *Quamvis iusto* (30-4-1749) de Benedicto XIV. Estas Congregaciones diocesanas pasaron, así, a ser consideradas como el primer analogado de las Congregaciones de votos simples, como algo incompleto que tendía, por su propia naturaleza, a la plenitud; la cual les advenía al ser declaradas Congregaciones pontificias. Ahora bien, esta categoría de pontificias no les era reconocida por la Santa Sede si no habían conseguido una expansión por varias diócesis. La primera aprobación pontificia les era concedida por el *Decreto de alabanza* de la Santa Sede, y, después de algún tiempo, durante el cual hubiesen manifestado su vitalidad interior y apostólica, la Santa Sede les concedía la aprobación pontificia definitiva.

2. El carácter «religioso» de los votos simples

Hasta la segunda mitad del siglo XIX, Congregación, Religión y Orden, eran sinónimos de una institución de votos solemnes.

[2] LARRAONA, A., *Commentarium in partem secundam libri II Codicis,* pp. 135-137.

Los votos simples no conferían el carácter *religioso* propiamente dicho a excepción de los cooperadores espirituales y laicos de la Compañía de Jesús, que gozaban de un privilegio concedido y ratificado por la Santa Sede en varias ocasiones. Teóricamente, el reconocimiento del carácter religioso para los votos simples emitidos por algunos miembros de la Compañía de Jesús, tal como se expresaba en las constituciones *Quanto fructuosius* (1-2-1583) y *Ascendente Domino* (1584) del Papa Gregorio XIII, tenía validez universal, pero la práctica curial romana lo consideró solamente como un privilegio exclusivo de los jesuitas.

Las innovaciones de Mary Ward (1585-1645) iban en este sentido. Ella pretendía la aprobación pontificia para su instituto, en el que se emitían los votos simples y se realizaba un apostolado con la juventud femenina en todo igual al que la Compañía de Jesús realizaba con la juventud masculina, pero sin depender de la Compañía como las segundas Ordenes de monjas dependían de la Orden Primera de monjes o de frailes.

Pero las cosas empezaron a cambiar cuando el Papa Benedicto XIV, por la mencionada Bula *Inter praeteritos* (1749), reconoció el carácter público a algunos votos simples, aunque reservó a la Santa Sede el definir por una ley positiva el carácter público de tal o cual voto. Bula que será una de las fuentes de los cánones 487, 488 y 1308 del Código de 1917, relativos a esta materia.

Un paso más en este sentido lo dio Pío IX, con la Bula *Neminem latet* (19-3-1857), extendiendo el carácter religioso a los votos simples que todos los miembros de las Ordenes monásticas y mendicantes habían de emitir por dos años antes de hacer los votos solemnes. Otro paso, decisivo ya, para el reconocimiento del carácter religioso a las Congregaciones de votos simples lo efectuó la Congregación de Obispos y Regulares al calificarlas constantemente en el decreto *Ecclesia Catholica* (11-8-1889), como *verdaderas Congregaciones religiosas* (nn. 1-5) y al afirmar que en ellas se emite la *profesión religiosa propiamente dicha* con votos *públicos* recibidos por el Superior en nombre de la Iglesia[3].

Pero los miembros de estas congregaciones accedieron a la mayoría de edad, en cuanto religiosos, con la Constitución de León XIII, *Conditae a Christo* (8-12-1900) que las calificó como *Familias religiosas* y como *religiosos* a sus miembros. Al año siguiente, un nuevo documento de la Congregación de Obispos y Regulares, *Normae secundam quas...* (1901), establecía la normativa que se habría de seguir en la revisión y aprobación de las constituciones de las nuevas Congregaciones religiosas, empleando ya habitualmente la palabra *religioso.* Todas estas innovaciones fueron integradas en el Código de Derecho Canónico aprobado por Benedicto XV en 1917. Desde entonces, los miembros de estas congregaciones se llamaron *religiosos de votos simples,* para distinguirlos de los regulares que emitían votos solemnes. En cambio, a las religiosas de votos simples se les daba el apelativo de *hermanas* para diferenciarlas de las *monjas* que emiten votos solemnes.

El nuevo Código de Derecho Canónico aprobado por Juan Pablo II en 1983 emplea el nombre de *Instituto* para referirse «a la corporación, grupo, comunidad o *sociedad* de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, bien de tipo religioso bien de tipo secular[4]. Pero los derechos propios pueden seguir utilizando aquellas otras denominaciones, bajo las que nacieron: orden, congregación, religión, sociedad, familia, fraternidad, hermandad»[5].

3. Origen, desarrollo y organización de las Congregaciones religiosas de votos simples

Según el Anuario Pontificio de 1987 esta forma de vida religiosa comprende 117 congregaciones masculinas de derecho pontificio. De ellas, 85 son clericales y 32 laicales. Estas congregaciones empiezan a aparecer en la Iglesia después del Concilio de Trento; en un momento en el que la legislación canónica no les era nada propicia.

A finales del siglo XVI, surgen piadosas asociaciones de clérigos y de laicos, que viven en comunidad; y, aunque no pretenden convertirse en verdaderos religiosos, aspiran, sin embargo, a la perfección de sus miembros, entregándose a una actividad apostólica clerical o laical.

[3] LARRAONA, A., *op. cit.*, p. 209.

[4] CIC, c. 607, § 3; c. 710.

[5] ANDRÉS, D. J., *El Derecho de los Religiosos. Comentario al Código,* Madrid, 1984, p. 51.

El Concilio de Trento legisló solamente para las verdaderas Ordenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, dejando libres a todas las demás asociaciones o grupos piadosos existentes en la Iglesia para que vivieran conforme a sus constituciones. Pero apenas elevado al solio pontificio, el Papa San Pío V se propuso acabar con todos los abusos existentes en la vida religiosa. Y puesto que muchos de estos abusos, especialmente entre las monjas, provenían de la inobservancia en la disciplina de la clausura, por la contitución *Circa Pastoralis* (26-5-1566), estableció la clausura estricta en todos los monasterios, e invitó a las comunidades femeninas de terciarias o de hermanas a emitir votos solemnes y, por consiguiente, a obligarse a la clausura. Quienes rechazasen esta normativa, podían continuar como estaban si llevaban una vida honesta, pero, en cualquier caso, se les prohibía recibir nuevas candidatas, con lo cual quedaban condenadas a la extinción en un plazo más o menos breve. Muchos obispos, posiblemente por ignorancia, no aplicaron esta normativa. Y ello dio origen, después de múltiples dificultades, a la aparición de las Congregaciones religiosas femeninas de votos simples.

Lo que la constitución *Circa pastoralis* tenía de rigor para las instituciones religiosas de mujeres, a excepción de la clausura papal, lo tenía también para los hombres la constitución *Lubricum vitae genus* (17-11-1568) del mismo Papa San Pío V. Por esta constitución se transformaba en regulares, es decir, con votos solemnes, a los hombres que «viven en común bajo obediencia voluntaria y sin votos solemnes de religión». Exigía además que todos, en el plazo de un mes, emitieran la profesión solemne. De este modo, muchas congregaciones tuvieron que elegir entre la supresión o la transformación en «religiones».

Esta mentalidad piana, según la cual no podía existir vida religiosa propiamente dicha al margen de los votos solemnes, obstaculizó en buena medida, como ya se ha visto, la evolución de las congregaciones apostólicas, tanto masculinas como femeninas, y más de éstas que de aquéllas. Pero los obispos, conscientes de la actividad benéfica que desplegaban estas congregaciones de votos simples, masculinas y femeninas, les dieron el visto bueno en sus diócesis, quizá por desconocimiento de la legislación pontificia o, más probablemente, por la tolerancia interpretativa de la ley por parte de los legados pontificios en las respectivas naciones.

Esto dio lugar a una praxis paradójica en la Curia Romana, porque, por una parte, aprobaba las constituciones de estas nuevas congregaciones de votos simples y, por otra parte, les negaba la aprobación formal en cuanto tales por medio de una fórmula de estilo llamada «cláusula salutaris». Cláusula que se encuentra todavía en la ya mencionada Bula *Quamvis iusto* (1749) de Benedicto XIV, por la que se establecían los primeros fundamentos para la aprobación de las congregaciones de votos simples como verdadera nueva forma de vida religiosa.

Después de las Ordenes de Clérigos Regulares que habían adaptado la vida religiosa al apostolado en general y a la educación de la niñez y juventud en particular, ya en la segunda mitad del mismo siglo XVI aparecieron, como se ha visto, las Sociedades de vida apostólica; y, por lo que a las Congregaciones de votos simples se refiere, surgieron los Padres doctrinarios, de los que se trató en un capítulo precedente, al relatar la evolución de la actividad de la vida religiosa en favor de la enseñanza.

La confirmación definitiva de las congregaciones masculinas de votos simples tuvo lugar a lo largo del siglo XVII con la fundación de varias congregaciones que fueron adquiriendo, paso a paso, una amplia difusión y que marcaron la pauta para todas las posteriores en cuanto a su estructura y organización. Son congregaciones centralizadas, generalmente con constituciones plenamente autónomas, es decir, sin dependencia de la Regla de una Orden anterior; después de un año de noviciado, sus miembros emiten la profesión de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, y, en algunos casos, se añade un cuarto voto o una promesa que tiene como objetivo la finalidad específica de la congregación. En las congregaciones clericales existe, por lo general, un grupo de hermanos coadjutores o laicos; en cambio, en las congregaciones laicales no existe un grupo de clérigos. Estas congregaciones, como ya era tradicional en las Ordenes mendicantes y en los Clérigos Regulares, se dividen en provincias y éstas en casas formadas, con un número determinado de miembros, y en residencias o casas no formadas, porque no alcanzan el número de miembros de aquellas.

Las congregaciones de votos simples, sobre todo las clericales, se dedican a diversas tareas apostólicas que tienen algo que ver con la predicación de la palabra, como las misiones populares y las misiones de infieles, los Ejercicios Espirituales y la enseñanza,

posteriormente, regentarán también parroquias. En cambio, la finalidad apostólica de las congregaciones laicales tiene una orientación muy concreta, generalmente la enseñanza o la asistencia hospitalaria, tanto en países de vieja cristiandad como en países de nueva implantación del Cristianismo.

4. Contexto socio-religioso

El siglo XVII fue la época en la que las manifestaciones más luminosas del Cristianismo fueron las espléndidas ceremonias desarrolladas con ocasión de las bodas y de los funerales regios. Era el tiempo en el que los obispos, como grandes señores, iban en carrozas tiradas por seis caballos y flanqueadas de lacayos. Era, con todo, un cristianismo serio, austero, porque, en definitiva, era un cristianismo más dominado por el temor que por el amor de Dios, a pesar de algunos esfuerzos por invertir los términos. El siglo XVII fue también la época de los témpanos jansenistas, del quietismo y del galicanismo más exacerbado. El siglo XVII fue también la centuria de las sociedades de vida apostólica.

En los últimos veinte años del siglo XVII y en los primeros veinte del siglo XVIII, se fraguó una revolución socio-cultural y socio-religiosa que Paul Hazard bautizó con el nombre de «crisis de la conciencia europea», en un libro que lleva esa misma expresión como título[6]. Esa crisis de la conciencia europea fue el caldo de cultivo de aquel fenómeno que abarcará toda la centuria del XVIII y que desembocará en la Revolución Francesa. Bossuet, el célebre obispo de Meaux, parecía convertirse en la conciencia viva de su tiempo, cuando en una oración fúnebre de 1685 lanzó aquella tremenda requisitoria contra lo que él llamaba la «intemperancia del espíritu», y que es la mejor definición del espíritu de la Ilustración: «Un orgullo que no puede sufrir autoridad alguna legítima; un aturdimiento voluntario, una temeridad que lo pone todo en tela de juicio». Y el propio Bossuet, en una carta dirigida a monseñor Huet, obispo de Avranches, profetizaba la lucha sin cuartel que los ilustrados desencadenarían contra la Iglesia: «Veo cómo se prepara contra la Iglesia un gran combate».

[6] HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea,* Madrid, 1941; ID., *Pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Madrid, 1958, p. 15.

La Ilustración era una nueva concepción del mundo cimentada en el racionalismo y en el indiferentismo más duros, que llevaron primero a un *Teismo* descafeinado de todo espíritu cristiano, y después al *Ateísmo,* representado, sobre todo en Francia por Voltaire y Diderot. La Iglesia no estaba preparada para esta lucha. En cierto modo, padecía un agotamiento provocado, en gran medida, por las enconadas controversias entre las distintas confesiones cristianas que habían consumido muchas energías; las tragedias provocadas por las guerras de religión, especialmente la brutalidad de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), habían llevado a muchos cristianos, católicos y protestantes, al indiferentismo; el Jansenismo y el Quietismo apartaron también abiertamente a mucha gente de la Iglesia.

Por otra parte, la pedagogía jesuítica que había ejercido en buena medida un auténtico monopolio educativo, por estar más centrada en el humanismo literario que en las ciencias experimentales, fue causa de la escasa presencia de la Iglesia y de los católicos en general en el ámbito de la ciencia y de los nuevos descubrimientos. Y si a todo esto se le añade la filosofía cartesiana, aquella grandiosa proclamación del sujeto, de la soberanía del individuo, que es el «pienso, luego existo», no hay que extrañarse de que Dios, lo cristiano, lo religioso, no ocupe un puesto relevante en la cultura de la Ilustración, que es, a gran escala, el fundamento de toda la cultura contemporánea. Para Descartes (†1650), que era ciertamente un pensador profundamente creyente, Dios es una certeza absoluta, inmediata, pero no es la primera certeza. Para el sistema cartesiano, la primera certeza es el YO, el sujeto pensante.

En este contexto de conversión al mundo terrestre en el que lo sobrenatural no interesa; de desprecio de toda autoridad, incluida la de la revelación, que supera las fuerzas de la propia razón; de una educación en la que no interesa formar al *cristiano,* sino al *ciudadano;* del progreso indefinido como utopía que acabará por desvelar todos los misterios; de una nueva concepción del Estado, caracterizada por la secularización más absoluta; en un contexto así, surgen y desarrollan su actividad las Congregaciones religiosas de votos simples que marcarán la pauta por la que se regirán todas las que se irán fundando a lo largo de los siglos XIX y XX.

Estas congregaciones fueron la respuesta que el Espíritu suscitó para hacer frente, de un modo específico, al pavoroso problema que la modernidad le planteaba a la Iglesia y al evangelio. No por sí solas, sino juntamente con todas las demás formas de vida religiosa, provenientes de la más remota antigüedad cristiana hasta las más recientes sociedades de vida apostólica, y con todos los demás agentes de evangelización, estas congregaciones fueron capaces de tejer una tupida red de actividades apostólicas que contribuyeron grandemente a la conservación de la fe en los países de vieja cristiandad y a extenderla por latitudes que jamás habían oído hablar de Cristo, puesto que todas ellas asumieron las misiones de infieles como tarea propia, y algunas de ellas incluso como tarea específica.

II. Congregaciones religiosas clericales

Ante la imposibilidad de relatar las actividades y a los avatares de cada una de las 117 congregaciones religiosas masculinas, 85 clericales y 32 laicales, de votos simples existentes hoy día en la Iglesia, se tratará únicamente de aquéllas que tienen una mayor universalidad, tanto por su expansión por el mundo como por la amplitud de sus ministerios apostólicos.

1. Primeras congregaciones de votos simples

Ya se ha indicado más arriba que la primera congregación de votos simples fue la de los Padres Doctrinarios, fundados por César de Bus en 1582. En el siglo XVII vieron la luz los Píos Operarios, fundados en 1600, y fusionados en 1943 con los Catequistas Rurales, fundados en 1928; de cuya fusión salió la denominación de Píos Operarios Catequistas Rurales Misioneros Ardorinos, ya mencionados anteriormente. De 1673 son los Clérigos Marianos de la Inmaculada Concepción de la B. V. M., popularmente conocidos como *Marianos,* fundados en Polonia por el padre Estanislao Papczynski, que había sido escolapio. Fue, por tanto, en

el siglo XVIII, cuando se arraigó definitivamente en la Iglesia esta nueva forma de vida religiosa.

2. Congregación del Espíritu Santo y del Inmaculado Corazón de María

Tal como hoy existe, esta congregación es fruto de la fusión en 1848, de la Congregación del Espíritu Santo, fundada en 1703 por Claudio Poullart des Places (1679-1709)[7] y la Congregación del Sagrado Corazón de María, fundada en 1842 por el sacerdote, judío converso, Francisco María Pablo Libermann[8].

Su amor por los pobres hizo que Poullart dedicara su atención a los seminaristas pobres. Cuando reunió doce seminaristas, creó, a petición de los mismos, una comunidad eclesiástica. De este modo, Poullart se convirtió en fundador cuando contaba apenas veinticuatro años. Era el día de Pentecostés de 1703. Cuando Poullart murió en 1709, a los treinta años de edad, su comunidad contaba ya con 70 seminaristas. Nacía así la Congregación del Espíritu Santo, que fue aprobada por el rey, a pesar de la oposición del Parlamento, en 1726; y en 1734 el arzobispo de París le concedió también la aprobación eclesiástica. Inicialmente tenía el carácter propio de las Sociedades de vida apostólica en las que no se emitían votos; sus miembros se incardinaban en las diócesis en las que desarrollaban su trabajo.

La nueva congregación tenía como finalidad la evangelización en los lugares más abandonados de Francia. De sus seminarios salieron magníficos sacerdotes para los pueblos más marginados de la campiña francesa, para hospitales y conventos, y, sobre todo, y es lo que le dio su finalidad específicamente misionera, para las misiones más difíciles, como eran entonces las de Madagascar.

Jacob Libermann nació en Saverna (Alemania) en 1802. Como hijo de un rabino, estaba destinado a suceder a su padre en el oficio; pero cuando contaba veinticuatro años tuvo una fuerte experiencia religiosa que lo condujo al Cristianismo[9]. En el bau-

[7] Michel, J., *Claude-François Pullart des Places,* París, 1962.

[8] Sion, M. L. de, *Triomphe par l'échec. Le Vénerable Libermann,* París, 1954.

[9] Gay, J., *Libermann, Juif selon l'Évangile, 1802-1851,* París, 1977; Blanchard, P., *Le Vénerable Libermann,* 2 vols., París, 1960.

mo cambió su nombre por el de Francisco María Pablo. Ordenado sacerdote, después de doce años de sufrimiento a causa de una enfermedad, que él supo convertir en años de profunda formación interior, experimentando cómo Dios se complace en «trabajar sobre la nada», su apostolado se orientó decididamente hacia las misiones, especialmente hacia el mundo negro.

Así surgió la Congregación del Sagrado Corazón de María, la cual experimentó un rápido crecimiento, merced a la propaganda que Libermann realizó por los seminarios franceses en los que reclutó abundantes candidatos para la vida misionera. Era una congregación de votos simples.

En 1848 estas dos congregaciones se unieron en una sola que, sintetizando el título de ambas, se llamó Congregación del Espíritu Santo y del Inmaculado Corazón de María[10]. El espíritu de la nueva Congregación es también una síntesis del espíritu de ambos fundadores[11]. Libermann fue el primer Superior general de la nueva congregación. Antes de morir, en 1852, Libermann había establecido las bases para la internacionalización de la congregación: Roma (1853), Irlanda (1859), Alemania (1863), Estados Unidos (1873), Portugal (1892), Suiza (1904), Polonia (1924), Bélgica (1941), Inglaterra (1946), Canadá (1946), Brasil (1950), España (1951).

Con la unificación de estas dos congregaciones se inauguró una etapa nueva en la evangelización del mundo negro. Por eso su acción evangelizadora se ha orientado a casi todas las naciones de Africa, y hacia aquellas zonas de América en las que predomina la raza negra: Haití, Martinica, Guadalupe, Trinidad, Guayana, Brasil y Estados Unidos donde regentan cerca de 50 parroquias de fieles de raza negra[12].

[10] LEGRAIN, M., *Une union de Congrégations au XVIII^e siècle: Le Saint-Esprit et le Saint-Coeur de Marie,* París, 1965.

[11] GAY, J., *La doctrine missionaire du Vénerable Libermann,* París, 1954; SIMÓN, J., *Le Prêtre d'après le Vénerable Libermann,* París, 1962.

[12] MARQUÉS ARAUJO. J., *La Congregación del Espíritu Santo y del Corazón de María,* AA.VV., *Al servicio de la Iglesia,* Madrid, 1965, pp. 176-183; CABON, A., *La Congregazione dello Spirito Santo;* ESCOBAR, II, pp. 1051-1064.

3. Misioneros de la Compañía de María (Montfortianos)

San Luis María Grignion de Montfort[13] nació el 31 de enero de 1673 en Montfort-sur-Meu, pequeña ciudad en las cercanías de Rennes. En esta última ciudad estudió durante ocho años latín, griego y filosofía, en el colegio de Santo Tomás Becket de los jesuitas. En 1692 se encaminó hacia París con la intención de prepararse para el sacerdocio. Durante los años de estudios teológicos en el seminario de San Sulpicio frecuentó varias comunidades del Oratorio sulpiciano. Su formación espiritual fue estrictamente beruliana, y la asimiló tan bien que es considerado como «el último de los grandes berulianos». Se ordenó de sacerdote el 5 de junio de 1700[14].

Inmediatamente, inició una actividad apostólica desbordante. En los dieciséis años que van desde su ordenación (1700) hasta su muerte (1716), predicó doscientas misiones populares, con una especial atención a los pobres y enfermos. Entre misión y misión, encontró tiempo para escribir algunas obras de tema mariano que han alcanzado una gran resonancia mundial, como el *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen,* en el que expone su peculiar espiritualidad mariana: *La santa esclavitud.* Su mariología podría sintetizarse en esta expresión que no es suya, pero que él popularizó: «A Jesús por María», que él mismo explica así: «Por la Santísima Virgen Jesucristo vino al mundo; y es también por ella cómo El deberá reinar en el mundo». Con plena justicia mereció el apelativo de *Apóstol de María*[15].

Antes de fundar los Misioneros de la Compañía de María (1705), había fundado en Poitiers (1703) las Hijas de la Sabiduría, con la ayuda de María Luisa Trichet[16], para la asistencia de los enfermos y la educación de las niñas pobres[17]. La fundación de los Misioneros de la Compañía de María fue para el santo la

[13] PAPASOGLI, A., *L'homme venu du vent,* Montreal, 1985.

[14] REY-MERMET, T., *Louis Marie Grignion de Montfort,* París, 1984; trad. castellana, BAC Popular, n. 92, Madrid, 1988; PEROUAS, L., *Ce que croiyait Grignion de Montfort,* París, 1973.

[15] GRIGNION DE MONTFORT, L. M., *Oeuvres complètes,* París, 1966.

[16] DERVEAUX, J. F., *Folie ou sagesse? Marie-Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort,* París, 1950.

[17] MOIGN-KLIPFEL, M. T., *Les filles de la Sagesse,* París, 1947.

realización de un sueño de juventud, según escribía a su director espiritual cuando contaba veintisiete años, definiendo con exactitud lo que serían los misioneros Montfortianos: «Ante las necesidades de la Iglesia, no puedo menos de pedir continuamente con gemidos una pequeña y pobre compañía de sacerdotes ejemplares que desempeñen el ministerio de las misiones bajo el estandarte y la protección de la Santísima Virgen».

La nueva congregación tuvo unos comienzos y una primera expansión muy difíciles. Cuando murió el fundador, no contaba nada más que con dos sacerdotes y cuatro hermanos coadjutores. Y hasta bien pasada la mitad del siglo XVIII no superaron nunca el número de 15. Fue aprobada por Benedicto XIV en 1749. Hoy cuenta con más de 1.600 miembros esparcidos por 28 naciones de los cinco continentes[18].

4. Los Pasionistas

«Mira, hijo mío, cuánto ha sufrido Jesús por ti». Esta frase que Ana María Masari decía a sus hijos en cualquier momento de especial dificultad, señala el germen de la pasión que por la Pasión del Señor experimentará a lo largo de toda su vida su hijo Pablo Francisco, conocido hoy en la Iglesia como San Pablo de la Cruz[19].

Pablo Francisco Danei había nacido el 3 de enero de 1694 en Ovada, pequeña ciudad de las cercanías de Alejandría (Italia). El ambiente cristiano que respira en el seno familiar puede quedar definido, no sólo por la profunda devoción hacia la Pasión de Jesús, sino también por la costumbre que tenía la madre de leer a sus hijos las vidas de los Padres del Desierto.

En 1713, cuando Pablo tiene diecinueve años, tuvo lugar su conversión a la vida penitente. Tres años después, cuando el Papa Clemente XI lanzó la idea de una nueva cruzada contra los turcos, se alistó en el ejército, deseoso de derramar su sangre por Cristo; pero se convenció bien pronto de que no era ése el camino por el que le llamaba el Señor. Pasó algún tiempo en la soledad,

[18] RUM, A., *Compagnia di Maria*, DIP, 2, pp. 1343-1345.

[19] ZOFFOLI, A., *San Paolo della Croce. Storia critica*, 3 vols., Roma, 1963-1964.

evocando los rigores de los antiguos anacoretas, viviendo como ermitaño, revestido de un hábito negro que le impuso su director espiritual, monseñor De Gattinara, obispo de Alejandría (Italia). Desde entonces empezó a llamarse *Pablo de la Cruz.*

Durante este tiempo de retiro (1720-1721), redactó ya las constituciones del Instituto que pensaba fundar. Por eso el año 1720 se considera como la fecha de la fundación de los Pasionistas. Su intento de conseguir la aprobación en un viaje que hizo a Roma para este fin, no se vio coronado por el éxito. A su regreso de Roma, se le juntó su hermano Juan Bautista, que será su mejor discípulo y compañero hasta su muerte (1765). Los dos hermanos pusieron de inmediato en práctica su ideal eremítico en diversos lugares del sur de Italia. Pero, poco a poco, empezaron a ayudar a los sacerdotes de las aldeas próximas en la catequesis y en la predicación. Lo cual marcaba un nuevo rumbo en su vida y en la congregación por cuya consolidación luchaban.

Después de otro intento fallido para la aprobación de las Constituciones (1725), se puso al servicio de los enfermos en el hospital de San Gallicano, fundado por el cardenal Corradini. Allí simultaneó Pablo el cuidado más exquisito a los enfermos con los estudios de teología. Lo cual le posibilitó la ordenación sacerdotal que recibió en la Basílica de San Pedro, de manos del propio Papa Benedicto XIII[20], el cual, además, le concedió permiso para reunir compañeros, lo que equivalía a una aprobación oral de su proyecto congregacional.

A finales de 1727, Pablo se retiró a una ermita en el monte Argentario, a 150 kilómetros al noroeste de Roma, a donde empezaron a afluir discípulos que querían conducir su mismo estilo de vida. Benedicto XIV aprobó las Constituciones de la naciente congregación en 1741; aprobación que fue confirmada varias veces en vida del fundador: de nuevo por Benedicto XIV en 1746; por Clemente XIV en 1769, y por Pío VI en 1775.

La nueva comunidad religiosa se llamaría *Congregación de la Santísima Cruz y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo:* Además de los tres votos simples[21] de castidad, pobreza y obediencia, los Pa-

[20] ZOFFOLI, E., *op. cit.*, pp. 343-351.

[21] San Pablo de la Cruz intentó en alguna ocasión que los votos emitidos en la Congregación fuesen solemnes, pero una Comisión de Cardenales (25-XI-1760) rechazó la propuesta, y ya no volvió a insistir.

sionistas emiten un cuarto voto que mira a la obligación de vivir y de anunciar la Pasión de Cristo, que en un capítulo de las constituciones de 1736 se especificaba así: *Sobre el modo de cumplir el voto de fomentar entre los fieles la memoria de la pasión y muerte de Jesucristo*[22].

La expansión de la Orden encontró serias dificultades, por parte de las antiguas Ordenes, especialmente las Mendicantes, porque veían, sin fundamento, en cada nueva Comunidad de la Pasión una concurrencia desleal en la captación de limosnas, porque los pasionistas poseían desde el principio el privilegio pontificio de pedir limosnas de puerta en puerta. Cuando murió San Pablo de la Cruz, la congregación contaba con doce casas, dos en el Monte Argentario y diez en los Estados Pontificios, y así permaneció por más de treinta años. El gran desarrollo tuvo lugar a partir de 1839, por obra del reverendo padre Antonio de Santiago, que es considerado como el «segundo fundador» de los pasionistas, el cual, en veintitrés años de generalato, triplicó las casas y los miembros de la congregación. En la actualidad, consta de 429 comunidades y 2.855 miembros, de los cuales 2.200 son sacerdotes[23].

San Pablo de la Cruz, a pesar de su amor a la soledad con un matiz de tipo eremítico, consideró su fundación como netamente apostólica. Su apostolado tendía de un modo específico a la conversión de los pecadores, sobre todo por medio de las misiones populares, las cuales son consideradas por el rescripto de aprobación de las Constituciones (1741) como fin propio de la Congregación. A ellas se entregaron él y sus primeros compañeros con verdadero ardor. Uno de los temas que no faltaban jamás en estas predicaciones era una meditación sobre la pasión del Señor. También las misiones en países de infieles han sido adoptadas como labor propia, contando con vicariatos apostólicos en diversas partes del mundo[24].

La espiritualidad pasionista[25], como un altísimo reflejo de la

[22] *Regulae et Consuetudines Sanctissimae Crucis et Passionis D.N.J.C.*, ed. crítica; GIORGINI, F., Roma, 1958, p. 56.

[23] GIORGINI, F., *La Congregazione della Passione di Gesù. Saggio storico*, Roma, 1986.

[24] GIORGINI, F., *Historia de la Congregación de la Pasión de Jesucristo*, vol. I: *Epoca del Fundador (1720-1775)*, Madrid, 1984; NAELLI, C. A., *Historia de la Congregación de la Pasión de Jesucristo*, vol. II, 1.ª parte: *La sucesión (1775-1796)*, Madrid, 1980.

[25] BIALAS, M.-GARCÍA, P., *Predicamos a Cristo crucificado y resucitado*, Salamanca, 1989; BIALAS, M., *La Pasión de Cristo en San Pablo de la Cruz*, Salamanca, 1982; ID., *La salvación está en la Cruz*, Salamanca, 1987.

espiritualidad del fundador, se sintetiza en la *Cruz;* los pasionistas son verdaderos «Ciudadanos del Gólgota» que viven su consagración religiosa junto al Crucificado y junto a los crucificados de todos los tiempos, tal como dicen sus constituciones renovadas después del Vaticano II: «Deseamos participar en las tribulaciones de los hombres, sobre todo de los más pobres y abandonados». Esta espiritualidad ha sido especialmente fecunda en brotes de santidad, incluso martirial. Las huellas de San Pablo de la Cruz fueron seguidas muy de cerca, entre muchos otros, por San Vicente María Strambi, San Gabriel de la Dolorosa; beatos Domingo Barbieri, Isidoro de Loor, Pío Campidelli; los mártires de Daimiel (Ciudad Real)[26], asesinados en la guerra civil española de 1936, beatificados por Juan Pablo II en 1989.

San Pablo de la Cruz dio origen también a una rama de monjas pasionistas. En 1771 abrió en Corneto (Tarquinia), en colaboración con María Crucificada Constantini (1713-1786), el primer monasterio de monjas pasionistas[27], que se extendieron después por el resto de Italia, España, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Brasil, Argentina, Estados Unidos, Filipinas, Japón y Corea del Sur. La flor más bella de la espiritualidad femenina pasionista, aunque no pudiese, según era su deseo, entrar en el monasterio de Tarquinia, fue Santa Gema Galgani.

Posteriormente, se han fundado varias congregaciones femeninas con una marcada espiritualidad pasionista: Hermanas Pasionistas de San Pablo de la Cruz, por María Magdalena Frescobaldi[28] (Florencia, 1815); Hermanas de la Santa Cruz y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, por la conversa del Anglicanismo, María José Prout (Manchester, 1854); Hijas de la Pasión de Jesucristo y de María Dolorosa, por el padre Diego Alberici y Dolores Medina[29] (México, 1894); Siervas de la Pasión, por Teresa Galli-

[26] PIÉLAGOS, F., *Vida y testimonio. Homenaje a los 26 mártires de Daimiel*, Zaragoza, 1989.

[27] RAVASI, L., *Le monache Passioniste e loro Regole. Storia, Testi, Documenti*, Roma, 1970.

[28] MERLO, D., *María Magdalena Frescobaldi*, Roma, 1985; PIÉLAGOS, F., *Magdalena y las perlas*, Estella, 1987.

[29] GIORGINI, F., *Las Hermanas Pasionistas mexicanas*, Ricerche di storia e Spiritualità Passioniste, 30 (1930); LIZARRAGA, C., *Ayudar al necesitado no es una locura*, Zaragoza, 1985.

fa Palmarola[30] (Vic, 1886). Hermanas de Santa Gema Galgani, por Gema Giannini (Villa Guerra, Camigliano-Lucca, 1939). En 1980 nació en Catania el Instituto secular Misioneras Seglares de la Pasión por fusión de dos grupos del mismo nombre existentes en el norte de Italia y en Sicilia; obras, respectivamente, de los padres pasionistas Constante Brovetto y Generoso Privitera. Hay algunos institutos más que, sin estar ligados de un modo directo, a la espiritualidad pasionista, participan de ella en alguna manera.

5. Redentoristas

5.1. *San Alfonso María de Ligorio, el fundador*

Alfonso María de Liguori[31], o Ligorio en su forma castellanizada, fue, en frase de Francisco Navarro Villoslada, un santo «a quien principia uno por venerar de rodillas para concluir arrojándose en sus brazos»[32]. No era simplemente una frase de novelista, sino de alguien que captó el profundo mensaje que Dios quiso suscitar en la Iglesia al concederle en pleno siglo de la Ilustración un hombre carismático que supo traducir en criterios de moral práctica el primado del amor redentor de Dios; pero a quien, paradójicamente, el siglo del Romanticismo, que tendría que haber sabido captar la fontalidad amorosa de sus escritos de teología moral, distorsionó, ofreciendo una imagen que hacía de él un hombre conservador y rigorista.

Alfonso María de Ligorio fue un hombre que batalló por transmitir a la sociedad de su tiempo la imagen de un catolicismo ilustrado; porque si, como decía Manuel Kant, la Ilustración es el intento del hombre por salir de la minoría de edad intelectual en que él mismo se había sumergido; o un pasar del infantilismo a la mayoría de edad[33], resulta que San Alfonso María de Ligorio aceptó el reto de la Ilustración de sacar al hombre moderno de la minoría de edad, no a través de una actuación paternalista, sino a

[30] Piélagos, F., *Para que tengáis vida..., Biografía de Teresa Gallifa Palmarola,* Barcelona, 1983.

[31] Tellería, R:; *San Alfonso María de Ligorio, fundador, obispo y doctor,* 2 vols., Madrid, 1950-1951.

[32] Citado por Ruiz Goñi, D., *San Alfonso María de Ligorio,* Madrid, 1987, p. 11.

[33] Kant, M., *Was ist die Aufklerung?,* Leipzig, 1774.

través de un esfuerzo constante por hacer conscientes a los realmente menores de edad de todos los tiempos, que son los pobres y los marginados, a través de su propia acción de auto-regeneración. En este sentido, San Alfonso de Ligorio fue la respuesta cristiana al reto anticristiano de la Ilustración encarnado en Voltaire. Así lo entendió A. Von Harnack, cuando escribió muy atinadamente: «Alfonso de Ligorio y Voltaire son totalmente contemporáneos y ellos, en la cumbre, fueron los dos conductores de almas de las naciones romanas»[34]. Realmente dos conductores de almas: Voltaire esforzándose por sacarlas del regazo de la fe; y Alfonso de Ligorio comprometiéndose en cuerpo y alma en mantenerlas en los brazos del Dios Redentor[35].

Para ello, San Alfonso de Ligorio aceptó también el reto, antes de la invención del término, de la auto-inculturación, a través de la propia encarnación en la masa del pueblo humilde, en su lengua, en su modo de pensar y de sentir. De ahí que el mensaje profético de este hombre sea todavía de la más rabiosa actualidad, por más que tenga que ser desvestido de muchos ropajes transitorios, propios de su época o que quizá, sin ser suyos, se los han endosado en tiempos posteriores, contribuyendo así a distorsionar su verdadera imagen. Pero, ¿quién fue este hombre?

Alfonso María de Ligorio nació en Marianella (Nápoles) en 1696; y murió en Pagani-Nocera (Nápoles) el 2 de agosto de 1787, cuando le faltaban dos meses menos cinco días para cumplir los noventa y un años. Su andadura terrena comprende, pues, todo el arco que va desde los comienzos de la «crisis de la conciencia europea» hasta cuando la Ilustración hizo añicos, a través de su hija directa la Revolución Francesa (1789), todo el sistema de valores sociopolíticos y socioculturales del Antiguo Régimen.

Alfonso era el hijo primogénito de José de Ligorio y de Ana Cavalieri, un matrimonio cargado de señorío y de nobleza por ambos costados. Sus antepasados habían sobresalido en las armas, por parte del padre, y en las leyes, por parte de la madre. A la hora de elegir carrera, Alfonso se inclinó por las leyes. Se hizo doctor en Derecho; y lo consiguió en una edad tan temprana

[34] Gómez Ríos, M., *San Alfonso María de Ligorio, ayer y hoy,* VR, 4 (1987), p. 245.

[35] Rey-Mermet, T., *Le Saint du siècle des Lumières,* París, 1982.

que tuvieron que dispensarlo de sus pocos años. A los veinte años era ya un jurisconsulto de prestigio en la ciudad partenopea.

Pero Alfonso no era un simple leguleyo, que sólo sabe conjugar los artículos del Código Civil y Penal. Su formación fue más completa. Cultivó las bellas artes: la pintura y la música. Fue capaz de pintar un Cristo, aunque no fuese un Solimena, el gran pintor napolitano, amigo de su padre; tampoco fue un compositor de óperas como su contemporáneo Scarlati, pero sí compuso villancicos muy bellos y tiernos, que todavía se cantan infaliblemente en toda Italia cuando llega la Navidad. Del villancico *Tu scendi dalle stelle,* afirmó Verdi: «Sin este villancico de San Alfonso, Navidad no sería navidad»[36].

La actividad fundamental de Alfonso de Ligorio no fue ni la pintura ni la música, sino la abogacía. Pero él no quiso ser un vulgar picapleitos que pasa por encima de todo con tal de ganar una causa, aunque sea injusta. No se lo permitiría su conciencia de cristiano sincero. Y él era, en efecto, un cristiano sincero. Fue su propia madre quien se encargó de iniciarlo en el trato amistoso con Dios; en hablar con El como quien habla con un familiar muy querido. Alfonso aprendió bien esta lección, porque, cuando él tuvo que enseñar al pueblo fiel a relacionarse con Dios, lo hizo también así, tal como reza el título de uno de sus primeros opúsculos: *Modo de hablar familiarmente con Dios.*

La deontología que Alfonso se dio a sí mismo, por escrito, para el ejercicio de su profesión de abogado, respondía a los principios cristianos más estrictos. Y, a pesar de que no se valió nunca de procedimientos que la traicionaran, se dice que no perdió jamás una causa. Bueno, perdió una; la última que defendió. Aquella que vio enfrentados a los Duques de Toscana, soberanos de Florencia, y al napolitano Duque de Gravina. A éste lo defendía Alfonso de Ligorio. Fuese porque los jueces se inclinaron por una interpretación en exceso leguleya; sea porque, según parece, se interpuso de por medio el regalo de un par de osos a algún juez, el caso es que Alfonso, el brillante abogado de veintiséis años, perdió el pleito[37].

[36] Citado por GÓMEZ RÍOS, M., *op. cit.*, p. 252.

[37] DUDEL, E., *Un abogado de Nápoles,* Madrid, 1963.

5.2. *Fundador de los Redentoristas*

En la pérdida de ese pleito está el principio de la *conversión* de Alfonso. Ya no quiso saber nada más de pleitos. Abandonó la jurisprudencia a pesar de los esfuerzos de su familia en contra. Nápoles perdió un brillante abogado, pero ganó un hombre de Dios. Mientras estudiaba la teología por libre, en su casa, se hizo miembro de la *Cofradía de los Blancos* que atendía a los condenados a muerte y a sus familiares; y de la *Asociación sacerdotal para las misiones populares,* que lo marcará para lo que será su gran pasión: la evangelización del pueblo sencillo. Siendo todavía estudiante de teología, acompañaba con frecuencia como catequista a algunos misioneros en sus correrías apostólicas.

El 21 de diciembre de 1726 fue ordenado de sacerdote en la catedral de Nápoles. Su entrega a la actividad apostólica fue desbordante desde el primer momento, especialmente a la predicación en la napolitana Iglesia del Espíritu Santo. Uno de los primeros beneficiados de esta predicación fue su propio padre, quien, al escucharlo por casualidad un día que regresaba a casa, se sintió tocado en lo profundo de su corazón, y desde aquel momento quedó trocado en el primer admirador de su hijo, a quien prácticamente no le había dirigido la palabra desde que éste había optado por el sacerdocio con el consiguiente abandono de su condición de abogado. Al ministerio de la predicación añadió muy pronto el del confesionario.

Alfonso se percató enseguida de la necesidad de instrucción cristiana que tenía el pueblo, sobre todo el pueblo sencillo. Para ello ideó las *Capillas Vespertinas,* una especie de escuelas nocturnas en las que se simultaneaba la educación en las primeras letras con la formación cristiana. Para esta labor encontró muy buenos colaboradores, clérigos y laicos.

Para estar más libre para el ministerio, sobre todo para las misiones populares que, poco a poco se convirtieron en su apostolado más importante, dejó la casa familiar y se fue a vivir a una residencia sacerdotal, en la que conquistó algunos amigos para su futura Congregación.

En efecto, de la noche a la mañana, Alfonso se vio convertido en fundador religioso[38]. En realidad, él no había pensado aún en

[38] MEULMEESTER, M. DE, *Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur,* 2.ª ed., Lovaina, 1958; TELLERIA, R., *Un Instituto misionero. La Congrega-*

ello. La primera idea, el primer aviso sobre su vocación de fundador, la recibió de una monja, a quien él había contribuido a discernir su vocación de fundadora. Se trataba de madre María Celeste Crostarosa[39], la cual, por una revelación de Dios, sometida al discernimiento y aprobación del propio Alfonso, cambió la comunidad de la ciudad de Scala, perteneciente a la Orden de la Visitación, en la primera comunidad de la Orden del Santísimo Salvador.

Alfonso vaciló al principio, pero poco a poco fue cediendo a la idea. Aconsejado en sentido favorable a la nueva fundación por su director espiritual, el filipense padre Pagano, después de que éste hubiera llamado a consulta a los más afamados directores de espíritu de todo Nápoles: el jesuita Manulio, el lazarista Cutica y el dominico Fiorillo, Alfonso se convenció de que todo respondía a los planes de Dios. El más interesado en la fundación era el padre Tomás Falcoia, de la congregación de los Píos Operarios, mentor de Madre Celeste, que hacía poco que había sido nombrado obispo precisamente de la diócesis de Scala.

Alfonso no pudo menos de lanzarse a la tarea de organizar la nueva congregación misionera, a pesar de la oposición de algunas personalidades, entre las cuales se contaban sus propios padres que no se resignaban a perder a su hijo, y su propio tío, el canónigo Gizzio Montoya. En noviembre de 1732 contaba ya con siete colaboradores decididos a formar parte de la nueva congregación: cuatro sacerdotes, Juan Mazzini, Pedro Romano, Vicente Mandarini y Juan Bautista Donato; dos jóvenes abogados, César Sportelli y Silvestre Tosquez, y un noble, bastante pendenciero en su juventud, Vito Curzio, que se ofrecía como el primer hermano coadjutor.

Monseñor Falcoia les proporcionó en Scala la vivienda para la primera comunidad. Algunos compañeros se adelantaron para tenerlo todo preparado para el día 9 de noviembre, fecha designada para la fundación. Todo sucedió como estaba previsto. Monseñor Falcoia celebró la eucaristía para pedir las bendiciones de Dios sobre la nueva Congregación que tomó el título de *Sacerdotes del*

ción del Santísimo Redentor en el II Centenario de su fundación: 1732-1932, Madrid, 1932; CAPONE, D.-MAJORANA, S., *I Redentoristi e le Redentoriste. Le radici*, Materdomini, 1985.

[39] MARÍA CELESTE CROSTAROSA, *Autobiografía*, Caracas, 1988; D'ORAZIO, B., *La Ven. Madre Suor Maria Celeste Crostarosa. Autobiografia*, Casamari, 1965.

Santísimo Salvador. A los pocos meses, por diferencias en el modo de entender el apostolado, el grupo pasó por una dura prueba. Tres de los primeros compañeros se separaron; pero Alfonso se reafirmó aún más en la idea de que la congregación respondía a los designios de Dios sobre él.

5.3. *Consolidación y primeras dificultades*

Los obispos empezaron a pedir comunidades del Santísimo Salvador para sus diócesis. Primero fue el de Caiazzo que les dio una casa en Villa degli Schiavi (Villa de los Esclavos) (1974). Después se fundó en Ciorani (1736) en la diócesis de Salerno; en Pagani (1742), Iliceto (1744), Caposele (1746).

Al afluir nuevos candidatos, sacerdotes y jóvenes en formación, fue necesario darle una mayor estabilidad a la congregación, porque al principio no tenían más vínculos que los procedentes del amor fraterno y del ideal de sentirse llamados a realizar una misma misión. En 1740 hicieron el voto de perseverar en la congregación; en 1743 ya hicieron profesión pública de los votos de pobreza, castidad y obediencia, a los que añadieron un cuarto voto por el que se obligaban a evangelizar a los infieles, a renunciar a las dignidades eclesiásticas y a permanecer hasta la muerte en la congregación. Benedicto XIV, por el Breve *Ad pastoralis dignitatis fastigium* (25-2-1749), aprobó las Constituciones, en las que, para evitar confusiones con otras congregaciones que en su nombre hacían una expresa referencia al Santísimo Salvador, cambiaron el nombre de sacerdotes del Santísimo Salvador por el de *Congregación del Santísimo Redentor*.

La congregación se expandió con rapidez por todo el Reino de Nápoles, a pesar de las dificultades que ponía la política del primer ministro Tanucci. Este fue el motivo de la fundación de la casa del Santo Angel del Cupulo (1755) en el Ducado de Benevento que era un enclave pontificio en el reino de Nápoles; vinieron después las fundaciones en los Estados pontificios, con las cuales, desde 1781, se formó un núcleo independiente de las casas del reino de Nápoles por haber aceptado éstas algunas prescripciones impuestas por las autoridades civiles que, en cierto modo, contradecían algunos principios fundamentales de las constituciones aprobadas por Benedicto XIV.

5.4. *Múltiple actividad apostólica de predicador y escritor*

Desde la fundación de la congregación, la actividad de Alfonso había sido incansable. Las misiones populares, el confesionario y el gobierno de la congregación le absorbían la mayor parte del tiempo. Pero él supo robar tiempo al descanso para escribir. Los enciclopedistas ilustrados estaban cambiando, con sus escritos, las bases de la moralidad cristiana de siempre. Porque sin Revelación, que negaban por principio, ¿cómo construir unas bases para la moral cristiana, apoyándose únicamente en los gélidos principios de la razón? San Alfonso se percató muy bien de ello. Y se aprestó a darles la réplica adecuada.

San Alfonso no descuidó las luces provenientes de la razón. Lo avalan sus predicaciones y sus escritos. Sus estudios de derecho le daban una buena fundamentación; pero esto sólo no era suficiente. Su gran preocupación era el pecado para cuya extirpación se sentía especialmente llamado por Dios. Pero no era él uno de tantos predicadores de la época que padecían una verdadera obsesión por el pecado y se esforzaban por transmitirla a sus oyentes. Sus largas horas de confesionario le llevaron a la convicción de que muchas veces el pueblo fiel consideraba como pecados graves, cosas que no lo eran en realidad. El se sintió llamado a aportar un poco de luz sobre la moralidad cristiana. Y derramó un haz tan grande, que todavía hoy la Iglesia se siente iluminada por él.

Fruto de esta preocupación apostólica fueron una serie de obras que constituyen todavía hoy un verdadero monumento de sabiduría práctica. Lo que la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino representa respecto a la Teología dogmática, eso mismo, sin duda, representa la *Teología Moral* de San Alfonso de Ligorio respecto a la Teología moral. Se trata de una obra en tres volúmenes que, después, se condensaría en el *Homo Apostolicus* y en la *Práctica del confesor;* obra esta última en la que, desde una visión personal, sintetizó toda la doctrina mística y ascética de Santa Teresa de Jesús y de San Francisco de Sales[40].

San Alfonso vivió en una época en la que el comportamiento moral estaba dominado en buena medida por el rigorismo jansenista. Pero él pudo superar ese rigorismo por su contacto con la realidad de la vida cristiana a través de la predicación y de las muchas horas pasadas oyendo las confesiones del pueblo. San Alfonso fue para estos fieles sencillos una auténtica liberación de las infinitas angustias que sobre sus conciencias cargaba la presión oficial pública y privada de la mayor parte de los confesores del tiempo. Su teología moral es, ante todo, una *«moral de salvación»*. Equidistante tanto del inmisericorde rigorismo como del contemporizador laxismo, la obra moral alfonsiana se caracteriza por ser una "moral de la benignidad pastoral": dique genuinamente católico a la "marea negra" del rigorismo jansenista y cauce eficaz de la "abundante salvación" cristiana»[41]. Como dice uno de sus hijos que ha sabido liberar también la moral de hoy de tantas presiones oficiales y privadas, el padre Bernard Häring, es en el «plano de la acción práctica donde se muestra la verdadera fuerza de San Alfonso, el gran obrero y pastor de almas. ¡La acción práctica!, he ahí el aspecto que campea en todas sus obras»[42].

Toda la espiritualidad alfonsiana deriva de ese principio práctico. De modo que «la *practicidad* es uno de los rasgos más destacados de su teología moral, rasgo que ha de ser extendido a toda su producción literaria»[43].

Su labor de escritor encontró su culminación en una obra sobre la devoción a la Santísima Virgen, *Las Glorias de María,* publicada en 1750, el libro mariano más veces editado. En esta obra se revela un espíritu inflamado de amor hacia la celestial Señora. Pero esta obra no está desligada del resto de su acción evangelizadora, tanto como predicador de misiones populares como de escritor de temas de moral, sino todo lo contrario, porque para San Alfonso la Santísima Virgen María es la verdadera esperanza de los pecadores. Por eso, *Las Glorias de María* no se entienden bien, si las *glorias* de la Virgen se consideran como sinónimo de sus *grandezas;* porque, si bien es verdad que San Alfonso no se olvida de estas grandezas, para él las verdaderas *glorias* de María están en su *ternura* que se convierte en sinónimo de *intercesión*

[40] San Alfonso María de Ligorio, *Theologia Moralis,* ed. crítica de L. Gaude, 4 vols., Roma, 1905-1912; Id., *Opere ascetiche,* 10 vols., Roma, 1935-1968.

[41] Vidal, M., *Una espiritualidad centrada en la práctica del amor. La propuesta espiritual de San Alfonso,* VR, 4 (1987), p. 273; Id., *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1786),* Madrid, 1986; ReyMermet, T., *Redemptoristes,* DS, 13, pp. 268-281.

[42] Häring, B., *La Ley de Cristo,* Madrid, 1968, p. 64.

[43] Vidal, M., *op. cit.,* p. 257.

de *intercesión* poderosa ante Dios para con todos los hombres, especialmente para con los pecadores[44].

5.5. *Un obispado para San Alfonso*

Alfonso cuenta sesenta y seis años. Está ya cargado de méritos apostólicos; se siente cansado y empieza a pensar en el más allá. Cree que su muerte ya está cercana. Pero le quedan todavía muchos años de vida y muchas actividades apostólicas que realizar como obispo. Jamás había pensado él en semejante eventualidad.

La diócesis de Santa Agueda de los Godos había quedado vacante a principios de 1762. El Papa Clemente XIII, después de rechazar muchas recomendaciones para otros tantos candidatos, puso los ojos en el misionero napolitano, fundador de los Redentoristas. El nombramiento episcopal se despachó en Roma el 5 de marzo, y el 9 del mismo mes llegó a conocimiento de Alfonso de Ligorio. El mensajero que le llevó la carta regresó del convento de Pagani con otra en la que Alfonso agradecía al papa el nombramiento, pero lo rechazaba; porque se consideraba demasiado viejo; porque estaba enfermo, y porque las Constituciones de la Congregación no le permitían aceptar dignidades eclesiásticas. Pero el papa lo confirmó en la dignidad episcopal. Diez días después, el 19 de marzo, llegó el mandato formal del papa. Alfonso aceptó, pero el obispado le costó sus buenos días de malestar, hasta el punto de que tuvo que guardar cama.

Fue consagrado obispo el 20 de junio del mismo año 1762 en Roma, en la Iglesia de Santa María supra Minerva, de los Dominicos, y celebró su primera misa pontifical al día siguiente en la Iglesia de San Ignacio, de los Jesuitas. Pero los Redenteristas no quisieron verse privados de su fundador y Superior General. Y consiguieron de la Santa Sede un privilegio verdaderamente excepcional: que el nuevo obispo continuara como Superior General de la Congregación. Desde ahora. ¿Qué era Alfonso?, ¿un redentorista obispo o un obispo redentorista? Un redentorista que contaba con la plenitud del sacerdocio para hacer más eficaz su actividad evangelizadora de siempre.

[44] DILLENSCHNEIDER, C., *La Mariologie de S. A. de Liguori*, 2 vols., Friburgo-Paderborn-París, 1931-1934.

La dignidad era lo de menos. El ya sabía, y lo sabía muy bien, lo que significaba ser obispo. En 1744 había publicado, para ayudar a los obispos en el cumplimiento de su oficio, un librito titulado *Reflexiones útiles a los obispos.* Ahora tenía que aplicarse a sí mismo lo que entonces había recomendado a otros. No les había descrito un camino muy fácil. Y ahora tenía que recorrerlo él mismo. Alfonso cumplió como buen pastor. Dio rienda suelta a su afán de misionar a las gentes sencillas. No sólo misionó la capital, sino también las más apartadas aldeas de su diócesis. Pero un obispo tiene muchas otras cosas que hacer. Sobre todo, visitar pastoralmente las parroquias. También cumplió personalmente, no por medio de vicarios, con esta obligación hasta que sus piernas se lo permitieron. Y cuando ya no pudo hacerlo, dimitió. Presentó su dimisión en 1775, que le fue aceptada, pero aún le quedaban doce años de vida que empleó en consolidar y gobernar su Congregación.

5.6. *Expansión de la Congregación*

San Alfonso murió el 1 de agosto de 1787. Y murió con la pena de dejar dividida la Congregación por las causas anteriormente expuestas. Fue por poco tiempo, porque se reunificó en 1793, cuando el padre Pedro Pablo Blasucci fue elegido Superior General de toda la Orden. Pero la división se hizo de nuevo presente en la Congregación en el momento menos propicio para ello. La nueva división se debió al hecho de que, con ocasión de la canonización de San Alfonso (1841), el Papa Gregorio XVI decretó la división de la Congregación en provincias y exigió que el Superior General residiera en Roma. Este traslado de la Curia general, de Nápoles a Roma, no fue bien recibido por las autoridades civiles napolitanas que le prohibieron al Superior General, reverendo padre Ripoli, su traslado a Roma; y tampoco aceptaron la división en provincias de las casas del Reino de Nápoles. En consecuencia, Pío IX dividió de nuevo el Instituto, con prohibición de que en la sección napolitana se fundaran nuevas casas y se recibieran más novicios.

Después de la muerte del fundador, los redentoristas se expandieron fuera de Italia. San Clemente María Hofbauer fundó cuatro casas en Polonia entre 1787 y 1808; posteriormente fundó

en Austria, Suiza y Alemania e incluso en Bulgaria (1815), pero esta última fundación fue abandonada apenas seis años después.

En 1826 se fundó en Portugal. Y durante los treinta años siguientes las fundaciones se sucedieron ininterrumpidamente por diversas naciones, dando lugar a diferentes provincias: Estados Unidos (1850), Alemania (1853), Holanda e Inglaterra (1855). En 1858 se iniciaron las fundaciones en países de misión que en años sucesivos alcanzaron una gran expansión. A partir de 1870 la Congregación puso en Eucador los cimientos para su gran expansión por todo el continente sudamericano.

La presencia de los redentoristas en España se inició con la fundación de Alcalá de Henares, después de varios meses de estancia en Madrid (1863), de los padres Víctor Loyódice y Gil Zanoni y el hermano Luis Zanichelli, debida al entusiasmo, puesto durante varios lustros por el sacerdote madrileño don Andrés Martínez de Noboa, el cual quería a toda costa a los redentoristas en España[45]. Cuando los misioneros italianos se dieron a conocer por su actividad apostólica, les llovieron peticiones de fundación de varias partes de España. Pero la situación sociopolítica no era nada favorable para nuevas fundaciones después de la Revolución que dio al traste con la Monarquía en 1868. Pero después de la restauración alfonsina, las fundaciones se multiplicaron de tal modo que en 1900 los redentoristas españoles fueron constituidos en provincia independiente[46].

5.7. *Un árbol cada día más frondoso*

El carisma alfonsiano, como respuesta suscitada por Dios a un reto planteado a la Iglesia del siglo XVIII, fue y sigue siendo eficaz. El mejor testimonio de que el pueblo de Dios ha aceptado su mensaje son las 21.000 ediciones de sus obras, que colocan a San Alfonso en el escalafón mundial como uno de los autores más leídos de toda la historia de la cultura. Pero, sobre todo, ahí están, esparcidos por todo el mundo las 781 comunidades y los 6.474

[45] FELIPE, D. DE, *Fundación de los redentoristas en España,* Madrid, 1965, pp. 35-45.

[46] AA.VV., *Bicentenario de la fundación de la Congregación del Santísimo Redentor (1732-1932),* Madrid, 1932.

redentoristas que son la memoria permanente de San Alfonso María de Ligorio en la Iglesia[47]. Memoria viva de todo lo que él significó, a través de sus misiones populares, de sus escritos de teología moral, de su fidelidad a la Iglesia real y concreta en la que vivió inmerso, de su fidelidad al hombre de su tiempo; para ser en todo momento memoria viva de la Redención.

De esta espiritualidad participan también, y en primer lugar, las redentoristas contemplativas de la Madre M.ª Celeste Crostarosa, cuyo carisma fundacional, San Alfonso María de Ligorio, no solamente supo discernirlo (1731), sino también apoyarlo y hacerlo crecer hasta su madurez. Procuró también expandirlo, fundando una comunidad en su diócesis. Más tarde, también los redentoristas contribuirán poderosamente a su expansión por otras partes del mundo: Bélgica (1841), Holanda (1848), Irlanda (1859), Francia (1875), Inglaterra (1897), España (1904), Canadá (1905), Brasil (1921), Alemania (1934), Argentina y Japón (1949), Estados Unidos (1957), Alto Volta (1963). Australia (1965), Venezuela (1976), Perú (1976), Haití (1976), Filipinas (1980). En la actualidad las redentoristas son 633, esparcidas por 39 monasterios[48].

III. CONGREGACIONES RELIGIOSAS MASCULINAS LAICALES

Bibliografía

Bibliographie sur la vie religieuse hors cléricature, París, 1962; SAUVAGE, M., *Fratello,* DIP, 4, 762-794; ID., *Ordres Enseignants,* DS, XI, 877-901; BONDUELLE, J., *Les vocations de frères,* en AA.VV., *Vocations religieuses et monde moderne,* París, 1963; GIULIANI, M., *L'appel à la vie*

[47] *Ann. Pont.,* 1987, p. 1276.

[48] MEULEMEESTER, M. DE, *Les Rédemptoristines, leur vie, leur histoire, leur opportunité,* Bruselas, 1936; MAJORANO, S., *L'imitazione per la memoria del Salvatore. Il messaggio spirituale di Suor Maria Celeste Crostarosa (1696-1755),* Roma, 1978; BOLEA, I., *Memoria viva de salvación. Contemplativas redentoristas,* VR, 4 (1987), pp. 317-320.

religieuse laïque, en VocatRS, 218 (1962), 51-60; LAROSE, M., *Possibilités apostoliques du frère,* «Spíritus», 13 (1963), 371-386; FREMIN, D., *La vie religieuse masculine sans le sacerdoce, «Vocations»,* 237 (1967), 97-124; ZIND, P., *Les nouvelles congrégations de Frères enseignants en France de 1800 a 1830,* 3 vols. (el tercero está dedicado a fuentes y bibliografía), Saint-Genis-Laval, 1969; *Los Hermanos en la Iglesia,* ed. MODLIN, W., Santander, 1968.

1. Hermanos de las Escuelas Cristianas

1.1. *San Juan Bautista de la Salle*

San Juan Bautista de la Salle[49] nació en Reims el 30 de abril de 1651. Fue el primogénito del matrimonio compuesto por Luis de la Salle, un magistrado, oidor de la Audiencia, y Nicolasa Moët, nieta del señor de Brouillet, que vería enriquecida su casa con diez hijos más, de los que solamente siete lograron sobrevivir a la mortandad infantil, tan elevada en aquel tiempo.

Desde sus años más tiernos fue encaminado hacia la carrera eclesiástica por inspiración de su abuela materna, Petra Lespagnol, que lo había iniciado en las primeras devociones y en las primeras letras. Al llegar a los once años recibió una canongía en la Catedral de Reims, de la que tomó posesión el 7 de enero de 1667.

En su propia ciudad natal realizó los estudios clásicos y la filosofía; pero para prepararse convenientemente para el sacerdocio, se encaminó a París para estudiar teología en la Sorbona. Desde el otoño de 1670 hasta la primavera de 1672 vivió en el seminario de San Sulpicio, donde asimiló muy profundamente la espiritualidad beruliana, en la que fue iniciado por Luis Tronson (†1700) y Francisco Leschassier (†1725), hasta el punto de ser considerado, juntamente con San Luis María Grignion de Montfort, como el más nítido representante de la escuela francesa[50]. Tanto sus teorías como su práctica en torno a la oración y al celo apostólico, llevan, sin duda, la marca beruliana. No pudo continuar en París

[49] SAUVAGE, M., *Jean-Baptiste de la Salle,* París, 1977; GALLEGO, S., *San Juan Bautista de la Salle,* Madrid, 1984; OLIVÉ Y VIDAL, M., *La Salle, Fundador y Padre,* Madrid, 1968.

[50] DEVILLE, R., *L'École française de Spiritualité,* París, 1987, p. 125.

porque, al morir su padre (1672), tuvo que regresar a Reims para hacerse cargo de la tutela y educación de sus hermanos. Allí continuó su formación teológica hasta recibir la ordenación sacerdotal el 9 de abril de 1678. Al año siguiente conseguiría el Doctorado en Teología.

Desde el momento mismo de su ordenación sacerdotal, todo el ministerio apostólico de Juan Bautista de la Salle giró en torno a la educación de la niñez y juventud. En realidad, no hacía, sino continuar la misma tarea educativa llevada a cabo con sus propios hermanos, pero enfocada ahora desde un horizonte más amplio. Apenas veinte días después de su ordenación sacerdotal, al morir Nicolás Rolland, Juan Bautista de la Salle entró en contacto directo con el mundo de la educación de la niñez. Nicolás Rolland lo había designado, juntamente con el diácono Nicolás Rogier, administrador de las Hermanas del Niño Jesús, que tenían cuatro colegios para niñas pobres en Reims. Las Hermanas del Niño Jesús no eran monjas, como las Ursulinas, encerradas en su clausura, sino que se dedicaban a la enseñanza como forma de apostolado que daba toda su razón de ser al Instituto. No contaban aún con ninguna aprobación civil ni eclesiástica, pero, gracias al esfuerzo de su nuevo administrador, la conseguirán en 1679 sin verse sometidas a la profesión de los votos solemnes ni, por consiguiente, a la clausura.

1.2. *Prehistoria de la Congregación*[51]

En la cuaresma de 1679, Juan Bautista de la Salle hospedó en su casa a Adrián Nyel, quien, juntamente con un joven maestro llamado Cristóbal, había venido de Ruán, donde ya había creado cinco escuelas, con la intención de abrir una escuela para niños pobres, al estilo de las que tenían las Hermanas del Niño Jesús para niñas. Después de algunas consultas con algunos párrocos de la ciudad, se abrió la escuela en la parroquia de San Mauricio el 15 de abril de 1679. Poco después se fundó otra escuela en la parroquia de Santiago, para cuya dotación el propio Juan Bau-

[51] RIGAULT, G. DE, *Histoire générale de l'Institut des F.E.C.,* 9 vols., París, 1937-1953; HERMANS, M. A., *Fratelli delle Scuole Cristiane,* DIP, 4, pp. 728-748.

tista contribuyó con una fuerte suma. A finales del mismo año 1679 reunió a los maestros de las dos escuelas en una casa alquilada por él junto a Santa Margarita. Pero lo que inicialmente no era nada más que una simple preocupación por la subsistencia material y, en todo caso, por la atención espiritual como cualquier otro cristiano que necesitase su apoyo espiritual, se fue trocando en algo más profundo.

Su amigo Nicolás Rolland había procurado ya comprometerlo de alguna manera con la educación de la niñez; pero no era un tema con el que Juan Bautista de la Salle se sintiera todavía espiritualmente en sintonía. Pero ahora, lo que no era nada más que un grupo de compañeros unidos por la misma profesión de la enseñanza, se convertirá, por la acción del joven canónigo De la Salle, en una verdadera comunidad, desde el momento en que él mismo acepta la propuesta que le hace Nicolás Nyel de fundar, a sus expensas, una nueva escuela en la parroquia de San Sinforiano. Los maestros que regentaban las tres escuelas eran ya siete; todos laicos, lo cual significa que no tenían aquella educación humana y espiritual que caracterizaba a los clérigos, religiosos o seculares, que se dedicaban a la educación de la niñez y juventud, como podían ser los jesuitas o los escolapios.

El impulso definitivo para su entrega incondicional a la causa de la educación, la recibió Juan Bautista del padre Nicolás Barré, de la Orden de los Mínimos, fundador de las Hermanas de la Providencia (1666) para la educación de las niñas, dos de cuyas hermanas fueron la primera célula de la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús, ya mencionadas anteriormente. Barré hubiera querido realizar algo semejante respecto a los niños pobres, pero él mismo reconocía que no había sido capaz. Al encontrarse ahora con el canónigo Juan Bautista de la Salle, intuyó que tenía ante sí a un hombre elegido por Dios para realizar lo que él no supo o no pudo hacer. Le habló con toda franqueza, haciéndole ver que el reto que se le planteaba entonces a la Iglesia era de capital importancia para el futuro del evangelio en el mundo. Había que educar humana y cristianamente a los hijos de los artesanos, de los campesinos, de los pobres en general. Ahí estaba el futuro de la Iglesia.

Venciendo la infinita repugnancia que le causaba la idea de vivir en comunidad con aquellos maestros de modales rudos y toscos, a quienes consideraba muy por debajo de sus propios criados[52], en la Semana Santa de 1681 hizo una primera experiencia, que resultó muy positiva; y desde la fiesta de San Juan Bautista, 24 de junio, del mismo año llevó a los maestros a vivir a su propia casa. Esto le acarreó no pocos reproches por parte de su familia; dos de los tres hermanos que convivían con él, Pedro y Remigio, se marcharon. En cambio, Juan Luis, que había optado ya por el sacerdocio, se quedó.

Por otra parte, ante el talante intensamente espiritual, casi religioso que iba asumiendo el grupo, los maestros, uno detrás de otro, se fueron alejando casi todos, de modo que entre 1681 y 1682, el grupo se había renovado casi por completo con la presencia de otros maestros movidos por los mismos ideales de Juan Bautista de la Salle. Las solicitudes de maestros que querían agregarse iban aumentando día a día. Pero empezaron a venir también solicitudes de párrocos de otras poblaciones que también querían tener escuelas como las de Reims. Había que pensar en nuevos horizontes[53].

1.3. *Fundación de la Congregación*

El primer intento de propagar estas escuelas lo realizó todavía Nicolás Nyel, a petición de la Duquesa de Guisa, pero fracasó. La fundación de una escuela en Rethel ya le fue pedida directamente a Juan Bautista, el cual, sin embargo, comisionó al propio Nyel para llevarla a cabo. Desde Rethel, Nicolás Nyel llevó después por su cuenta, independientemente de Juan Bautista, la fundación de Guisa. Las peticiones de fundación iban en aumento. No todas podían ser atendidas por falta de personal. Todo esto obligó a Juan Bautista de la Salle a hacer una opción radical: romper todos los lazos que le impedían dedicarse en cuerpo y alma a esta tarea. Vendió la casa familiar, cuyo importe de 100.000 libras repartió a partes iguales entre los cinco hermanos.

---

[52] «... espontáneamente, yo colocaba por debajo de mi criado a aquellos hombres que tuve que emplear en las escuelas en los comienzos, y sólo el pensar que tendría que vivir con ellos me resultaba insoportable» (citado por S. GALLEGO, *San Juan Bautista de la Salle*, p. 51).

[53] HUSCENOT, J., *Jean-Baptiste de la Salle et ses Frères enseignants*, Langres, 1981.

Libre ya de todo compromiso familiar, dio el paso definitivo. El 24 de junio de 1682 en una sencilla casa de la calle Nueva de Reims fundó una verdadera Comunidad de Maestros. Era la primera semilla de la Congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Su finalidad no era otra que la de proseguir con la educación de los niños pobres, dedicándole todo su tiempo y todas sus energías. El 16 de agosto de 1683 renunció a la canongía; y entre el año 1684 y 1685 vendió la mayor parte de sus bienes en favor de las víctimas del hambre que invadió por aquellos años toda la región de Reims.

Las rentas se acabaron. Los componentes de la nueva comunidad de maestros vivirán exclusivamente del fruto del propio trabajo de la enseñanza. El número de maestros era muy simbólico. De la Salle estaba al frente de doce maestros cristianos. Y el grupo, como el de aquellos primeros doce, inició de inmediato la dispersión. Son ya cinco las escuelas atendidas por el grupo: las tres de Reims, la de Rethel y otra recién fundada en Château Porcien.

El tiempo se va desgranando pausadamente para la nueva comunidad de la calle Nueva. El fundador les ha dado un reglamento en el que las veinticuatro horas del día estaban perfectamente distribuidas entre el trabajo, las comidas, la oración, la eucaristía y el descanso. No llevaban ningún hábito; pero convinieron en vestir de una manera sencilla con un capote negro al estilo de los campesinos de Champaña que, después, con algunas transformaciones, se convirtió en verdadero hábito[54].

Pero el grupo comunitario de la calle Nueva no constituía una comunidad religiosa propiamente dicha. Es más, algunos maestros empezaban a preguntarse por su porvenir. En caso de que llegase un momento en el que todo aquel entusiasmo se viniese abajo, cómo asegurarían su futuro, sobre todo, su vejez. Esta revisión que le fue sugerida, si no impuesta, por el grupo, le obligó al fundador a un replanteamiento radical del proyecto. Fruto de estas reflexiones fue la reafirmación definitiva de la idea de fundar una verdadera comunidad religiosa. El grupo se desprendió poco a poco de las ramas menos comprometidas con el proyecto comunitario. Muy pronto llegaron otros jóvenes que ocuparon el puesto de los que se habían marchado.

[54] La *Memoire sur l'Habit*, p. 203, redactada en 1689, afirma que existía un hábito desde hacía más de cinco años.

1.4. *Consolidación y expansión*

Hacía tiempo que Nicolás Nyel había desaparecido del horizonte de Reims. Había fundado, por su cuenta, sin contar para nada con Juan Bautista, además de la escuela de Guisa, otra en Lión. Pero, al caer enfermo, decidió regresar a Ruán; y para asegurar el futuro de sus dos escuelas, se las ofreció a Juan Bautista, el cual, no sin cierta resistencia por falta de personal, acabó por aceptarlas (1685), enviando dos hermanos a cada una de ellas.

Era preciso dar un paso más. De todas partes los señores párrocos querían hermanos para la educación humana y cristiana de sus feligreses más pobres; incluso algunos señores obispos, que se habían percatado del panorama desolador que ofrecían tantos niños que correteaban por las calles entregados a la más completa ociosidad, la mejor escuela del vicio, acudían a Juan Bautista de la Salle en demanda de hermanos para atender a la enseñanza de los niños pobres en sus diócesis. Pero faltaban maestros bien preparados para el desempeño de su tarea. Esto llevó al santo fundador a crear un seminario o escuela normal en la que se preparasen los maestros. Con esta finalidad consiguió del cardenal Mazarino una subvención de 70.000 libras. Se pensó abrir esta escuela normal en Rethel, pero dificultades de última hora aconsejaron llevarla a Reims donde se estableció en 1685. El proyecto de De la Salle marchaba bien; no sólo tenía ya escuelas para formar a los niños, sino también una escuela para formar a los maestros.

Para darle una expansión más universal a la naciente Congregación, en 1688 el fundador aceptó la escuela que se le ofreció en la parroquia de San Sulpicio de París, y otra en 1690, en la calle del Bac. Una vez instalados en la capital de Francia, surgieron pronto fundaciones en localidades vecinas, como Vaugirard (1691) que se convirtió en noviciado con reconocimiento canónico del arzobispo de París en 1692. La fundación de la «Casa Grande» (1698), en la jurisdicción de la misma parroquia de San Sulpicio, fue consecuencia del crecimiento numérico que desbordaba los límites de la casa de Vaugirard.

En 1699, el obispo de Chartres, antiguo condiscípulo de San Juan B. de la Salle, vio cumplido su deseo de contar con los Hermanos de las Escuelas Cristianas en la capital de su diócesis. En 1700 llegaron los hermanos a las playas de Calais; en 1703 a Troyes; y en ese mismo año entraron en territorio pontificio, sin salir

de Francia, con la fundación de una escuela en Aviñón; en 1705 llegó la tan ansiada fundación de Roma. Hacía tiempo que el fundador había comprendido la conveniencia de tener una casa en la Ciudad Eterna; para ello había enviado a los hermanos Gerardo y Gabriel Drolin, hermanos de sangre y de religión. El hermano Gerardo, después de mucho esperar, regresó a Francia; pero la constancia del hermano Gabriel fue recompensada con la apertura de una escuelita, aunque solamente en 1709 se consiguió una «escuela del Papa», que era una de las grandes aspiraciones del fundador.

Los Hermanos de las Escuelas Cristianas prosiguieron su expansión por diversas ciudades de Francia, lo cual obligó al fundador a continuos desplazamientos. Al morir éste en 1719, la congregación contaba con 40 comunidades diseminadas por 22 ciudades y villas de Francia, y en Roma, aunque otras tres ciudades habían conocido también la presencia de los hermanos, pero, por diferentes motivos, las comunidades no echaron raíces profundas y tuvieron que ser suprimidas.

En el segundo Capítulo General de la congregación (1717), San Juan Bautista de la Salle fue relevado del cargo de Superior General, sucediéndole el hermano Bartolomé, maestro de novicios. Le quedaban al fundador menos de dos años de vida. Después del capítulo, pasó unos meses en París, y, finalmente, se retiró a la casa de San Yon (Ruán), donde murió el Viernes Santo, 7 de abril de 1719. Fue beatificado por León XIII el 19 de febrero de 1888, y canonizado por el mismo papa el 24 de mayo de 1900. Y el 15 de mayo de 1950, Pío XII lo proclamó «celeste patrono ante Dios de todos los maestros y maestras». Sus restos se veneran en Roma, en la Casa Generalicia (Vía Aurelia, 476).

Después de la muerte del fundador, continuaron las fundaciones y creció el número de los hermanos; pero la Revolución Francesa fue para ellos un duro golpe, pues al rechazar la Constitución civil del Clero (1791), se les prohibió la enseñanza; en 1792, al ser suprimidas todas las Ordenes y congregaciones religiosas, los Hermanos de las Escuelas Cristianas dejaron de existir en Francia hasta que fueron legitimados de nuevo por Napoleón en 1803. Algunos hermanos fueron víctimas del terror revolucionario; entre éstos figura el hermano Salomón, secretario general.

A lo largo del siglo XIX, especialmente bajo el prolongado generalato del hermano Felipe (1838-1874), la congregación alcanzó una gran expansión: Se pasó de 324 casas a 1.326, y de 2.700 hermanos y novicios a 11.570, y de 144.000 alumnos a 340.000. Un momento de especial importancia para los Hermanos de las Escuelas Cristianas fue la canonización del fundador (1900); aunque fue seguida casi de inmediato por la Ley de Combes (1904) que prohibió la enseñanza de las Ordenes y Congregaciones religiosas que afectó muy negativamente a los hermanos que vieron suprimidas de nuevo la casi totalidad de sus casas, aunque, para conservar buen número de ellas se siguió la estratagema de la «secularización» de los hermanos que fue permitida por la Santa Sede. Después vendrían las persecuciones de México (1926), la guerra civil española (1936-1939), y en diversas partes del mundo, varias disposiciones que, de una manera o de otra, afectaban a todas las Ordenes y Congregaciones religiosas, especialmente a las dedicadas a la enseñanza.

En la actualidad, la congregación se extiende por 80 naciones y cuenta con 1.268 casas y 9.177 hermanos[55].

1.5. *Organización interna*

Los Hermanos de las Escuelas Cristianas no tenían, al principio, ningún lazo jurídico entre sí. Lo único que los unía era la mutua caridad y el idéntico ideal de la educación cristiana de los niños pobres. Su estilo de vida no pretendía tampoco ser otro que el de la primera comunidad cristiana: «Ningún interés particular dividía su atención, de modo que representaban, con la regularidad de su conducta, una viva imagen de la vida de los primeros cristianos»[56]. Para que no todo quedara, sin embargo, a la improvisación de cada uno, Juan Bautista redactó unas Constituciones, tanto «para el gobierno general del Instituto como para las prácticas cotidianas».

Estos maestros cristianos se llamaban «hermanos», como los cristianos de la Iglesia primitiva. Las Constituciones exigían también este título oficial para los miembros del Instituto, «y no permitirán que nadie los llame de otro modo», porque el título de «maestros» les repugnaba de un modo especial; sin duda, por la

[55] *Ann. Pont.*, 1987, p. 1297.

[56] *Memoire*, Cahiers Lassalliens, n. 6, pp. 54-55.

recomendación evangélica de no llamar «Padre» ni «Maestro» a nadie en la tierra. Ellos serían simplemente «Hermanos», no sólo en las relaciones intracomunitarias, sino también en sus relaciones con los escolares.

El nombre de hermanos, indicaba también muy a las claras, la idea de no aspirar a la clericatura. En sus comunidades no habrá clérigos. Para los ministerios imprescindibles en cualquier comunidad cristiana, recabarán los servicios del clero secular o regular existente en el entorno de sus escuelas. La idea de una congregación estrictamente laical fue algo muy nítido desde el primer momento en la mente del fundador, a pesar de que él era sacerdote. Ahí está precisamente su originalidad. La iniciativa de fundar una congregación exclusivamente laical con un Superior General procedente de su mismo seno constituía una verdadera novedad dentro de las muchas congregaciones fundadas en el siglo XVII[57]. En cierto modo, era un caso paralelo a lo que había sucedido con el instituto de Mary Ward, que también pretendió crear una congregación femenina centralizada y sin clausura, porque no se entendía fácilmente entonces que los laicos pudieran tener otros superiores eclesiásticos propiamente dichos que los obispos. De ahí surgían todas las dificultades que a los Hermanos de las Escuelas Cristianas les planteaban desde la Curia Romana. En Roma no ponían dificultad a la aprobación si los Hermanos de las Escuelas Cristianas se consideraban como una simple Sociedad de vida común sin votos. Pero San Juan Bautista de la Salle y los hermanos querían emitir votos.

En efecto, los hermanos inicialmente no emitían votos. Pero el fundador quiso introducirlos, y lo hizo en la Asamblea General, celebrada el 23 de mayo de 1686, en la que participaron los hermanos rectores de las ocho comunidades existentes: Las cuatro de Reims, Rethel, Guisa, Laon y Château-Porcien. Durante quince días estudiaron el texto de las Constituciones, y entonces el santo fundador les planteó la posibilidad de ratificar con unos votos las realidades de pobreza, castidad y obediencia que ya estaban viviendo. Su idea fue tan bien acogida, que el santo tuvo que refrenar los impulsos de aquellos hermanos que querían emitir ya los votos perpetuos. Les aconsejó que, de momento, los hermanos que lo quisieran pudiesen emitir los votos de *asociación, obediencia* y *estabilidad* por un trienio; trienio que debían renovar cada año[58]. Lo hicieron todos antes de regresar a sus comunidades; después, lo fueron haciendo progresivamente los demás. Esta temporalidad antes de los votos perpetuos constituía también una novedad. El fundador y doce hermanos emitieron los votos perpetuos, al concluir la asamblea celebrada en 1694 que es considerada como el primer Capítulo General de la congregación.

[57] LEMOINE, R., *Le monde des Religieux*, p. 191.

En vida del fundador (†1719) ninguna fórmula de profesión menciona expresamente los votos de *pobreza* y de *castidad.* Pero él consideraba que los hermanos, como él mismo, estaban comprometidos con la realidad de la pobreza y de la castidad, y así lo predicaba y exigía él en las innumerables pláticas y conferencias dirigidas a los hermanos; pero no la hacían objeto de un voto explícito. Solamente después de la muerte del fundador, aparecerán estos votos, y concretamente en algunas súplicas que hicieron a la Santa Sede los hermanos de París y de Ruán en los últimos meses de 1721 y en los primeros de 1722, afirmando que hacían cinco votos: «pobreza, castidad, obediencia, enseñar gratuitamente y estabilidad». Y así fue cómo aprobó Benedicto XIII la Congregación a petición del Superior General, hermano Timoteo, por la Bula *In apostolicae dignitatis solio* (26-1-1725).

Para darle una organización adecuada a su carácter laical, el fundador les había planteado ya en la asamblea de 1685 la conveniencia de que se eligiera un nuevo Superior General de la Congregación en la persona de alguno de los hermanos. El fundador seguiría con ellos, sometido al mismo voto de obediencia; pero no como superior, sino como un simple consejero o como capellán y confesor si les parecía bien. La elección recayó en el hermano Enrique L'Heureux. Pero el cambio de superior general no le pareció bien al arzobispo de Reims, el cual, con gran alegría del hermano L'Hereux, anuló la elección y le impuso al santo fundador la obligación de tomar de nuevo la dirección de la congregación, y en el cargo permaneció hasta 1717.

El Superior General era vitalicio. El Capítulo General, que se celebraba cada diez años, elegía también dos asistentes que formaban el Consejo permanente del Superior General, y duraban

[58] Esta novedad lasaliana no fue ciertamente la causa de la constitución *Neminem latet* (19-3-1857), de Pío IX, que impuso los votos simples trienales antes de los perpetuos, pero sí fue un precedente.

diez años en el cargo. La Bula de aprobación preveía también asambleas provinciales más frecuentes. El Superior General designaba visitadores para un período de tres años. Las casas eran gobernadas por un director.

Había también una segunda clase de hermanos, dedicados a ocupaciones subalternas y a la administración de los bienes temporales; su fórmula de profesión no comportaba el compromiso de la enseñanza propiamente dicha; se ditinguían también por el color gris del hábito[59].

Por lo que a los destinatarios del apostolado de la enseñanza se refiere, la Bula de aprobación de la Congregación y de las Constituciones (26-1-1725) introdujo una cláusula que llamó la atención de los hermanos, puesto que afirmaba que tendrían que «enseñar gratuitamente a los *pobres*», siendo así que nunca había pasado por la mente del fundador ni de los hermanos el entender su voto de enseñar gratuitamente, como referido solamente a los pobres.

Los hermanos, reunidos en Capítulo General en Ruán, el 15 de agosto del mismo año 1725, emitieron por primera vez los cinco votos según lo determinaba la Bula de aprobación de Benedicto XIII, convirtiéndose así en una congregación de votos simples, por más que algunos biógrafos del fundador digan que eran votos solemnes.

1.6. *Educadores cristianos, sucesores del ministerio de los Apóstoles*

En sus abundantes escritos ha dejado San Juan Bautista de la Salle muy bien definido el sentido cristiano de la misión educativa de los Hermanos de las Escuelas Cristianas[60]. El santo fundador no se cansaba de repetir a los hermanos que su ministerio de educadores no es sino una continuación de la misión misma de los Apóstoles: «Quienes instruyen a la juventud son los cooperadores de Jesucristo en la salvación de las almas». «Lo que Jesús dijo

[59] *Règle du Frère Directeur,* 1918, Cahiers Lassalliens, n. 25, p. 160.

[60] Las *Obras Completas* de San Juan Bautista de la Salle han sido publicadas por los *Cahiers Lassalliens:* Los escritos espirituales en los números 17 y 24; de las meditaciones hay una edición manual publicada en París en 1982.

a sus santos Apóstoles, os lo dice también a vosotros». «Vosotros habéis sucedido a los Apóstoles en su cometido de catequizar e instruir a los pobres.» «Agradeced a Dios la gracia que os ha hecho de participar, en vuestro oficio, del ministerio de los santos apóstoles, y de los principales obispos y pastores de la Iglesia»[61].

La enseñanza espiritual de San Juan Bautista de la Salle está toda ella orientada hacia la educación, por más que no agota sus posibilidades solamente en el instituto por él fundado, sino que tiene una dimensión de neta universalidad. La enseñanza es entendida como el ejercicio de un verdadero ministerio que consagra al hermano al servicio de la Iglesia y de los jóvenes, y tiene su propia ascesis. El hermano de las Escuelas Cristianas no es un monje que abandona su comunidad para entregarse, durante unas horas, a un cometido ministerial, sino que, en virtud de su propia vocación, es un enseñante que, para educar a los niños y jóvenes en la fe, se esfuerza por alcanzar la perfección cristiana a través de la práctica de los consejos evangélicos y de su misión de educador[62].

La espiritualidad lasaliana se caracteriza por una «genial reversibilidad» que se manifiesta en el proyecto de vida del hermano en la conjugación armónica del espíritu y de la letra, de la naturalidad y de la disciplina, de la vida interior y de la actividad apostólica. Religioso y educador componen una perfecta unidad en la vida y en la misión del hermano a la que se refiere la expresión emblemática de la congregación: *Indivisa manent*[63].

La misión del hermano es definida por el santo fundador en unas perspectivas netamente trinitarias y escatológicas. El hermano trabaja para la construcción de la «Ciudad celeste», porque prepara ya desde ahora los «herederos del Reino de Dios»[64]. El mejor reflejo de esta dimensión escatológica ha sido la vocación martirial de la congregación lasaliana reflejada en el beato Salomón, mártir de la Revolución Francesa; en los mártires de Turón, de la Revolución de Asturias (1934), beatificados por Juan Pa-

[61] Citado por DEVILLE, R., *op. cit.,* p. 130.

[62] HERMANS, M., *Gli Istituti Religiosi laici dediti alle opere di educazione e di assitenza,* VitCons, 2 (1985), p. 261; ALPHONSE, *A l'école de St. Jean Baptiste de la Salle. Introduction à sa spiritualité,* París, 1952.

[63] GALLEGO, S., *La teología de la Educación en San Juan Bautista de la Salle,* Salamanca, 1960.

[64] SAUVAGE, M.-HERMANS, A., *S. Jean Baptiste de la Salle,* DS, VIII, 809.

blo II en 1990; en los 161 mártires de la guerra civil española de 1936; y en los de otras persecuciones, como la de México, y las de varios países del Este europeo. A estos hermanos, canonizados y beatificados algunos, y la mayor parte en proceso de beatificación, habría que añadir la santidad alcanzada en el desarrollo normal de una vida entreverada de piedad y de acción educativa, reconocida, a veces oficialmente, por la Iglesia, como en el caso del hermano Benilde, y siempre inscrita en el Libro de la Vida, como recompensa a una vida gastada y desgastada en el servicio de Dios a través del servicio educativo prestado a los hermanos, y especialmente a los hermanos más pobres[65].

2. Otras congregaciones religiosas masculinas laicales

El Anuario Pontificio enumera solamente 32 congregaciones de hermanos[66]; pero a éstas habría que añadir, por lo menos, otras 120, de derecho diocesano[67]. Aquí se hace mención solamente de aquellas que han alcanzado una mayor universalidad o que tienen alguna comunidad en España.

Fue la Revolución Francesa (1789) la que, al privar de su existencia legal a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, provocó la fundación de varias congregaciones semejantes durante los primeros decenios del siglo XIX, porque las diócesis y las parroquias pedían la restauración o la creación de escuelas cristianas, cuya valía habían apreciado en la época anterior a la Revolución; pero los Hermanos de la Salle no pudieron atender a tantas peticiones porque habían quedado reducidos prácticamente a la nada; y ellos mismos tuvieron que iniciar una lenta y larga labor de restauración a lo largo del mismo siglo XIX. También el siglo XX vería la aparición de muchas de estas congregaciones laicales.

En diversos lugares, algunos sacerdotes celosos, al estilo del propio San Juan Bautista de la Salle, crearon algunas escuelas con

[65] VIOLA, J., *Perfección y apostolado en la Espiritualidad Lasaliana,* Salamanca, 1964; HERMANS, M. A.-SAUVAGE, M., *Jean-Baptiste de la Salle,* DS, VIII, pp. 808-821.

[66] *Ann. Pont.,* 1987, pp. 1297-1305.

[67] DIP, 4, pp. 591-704.

la ayuda de maestros deseosos de entregarse a la educación de la niñez y juventud. La mayor parte de estos Institutos se inspiran tanto en la organización práctica como en los textos espirituales de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, aunque cada fundador haya expresado su propio carisma a través de una enseñanza propia y específica.

Aunque estos institutos son plenamente laicales, algunos de ellos han previsto la posibilidad de que algunos hermanos sean ordenados de sacerdotes para la atención espiritual, tanto de los propios hermanos como de los niños y jóvenes que acuden a sus centros educativos.

2.1. *Hermanos Maristas o Pequeños Hermanos de María*

Fundados por el beato Marcelino Champañat en la Valla (Francia) y aprobados por la Santa Sede en 1863[68]. El beato Champañat había sido uno de los fundadores de la Sociedad de María. Y precisamente en las reuniones con los miembros de esta sociedad se había percatado muy pronto de la necesidad de que con los sacerdotes cooperasen algunos hermanos laicos que se ocuparan de los niños y de los jóvenes, que por los efectos de la Revolución estaban necesitados de una urgente evangelización en las escuelas.

El beato Champagnat inició su obra con tres jóvenes semianalfabetos. Ellos fueron la primera célula de un Instituto de Hermanos dedicados a la enseñanza, que con el correr del tiempo alcanzaría una gran expansión por todo el mundo. Del noviciado de Nuestra Señora de L'Hermitage salieron generaciones y generaciones de nuevos Hermanos Maristas que se dispersaron por las diócesis de Francia.

Aunque el propio fundador decía que todas las diócesis del mundo entraban en sus miras, no pudo ver en vida la gran expansión mundial de sus Hermanos Maristas que preanunciaba la expedición misionera que él mismo preparó para Oceanía.

[68] COSTE, J.-LESSARD, G., *Origines maristes,* 4 vols., Roma, 1960-1967; PARAYUELO, F. DE, *Los Maristas,* Madrid, 1958; PIETRO, A. G. DI, *Fratelli Maristi delle Scuole,* DIP, 4, pp. 653-665.

Al morir el beato fundador el 6 de febrero de 1840, la Congregación contaba con más de 300 hermanos y 50 escuelas, y, sobre todo, estaba ya gobernada, como Superior General, por el hermano Francisco, uno de sus primeros discípulos.

Los Hermanos Maristas saltaron los confines de Francia, fundando en Inglaterra (1852), Bélgica (1855), Irlanda (1862), Africa del Sur (1867), Líbano (1868), Australia, Nueva Caledonia, Nueva Zelanda (1875), Roma (1886). A España llegaron en 1886, alcanzando un extraordinario florecimiento, pero su gran expansión mundial tuvo lugar a partir de 1903, al ser expulsados de Francia por las leyes persecutorias de Combes, que obligó a cerrar más de la mitad de las 500 escuelas que regentaban.

En la actualidad, son 6.352 hermanos y tienen 1.023 comunidades y colegios[69].

2.2. *Otras congregaciones*

— *Hermanos de San Gabriel.* Esta congregación constituye un caso curioso a causa del problema histórico de quién fue su verdadero fundador; hasta el punto de que la Santa Sede designó una comisión que dilucidase históricamente la cuestión, la cual se inclinó a favor de la paternidad de San Luis María Grignion de Montfort[70].

En 1715, San Luis María Grignion de Montfort, admitió a la profesión religiosa a algunos colaboradores laicos, a los que, posteriormente les confió también tareas educativas, dándoles el nombre de Hermanos del Espíritu Santo. Pero no consiguió darles, antes de morir, una consolidación ni numérica ni jurídica. La expansión y consolidación de estos hermanos fue obra, sobre todo, del padre Gabriel Deshayes, Superior General de la Congregación montfortiana desde 1821. En su honor se le dio el apelativo de «San Gabriel», primero a una casa, y después a toda la congregación.

La espiritualidad de los Hermanos de San Gabriel es netamente montfortiana. Su misión apostólica se centra en la educación de la niñez y juventud con el matiz de una especial dedicación a los sordos y mudos.

[69] *Ann. Pont.*, 1987, p. 1299.

[70] BERNOVILLE, G., *Grignion de Monfort, apôtre de l'école, et les frères de Saint-Gabriel*, París, 1946.

La persecución contra las instituciones religiosas en Francia a principios del siglo xx, fue la ocasión para una gran expansión por todo el mundo, siendo en la actualidad cerca de 1.500 hermanos. En España tienen ocho comunidades y 59 hermanos, constituidos en provincia independiente.

— *Hermanos de la Doctrina Cristiana de Ploërmel* o *Hermanos Menesianos,* fundados por el venerable Juan María de La Mennais (1780-1860) con la colaboración de Gabriel Deshayes, en 1819. El fundador le imprimió un carácter fuertemente misionero, de modo que al morir él en 1860, más del 25 por 100 de los hermanos se hallaban en territorios de misión. En la actualidad, son más de 1.500 hermanos y están esparcidos por 23 naciones. A España llegaron en 1903 y cuentan con una provincia religiosa bien arraigada en Castilla-León, La Rioja, Cantabria, Madrid y Euskalerría.

— *Hermanos de la Sagrada Familia de Belley,* fundados por el hermano Gabriel Taborín (1799-1864), en Belmont (diócesis de Belley) (Francia), en 1835; y aprobados por la Santa Sede en 1841. Además de la educación cristiana de la niñez y juventud, asumieron desde el principio tareas apostólicas en colaboración directa con el clero en la liturgia y en la catequesis. A España llegaron en 1909 y cuentan con una provincia.

— *Hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia,* fundados por monseñor Víctor Scheppers (1802-1872), en Mechelen (Bélgica), en 1839, y aprobados por la Santa Sede en 1857. En España tienen una sola comunidad, en Valladolid.

— *Pequeños Hermanos de Jesús* y *Pequeños Hermanos del Evangelio,* son dos familias religiosas afiliadas a la espiritualidad del hermano Carlos Eugenio de Foucauld (1858-1916), cuya característica fundamental está marcada por el deseo de vivir el Evangelio en medio de los más pobres y humildes. Los Pequeños Hermanos del Evangelio tienen una comunidad en España, en Roquetas de Mar (Almería).

— *Hermanos del Sagrado Corazón,* fundados por el padre Andrés Coindre (1787-1866) en Lyon, en 1821, y aprobados por la Santa Sede en 1894. Son cerca de 1.800 hermanos distribuidos en 215 comunidades. A España llegaron en 1903, y ya en 1927 constituyeron una provincia religiosa.

12.
Congregaciones femeninas de vida apostólica

Bibliografía

CHARRY, J. DE, *Primi tentativi di evoluzione della vita femminile,* «Vita Consacrata», 5 (1985), 497-508; DAINVILLE, F. DE, *L'accés des religieuses à la vie active,* VSpirit. (1949), 39-61; LECLERCQ, J., *Le monachisme féminin au moyen âge,* CrSt, 1 (1980), 445-458; HOLSTEIN, H., *L'apostolato della religiosa oggi,* Alba, 1959; *Acta et documenta Congressus Generalis de statibus perfectionis, Romae, 1950,* 4 vols., Roma, 1952-1954; *Actas del Congreso nacional de Perfección y apostolado, Madrid, 1956,* 4 vols., Madrid, 957-1959; DEWAILLY, L. M., *Histoire de l'adjectif «apostolique»,* MelSRel, 5 (1948), 141-152; GIULIANI, M., *Vie religieuse et apostolat,* «Christus», 5 (1960), 204-226; ID., *Le rôle de la religieuse dans l'Église,* París, 1960 (trad. ital., *La missione della religiosa nella Chiesa,* Alba, 1962); ARNOLD, F., *Pour une théologie de l'apostolat. Principe et histoire,* Tournai, 1961; GARRIDO BONAÑO, M., *Labor misionera de las monjas en el Medievo,* en AA.VV., *Mujeres del Absoluto. El monacato femenino: Historia, Instituciones, Actualidad,* Abadía de Silos, 1986, pp. 67-85; LINAGE CONDE, A., *Algunas manifestaciones «feministas» del Monacato femenino,* ibídem, pp. 103-128; ARGENTÉ, G., *El puesto del monacato femenino en la Iglesia local,* ibídem, pp. 387-407; ORTEGA, J. L., *El valor apostólico de la vida monástica femenina,* ibídem, pp. 365-386; SOLER, J. M., *Las Madres del desierto y la Maternidad espiritual,* ibídem, pp. 45-62; MASOLIVER, A., *La clausura, ¿un elemento sustancial del monacato femenino?,* ibídem, pp. 219-238; ALVAREZ GÓMEZ, J., *La clausura como valor permanente del monacato,* «Yermo» (1980), pp. 115-155.

I. Las monjas, marginadas de la actividad apostólica directa

1. La vida religiosa femenina nació separada del mundo

La vida monástica femenina, aunque en menor número, es tan antigua como la masculina[1]. Los primeros monjes eran conscientes de la vertiente apostólica de su estilo de vida. También ellos eran conscientes de las enseñanzas evangélicas sobre la luz que no debe ser escondida. San Pacomio decía a sus monjes: «Hemos sido colocados como antorchas del mundo. Por tanto, se nos podría advertir: ¿Dónde está la luz de las lámparas?»[2].

Sin embargo, tanto los monjes como las monjas anacoretas o cenobitas, de los primeros siglos rechazaban por principio cualquier actividad apostólica que los pudiera devolver al contacto con el mundo, por más que siempre estuviesen también dispuestos a una ayuda ocasional en favor de los hermanos necesitados. San Antonio, padre del anacoretismo, por ejemplo, no tuvo inconveniente en abandonar su soledad para presentarse en dos ocasiones en Alejandría, la primera para fortalecer a los cristianos perseguidos por Maximino Daja[3], y la segunda para refutar a los arrianos que propagaban que él se había adherido a su herejía[4].

Pero el «enclaustramiento» de los monjes en el desierto fue corregido por San Basilio que acercó los monjes a la ciudad y los orientó, en cierta manera, al servicio de los hermanos, aunque sin prescindir de su condición esencial de separados del mundo[5]. Esta evolución del monacato hacia el apostolado se hizo inevitable desde el momento mismo en que los monjes de Occidente fueron abandonando su condición de laicos y abrazaron cada vez en mayor número el sacerdocio. O quizá también a la inversa, porque a medida que asumían tareas apostólicas específicas, se les hizo imprescindible la ordenación sacerdotal. De todos modos, la orientación del monacato, sobre todo desde San Benito, cada vez

[1] HVR, I, pp. 236-240.
[2] San Pacomio, *Catequesis*, 1, 41.
[3] *Vita Antonii*, 46; cfr. HVR, I, p. 203.
[4] *Vita Antonii*, 69; cfr. HVR, I, p. 204.
[5] HVR, I, pp. 209-310.

más centrada en el culto, hacía imprescindible la presencia de un mayor número de sacerdotes en los monasterios.

En cambio, por su condición laical, el monacato femenino no sólo no se reconvirtió a la actividad apostólica, sino que se encerró cada vez más entre los muros del monasterio. En este enclaustramiento tuvo un influjo decisivo el contexto social que exigía una protección especial que garantizase la virginidad no sólo física, sino también espiritual, de las monjas. Sólo así se explica que, cuando aparecieron nuevas formas de vida religiosa, como los Canónigos Regulares en el siglo XI y los Mendicantes en el siglo XIII, que ya abrazaron el apostolado de un modo más específico que los monjes[6], las monjas pertenecientes a las Segundas Ordenes de los Canónigos Regulares y de los Mendicantes, asimilaron en todo el espíritu apostólico de las Primeras Ordenes, pero sin poder entregarse a su misma actividad apostólica directa. Y, aunque pueda parecer una paradoja, mientras el espíritu apostólico las tendría que haber impulsado cada vez más al contacto con el mundo, la Iglesia fue estrechando también cada vez más los lazos de la clausura, hasta alcanzar su punto culminante en la Bula *Periculoso* (1298) de Bonifacio VIII, como escudo y baluarte de la castidad de las monjas y en prevención de escándalos[7].

2. El monacato femenino inglés del siglo VIII, una espléndida excepción apostólica

Más que en ninguna otra parte de la Cristiandad medieval, el monacato se caracterizó en Inglaterra por los monasterios dúplices. Y este hecho explica por qué el monacato femenino ejerció una influencia tan fuerte en la cultura inglesa; y por qué las monjas inglesas colaboraron tan activamente con los monjes ingleses en la evangelización del continente europeo.

Es cierto que en los comienzos de la vida monástica femenina, Inglaterra no ofrecía una organización muy adecuada, por lo que no fue raro ver a jóvenes inglesas abandonar su tierra para ingresar en los monasterios continentales, a fin de recibir allí una formación que les permitiera después, de vuelta a su tierra, implan-

[6] HVR, II, pp. 52-55; 266-270.
[7] Dainville, F., *L'accés des religieuses...*, p. 40.

tar las normas imperantes en el monacato femenino del continente, especialmente de Francia.

El monacato femenino inglés brilló, mucho más que el continental, por su gran dedicación a las tareas culturales. Sobresalieron en esta labor cultural el monasterio de Heortu en Nortumbria, fundado por la monja Heiu; y más aún el monasterio dúplice de Witiby fundado por la princesa Hilda (o Hildegarda) en 657, que había sucedido como abadesa a Heiu en el monasterio de Heortu. Ambos monasterios fueron espléndidos centros de una gran proyección cultural[8]. De este monasterio dúplice salieron muchos obispos para toda Inglaterra; y también muchos misioneros para el continente europeo. A unos y a otros los acompañaban las monjas que desplegaron una gran actividad como catequistas y educadoras de la juventud femenina. Propulsora de esta actividad apostólica de las monjas de Witiby fue su propia fundadora, Santa Hilda[9]. El nombre de esta santa monja estará siempre asociada a la creación de escuelas monásticas para la educación de la juventud femenina inglesa.

Pero el prototipo de aquellas monjas misioneras que abandonaban las islas para evangelizar el continente europeo, será siempre Santa Lioba, del monasterio de Winbourne[10]. Era parienta, por parte de madre, del gran evangelizador de Alemania, San Bonifacio; y fue también su mejor colaboradora en la consolidación de la fe. Para ella fundó el monasterio de Bischofheim que muy pronto se convirtió en un espléndido centro educador a donde acudían las hijas de la nobleza para recibir no sólo la formación cristiana, sino también una sólida formación cultural. De ese monasterio salieron muchas monjas para fundar otros monasterios que, a su vez, se convirtieron en centros de evangelio y de cultura por toda Alemania. San Bonifacio ha transmitido en sus cartas el nombre de muchas de estas monjas envagelizadoras: Tecla, Cineihilda, Cumilda, Beratgilda, Waltpurga, Cunitrada, etc.

[8] BEDA, *Hist. Eccles.*, IV, 23; cfr. HVR, I, p. 441.

[9] PÉREZ DE URBEL, J., *Semblanzas benedictinas*, I, Madrid, 1925, pp. 381-381; GARRIDO BONAÑO, M., *Labor misionera...*, pp. 68-69.

[10] HVR, I, p. 441.

3. Monjas con autoridad casi episcopal

Durante la Edad Media, las mujeres en general fueron excluidas del ministerio eclesiástico, incluso de aquel que, con el título o grado de «diaconisas», de «viudas» o de «vírgenes», habían ejercido durante los primeros siglos cristianos. Sin embargo, como fruto de una cierta ambigüedad, tradicional en la Iglesia desde muy antiguo, frente a la mujer, mientras por una parte el Derecho canónico, representado por el Decreto de Graciano, no les concedía la posibilidad de desempeñar ministerio apostólico alguno, por otra, les concedió a algunas abadesas verdaderos poderes de jurisdicción, que según el mismo Derecho canónico, solamente les competen a los obispos.

Desde la alta Edad Media hasta finales del siglo XIX, algunas abadesas ejercieron en diversas partes de la Cristiandad occidental verdaderos poderes episcopales puesto que conferían a los clérigos beneficios eclesiásticos no como simple privilegio de patronazgo, sino ejerciendo verdadera jurisdicción eclesiástica; asistían a los concilios regionales; convocaban sínodos; recibían la profesión religiosa de monjes de monasterios masculinos dependientes de ellas, etc.

Fue muy célebre en este sentido la abadesa de Conversano (Apulia), la cual llegó a tener como vicario suyo a un obispo. El cardenal Baronio la calificó de «Monstrum Apuliae» por los extraordinarios poderes de jurisdicción que ejercía aquella mujer[11]. De parecidos poderes gozaron también las abadesas de los monasterios de Quedlimburg o Quitilimburg y de Fontevrault.

Pero el caso más célebre, por su «jurisdicción cuasi episcopal "vere nullíus", que le permitía obrar en su territorio separado como un obispo en su diócesis, exceptuando todo aquello para lo que se exige el orden sagrado», fue el de la abadesa de las Huelgas (Burgos)[12]. Hasta que le fueron abolidos sus privilegios por la Bula *Quae diversa* (1873), esta abadesa daba licencias a los sacerdotes para celebrar la Eucaristía, predicar y oír confesiones; instruía expedientes matrimoniales; daba letras dimisorias para las órdenes sagradas; lanzaba censuras canónicas; admitía a la profesión a religiosos; encarcelaba a sacerdotes. Era una verdadera prelada

[11] TARSIA MORISCO, G. A., *Memorie storiche di Conversano*, Mantua, 1881.

[12] ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. M., *La abadesa de las Huelgas*, Madrid, 1944.

en el sentido canónico más estricto del término, puesto que ejercía auténtica jurisdicción cuasi episcopal. Encabezaba incluso sus documentos al estilo de los obispos: «Nos Doña..., por la gracia de Dios y por la Santa Sede Apostólica, Abadesa del Real Monasterio de las Huelgas, cerca de Burgos, Señora Superiora, Madre, y legítima Administradora en lo Espiritual de dicho Real Monasterio, de su Hospital del Rey, y de los Conventos, Iglesias y Ermitas de su filiación, en virtud de Bulas, Concesiones Apostólicas, y Reales Privilegios, con Jurisdicción omnímoda, privativa, cuasi Episcopal, *nullíus Dioecesis:* que ejercemos quieta y pacíficamente como es público y notorio, etc.»[13].

Estos poderes cuasi episcopales, ejercidos por estas abadesas reflejaban una situación tan anómala con respecto a la incapacidad ministerial de la mujer en general, que obligó a algunos teólogos y canonistas de la talla del cardenal Huguccio de Pisa (†1210), a plantearse la cuestión de si la mujer tenía capacidad para recibir el sacramento del orden. La respuesta fue negativa, pero este gran canonista no encontraba ninguna dificultad fundada en el Derecho divino, sino que pensaba que era una simple prohibición de derecho eclesiástico a causa de la sexualidad femenina[14]. Había teólogos y canonistas que pensaban que la jurisdicción ejercida por estas abadesas no era verdadera jurisdicción eclesiástica por la incapacidad radical de las mujeres para ejercerla, pero ante la realidad de unas concesiones emanadas de los papas no podían menos de afirmar la realidad de semejante jurisdicción, y argumentaban en favor de ella desde la capacidad de la mujer para ejercer verdadera jurisdicción civil[15].

4. El apostolado de las monjas en la baja Edad Media

La semilla misionera sembrada por las monjas inglesas en Alemania se debilitó con el tiempo, porque se fue apagando también

[13] *Formulario del Edicto para la provisión de una Capellanía,* en ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. M., *op. cit.*, lámina XII.

[14] *Constitutio Ecclesiae et sexus, id est, constitutio Ecclesiae facta propter sexum,* citado por METZ, R., *Recherches sur le statut de la femme en droit canonique,* L'Anné Canonique, XII (1968), pp. 83-113.

[15] ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *op. cit.*, p. 273.

la llama misionera en los monasterios ingleses; pero ni en Inglaterra ni en Alemania, como tampoco en otras partes del continente europeo, se extinguió del todo. De tanto en tanto surgen altísimos ejemplos de monjas entregadas a una verdadera labor de evangelización. El ejemplo más relevante fue el de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179). Según dice su biógrafo, se sintió especialmente llamada por Dios para predicar el evangelio: «Por la fuerza del Espíritu Santo anunció al clero y al pueblo lo que Dios quería. Por su amor a la Iglesia tuvo la audacia de traspasar los límites de la clausura monástica, entonces estrictamente observada»[16]. Para realizar su vocación misionera, emprendió largos viajes por Alemania y Francia. Pero Santa Hildegarda evangelizó, sobre todo, a través de sus escritos, en los que, además de reflejar su propia identidad espiritual, trazó caminos nuevos para la evangelización, especialmente en la obra titulada *Scivias (Conoce los caminos del Señor)*[17].

Sin embargo, hay que admitir que ejemplos como los de Santa Hildegarda son cada vez más escasos, porque la clausura va cerrando cada vez más el cerco sobre las mujeres consagradas a Dios en la vida religiosa. Las monjas, según la mentalidad de aquel tiempo, tenían que estar encerradas entre las cuatro paredes de sus monasterios para salvaguardar su virginidad y para evitar escándalos. Además, porque el ministerio apostólico directo no se consideraba tarea propia de las mujeres, sino de los hombres.

No obstante, algunas monjas de clausura realizaban algunas actividades apostólicas dentro de sus monasterios. En muchas comunidades de Benedictinas y en algunos conventos de Dominicas y de Clarisas, había unos espacios destinados a las jóvenes pensionistas seglares que podían recibir allí una formación humana y cristiana. Hubo incluso monjas, afiliadas sobre todo a la Regla de San Agustín, que cuidaban a los enfermos en los hospitales. La Bula *Periculoso,* de Bonifacio VIII, que estableció normas muy severas para la clausura femenina, no abolió, sin embargo, las «costumbres centenarias». Y, por esto precisamente, muchas monjas pudieron continuar con algunas actividades apostólicas. En realidad, el apostolado de las monjas a lo largo de la alta Edad

[16] Citado por GARRIDO BONAÑO, M., *op. cit.*, p. 79.

[17] BRUDER, P., *Hildegarde de Bingen,* DS, VII, pp. 505-521; cfr. HVR, II, p. 169.

Media fue siempre algo más bien ocasional, y circunscrito a monasterios muy concretos. El principio general era que las monjas no realizasen actividades apostólicas.

Ahora bien, al lado de ese apostolado de las monjas propiamente dichas, existía otro apostolado realizado por mujeres consagradas al servicio del prójimo. No eran monjas porque, aunque vivieran en comunidad, no emitían votos propiamente dichos, sino unos vínculos que las ligaban solamente por el tiempo de permanencia en la comunidad; votos privados, en todo caso, que no estaban ligados a la observancia de ninguna Regla monástica. No siempre resultaba fácil distinguir si se trataba de simples cofradías, propias de los gremios, o de verdaderas instituciones o sociedades de vida apostólica en el sentido que hoy se le da a esta expresión.

Mención aparte merecen las Beguinas, una organización de mujeres, propia de los Países Bajos, por más que se extendiera también por el oeste de Alemania y por el norte de Francia, aprobada por la Iglesia en 1216. Los primeros Beguinajes surgieron hacia el año 1200, en torno a la beata María de Oignies (†1213), en el contexto espiritual de las monjas cistercienses. Los Beguinajes eran una especie de conventos en los que algunas mujeres piadosas vivían en comunidad, bajo la dirección de algún sacerdote o de algún monje o fraile de la localidad. No hacían votos, sino una simple promesa de castidad y de obediencia. La emisión de esta promesa iba precedida de un noviciado de dos años. Las Beguinas se dedicaban al cuidado de los enfermos, a la enseñanza de las niñas, a la asistencia de los pobres, y a fomentar la piedad[18].

Un género de vida y de apostolado semejante al de las Beguinas fue asumido por las llamadas *beatas* en España, por las Oblatas benedictinas de Santa Francisca Romana, por las Hermanas Grises, por las Hermanas Negras, por las Hermanas de la Vida Común y, en general, por las Terciarias Dominicas y Franciscanas, aunque éstas fueron aprobadas por Julio II (1510) y por León X (1521) «con votos de religión». Todos estos grupos, además de vivir en común, se dedicaban a las mismas obras de asistencia a los pobres y enfermos en asilos y hospitales, y a la enseñanza de las niñas pobres y huérfanas. En este contexto surgió la Compañía de Santa Ursula, de Santa Angela Merici. Pero este

[18] MIERLO, J. VAN, *Beguinages*, DHGE, VII, pp. 457-473.

despertar de la mujer al apostolado sufrirá un duro golpe con la constitución *Circa pastoralis* (29-5-1566) de San Pío V.

5. La revolución apostólica de Santa Angela Mérici

5.1. *Santa Angela Mérici conquista la calle para el apostolado de la mujer*

Los tiempos de Santa Angela Mérici (1474-1540) no eran ya los tiempos de la Bula *Periculoso* (1298). Estaba de por medio la explosión del Humanismo que había creado una nueva mentalidad respecto a la promoción de la mujer, aunque sus logros reales habían sido más bien escasos. Luis Vives, padre de los humanistas españoles, había escrito muy bellamente sobre la dignidad de la mujer y sobre el puesto que a ella le correspondía en la sociedad *(Instrucción de la mujer cristiana);* pero su situación real no había mejorado todavía mucho. La mujer del Renacimiento, lo mismo que la mujer medieval, a pesar de las soflamas de los humanistas, era un *ser sin destino personal* dentro de aquella sociedad. La mujer no existía por sí misma ni para sí misma, sino por otros y para otros: doncellas eran de y para sus padres; casadas eran de y para sus maridos; viudas eran de y para sus hijos.

El puesto de la mujer renacentista seguía siendo el hogar, del cual ciertamente podía salir, pero rodeada de infinitas cautelas. El afán de salir de casa era, para quienes por entonces escribían libros educativos para las mujeres, un indicio de deshonestidad. La mujer honesta no debía ser «salidera ni ventanera»[19]. Ahora bien, según una idea que proviene de los Santos Padres y que en la Edad Media adquirió un nuevo matiz, la monja, la mujer consagrada, no era *una-mujer-sin-marido,* sino *una-mujer-desposada-con-Cristo;* y el «hogar» de la esposa de Cristo es el monasterio, el convento, la clausura, que no debe abandonar nunca, porque la esposa debe estar donde está su esposo, y Cristo está siempre en su casa.

En este contexto hay que situar el profetismo de Santa Angela Mérici que tuvo como meta, aunque ella no se lo propusiera ex-

[19] BOMLI, P. W., *La femme dans l'Espagne du siècle d'or,* La Haya, 1950, p. 34.

plícitamente, conquistar la calle para el apostolado femenino. Era necesario salir de los muros de los monasterios y de los conventos para ganar en medio de las calles las nuevas batallas apostólicas que exigían los tiempos.

5.2. *La Compañía de Santa Ursula*

Angela Mérici[20], nacida en los albores del último tercio del siglo xv, entre 1470 y 1474, en Desenzano, en las riveras del Garda, demostró muy pronto su capacidad humana para soportar las dificultades que el profetismo lleva consigo. Cuando apenas contaba veinte años, su caridad la llevó a ocuparse de los niños pobres y abandonados de su propia aldea natal; pero su celo apostólico, fraguado en las filas de las Terciarias franciscanas, necesitaba horizontes más amplios. Se trasladó a Brescia (1516). Y, unos años más tarde, el Papa Clemente VII (1524-1534), conocedor de su actividad caritativa, la invitó, con ocasión de una peregrinación a Roma, a extender su actividad apostólica hasta la misma Ciudad Eterna. Pero ella optó por regresar a Brescia.

Con algunas jóvenes que se le habían juntado, instituyó en Brescia en 1535, cuando contaba ya sesenta años de edad, la Compañía de Santa Ursula. Cualquier actividad en favor de los pobres, al estilo de la Tercera Orden de San Francisco, de la que procedía, podía ser asumida en caso de necesidad por estas ursulinas; pero su cometido específico era la moralización de la sociedad por medio de la familia; y el camino para conseguir la moralización de la familia, era precisamente, la mujer. Para esto había que empezar por la base, es decir, por la educación y formación cristiana de las niñas y de las jóvenes en el seno mismo de sus familias.

Las ursulinas permanecían en el mundo, modificando todo aquello que hasta entonces había constituido la estructura externa de la vida religiosa. Santa Angela eliminó la clausura, el hábito y los votos canónicos. Tenía, sin embargo, muy presente el contenido teológico de los mismos como garantía de una plena y radical entrega a Dios y al servicio del prójimo[21].

La Compañía de Santa Ursula recuerda la institución de las primitivas vírgenes cristianas. La espiritualidad de la nueva institución religiosa quedaba bien patente en la advocación de Santa Ursula: Ideal de la vida en virginidad; amor apasionado a Cristo hasta el martirio; fidelidad a la Iglesia; educación de la juventud; y moralización cristiana de la familia. Todos estos elementos que están reflejados en la leyenda de Santa Ursula, fueron trasvasados por la santa fundadora a la Regla por ella misma escrita, y aprobada por el vicario general de la diócesis, Lorenzo Muzio, en 1536; conforme a la cual, fue elegida Santa Angela como Superiora General vitalicia en el primer capítulo general de la Compañía de Santa Ursula, celebrado en 1637[22].

La organización de la Compañía era ciertamente muy peculiar y muy extraña según lo que se acostumbraba en las organizaciones religiosas de aquel tiempo. Santa Angela no quiso fundar una orden religiosa en sentido estricto. Su Compañía encajaba más bien en las estructuras de las asociaciones asistenciales; y su forma de gobierno se avenía más con el tipo de autoridad que presidía las asociaciones piadosas, aunque las ursulinas tenían una finalidad orientada más específicamente a la evangelización directa a través de la educación de la niñez y juventud.

Santa Angela Mérici dio una inesperada y revolucionaria alternativa al destino tradicional que le esperaba a la mujer de su tiempo: o madre de familia o monja enclaustrada. A esta alternativa le añadió ella un tercer elemento: vivir en medio del mundo, como mujer emancipada, dueña de su propio destino de mujer y de cristiana, entregada a una actividad apostólica directa.

5.3. *Muerte y resurrección de un ideal apostólico*

Santa Angela Mérici murió en 1540, apenas cinco años después de la fundación de su Compañía. Mientras ella vivió, su prestigio fue suficiente para salvaguardar su fundación de las críticas

[20] Ledochowska, T., *Angéle Merici et la Compagnie de Ste. Ursule*, 2 vols., Milán, 1967.

[21] Dassa, B., *La fondazione di Santa Angela Merici come prima forma di vita consacrata a Dio nel mondo*, Brescia, 1967.

[22] Ledochowska, T., *Il ceppo dai molti virgulti: Angela Merici*, Milán, 1972.

de quienes veían en ella una novedad sospechosa. Pero, poco después de su muerte, a pesar de la aprobación solemne que le concedió Paulo III en 1544, por la Bula *Regimini Universalis Ecclesiae,* empezó la oposición violenta contra el estilo de vida y de misión de las ursulinas. Los eclesiásticos de Brescia no veían con buenos ojos esas innovaciones introducidas en la Iglesia por una mujer iletrada. Por su parte, los padres de familia se sentían turbados ante el futuro de unas hijas en medio del mundo «sin casar y sin ser monjas enclaustradas».

Había empezado la acción de «recuperación» hacia el seno de la institución eclesial tradicional de aquellas mujeres innovadoras. El canciller de la Compañía de Santa Ursula, Gabriel Cozano, se sintió en la obligación de defenderlas mediante un opúsculo titulado: *Respuesta contra aquellos que persuaden la clausura a las vírgenes de Santa Ursula.*

A pesar de la oposición tenaz de un pequeño grupo que se esforzó por mantener la fidelidad a la inspiración originaria de la fundadora, las ursulinas tenían la batalla perdida, sobre todo desde que el Papa Pío V promulgó la constitución *Circa pastoralis* (1566). Es cierto que ellas no estaban encuadradas en ninguno de los principios draconianos de la constitución piana, pero la evolución que se les imprimió, durante el gobierno de la primera sucesora de Santa Angela, condujo inevitablemente a las ursulinas hacia el enclaustramiento. San Carlos Borromeo dio los últimos pasos en esa dirección involucionista y «recuperadora» hacia el «centro» institucional, hacia la transformación monástica de aquellas mujeres que Santa Angela había querido que estuvieran en la «periferia», aunque esta «periferia» estuviese entonces precisamente en el centro de las ciudades donde se empezaba a decidir el destino de la mujer moderna.

La primera fundación de Brescia, no obstante, permaneció fiel en lo fundamental a la estructura originaria ideada por Santa Angela Mérici, hasta que fue suprimida cuando Francia se apoderó de la región y secularizó los bienes de los religiosos, y aun cuando fue restaurada en 1827, optó entonces por la clausura; solamente en 1866 Pío IX permitió la restauración de la Compañía de Santa Ursula tal como la había ideado Santa Angela Mérici.

En la actualidad, existe una gran pluriformidad de ramas que consideran a Santa Angela Mérici como fundadora, a pesar de que ninguna de ellas se remonta materialmente a los tiempos de

la primera fundación: 1) *Ursulinas seculares,* que reflejan de un modo más directo el estilo de vida de los orígenes; viven en medio de sus familias o en pequeños grupos comunitarios, en dependencia directa de los Ordinarios del lugar. Son actualmente unas 8.000; 2) *Monasterios «sui iuris».* Solamente quedan 35 en todo el mundo: 28 constituyen la federación de lengua alemana, y los otros siete, plenamente autónomos, se hallan distribuidos así: Irlanda (1); España (1, en Sigüenza, Guadalajara); Hungría (1); Rumanía (1); Francia (2); 3) *Uniones y Congregaciones,* que cuentan con unas 16.000 ursulinas. El grupo más numeroso es el de la Unión Romana, con cerca de 5.000[23].

6. Instituto de la Bienaventurada Virgen María

6.1. *Mary Ward, una mujer que viene de la tribulación*

Desde los mismos albores de su conversión al Cristianismo en el lejano siglo VII, Inglaterra fue bautizada con el nombre de *Isla de los Santos.* Veintitrés reyes y 63 reinas habían merecido el honor de los altares. Tanta había sido la «producción» de santidad, que Cristopher Dawson ha llegado a afirmar que desde el punto de vista material, la civilización anglosajona fue un fracaso completo. Su industria principal parece haber sido la fabricación y exportación de Santos[24].

Muchos reyes ingleses, como signo de su fidelidad a la fe católica, habían acudido en peregrinación a Roma. Esta fidelidad se quebró cuando en el siglo XVI Enrique VIII se declaró a sí mismo cabeza visible de la Iglesia de Inglaterra. La santidad estaba a punto de manifestarse en nuevas formas de sufrimiento, e incluso de martirio. Dos reinas, 12 duques, 164 nobles, dos arzobispos, 18 obispos, 13 abades, 500 monjes y frailes, 38 doctores universitarios, y muchos otros fieles de inferior categoría social, fueron ejecutados por Enrique VIII. Y esto no fue nada más que el punto de partida de una cadena infinita de sufrimientos para todos aquellos ingleses que permanecieron fieles a Roma.

[23] LEDOCHOWSKA, T., *Il ceppo dai molti virgulti: Angela Merici,* Milán, 1972.
[24] DAWSON, C., *Hacia la comprensión de Europa,* Madrid, 1953.

En este contexto de persecución y de sufrimiento generalizado para los católicos, nació Mary Ward (1585) en el seno de una noble familia del condado de Northumberland. Su abuela materna había pasado trece años en la cárcel; dos hermanos de su madre y el marido de una tía materna fueron ejecutados y su padre encarcelado después del fracaso de la «Conspiración de la pólvora» contra Jacobo I (1605)[25].

Mary Ward fue educada en medio de estas zozobras; su fe católica fue curtida en la clandestinidad; con su abuela materna visitaba con frecuencia a los encarcelados por su fidelidad a Roma; casi diariamente se celebraba la Eucaristía en su casa, desafiando así a las autoridades civiles que habían prohibido la misa católica bajo pena de muerte.

Desde los trece a los veinte años maduró su vocación religiosa, para cuya defensa tuvo que enfrentarse, no sólo con su padre, sino también con su confesor, quienes querían a toda costa que contrajese matrimonio con el heredero del condado de Westmoreland, el último reducto del catolicismo inglés[26].

6.2. *Otra «monja andariega»*

Superada la barrera que se oponía a su vocación religiosa, Mary Ward, con el permiso de su padre, se puso en camino hacia Saint-Omer (Países Bajos) en 1606, cuando contaba veintiún años. Allí ingresó en el convento de las Capuchinas. Un año después abandona el convento para fundar, con la ayuda de la Archiduquesa Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II, un convento de clarisas para jóvenes inglesas exiladas de su país.

Pero la vida enclaustrada no era el destino de Mary Ward. De acuerdo con su director espiritual, sale del convento por ella misma fundado y regresa a Inglaterra. Es ahora cuando empieza a descubrir su verdadero camino. Dios no la quiere encerrada entre los muros de un convento de clausura, sino dispuesta a combatir las batallas de la fe en medio del mundo.

[25] MARGARITA, R. M., *May Ward, «cette femme incomparable»*, Blois, s/f.; BRAVO, B., *María Ward, mujer incomparable*, Bilbao, 1962.

[26] GUTBERTLET, H., *María Ward*, Milán, 1953.

En Londres se entrega a una incontenible actividad apostólica para animar la fe vacilante de muchos católicos; visita a los encarcelados; atiende a los ricos, a los pobres, a los enfermos. Los horizontes apostólicos que se le abren son inmensos. Su director espiritual, el jesuita Roger Lee, la pone en guardia frente al peligro que le puede venir de parte de espíritus asustadizos que no verán con buenos ojos que una mujer se entregue a un apostolado comprometido fuera de los muros de un convento.

Los resultados de su acción apostólica eran tan espectaculares en Londres, que el propio arzobispo anglicano de Canterbury llegó a asustarse ante aquella mujer que «era más funesta para el protestantismo que seis jesuitas juntos»[27]. No tardó en caer en las redes que le tendieron los esbirros del arzobispo, siendo condenada a muerte; pero pudo salvar la vida y salir de la cárcel a precio de oro pagado por sus muchos amigos.

Mary Ward había descubierto finalmente lo que Dios quería de ella. Había descubierto su vocación apostólica. Frente a los grandes retos que la Iglesia tenía planteados no sólo en Inglaterra, sino también en todo el continente europeo, eran necesarios nuevos métodos y nuevas opciones apostólicas. Era preciso fundar una Congregación femenina con nuevas estructuras que agilizasen el apostolado de la mujer. Unas religiosas sin clausura, sin hábitos monásticos, ocupadas en las más diversas actividaes apostólicas directas no sólo para defender, sino también para promover la fe.

6.3. *Fundación del Instituto*

La realización de sus planes apostólicos no sería viable en aquella Inglaterra en la que las Ordenes religiosas habían sido suprimidas oficialmente, aunque existiesen muchos religiosos en la clandestinidad esparcidos por toda la isla. En consecuencia, Mary Ward se pone de nuevo en camino hacia Saint-Omer en compañía de cinco jóvenes deseosas de abrazar su propio proyecto de vida y de misión.

Allí, en 1609, fundan la primera comunidad dedicada a la educación de la juventud. Por su origen fueron denominadas las

[27] Citado por PABLO-ROMERO, M., *Mary Ward, una mujer de ahora mismo*, Madrid, 1985, p. 11.

Damas inglesas, aunque también se las llamó *Jesuitisas* por su marcado afán en seguir el estilo de vida trazado por las constituciones de la Compañía de Jesús.

Las gentes veían con recelo a aquellas jóvenes que vivían en comunidad; que regentaban una escuela; que enseñaban el catecismo y desarrollaban otras actividades apostólicas en las mismas parroquias; y que, sobre todo, aunque se llamaban hermanas, no llevaban un hábito religioso. El ecónomo del cercano colegio de los Jesuitas, pedía tranquilidad a las gentes que se extrañaban, e incluso murmuraban de aquel grupo de jóvenes capitaneado por Mary Ward: «¡Tranquilos!, el celo se desvanecerá como el humo, *al fin y al cabo no son nada más que mujeres*»[28].

¡Era lo único que le faltaba por oír a Mary Ward! Ella no aguantaba esta actitud machista. No pudo menos de replicar al jesuita: «¿Qué pensáis al decir estas palabras "nada más que mujeres", sino que nosotras fuésemos en todo inferiores a alguna otra criatura que supongo es el hombre?». «No existe tal diferencia entre el hombre y la mujer, de forma que ésta no pueda llevar a cabo nada grande... Más aún, yo espero en Dios que en el futuro se ha de ver a las mujeres realizando obras grandes...»[29]. Mary Ward fue profeta, pero no sabía aún lo que tendría que sufrir a causa del «machismo» apostólico de los hombres de Iglesia.

La segunda casa del nuevo instituto se fundó en Londres en 1613. La nueva comunidad tenía como finalidad específica trabajar por afianzar la causa católica. De nuevo se desataron las iras del arzobispo anglicano de Canterbury, quien lanzó de nuevo a sus esbirros a la caza y captura de Mary Ward. Esto obligaba a la incipiente comunidad a cambiar constantemente de domicilio. El peligro de dar con los propios huesos en la cárcel e incluso de ser condenadas a la pena de muerte, no amedrentaba a estas jóvenes intrépidas, sino que su ejemplo suscitaba continuamente nuevas vocaciones.

[28] Citado por PABLO-ROMERO, M., *op. cit.*, p. 12.
[29] Ibídem.

6.4. *Mary Ward revolucionó el apostolado religioso femenino como Galileo Galilei revolucionó el giro de las estrellas*

Mary Ward cree que ha llegado el momento de consolidar definitivamente su obra, porque, además del grupo que trabaja más o menos clandestinamente en Londres, la comunidad de Saint-Omer está compuesta por 60 jóvenes; y había comunidades en Lieja, Colonia y Tréveris.

El 31 de octubre de 1615 recibe una última iluminación en torno a la finalidad del instituto, que plasma en la *Ratio Instituti*, en la que define así su característica fundamental: «Puesto que la triste situación de Inglaterra, nuestra patria, necesita en grado sumo de obreros espirituales, y puesto que ya trabajan allí celosos sacerdotes apostólicos, seculares y religiosos, *parece que también el sexo femenino pueda y deba hacer, a su modo, alguna cosa extraordinaria en este tiempo de universal necesidad espiritual... para salvar a los hombres de caer en la herejía y en el vicio*»[30]. Al principio de 1616 la presentó al Papa Paulo V.

Pero Mary Ward y sus compañeras, a pesar de que saben que su Instituto se sale de los cauces establecidos entonces para la vida religiosa femenina, quieren ser religiosas en el sentido más estricto de la palabra, «dedicándose, al mismo tiempo, en la medida de sus débiles fuerzas, a las obras de caridad que es imposible realizar dentro de los monasterios».

En consecuencia pide, en su memorial, la exención de la clausura; prescindir del hábito religioso; e incluso una cierta exención de los obispos «porque de otro modo no se podrán conseguir en nuestro instituto y en nuestro modo de vivir los frutos que pretendemos».

Era una auténtica revolución en las estructuras de la vida religiosa y en el modo de entender el apostolado. No obstante, el proyecto mereció la mejor acogida por parte del papa. En efecto Paulo V expidió un breve dirigido al obispo de Saint-Omer, el doctor Balise, gran amigo y protector del naciente instituto. El papa alaba el ministerio apostólico que en sus comunidades realizan las jóvenes *Damas inglesas.* Paulo V, como era habitual en la praxis de la Curia Romana, no daba su aprobación al instituto;

[30] GRISAR, J., *Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut María Wards*, Roma, 1951, p. 277.

pero les abría las mejores esperanzas para una próxima aprobación. Por entonces no habría cabido esperar una respuesta más ilusionante[31].

6.5. *«... eppur si muove»*

A Mary Ward le parecería que su proyecto religioso-apostólico era tan normal, tan obvio como, por aquellas mismas fechas, le parecía normal y obvio a Galileo Galilei que la tierra girase en torno al sol. Pero los hombres de Iglesia se empeñaban en que las mujeres que pretendían ser religiosas tenían que estar encerradas entre cuatro paredes, del mismo modo que la tierra tenía que ser el punto inmóvil en torno al cual habría de girar el sol. Ambos pagarán su «obstinación»; ambos tendrán que dar con sus huesos en la cárcel por defender semejantes «herejías».

Ludwig Hertling dice que «bajo Urbano VIII tuvo lugar un *infeliz proceso* contra Galileo... El proceso fue llevado por los jueces romanos de buena fe y en la forma debida, y Galileo se retractó. Pero en su conjunto fue un *enorme fallo,* que ha ofrecido materia de desprecio a los enemigos de la Iglesia hasta nuestros mismos días. De todos modos sirvió de *lección* para el futuro, incluso para las autoridades eclesiásticas»[32].

No *menos infeliz* fue el proceso que se siguió contra Mary Ward, el cual concluyó con el no menos *enorme fallo* de la supresión de las *Damas Inglesas,* dando con los huesos de la fundadora en la cárcel, condenada, como Galileo Galilei, por hereje y cismática.

La frase que se le atribuye a Galileo, después de su «retractación»: «... eppur si muove», no pasa de ser una leyenda, pero muestra muy a las claras la situación de un tiempo en que para poder pensar era necesario pedir permiso a un fraile, como se decía en España en unos tiempos en los que la Inquisición ejercía muy estrictamente su vigilancia no sólo sobre lo que se escribía, sino incluso sobre lo que se pensaba.

A Mary Ward no se le atribuye ninguna frase así, que demuestre una retractación fingida; pero no es menos dramática la frase que pronuncia arrodillada a los pies del Papa Urbano VIII: «Santo Padre, yo no soy ni he sido nunca hereje»[33]. Grande tuvo que ser el sufrimiento de Mary Ward al verse tratada así. Ella que tanto había trabajado y sufrido por mantener a sus compatriotas dentro de los márgenes de la fe católica y de la obediencia al papa.

Un cardenal de la Santa Iglesia Romana pidió en el Vaticano II la *rehabilitación* de Galileo Galilei; y su deseo fue satisfecho por el Papa Juan Pablo II. Otro padre conciliar citó a Mary Ward como un ejemplo prototípico de cómo, a veces, la Iglesia no está atenta a los signos de los tiempos que Dios mismo le envía[34]. El ser precursor es un costoso y arriesgado privilegio, y Mary Ward, a quien Dios eligió para ese cargo, lo pagó bien caro. La heroica constancia, los sufrimientos, el combate, la aparente derrota, son los precios del triunfo y presencia de Mary Ward en el apostolado universal femenino contemporáneo[35]. Aunque no haya tenido aún una «rehabilitación» como la ha tenido ya Galileo Galilei, la Iglesia ha reconocido oficialmente sus méritos, cuando Pío XII la calificó de «mujer incomparable que, en las horas sombrías, dio Inglaterra a la Iglesia católica»[36]. Y, sobre todo, cuando Juan Pablo II la ha casi canonizado implícitamente al citarla entre aquellas mujeres «perfectas» (Prov. 31, 10) «que, a pesar de las persecuciones, han participado en la misión de la Iglesia»[37].

6.6. *El retraso de una utopía*

Una vez muerto Pablo V (1621), Mary Ward pensó que era preciso presentarse personalmente ante el nuevo papa, Gregorio XV (1621-1623) para solicitar la aprobación definitiva del Instituto. El día 26 de diciembre de 1621 la recibía el papa, ante quien ella expuso las grandes líneas de su Instituto: libre de clausura, libre de la tutela de los obispos para depender directamente

[31] GRISAR, J., *op. cit.*, p. 28; ID., *Mary Wards Institut vor römischen Kongregationen,* Roma, 1962, pp. 19-21.

[32] HERTLIN, L., *Historia de la Iglesia,* Barcelona, 1964, p. 385.

[33] PABLO-ROMERO, M., *op. cit.*, p. 20.

[34] *Atti del Concilio Vaticano II,* III/V, p. 528.

[35] PABLO-ROMERO, M., *op. cit.*, p. 2.

[36] PÍO XII, *Discurso al primer Congrego mundial de Apostolado Seglar,* 8 de diciembre de 1951, *Annuario PETRUS, 1951,* Barcelona, 1953, p. 164.

[37] *Mul. Dig.*, n. 27.

del papa, y como norma general de vida y de misión asumían las constituciones de la Compañía de Jesús.

Gregorio XV prometió su ayuda al naciente instituto porque pensaba que en esta obra: «Dios ha mirado a tiempo a su Iglesia»[38]. En señal de su benevolencia, autorizó la fundación de un colegio en la misma ciudad de Roma. Poco después siguieron otros dos en Nápoles y en Peruggia.

Pero no todos miraban con la misma simpatía que el papa al Instituto de Mary Ward. La animosidad empezó por parte de algunos jesuitas que no veían de buen grado que unas mujeres adoptasen sus propias constituciones. De nada sirvió la aprobación de Gregorio XV para la fundación romana porque este papa murió muy pronto.

La fundadora se presenta ante el nuevo papa, Urbano VIII (1623-1644), pero ya no tuvo la misma acogida que le había prestado Gregorio XV. Ahora Mary Ward estaba prácticamente en plan de acusada. Tuvo que defenderse ante la Comisión de Cardenales que examinaban su causa. La gran dificultad que la comisión cardenalicia no estaba dispuesta a pasar por alto era la clausura. Pero la aceptación de la misma equivalía a tanto como a renunciar a la más genuina identidad apostólica del instituto. Era preferible esperar: «Ni mis compañeras ni yo tenemos prisa; esperamos la hora de Dios, porque el hombre no ha de adelantarse nunca, sino ir siempre detrás de El»[39].

Aunque la protección de Maximiliano de Baviera y de su esposa Isabel, que le regalaron una espléndida casa, la Paradeiser Haus, en el centro mismo de Munich, iba a ser decisiva para la supervivencia del Instituto, no fue suficiente, a pesar de que lo intentó, para salvar a Mary Ward de la tormenta que contra ella y su obra se estaba fraguando en Roma, pero con ramificaciones poderosas en Praga, Viena y Pruntrut (Alemania). Los cardenales de las dos primeras ciudades y el obispo de la tercera, ante el rechazo de Mary Ward a sus injerencias en los asuntos internos del instituto, le declararon una guerra sin cuartel. Había otros eclesiásticos contrarios, incluidos los jesuitas. El padre Aquaviva, general de la Comapñaía, había insistido en que los jesuitas debían dejar la dirección del instituto que, desde el principio, tanto habían contribuido a formar. La fundadora sintió especialmente esta especie de traición: «Toda la Compañía de Jesús se puso contra mí»[40].

[38] Pablo-Romero, M., *op. cit.*, p. 16.
[39] Pablo-Romero, M., *op. cit.*, p. 177.

¿Pero de qué se acusaba a Mary Ward y a su instituto? Seis eran los puntos fundamentales que, según la acusación del arcipreste inglés Harrison merecían el rechazo de aquellos eclesiásticos. Y todos giraban en torno a dos cuestiones: la pretendida inferioridad de la mujer que no debía ejercer ministerio alguno en la Iglesia; y los cánones que prohibían a las religiosas salir de la clausura:

a) «Mientras hasta ahora la fe católica fue propagada en todo el mundo por medio de *hombres* apostólicos, virtuosos y constantes, ha surgido hace poco entre nuestra gente una cierta sociedad de *mujeres que pretenden ser un instituto religioso que quiere trabajar por la conversión de Inglaterra exactamente igual que los hombres*».

b) «Está claro que el derecho divino y canónico prohíben a las mujeres todo ministerio eclesiástico».

c) «... no hay nada que no intenten, siempre con el pretexto de la caridad hacia el prójimo y así se exponen ciertamente a muchas censuras».

d) «Se debe presuponer que mujeres que van libremente de un lado para otro incluso con hombres, y tratan con ellos, muchas veces en privado, se exponen a muchos peligros morales».

e) «Las predichas mujeres se atreven a hablar delante de hombres serios y alguna vez incluso en presencia de sacerdotes de cosas espirituales y hacen exhortaciones en reuniones de católicos».

f) «Si se contentaran con estar en sus celdas como las demás familias religiosas, quizá merecerían grandes alabanzas, pero como pretenden ser contadas entre las familias religiosas y se declaran tales..., teniendo en cuenta los decretos pontificios anteriores y posteriores a Trento, semejante instituto no puede ser aprobado de ninguna manera por la Sede Apostólica»[41].

Teniendo como base estos argumentos, planearon acabar con un instituto tan «original» y «arrogante». No era admisible que

[40] Pablo-Romero, M., *op. cit.*, p. 24.
[41] Grisar; J., *Die ersten Anklagen..*, pp. 199-206.

estas mujeres rivalizasen en celo apostólico con los hombres.

En abril de 1628, Urbano VIII había reunido una nueva Comisión de Cardenales para deliberar sobre el instituto. De esta comisión salió la decisión de disolver las casas a través de instrucciones precisas a los nuncios a fin de no comprometer la autoridad pontificia con una bula de supresión general.

Conocedora Mary Ward de estos planes, a pesar de hallarse gravemente enferma, se puso de nuevo en camino para Roma. El viaje «lo terminó con vida, pero con dolores de muchas muertes»[42]. Compareció ante la comisión cardenalicia y defendió valientemente su obra. Ella reconocía que un apostolado así era algo absolutamente nuevo en un instituto religioso femenino. Si a la Iglesia no le parecían viables estas innovaciones, estaba dispuesta a desistir de su proyecto; pero no podía admitir de ningún modo, por juzgarlo contrario a la voluntad de Dios sobre ella, una marcha atrás, como la clausura, que atentaba directamente contra la misión apostólica a que se sentía llamada por Dios. Concluyó su alegación ante la comisión con estas palabras: «No hay prisa, lo que no se hace en un año, podrá ser hecho en otro. La causa es de Dios y Dios tiene su hora»[43].

El resultado definitivo fue la bula de Urbano VIII *Pastoralis Romani Pontificis* (13 de enero de 1631), por la que se suprimía el instituto de la Bienaventurada Virgen María o *Damas Inglesas.* Sus disposiciones no podían ser más duras. El papa, en fuerza de su autoridad suprema, viene «en suprimir del todo, en someter a abolición perpetua, en arrancar de raíz de la Santa Iglesia de Dios, en borrar y ahogar aquella corporación... Los nombres y la autoridad de quien hacía de Superiora general y de las demás superioras quedaban declarados nulos; y se deseaba que los miembros del abolido Instituto se dispersasen, no habitasen juntas en casas o colegios, ni se reuniesen para deliberar de asuntos temporales o espirituales»[44].

Pero no bastó esto para satisfacer la animosidad de sus adversarios. El día 7 de febrero del mismo año 1631, a causa de un mal entendido, Mary Ward fue encarcelada en un convento de Clarisas de Munich por orden de la Inquisición, acusada de cismática, hereje y rebelde a la Santa Sede.

[42] Pablo-Romero, M., *op. cit.*, p. 19.
[43] Pablo-Romero, M., *op. cit.*, p. 10.
[44] Pablo-Romero, M., *op. cit.*, p. 20.

Once casas fueron cerradas, y 300 religiosas dispensadas de sus votos para que volvieran libremente a sus casas. May Ward, una vez liberada de la cárcel por decisión de Urbano VIII, se presentó de nuevo ante el papa para justificarse de las acusaciones de hereje y cismática que contra ella se habían lanzado: «Santo Padre, yo no soy ni he sido nunca hereje»[45]. Conmovido el papa ante los sufrimientos de esta mujer, accedió a tener bajo su protección al grupo romano, permitiéndole incluso continuar con una pequeña casa en la misma Roma.

En 1639 Mary Ward regresó a Londres donde murió seis años después. Sobre la lápida de su tumba alguien grabó este epitafio: «Amar a los pobres, perseverar en ese amor, vivir, morir y resucitar con ellos, ésta fue toda la meta y la aspiración de Mary Ward, quien después de haber vivido sesenta años y ocho días, murió el 30 de enero de 1645».

¿Cuál es el sentido profundo del caso de Mary Ward? Es, sin duda, la mejor ilustración de la *tensión* y la *oposición* existente entre aquellos que tenían la autoridad eclesiástica, es decir, entre los guardianes de las estructuras tradicionales centradas sobre el hombre, y aquellos que quisieron sacar a la mujer de su estado de inferioridad y de inmadurez[46].

Mary Ward, como todos los profetas de Dios, se adelantó a su tiempo, y pagó con el fracaso. La historia posee un ritmo inexorable que condena al fracaso a los grandes pioneros y a los grandes profetas no porque sean visionarios, sino porque los hombres a quienes lanzan su mensaje no tienen los ojos limpios de prejuicios para captarlo. Mary Ward fracasó en razón de su misma nobleza y de su integridad insobornable. Pero en su fracaso apareció también su auténtica medida de mujer elegida por Dios para una gran empresa. El fracaso fue para ella la mejor garantía de un renacer más completo. Fue el fracaso de la Cruz; el fracaso del grano de trigo que se siembra en el surco en el que tendrá que morir; pero para dar el fruto maduro de la espiga.

El Instituto de la Bienaventurada Virgen María pudo, en efecto, continuar su andadura. La Paradeiser Haus de Munich se convirtió en foco de expansión para otras partes de Europa. Benedicto XIV, con la Constitución *Quamvis justo* (1749) lo aprobó

[45] Ibídem.
[46] Daly, M., *Le deuxième sexe conteste,* París, 1969, p. 73.

definitivamente, tal como se había configurado a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y primera mitad del XVIII, al reconocer legalmente el cargo de Superiora general del mismo; pero prohibía injustamente dar el título de fundadora a Mary Ward.

Las futuras congregaciones religiosas femeninas tenían ya el camino del apostolado plenamente abierto. El apostolado femenino está fundado en buena medida sobre los sufrimientos de esta mujer. Así lo reconocía el doctor Bourne, arzobispo de Westminster en 1921: «Siento como un deber de gratitud recordar a todos los católicos de Inglaterra y aun de todo el Reino Unido, como también a todos los Institutos religiosos femeninos de todo el mundo, que la existencia de las Congregaciones que hoy actúan en el campo de la educación y en obras de caridad para con el prójimo, sólo se hizo posible por la sobrenatural previsión, la heroica constancia y los sufrimientos de María Ward. Ella sostuvo el combate hasta el momento de una aparente derrota, y a la cual, no obstante, siguió el triunfo. Después de a su propio fundador, a nadie deben estas Congregaciones mayor gratitud que a María Ward»[47].

7. Compañía de María Nuestra Señora

7.1. *Santa Juana de Lestonnac, la fundadora*

Juana de Lestonnac[48] nació en Burdeos en 1556 y murió en la misma ciudad en 1640, siendo canonizada en 1949. Era la mayor de los seis hijos del matrimonio compuesto por Ricardo de Lestonnac, consejero del Parlamento, y Juana Eyquem de Montaigne, hermana del célebre filósofo y humanista Miguel de Montaigne. Eran tiempos turbulentos para Francia, sumergida en las guerras de religión que llevarían la división no sólo al país, sino también a las familias.

La madre de Juana se había dejado captar tan profundamente por el calvinismo, que ni los consejos de su marido ni los de su

[47] PABLO-ROMERO, M., *op. cit.*, p. 32.

[48] MERCIER, J., *La Vén. Jeanne de Lestonnac,* Poitiers, 1891; NONELL, J., *Historia de la Beata madre Juana de Lestonnac, Baronesa de Montferrant-Landiras,* Manresa, 1900; HOESL, P., *Au service de la Jeunesse. Sainte Jeanne de Lestonnac,* Poitiers, 1949; SOURY-LA-VERGNE, F., *Jeanne est son nom,* San Sebastián, 1975.

hermano Miguel, fueron capaces de sustraerla a tan lamentable influencia religiosa. Sin embargo, gracias al empeño de su padre y de su tío Miguel, fueron inútiles todos los intentos de la madre por atraer a su hija Juana a la herejía calvinista. De nada sirvieron tampoco los intentos de las maestras que cuidaron de su educación que también habían abrazado las doctrinas de Calvino.

A los diecisiete años, Juana contrajo matrimonio con Gastón de Montferrant, señor de Landirás. Ocho hijos nacieron de este matrimonio. Su esposo muere cuando ella cuenta solamente cuarenta y un años. Poco después de su marido, muere también su hijo mayor; otros tres no habían sobrevivido a la infancia. Durante cinco años más, completará la educación de los cuatro hijos que le quedan. Cuando ella cumple cuarenta y seis años ya no la necesitan. Sus hijas Marta y Magdalena han profesado en el monasterio de la Anunciada (Burdeos); su hijo Francisco ha contraído matrimonio; su hija menor, todavía en la adolescencia, queda confiada a los cuidados del hermano. Juana de Lestonnac pudo entonces retornar sobre aquellas ilusiones de niña y de adolescente, que la impulsaban hacia la vida monástica.

Ingresó en el monasterio cisterciense de Toulouse en 1603; pero el rigorismo extremado de la regla cisterciense, reformada por Juan de la Barrière, minó su salud, teniendo que regresar a su casa sin haber profesado.

7.2. *Fundación de la Compañía de María*

Durante la última noche pasada en el monasterio de Toulouse, pudo intuir por una especial iluminación de Dios, cuál habría de ser su destino de fundadora, y la estela de su espiritualidad mariana. En la tarea de la *educación* de la niñez y juventud, tanto ella como su futuro Instituto, tendrán siempre la *compañía* protectora de María, Nuestra Señora[49].

La fundación de una nueva Orden religiosa irá madurando en su mente durante algunos años. Poco a poco se va perfilando la

[49] FOZ Y FOZ, P., *Archivos históricos. Compañía de María Nuestra Señora 1607-1921,* Roma, 1989; *Historia de la Orden de la Compañía de María, trad. de la edición francesa de* 1697, por M. CERRO; AZCARATE, I., *El origen de las Ordenes femeninas de Enseñanza y la Compañía de María,* San Sebastián, 1963.

idea. Era preciso hacer algo nuevo que respondiese a las necesidades espirituales y apostólicas del momento. La vida simplemente enclaustrada tampoco satisfacía ya las aspiraciones de muchas mujeres renacentistas que no sólo se preocupaban por su propia salvación, sino también por la salvación de sus prójimos. En esta dirección iba la iluminación recibida de Dios por Juana de Lestonnac.

Pero no todos fueron capaces de comprender estos planteamientos. Sus directores espirituales de Burdeos, los jesuitas Mesnage y Marguestaud, no estaban dispuestos a secundar sus proyectos. Pero otro jesuita más clarividente, el padre Juan de Bordes, destinado en 1605 a la comunidad bordolesa, no sólo sintonizó espiritualmente con ella, sino que le prestó una ayuda decisiva.

El problema de la educación de las niñas era especialmente preocupante en Burdeos, porque estaba prácticamente toda en manos de maestras calvinistas, que no podían menos de influir con sus ideas religiosas en aquellas almas infantiles. En la mente del padre Bordes bullía también la idea de fundar una Orden femenina que se ocupase de la educación femenina, exactamente como la Compañía se ocupaba de la educación masculina. La mano de Dios guió a Juana de Lestonnac al encuentro del padre Bordes. Allí estaba lo que ella buscaba.

7.3. *Aprobación pontificia*

Inmediatamente pusieron manos a la obra. En poco tiempo quedó redactada la *Fórmula del Instituto*[50]. El 6 de marzo de 1606 fue presentada, juntamente con las Constituciones de la Compañía de Jesús, al arzobispo de Burdeos. Este aceptó la fundación pero les propuso que abandonasen la idea de un monasterio ya que la clausura entorpecería la enseñanza. Pero Juana de Lestonnac quería que su fundación fuese Orden religiosa verdaderamente tal; no obstante, su finalidad sería el apostolado directo, especialmente de la educación de las niñas. Por eso, a los tres votos de pobreza, castidad, obediencia, añadieron el voto de clausura y de enseñanza.

[50] ARRAZOLA, A., *Primer proyecto de Juana de Lestonnac,* Roma, 1968.

La Compañía de María es la primera Orden femenina fundada con una finalidad específicamente educativa. Su espiritualidad está enteramente centrada en la herencia de San Ignacio de Loyola. Hasta el punto de que las mismas Constituciones de la Compañía de Jesús fueron adaptadas por el padre Bordes para la Compañía de María[51].

En 1606 Juana de Lestonnac envió a Roma al párroco de Santa Colomba, Pedro Moysset, para gestionar ante la Santa Sede la aprobación de la nueva fundación. Con la ayuda de San Roberto Belarmino y del cardenal Baronio, la Fórmula del Instituto pasó sin dificultad el examen de la Congregación de Obispos y Regulares, aunque fueron introducidas algunas modificaciones. La comisión no aceptó el voto de enseñanza y de clausura, remitiendo su regulación a las Constituciones. Tampoco aceptó la centralización de la nueva Orden, porque no se avenía con el régimen autóctono de los monasterios. El nuevo monasterio tendría que ser agregado a una Orden de las ya aprobadas. La fórmula del instituto, así corregida, fue introducida en el breve *Salvatoris et Domini* (7-5-1607), por el cual Paulo V aprobaba la fundación del primer monasterio de la Compañía de María, con el cual se abría una nueva página en la historia de la vida religiosa femenina, puesto que, por primera vez, una verdadera Orden religiosa asumía el apostolado como parte integrante de su identidad; en contraposición a las monjas que desde hacía tiempo recibían educandas en sus monasterios, pero, como una especie de privilegio, puesto que la actividad apostólica no pertenecía a su propia identidad religiosa.

Para cumplir con la disposición del Breve de aprobación, el cardenal-arzobispo de Burdeos, Francisco de Sourdis, agregó el nuevo monasterio a la Orden de San Benito; pero esto no significaba que se aceptase la espiritualidad benedictina; se trataba simplemente de cumplir con la norma jurídica establecida en el ya lejano IV Concilio de Letrán (1215) que había prohibido la fundación de nuevas Ordenes religiosas. La Compañía de María se regiría en todo por sus reglas que fueron publicadas en 1638.

La Compañía de María, dada la influencia jesuítica en sus orígenes, tendría que haber sido una Orden centralizada, pero la le-

[51] ARRAZOLA, A., *Reglas y Constituciones de la Orden de Religiosas de Nuestra Señora,* Roma, 1968; ERDOCIA, G., *Breve estudio sobre el Abregé y las Reglas,* Roma, 1973.

gislación entonces vigente no lo permitió. Fue éste uno de los puntos de la fórmula del instituto suprimidos en Roma. La centralización se llevó a cabo en 1920, cuando la mayor parte de los monasterios optaron por un gobierno general y los votos simples con supresión de la clausura papal. En 1955 los monasterios autónomos se adhirieron a la Congregación unificada, confirmando Pío XII en 1956 la unión definitiva de la Compañía de María.

7.4. *Expansión de la Compañía de María*

La expansión de la Compañía de María se vio frenada, apenas fundado el primer monasterio de Burdeos, debido a la repentina animosidad del cardenal-arzobispo de Burdeos que había fundado una rama de las ursulinas en su propia diócesis y temía la competencia de la fundación de Santa Juana de Lestonnac. Otra dificultad para la expansión, fue la autonomía o independencia de cada monasterio.

La expansión fuera de Francia empezó por España, con la fundación del monasterio de Barcelona (1650). Después vino la expansión por todo el mundo[52]: República Dominicana (1733), México (1750)[53], Argentina (1780), Colombia (1783), Italia (1826), Chile (1868), Bélgica (1904), Holanda (1910), Estados Unidos (1926), Brasil (1937), Inglaterra (1937), Zaire (1948), Japón (1960), Perú (1965), Burundi (1967), Irlanda (1970).

La Compañía de María sufrió grandes pérdidas con la Revolución Francesa (1789), con la desamortización española (1836) y con la revolución mexicana (1926). En la actualidad, cuenta con 264 casas y 2.386 hermanas[54].

8. Orden de la Visitación de Santa María

Fundada por San Francisco de Sales (1567-1622) y Santa Juana Francisca Fremyot de Chantal (1572-1641)[55].

[52] AZCÁRATE, I., *Compagnia di Nostra Signora,* DIP, 2, 1346-352.

[53] FOZ Y FOZ, P., *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820),* 2 vols., Madrid, 1981.

[54] *Ann. Pont.,* 1987, p. 1386.

[55] BRASIER, V.; MORANTI, M.; DURICA, M. S., *Bibliografía salesiana. Opere e scritti riguardanti S. Francesco di Sales (1623-1955),* Turín, 1956.

San Francisco de Sales, es el gran precursor de la espiritualidad moderna. En su tarea de director espiritual, se percató muy pronto de una gran necesidad existente en su tiempo, provocada por la rigidez de los cauces canónicos de la vida religiosa. Se encontró frecuentemente con jóvenes y señoras viudas, que deseaban ardientemente consagrarse a Dios en una vida de mayor unión con El y de servicio del prójimo; pero que, por diversas circunstancias, no podían ingresar en un monasterio o en un convento[56].

Para estas mujeres ideó San Francisco de Sales la institución de la *Visitación de Santa María.* Como gran maestro de espíritu que sabe renunciar a ciertas cosas accesorias a fin de que sus dirigidas alcancen la meta principal, pensó que también podían ser dados de lado algunos elementos no esenciales del ordenamiento canónico vigente sobre la vida religiosa, con tal de que se pudiera conseguir lo más esencial de la vida consagrada. Siempre sería posible prescindir de determinados elementos externos, con tal de vivir lo esencial de la vida religiosa, aunque fuese incluso solamente por un tiempo limitado.

Las mujeres que consagrasen su vida a Dios y al prójimo en la *Visitación,* no harían votos solemnes. Su pobreza sería, sin embargo, tan exigente como la de una clarisa de estricta observancia; su servicio caritativo al prójimo no debería impedir un verdadero enclaustramiento interior apoyado en una auténtica vida contemplativa, pero sin las estructuras de la clausura papal.

La Visitación se orientaba inicialmente en aquella dirección que empezaba a germinar a principios del siglo XVII y que desembocaría en las modernas formas de vida consagrada más cercanas a los seglares, como serán los Institutos Seculares modernos. Aunque es justo reconocer que los resultados organizativos de San Francisco de Sales no alcanzaron nunca la eficacia de otras instituciones contemporáneas, como, por ejemplo, las Hijas de la Caridad.

Para llevar adelante estos planes, San Francisco de Sales encontró la ayuda que necesitaba en Santa Juana Francisca Fremyot de Chantal, una joven viuda, madre de seis hijos, que había orientado su vida por los caminos de una altísima oración contemplativa. El 6 de junio de 1610, se llevó a cabo la fundación en An-

[56] COLLIARD, L. A., *Studi e ricerche su S. Francesco di Sales,* Verona, 1970.

necy, siendo ella puesta al frente de un grupito de tres mujeres deseosas de conducir el mismo género de vida. Al año siguiente fueron admitidas por San Francisco de Sales a la *oblación,* es decir, a la profesión de los votos simples, en los que veía lo sustancial de la consagración religiosa. Pero la nueva fundación cambió muy pronto la primera orientación. Al fundar en 1615 una nueva comunidad en Lyón, el arzobispo de esta ciudad consiguió que se transformara en una Orden de votos solemnes con clausura papal bajo la Regla de San Agustín. Este cambio, que fue aprobado por Paulo V en 1618, parece que no fue muy del agrado de la fundadora, porque veía en el servicio caritativo del prójimo, especialmente de los enfermos, una fuerza renovada de su espíritu de caridad; pero aceptó humildemente los caminos que la Providencia le presentaba por medio de los superiores eclesiásticos.

La nueva Orden se propagó con bastante rapidez por toda Francia. Y fue decisiva para la formación de las visitandinas, la ayuda prestada por San Vicente de Paúl, a petición del propio San Francisco de Sales[57].

9. Otras congregaciones femeninas

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se fundaron más de treinta congregaciones religiosas femeninas dedicadas especialmente a la enseñanza y a la beneficencia. Algunas ya han sido citadas en capítulos precedentes. He aquí algunas de las que cuentan con mayor número de miembros:

— *Hermanas penitentes Recoletas de la Tercera Orden de San Francisco,* fundadas por Juana de Jesús, en Limburgo (Bélgica), aprobadas por Urbano VIII, en 1634.

— *Hermanas del Verbo Encarnado,* fundadas por Juana Chezard de Natel, en Lyón (Francia), aprobadas por Urbano VIII, en 1633.

[57] SCHWENDENWEIN, H., *Francesco, di Sales, santo,* DIP, 4, pp. 530-533; MACCA, V., *Giovanna Francesca Fremyot de Chamntal, santa,* DIP, 4 pp. 1200-1209.

— *Congregación de Nuestra Señora de Montreal,* fundadas por la beata Margarita Bourgeoys, en Montreal, en 1658, y fue aprobada por la Santa Sede en 1863. Es la primera fundación religiosa canadiense.

— *Hermanas de Santo Tomás de Villanueva,* fundadas por el padre Angel Le Proust, en París, en 1658; aprobadas por la Santa Sede, en 1860.

— *Hermanas del Niño Jesús y de San Mauro,* fundadas por el padre Nicolás Barré, en Rouen (Francia), en 1666; aprobadas por la Santa Sede, en 1866.

— *Hermanas Hospitalarias de Santa Isabel,* fundadas por María Zonr en Luxemburgo, en 1667.

— *Hermanas de la Caridad y de la Instrucción Cristiana de Nevers,* fundadas por el padre De Laveyne, en Nevers (Francia), en 1680.

— *Hermanas de la Caridad y de la Instrucción Cristiana,* fundadas por Ana Le Giai y María Marchagny, en Saulgue (Francia), en 1680.

— *Hermanas de la Caridad de Nuestra Señora de Evron,* fundadas por M. Thubard, en Riboul (Francia), en 1682.

— *Congregación de Hermanas de la B. V. María,* fundadas por Ignacia del Espíritu Santo, en Manila (Filipinas), en 1684.

— *Maestras Pías Venerinas,* fundadas por la beata Rosa Venerini, en Viterbo (Italia) en 1685.

— *Hermanas de la Caridad, Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen,* fundadas por María Poussepin, en Saiville (Francia), en 1696.

— *Hermanas de la Presentación de la B. V. María,* fundadas por Honorata Nagke, en Cork (Irlanda), en 1756.

— *Hermanas de la Providencia de Gap,* fundadas por Juan Martín Moye, en Vefey (Francia), en 1762.

13.
Persecuciones contra la vida religiosa en el siglo XVIII

Bibliografía

SOLÉ, J., *La Révolution en question,* París, 1988; REYNES, G., *Couvents de femmes, la vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles,* París, 1987; PLONGERON, B., *Religieuses à l'épreuve de la Révolution,* REPSA, 2 (1989), 133-138; DAMMING, E., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII,* Ciudad del Vaticano, 1945; L'ECRIVAIN, Ph., *La Révolution et ses miroirs,* REPSA, 2 (1988), 95-98; DERIES, L., *Les Congrégation religieuses au temps de Napoleon,* París, 1929.

I. LA PRETENDIDA DECADENCIA DE LA VIDA RELIGIOSA

1. La Ilustración contra la Iglesia

No todos los autores están de acuerdo en que el triunfo de la Ilustración haya sido la causa más profunda de la Revolución de 1789, porque el número de los hombres verdaderamente ilustrados procedentes del Clero y de la Nobleza era más bien escaso; y el influjo de la Iglesia era aún muy fuerte en la población, por más que su sensibilidad religiosa estuviese también muy marcada por la superstición, tan criticada por los filósofos ilustrados. Tampoco existía una opinión pública excesivamente politizada en vísperas de la convocación de los Estados Generales; y, sobre todo, aun-

que no descuidaban la organización misma del Estado, la gran preocupación de los ilustrados, tal como se advierte en la producción literaria del siglo, se orientaba fundamentalmente a la regeneración de los espíritus, a sacar al hombre de su minoría de edad, tal como el propio Manuel Kant entendía la Ilustración[1].

No obstante, la Ilustración llevaba dentro de sí unos componentes verdaderamente revolucionarios, como eran, sin duda, el racionalismo, el laicismo, la crítica radical de toda autoridad anterior, el antropocentrismo y el geocentrismo[2].

Por lo que se refiere más directamente a la Iglesia, desde la proclamación de los cuatro artículos, verdaderos dogmas, del Galicalismo, defendidos por Bossuet y aprobados por la Asamblea General del Clero de 1682, la mentalidad cristiana y la vida espiritual experimentaron una creciente politización. Al convertirse el Catolicismo en un asunto más del Estado, la sensibilidad religiosa de los estamentos superiores, la Corte Real, los Cuerpos del Estado, los grandes burgueses, se torna cada vez más superficial. Quizá el hecho más significativo de esta superficialidad fuese la valoración de «desafío al buen sentido» dada por la «sociedad ilustrada» al ingreso de Luisa de Francia, hija de Luis XV, en el Carmelo de Saint-Denis.

Los mismos dirigentes de la Iglesia podían ser tachados también de esa misma superficialidad religiosa que caracterizaba a los estamentos más altos de la sociedad francesa. El Clero alto estaba marcado por su pertenencia casi en exclusiva a la nobleza. Como hijos segundones de la Nobleza recibían una formación intelectual esmerada, pero muy poco en consonancia con el ministerio pastoral que habrían de desempeñar. Pastores santos y preocupados por su grey como Gabriel de la Mothe, obispo de Amiens (1733-174), eran una verdadera excepción.

En idénticas y hasta en peores condiciones se desenvolvía el bajo Clero. Los aspirantes a la clericatura no se planteaban en serio el problema vocacional. El servicio de la Iglesia les interesaba, ante todo, como «beneficio» que procuraba unas rentas. Los beneficios eclesiásticos abundaban en la Iglesia de Francia, pero los clérigos eran todavía más numerosos. Los que carecían de un beneficio que les garantizase el sustento, se empleaban según su entender y fantasía. La formación teológica de estos clérigos brillaba por su ausencia. No hay que extrañarse de que, cuando la Revolución instauró la Constitución civil del Clero, una buena parte de los sacerdotes la aceptasen sin mayores reparos[3].

[1] KANT, M., *Was ist die Aufklärung?*, Leipzig, 1774.

[2] SOLE, J., *La Révolution en question*, París, 1988.

2. Ataques de los filósofos ilustrados contra la vida religiosa

Los hombres ilustrados del siglo XVIII mantuvieron siempre en alto una leyenda negra que no han enmendado sino reafirmado después los historiadores clásicos, relativa a la profunda decadencia de las Ordenes y congregaciones religiosas a lo largo de toda la centuria[4].

El exponente más significativo de esa leyenda negra fue, sin duda, *La Religiosa* de Diderot, que puede ser considerada como la «novela más mezquina de la filosofía de la Ilustración que acumula las más complacientes calumnias»[5]. Difícilmente se puede encontrar una descalificación global tan negativa de la vida religiosa como la que emite Diderot:

«... ¿Ha instituido Jesucristo a los frailes y a las monjas? ¿Son éstas tan necesarias que la Iglesia no puede prescindir de ellas? ¿Qué necesidad tiene el esposo de tantas vírgenes locas y la especie humana de tantas víctimas?... Hacer voto de pobreza es comprometerse por juramento a ser perezoso y ladrón; hacer voto de castidad es prometer a Dios la infracción constante de la más sabia e importante de sus leyes; hacer voto de obediencia es renunciar a la prerrogativa inalienable del hombre, la libertad. Si se observan los votos se es criminal; si no se les observa, se es perjuro. La vida del claustro sólo la puede vivir un fanático o un hipócrita»[6].

Más peligrosos, sin duda, que la descalificación global de Diderot, eran los escritos de Rousseau que calentaban la imaginación de las gentes sencillas e ignorantes; y los panfletos incendia-

[3] PLONGERON, B., *La vie quotidienne du Clergé français au XVIII^e siècle*, París, 1988.

[4] REYNES, G., *Couvents de femmes, la vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, París, 1987.

[5] PLONGERON, B., *Religieuses à l'épreuve de la Révolution. Ruptures, sources d'un renouveau*, REPSA, 2 (1989), pp. 133-138.

[6] Citado por BREY, M. L., *¿Liberadas?*, folletos «CON EL», n. 3, p. 1.

rios de Voltaire, cuyo veneno se ocultaba muy bien revestido de erudición partidista. «¿Monje, exclamaba Voltaire, cuál es tu profesión? La de no tener ninguna, de empeñarte en ser absurdo y esclavo y en vivir de espaldas a los demás»[7].

Estas críticas no podían menos de influir en el ánimo de muchos que, a pesar de sentirse llamados, no se atrevían a dar el paso hacia adelante y pedir el ingreso en los noviciados. Sin embargo, reconociendo el poderoso descrédito sembrado por los filósofos ilustrados, no era de aquí de donde podía venir la más temible amenaza a la vida religiosa, porque el pueblo seguía siendo profundamente creyente, sino de la nueva economía política que los «fisiócratas» franceses, siguiendo a la escuela inglesa, empezaban a expandir por toda Europa.

Estos nuevos economistas, imbuidos de un profundo espíritu crítico, se estaban preguntando: Desde un punto de vista económico, ¿cuál puede ser la utilidad de las Ordenes religiosas, tan numerosas, que retienen para su exclusivo provecho una parte tan considerable de la riqueza nacional, en detrimento de la mayor parte de la población? Semejante acaparamiento, sobre todo de tierras productivas pero mal explotadas, ¿no constituye un grave peligro para el bien público? Las autoridades responsables deberían intervenir para poner remedio a ese peligro.

Estos argumentos influían en el pueblo sencillo mucho más que los sutiles razonamientos de Voltaire y de Rousseau, y que las descalificaciones groseras de Diderot. Cuando estos argumentos se generalizaron no sólo entre los dirigentes políticos, sino también entre el pueblo, e incluso entre la misma jerarquía eclesiástica, se podía vaticinar, sin mucho peligro de equivocarse, que la causa general de los religiosos estaba perdida de antemano. Muchos obispos no se recataban en manifestar públicamente que a los cuantiosos bienes materiales de las Ordenes religiosas se les podría sacar un mayor provecho espiritual empleándolos en tantas obras de la Iglesia que, para sobrevivir, necesitaba cada día más medios económicos[8].

La situación de los religiosos, en relación al alto y bajo Clero, no es más brillante. Muchos religiosos se han visto inficcionados

[7] Citado por DAOUST, J., *DIP, 4,* p. 360.

[8] RODET, H., *Talloires et son Prieuré,* Lyon, 1927, pp. 139-140; SCHMITZ, Ph., *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit,* IV, Maredsous, 1948, pp. 18-19.

del espíritu filosófico de la Ilustración. Muchos monasterios se han convertido en inmensos latifundios, mientras que otros viven en una auténtica miseria. Al lado de algunos bastiones de la observancia regular más estricta, como los Trapenses y los Cartujos, la mayor parte de las Ordenes masculinas fallan en el cumplimiento de sus deberes religiosos. Las vocaciones disminuyen a ojos vistas. Desde 1768 hasta 1790, los religiosos han descendido en un tercio de sus efectivos personales, mientras que las Ordenes y Congregaciones femeninas permanecieron más estables, tanto en observancia como en vocaciones.

Muchas podían ser las causas de la decadencia de las Ordenes religiosas, especialmente de las masculinas. El jansenismo, por ejemplo, había provocado una peligrosa crisis de autoridad; y el espíritu de la Ilustración había debilitado a las almas menos fuertes: «La infiltración insensible y casi inconsciente de las ideas del siglo que introdujo en los monasterios los prejuicios igualitarios y filantrópicos. Esto explica que se encuentren en el siglo XVIII sacerdotes, religiosos, canónigos, e incluso obispos afiliados a la secta masónica»[9]. En disculpa de estos clérigos, hay que tener en cuenta que aunque Clemente XII (1738) y Benedicto XIV (1751) habían condenado las sociedades secretas, sus Bulas no habían recibido en Francia el *placet* regio; y no estaba todavía muy clara su naturaleza subversiva. Se consideraba más bien su aspecto filantrópico.

Pero la decadencia monástica del siglo XVIII tenía su raíz más profunda en la *Encomienda* que tantos estragos había causado ya a los monasterios a lo largo de los siglos XIV y XV, y que, a pesar de las disposiciones tridentinas en contrario, se había generalizado más que nunca. En vísperas de la Revolución, de las 740 abadías existentes en Francia, 625 estaban dadas en *Encomienda.* Esto hacía que los monjes vivieran sin una autoridad propia, e incluso los abades no comendatarios vivían generalmente separados de su comunidad, en unas mansiones lujosas, especialmente construidas para ellos, en el ámbito de la propiedad del monasterio, pero fuera del edificio general. Siguiendo el ejemplo del propio abad, los monjes eran reacios a la vida común, de la que se liberaban en cuanto encontraban el más leve resquicio.

[9] ROUSSEAU, F., *Moines Bénédictines, Martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution,* Maredsous, 1926, pp. 2-3.

Entre los juicios emitidos sobre la situación de la vida religiosa en el siglo XVIII en Francia, abundan las «insulsas generalizaciones» [10]; pero en general las críticas son duras, como en la descripción que hace Dom Filiberto Schmitz: «Muchos religiosos parecen haber perdido el sentido de su vocación. El claustro se ha convertido como mucho en una casa de reposo» [11]. Y no menos duro es René Aubert: «... dentro de sus muros el tono religioso general era bastante mediocre. Prescindiendo de algunas Ordenes especialmente severas, como los cartujos, los trapenses o los carmelitas, y toda una serie de monjes y frailes eruditos en otras comunidades, los religiosos eran muy frecuentemente, a los ojos del mundo, unos holgazanes con pingües rentas, que administraban extensas posesiones y mantenían edificios extraordinariamente costosos» [12].

3. La Comisión de los Regulares

Frente a esta situación, Luis XV, desde comienzos de la segunda mitad del siglo XVIII, empezó a tomar algunas medidas tendentes a obviar algunos de los fallos observados en el mundo de los religiosos. Tales como negar la aprobación a algunas congregaciones de reciente fundación, a fin de no incrementar los bienes de mano muerta constituidos por instituciones exentas del derecho de amortización; en esta misma dirección se encaminaba el edicto de Agusseau (1749) por el que se quitaba a las comunidades el derecho de recibir en adelante legados de bienes inmuebles.

El signo más dramático de la hostilidad de la Ilustración hacia los religiosos, fue la supresión de la Compañía de Jesús. Esta supresión no fue un asunto meramente privado de la Compañía de Jesús, sino que afectó a todas las Ordenes Religiosas en cuanto que fue el precedente para la supresión general de las mismas decretada por la Revolución.

[10] AUBERT, R., *Manual de Historia de la Iglesia,* dirigido por H. JEDIN, VII, Barcelona, 1978, p. 47.

[11] SCHMITZ, Ph., *op. cit.*, p. 69.

[12] AUBERT, R., *op. cit.*, p. 47.

Con la expulsión de Francia, la Compañía de Jesús se libró de la *reforma* a que habría sido sometida por la *Comisión de Regulares* creada por Luis XV en 1766 a petición de la Asamblea del Clero reunida el año anterior [13].

La intención de la Asamblea General del Clero al pedir la comisión fue buena, pero sus resultados fueron nefastos para la vida religiosa. La comisión estaba compueta por cinco comisarios del Estado y cinco comisarios obispos. Estos últimos fueron elegidos precisamente entre los más hostiles a las Ordenes religiosas. Entre ellos sobresalían, por su animosidad, Cicé y Brienne. Había, además, cuatro teólogos asesores y un escribano. En la comisión no había ni un sólo representante de los religiosos.

De entre los diez comisarios, uno sólo se dedicó con verdadero afán al trabajo. Fue Mons. Brienne, arzobispo de Toulouse. De su calidad humana, eclesiástica e incluso cristiana se puede juzgar por el hecho de que Luis XV rechazase su candidatura para ocupar la silla arzobispal de la capital de Francia, porque «por lo menos es necesario que el arzobispo de París crea en Dios». Brienne será uno de los cuatro obispos firmantes de la Constitución civil del Clero; y, para escapar a la guillotina, se suicidó [14].

Pues bien, a este «arzobispo ateo» se le confió la tarea de reformar a los religiosos de Francia [15]. La Comisión de los Regulares inició sus trabajos con una encuesta general, cuyo resultado fue causa de un edicto (1768) que prescribía tres remedios fundamentales para eliminar la decadencia de los religiosos: 1) Exigir veintiún años de edad mínima para la profesión de los vanores, y dieciocho para las mujeres; 2) Revisión total de la legislación de las Ordenes religiosas; 3) Cada convento o monasterio no podía contar con menos de nueve religiosos, o dieciséis si no pertenecían a una Orden o Congregación.

Este tercer principio fue exigido a rajatabla; e implicó la supresión de ocho nuevas congregaciones y el cierre de 426 casas, cuyos bienes fueron puestos a disposición de las diócesis. Fueron víctimas de este decreto el 29, 7 por 100 de los monasterios bene-

[13] LEMAIRE, S., *La Commission des Réguliers, 1766-1780,* París, 1926.

[14] SCHMITZ, Ph., *op. cit.*, p. 73.

[15] CHEVALLIER, P., *Loméine de Brinne et l'òdre monastique, 1766-1789,* 2 vols., París, 1959.

dictinos y el 16 por 100 de los premostratenses; el 27 por 100 de los conventos de los agustinos, el 13 por 100 de los dominicos y el 12 por 100 de los carmelitas[16].

La Comisión de los Regulares era incompetente para tomar tales decisiones, porque carecía de la autorización de la Santa Sede; pero esta carencia de legitimidad significaba bien poco para unos comisarios, civiles y eclesiásticos, imbuidos del más radical espíritu galicano: El Papa Clemente XIII protestó contra las decisiones de la Comisión, pero inútilmente. En general, los obispos se mostraron respetuosos con la queja del papa; pero, por su hostilidad hacia los religiosos, no hicieron nada en su favor[17]. El trabajo de la Comisión de Regulares será retomada, a su debido tiempo, de un modo radical por la Asamblea constituyente que decretará la supresión de todas las Ordenes y Congregaciones religiosas.

II. Supresión de la Compañía de Jesús

1. La marejada antijesuítica

Los jesuitas se convirtieron en signo de contradicción incluso desde antes de nacer. San Ignacio de Loyola, antes de fundar la Compañía, fue perseguido y hasta se le quiso eliminar a través de algunos procesos inquisitoriales. Sus enemigos no pudieron con el fundador y no pudieron tampoco con la Compañía, porque aunque llegará un momento en que el propio Papado que la aprobó decretará su abolición, no tendrá que renacer de sus cenizas porque siempre se conservaron legalmente algunas brasas encendidas que, a su debido tiempo, cuando sobre ellas aletee de nuevo el soplo del Espíritu, producirán un incendio de vida espiritual y de actividad apostólica, como en los mejores tiempos.

La supresión de la Compañía de Jesús fue tanto más de lamentar, cuanto que no había entrado en un período de decadencia como había acaecido con otras Ordenes sobre las que había

[16] Schmitz, Ph., *op. cit.*, p. 73.
[17] Rousseau, F., *op. cit.*, pp. 7-8.

recaído un decreto de supresión o de fusión con otras Ordenes más pujantes. Prueba de ello es que contaba con un número de miembros como jamás había tenido.

Quienes exigían o justificaban la supresión de la Compañía se apoyaban en una serie de argumentos cada uno de los cuales, por separado, quizá pudiera tener alguna entidad particularizada. El error estuvo en elevar a categoría universal de la Compañía, lo que no existía nada más que en alguna comunidad o, en todo caso, en alguna provincia. Para curar los males de la Compañía se empleó el método expeditivo, tantas veces invocado en casos semejantes, consistente en arrancar el árbol de raíz en vez de podar las ramas estériles y perjudiciales.

La Compañía de Jesús, desde sus mismos orígenes, había sido acusada de todo lo imaginable e inimaginable. Gioberti recogió en su obra, en cinco volúmenes, *El jesuita moderno*[18], todas las críticas y acusaciones vertidas contra los jesuitas por parte de enemigos declarados y también por parte de muchos personajes, católicos fervientes, como fue el caso de Pascal, que fueron los causantes de lo que el padre Ricardo García Villoslada ha calificado de «marejada antijesuítica»[19].

Muchas de las acusaciones se caen por sí mismas. Hubo, por ejemplo, quienes imputaron a los jesuitas el asesinato de Enrique IV de Francia; como los acusarán también de haber envenenado al Papa Clemente XIV que suprimió la Compañía. Otras acusaciones han sido producto de controversias provocadas por las doctrinas defendidas, casi de un modo oficial, por los jesuitas, como el *Molinismo* o el *Probabilismo.*

Sin duda, ha habido jesuitas que han ido más allá de lo permisible, no tanto por atentar contra el dogma, cuanto por cuestión de mentalidad, como pudieron ser aquellos jesuitas excesivamente casuistas que cayeron en un cierto laxismo moral, y que sacaron de sus casillas al Pascal de las *Cartas Provinciales*[20].

También la pedagogía jesuítica fue blanco de las acusaciones pero, quizá no tanto porque su *Ratio studiorum* haya descuidado las ciencias experimentales en favor de las letras humanísticas,

[18] Gioberti, V., *Il gesuita moderno*, 5 vols., Lausana, 1846-1847.
[19] García Villoslada, R., *Historia de la Iglesia*, Madrid, 1980, p. 155.
[20] Pascal, *Lettres provinciales*, ed. por F. Strowski, París, 1926.

cuanto por la desazón provocada en otras Ordenes religiosas por el monopolio pedagógico que la Compañía ejercía a través de sus innumerables colegios esparcidos por toda Europa.

Tampoco faltaron acusaciones contra las presuntas injerencias políticas por parte de los numerosos confesores que ejercían su ministerio con los reyes en varias cortes europeas.

Las controversias de los ritos chinos y malabáricos que tan desastrosos efectos tuvieron para la evangelización de todo el Extremo Oriente por no haber captado las intenciones originarias de aquellos pioneros de la adaptación a las culturas de los distintos pueblos evangelizados, fueron ocasión de acusaciones malévolas contra los misioneros jesuitas, quienes, no sólo fueron acusados de desobediencia a los decretos pontificios que los prohibían sino incluso, con evidente falsedad, de idolatría[21]. Es posible que algunos jesuitas e incluso la Compañía oficial no siempre aceptara con la obediencia debida al papa algunos decretos de la Santa Sede contrarios a la adaptación del Evangelio a aquellos pueblos, que aunque objetivamente, como la historia lo ha demostrado, fueron perniciosos para la expansión del Evangelio, tendrían que haber sido acatados sumisamente.

También en materia de pobreza fue la Compañía acusada de relajación a causa, sobre todo del abundante comercio que mantenían los misioneros en la llamada *República jesuítica* del Paraguay, como consecuencia de aquel sistema de evangelización tan benemérito que fueron las *Reducciones.* Acusación que alcanzó un gran peso a causa de la bancorrota del padre Lavalette en sus transacciones comerciales en la Isla de la Martinica, las cuales, aunque inicialmente no atentaban contra los cánones, ante el progresivo fracaso económico acabaron por ser absolutamente ilícitas para un religioso.

Existía aún otra causa, más generalizada, de animosidad contra la Compañía de Jesús, tanto por parte del clero secular, obispos incluidos, como por parte de las Ordenes religiosas. Se trata de aquella actitud de *triunfalismo* que el propio jesuita J. C. Cordara calificaba de *soberbia jesuítica,* de la que podía ser un buen exponente la *Imago primi seaculi Societatis Jesu,* libro conmemorativo del primer centenario de la fundación de la Compañía. El

[21] Brucker, J., *Rites chinois,* DTC, II/2, pp. 2364-2391; Amann, E., *Rites malabares,* FTC, IX/2, pp. 1704-1745.

triunfalismo es evidente en este libro; pero puede encontrar una disculpa, algo más que benevolente, para quien conozca el contexto ampuloso en todos los sentidos en que se movía la cultura del Barroco.

Quien analice objetivamente la situación de la Compañía, en sí misma, al margen de la animosidad de sus enemigos que es, en definitiva, la que triunfará, no encontrará nada que justifique la supresión pontificia, porque no había decaído de su identidad originaria. La mejor prueba de esto está en el hecho de que los jesuitas eran requeridos en todas partes para el ejercicio de sus ministerios apostólicos más específicos; y, sobre todo, en el hecho del constante crecimiento numérico de sus miembros. Desde la fundación (1540) hasta la supresión (1773), la Compañía no conoció jamás un momento de decadencia numérica: En 1579, había 5.165 jesuitas; en 1600: 8.159; en 1626: 15.544; en 1679: 19.998; y en vísperas de la supresión, en 1762: 22.847.

2. Los verdaderos enemigos de la Compañía de Jesús

El padre Cordara, que fue uno de los jesuitas más críticos con los defectos de la Compañía, escribía acerca de la veneración que el pueblo les conservaba en vísperas de la supresión: «A decir verdad, el pueblo todo y en todas partes estaba de nuestra parte... Nos era aficionado por gratitud y por interés. Pero el pueblo no tenía voz en el capítulo. Lo mismo digo de las mujeres, que, dirigidas por nosotros con discreción, frecuentaban mucho nuestros confesionarios. Entre los magnates existía discrepancia, pero los que eran amigos no podían ayudarnos»[22].

El padre Cordara dio en el clavo. Ahí estaba la raíz fundamental del problema. El pueblo apreciaba a los jesuitas; y ellos le correspondían con su benéfico influjo espiritual y educativo; pero las riendas de la animosidad contra la Compañía no eran manejadas por el pueblo sencillo, sino por los magnates de la política, y de la cultura de la Ilustración, encarnada de manera radical en los *Enciclopedistas.* Según D'Alembert, en carta de 4 de mayo de

[22] Cordara, J. C., *Nove lettere inedite,* Padua, 1925, p. 33.

1762 dirigida a Voltaire, no eran los jansenistas quienes estaban matando a los jesuitas, sino la Enciclopedia. Estos magnates de la cultura racionalista tenían un lema que señalaba su máxima aspiración: *Delenda est Societas Jesu.* Hay que acabar con la Compañía de Jesús. Pero la destrucción de la Compañía no era la meta, sino una etapa intermedia, ciertamente imprescindible, para lograr aquélla, es decir, la destrucción de la Iglesia. «Écrassez l'infâme». Aplastad al infame, es decir, aplastad a la Iglesia, era el grito de guerra de Voltaire. Grito que aparece con frecuencia en su correspondencia con otros enciclopedistas[23].

Con un obstáculo capital tropezaban las antirreligiosas aspiraciones de la época: la Compañía de Jesús, la cual tenía en sus manos gran parte de la educación de la juventud, razón por la cual había que inutilizarla a todo trance, si se quería abrir camino a todo deísmo. El odio de tan funesta tendencia se dirigía, ante todo y sobre todo, contra la Santa Sede, pero los jesuitas eran tenidos por sus más bizarros defensores. De ahí el deseo de aniquilar la Orden. Sus adversarios no andaban escasos de fuerza, pues todos los gobiernos de Europa estaban influidos por ellos. En este aspecto encontraron los poderes públicos un confederado en el jansenismo[24].

Por lo tanto, la supresión de la Compañía de Jesús será incomprensible si no se tiene en cuenta toda la realidad sociocultural y sociorreligiosa de la época de la Ilustración. La supresión de la Compañía fue consecuencia de la conjunción de varias fuerzas mancomunadas contra ella: Deísmo, francmasonería, enciclopedismo, rencores jansenistas, exigencias regalistas, galicanas y febronianas.

Al lado de estos enemigos declarados, hay que enumerar a muchos laicos plenamente católicos, e incluso a muchos eclesiásticos, quienes, fuertemente imbuidos del espíritu jansenista, creían prestar un gran servicio a la Iglesia, luchando contra la Compañía. Este modo de pensar era corriente, sobre todo en Francia[25].

Los jesuitas tenían también muchos enemigos entre las Ordenes religiosas por mor de viejas rencillas doctrinales y corporativas. Abundaban estas rencillas, a mediados del siglo XVIII, por diferentes motivos, con los dominicos, los agustinos, los benedictinos de San Mauro y los escolapios. En el caso de estos últimos a causa del monopolio educativo que los jesuitas ejercían en el campo de la enseñanza. Ni siquiera los oratorianos se hallaban exentos de esta rivalidad; en más de una ocasión, prestaron sus locales de la Chiesa Nuova para las confabulaciones antijesuíticas[26]; pero la oposición más virulenta la protagonizaron los dominicos y los agustinos, en las personas de sus respectivos Superiores generales.

Siempre han sido famosas las rivalidades entre dominicos y jesuitas. En el tiempo que nos ocupa encontraron un exagerado y extemporáneo animador en el maestro general, el francés Antonio Bremond, el cual no era bien visto ni siquiera por los propios dominicos, los cuales tuvieron que relevarlo del generalato en 1755. También entre agustinos y jesuitas existían rivalidades de tipo doctrinal. Por este tiempo, era prior general de la Orden el peruano, nacido en Cajamarca, padre Javier Vázquez (1703-1785), quien estaba animado de una fobia casi patológica hacia los jesuitas[27]. El historiador agustino, padre Manuel F. Miguélez, lo describe como «grande amigote de Moñino, Azara y Rada», con quienes colaboraba «con el fin de acelerar y poner en práctica el plan de la extinción, ya también para levantarse con la enseñanza en las Universidades del Reino, suplantando las doctrinas molinianas con las de San Agustín y Santo Tomás, en cuya tarea le ayudaron algún tiempo los dominicos...; poco escrupuloso tratándose de regalismo, contemporizador y un tanto débil con los enemigos encubiertos y taimados de la Iglesia, el padre Vázquez sentía hervir su sangre con el solo recuerdo de los jesuitas, cuya sombra le atormentaba»[28].

Cuando esta animosidad contra los jesuitas penetró en los ambientes de la misma Curia Romana, se puede decir que su causa estaba perdida. El padre Cordara así lo creía: «En la curia romana estaba el nervio más fuerte de nuestros enemigos, allí es donde

[23] VOLTAIRE, *Oeuvres,* vol. 60, pp. 248 y 502.
[24] GARCÍA VILLOSLADA, R., *op. cit.*, pp. 156-157.
[25] CARAYON, *Documents inedits concernant la Compagnie de Jésus,* vol., XVIII, Poitiers, 1886, p. 168.
[26] BANGERT, W. V., *Historia de la Compañía de Jesús,* p. 444.
[27] ROJO, F., *Vázquez, Francisco Javier,* DHEE, 4, pp. 2716-2717.
[28] GARCÍA VILLOSLADA, R., *op. cit.*, p. 417.

se manipuló nuestra ruina»[29]. Muchos, en efecto, eran los curiales que querían ver humillada a la Compañía de Jesús. Es elocuente el testimonio de Benedicto XIV en una carta dirigida al cardenal P. G. Tencin: «Ciertos eclesiásticos, aun de las más altas dignidades que, por parecer personas cultas, dicen y escriben muchas vulgaridades, tienen a gloria odiar a los jesuitas»[30]; y, según el testimonio del prepósito general, padre Lorenzo Ricci, el Papa Clemente XIII le habría dicho que los mayores enemigos de la Iglesia y de la Compañía moraban en Roma[31].

Había varios cardenales adversos a la Compañía. Aparecen con frecuencia los nombres de los cardenales José A. Orsi, Fortunato Tamburini y Fernando M. Spinelli; pero por encima de todos ellos sobresalía por su antijesuitismo el cardenal Domingo Passionei, profundamente influido por las ideas jansenistas; pero moriría (1769) antes de ver suprimida la Compañía. Comulgantes con las antipatías antijesuitas de Passionei eran los prelados G. G. Bottari y P. F. Foggini, y muchos otros curiales de menor rango. En general, los curiales contrarios a los jesuitas estaban inficionados de las ideas jansenistas[32].

3. El comienzo del fin

3.1. *Expulsión de Portugal*

Portugal abrió la marcha de las expulsiones de los jesuitas. El gran adversario de la Compañía en Portugal fue Sebastián José de Carvalho, más conocido por su título nobiliario de marqués de Pombal, ministro todopoderoso del débil monarca José I. Pombal, reconstructor de la Lisboa moderna, después del terremoto que la asoló en 1757, era un fanático convencido de la Ilustración racionalista, enemigo declarado de la Iglesia a la que, como empedernido regalista, quería ver doblegada ante el trono. Las acusaciones contra la Compañía fueron bien orquestadas por él en torno a su pretendida corrupción por la sed de oro, por el ansia de poder y por la avaricia de tierras. Pero, en realidad, lo que estaba de por medio era la Guerra de las Siete Reducciones del Paraguay a causa del tratado de límites entre España y Portugal. Pombal se las ingenió para tramar una red de calumnias que llegaron a influir en los ánimos del anciano Papa Benedicto XIV, el cual condescendió con las pretensiones de Pombal que le pedía un visitador pontificio para la Compañía en Portugal.

Fue nombrado como visitador el cardenal Francisco Saldanha por Breve pontificio del día 1 de abril de 1758, el cual se convirtió en juguete de los intereses de Pombal. Echando en saco roto todas las normas que el Breve pontificio establecía para la visita canónica, declaró a los jesuitas reos de comercio ilegal sin molestarse lo más mínimo en escucharlos previamente. También el cardenal Atalaya, Patriarca de Lisboa, se sumó a estos desafueros, suspendiendo a todos los jesuitas de su territorio de las facultades de confesar y predicar. Finalmente, los jesuitas fueron acusados de complicidad, simplemente por ser confesores del marqués de Tavora y del duque de Aveiro, a quienes se les atribuyó el atentado contra el rey, don José I, cuando éste regresaba de una aventura amorosa. La acusación se demostró absolutamente falsa, pero solamente después de haber sido ambos magnates bárbaramente torturados y ajusticiados.

El 19 de enero de 1759 se decretó la confiscación de todos los bienes de la Compañía en Portugal y en sus Colonias. Y el 3 de septiembre del mismo año se publicó el decreto de expulsión de todos los jesuitas de Portugal y de sus Colonias. Eran 1.700; 900 de los cuales trabajaban en las misiones. El decreto les prohibía retornar a su patria bajo pena de muerte, y se sancionaba con la misma pena a quienes les dieran albergue. Ante tamaño desafuero, algunos obispos levantaron su voz de protesta, lo cual les hizo merecedores de la confiscación de sus bienes y del destierro. También el Papa Clemente XIII (1758-1769) exigió cuentas al gobierno portugués; pero éste, como toda respuesta, encarceló a los jesuitas más representativos, unos 250, entre ellos al confesor del rey, padre Malagrida, a quien el tribunal de la Inquisición, presidido por Pablo Carvalho, hermano del marqués de Pombal, sometió a un inicuo proceso en el que fue condenado como hereje y blasfemo, siendo estrangulado y quemado en presencia del rey y de todo el gobierno[33]. Los demás jesuitas fueron deportados a los

[29] CORDARA, J. C., *op. cit.*, pp. 32-33 y 40.

[30] Citado por GARCÍA VILLOSLADA, R., *op. cit.*, p. 417.

[31] Citado por GARCÍA VILLOSLADA, R., *op. cit.*, p. 417.

[32] DAMMIG, E., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Ciudad del Vaticano, 1945.

[33] Para colmo de suspicacias, este siniestro personaje será elevado a la púrpura cardenalicia por Clemente XIV.

Estados Pontificios. Y, para hacer rebosar ya el cupo del fanatismo antijesuítico, ribeteado con sus tintes de ridiculez, el Marqués de Pombal mandó borrar de los calendarios los nombres de San Ignacio de Loyola, de San Francisco Javier y de San Francisco de Borja[34].

3.2. *Expulsión de Francia*

La extinción de la Compañía de Jesús en Francia tiene fuertes paralelismos con lo que había acaecido en Portugal, aunque sin aquellos actos de brutalidad que obligaron a Menéndez Pelayo a calificarlos de «festín de caníbales»[35]. También entre los actos de este drama figuran primeros ministros, inquisidores, cardenales y, por supuesto, enciclopedistas y jansenistas. Hubo, por lo menos inicialmente una diferencia, y fue que, al contrario de la debilidad del rey don José I de Portugal, Luis XV y toda la real familia, se declararon firmes partidarios de los jesuitas, hasta que madame Pompadour, la célebre amante del rey, ayudada por el primer ministro, duque de Choiseul, logró cambiar su voluntad.

También en Francia se quiso complicar a la Compañía en el atentado contra el rey (1757), por el simple hecho de que el autor material del mismo, Robert François Damiens, había sido fámulo, hacía más de veinte años, en uno de sus colegios. La tormenta levantada por este hecho fracasó.

La ocasión para atacar frontalmente a la Compañía, se les presentó a sus adversarios con los lamentables negocios del padre Antonio Lavalette, misionero en la isla de Martinica. Para pagar las deudas que tenía la misión, estableció una red de plantaciones de café y de caña de azúcar, cuyos productos comercializaba en Francia. Al principio, todo marchaba sobre ruedas sin salirse de los cauces trazados por la legislación eclesiástica. Pero llegó un momento en que, por ampliar cada vez más sus negocios, se endeudó a gran escala sin permiso del Superior provincial ni, menos aún, del prepósito general. Mal que bien, el padre Lavalette se defendía económicamente; pero llegó un momento en que, a causa de la guerra entre Francia e Inglaterra (1755), sus cargamentos de azúcar y de café, valorados en más de 600.000 libras, fueron interceptados por los corsarios ingleses; y, entonces, la bancarrota más completa se hizo inevitable.

[34] García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 424.
[35] Ibídem.

De nada sirvió que el Superior provincial diese al padre Lavalette severas instrucciones para que interrumpiese sus transacciones comerciales y no contrajese nuevas deudas. No se sabe si, debido a la guerra, no llegaron las cartas a la Martinica o si el padre Lavalette, pensando enjugar las deudas ya contraídas con otras nuevas, desobedeció a los superiores, el caso es que el capital adeudado se tornó impagable, a pesar de los esfuerzos realizados por el padre provincial de Francia, Pedro Claudio Frey de Neuville, para cumplir con los acreedores.

Este triste episodio económico dio ocasión a sus adversarios para plantear ante el Parlamento de Francia, no sólo la responsabilidad económica de la Compañía de Jesús, sino incluso la cuestión de su derecho a existir. Basándose en que las Constituciones permitían que las comunidades pudieran contraer deudas sin que las provincias ni la Compañía en cuanto tal se responsabilizasen de ellas, y que las mismas Constituciones eran las responsables de la depravada conducta que mantenían los jesuitas, el abate de Chauvelin, antijesuita rabioso si los había, concluía que la Compañía tenía que ser suprimida de inmediato. Ante este fiero alegato, el Parlamento exigió la presentación de un ejemplar de las Constituciones.

El rey, en un gesto de simpatía hacia los jesuitas, sustrajo al Parlamento el derecho de estudiar las Constituciones, reservándoselo a sí mismo. Pero el Parlamento empleó otro sistema. El 6 de agosto de 1761, mandó quemar públicamente las obras de 23 jesuitas, incluidas las de San Roberto Bellarmino, Toledo y Lessio, como contrarias a la moralidad cristiana; además, se le prohibía a la Compañía recibir nuevos novicios, y que en las ciudades donde hubiese otros colegios, se cerrasen los suyos, antes del 1 de abril de 1762. También el rey salió en defensa de los jesuitas prohibiendo, por espacio de un año, la aplicación de este decreto parlamentario. Pero de poco sirvieron los esfuerzos del rey por salvar a los jesuitas. Su suerte ya estaba echada porque sus adversarios eran muy poderosos.

El Parlamento, en contra de la voluntad explícita del rey, el 6 de agosto de 1762, decretaba la extinción de la Compañía en Francia por violar el orden civil y la ley natural; por destruir la re-

ligión y la moralidad; y por fomentar la corrupción. El decreto excluía también a los jesuitas de cualquier cargo civil, a no ser que prestasen un juramento por el que rechazasen expresamente las Constituciones y la doctrina moral de la Compañía, y aceptasen los artículos Galicanos de 1682. Y, por supuesto, se confiscaban todos los bienes de la Compañía en Francia.

No faltaron voces a favor de la Compañía. Sobre todo la de la Asamblea General del Clero, y la del arzobispo Beaumont, cuya pastoral en defensa de los jesuitas fue quemada públicamente por mano del verdugo (1763), y a él mismo le costó el destierro. También protestó, por supuesto, el Papa Clemente XIII.

Tampoco sirvieron los intentos del rey por defender a los jesuitas. Inclusó pretendió llegar a un acuerdo con el Parlamento, cambiando la estructura de las Constituciones de la Compañía, cosa a la que, evidentemente, no se avino el prepósito general, padre Lorenzo Ricci, ni tampoco el Papa Clemente XIII, el cual pronunció entonces la célebre frase: *Sint ut sunt, aut non sint:* Que los jesuitas sean como son o que no sean.

Por un decreto de noviembre de 1764, el rey proscribía a la Compañía de Jesús de todos los territorios franceses. La Bula de protesta de Clemente XIII, *Apostolicum pascendi,* de enero de 1765, en la que teje un encendido elogio de la Compañía, no sirvió nada más que, y no era poco, para llevar algún consuelo a los atribulados jesuitas de Francia y a toda la Compañía en general.

3.3. *La expulsión de España*

No era fácil imaginar que España, la patria de San Ignacio, pagara con la expulsión la inmensa labor religiosa y cultural que los 5.500 jesuitas desarrollaban tanto en la Metrópoli como en los territorios de Ultramar, sin embargo, la dramática realidad de la expulsión se impuso.

Al déspota ilustrado que fue Carlos III no le agradaban los métodos crueles empleados por el gobierno portugués contra los jesuitas; pero tampoco le iban a su pragmatismo los intrincados vericuetos del legalismo seguidos en Francia. Bien asesorado por sus ministros y demás colaboradores, siguió un procedimiento más expeditivo. Fue el marqués Bernardo Tanucci, gran amigo de Carlos III desde su época de rey de Nápoles, quien empezó a mover los hilos. Este ardiente y fanático napolitano insistía una y otra vez en su correspondencia con Carlos III, en que los jesuitas eran un grupo de maquiavélicos intrigantes ávidos de poder y de riqueza. Tal era su odio contra ellos, que consideraba que su vida toda habría sido un rotundo fracaso si cuando muriera dejaba aún detrás de sí «este veneno en la casa de mi señor» [36].

Tampoco faltaban en la Corte de Madrid algunos personajes relevantes, como Grimaldi, ministro de Asuntos Exteriores, Pedro Pablo Abarca y Bolea, más conocido como conde de Aranda, y Manuel de Roda y Arrieta, embajador de España en Roma, los cuales luchaban también por conseguir el mismo objetivo de la expulsión de los jesuitas de España. A éstos se sumaba Pedro Rodríguez, conde de Camponanes, un hombre verdaderamente ilustrado y carente del fanatismo de los anteriores, a quien no le faltaba razón cuando criticaba la «doctrina jesuítica», que desde hacía tiempo se debatía en el estancamiento de la escolástica. Fue una lástima que un hombre tan valioso, que pudo haber contribuido de un modo decisivo al incremento cultural de España, se dejase arrastrar por Aranda, Roda y Grimaldi, hacia las ideas febronianas y regalistas, que constituían el verdadero caldo de cultivo de los odios antijesuíticos.

Los adversarios de la Compañía tomaron pie de la sublevación de la plebe contra la prohibición de usar el traje nacional de capa larga y sombrero [37], para acusar a los jesuitas de incitar al pueblo a la rebelión contra Carlos III. El conde de Aranda consiguió el permiso del rey para constituir un tribunal extraordinario y secreto que averiguara el origen de la sublevación. El resultado fue, no podía ser de otra manera, declarar culpables a los jesuitas, los cuales, según el informe de Campomanes que actuaba como fiscal, no cesan «de inspirar aversión general al gobierno y a las saludables máximas que contribuyen a reformar los abusos, por lo cual convendría... desarmar a ese cuerpo peligroso que intenta en todas partes sojuzgar al trono y que todo lo cree lícito para alcanzar sus fines» [38]. Para más mover a Carlos III contra los jesuitas, se acusaba también a éstos de favorecer la candidatura del infante don Luis al trono de España en contra de su hijo Carlos; y, sobre

[36] Citado por PASTOR, L., *op. cit.*, XXXVI, p. 334.
[37] El Motín de Esquilache tuvo lugar el 26 de marzo de 1766.
[38] Citado por GARCÍA VILLOSLADA, R., *op. cit.*, p. 431.

todo, porque difamaban al rey difundiendo la sospecha de que no era hijo legítimo, sino fruto bastardo de una unión de Isabel de Farnesio con el ministro Alberoni.

Carlos III, contradiciendo su fama de liberal ilustrado, firmó el día 27 de marzo de 1767 el decreto de expulsión de los jesuitas. La ejecución del mismo le fue encomendada a Aranda. El decreto fue ejecutado en Madrid, con alevosía y nocturnidad, la noche del 31 de marzo al 1 de abril; y en el resto de España, la noche siguiente. A media noche irrumpieron las tropas en las casas de la Compañía conminando a los jesuitas a partir de inmediato sin permitirles llevar nada más que una muda si la tenían y algunas escasas provisiones de rapé y de chocolate. Para prevenir la oposición popular, se promulgó un decreto por el que se condenaba a muerte a quienes realizasen cualquier demostración pública favorable a los jesuitas.

Unos 2.700 jesuitas fueron hacinados en barcos en los puertos de Santander, Cartagena y Puerto de Santamaría, rumbo a las costas de los Estados Pontificios. Otro tanto acaeció con los más de 2.000 jesuitas que trabajaban en los territorios de Ultramar: en Filipinas, islas Marianas, México y, especialmente, en las Reducciones del Paraguay, Uruguay y Argentina, las cuales quedaron abandonadas a su suerte, para caer muy pronto en manos de gobernadores sin escrúpulos que arruinaron en pocos años la inmensa labor realizada por la Compañía durante dos siglos. Más de setenta jesuitas murieron durante el viaje hacia Europa.

Triste suerte esperaba a los jesuitas embarcados a prisa y corriendo. Clemente XIII, como protesta por la expulsión, y en espera de que su gesto obligase al Gobierno español a readmitir a los jesuitas, les negó el permiso de desembarco. Ante esta negativa papal, se negoció el desembarco en Córcega; pero antes de poderlo llevar a cabo, por falta de acuerdo entre franceses y genoveses que se disputaban la isla, los jesuitas hubieron de permanecer en los barcos casi cinco meses mal alimentados y mal vestidos. Alma y baluarte de este grupo de jesuitas españoles fue el padre José Pignatelli, natural de Zaragoza, quien como Grande de España que era, se valió de sus influencias en Córcega para procurar a sus hermanos algún alivio material. No obstante, muchos cayeron enfermos y algunos murieron.

Cuando Francia se adueñó de la isla, al comprar sus derechos a Génova (1768), se dieron órdenes al gobernador para que de

nuevo se embarcase a los jesuitas hacia suelo italiano. El Papa Clemente XIII levantó entonces la prohibición de entrar en los Estados pontificios, donde los maltrechos jesuitas españoles encontraron finalmente apoyo y consuelo entre sus hermanos de la Compañía.

Incalculables fueron los daños provocados por el exilio de los jesuitas españoles. No sólo en el campo de las misiones del Extremo Oriente y de América, especialmente en México y en el cono Sur, donde la experiencia innovadora de las Reducciones había producido magníficos frutos religiosos y sociales, sino también en la misma España, de donde, de la noche a la mañana, quedaron abandonados 188 colegios y 31 seminarios. No es exagerado afirmar que con la partida de los jesuitas se fue también de España la mayor parte de su patrimonio cultural del siglo XVIII. Los jesuitas españoles enriquecieron con su saber a otras naciones de Europa, especialmente a Italia en cuyas universidades, especialmente de Padua, Bolonia y Roma, enseñaron antiguos profesores de las universidades de Madrid, Cervera y Valencia, tales como Mateo Aymerich y los hermanos José y Baltasar Masdeu, filósofos, que llevaron a Italia un escolasticismo renovado que dará sus frutos en la restauración del tomismo en el siglo siguiente; historiadores, como Juan Francisco Masdeu, autor de una monumental *Historia Crítica de España y de la Cultura Española* (1783), y Bartolomé Pou, autor de la primera Historia de la Filosofía que se publicó en España; Luciano Gallisà y Costa, considerado como el hombre más erudito de Europa, fue contratado como bibliotecario de la universidad de Ferrara; Juan Andrés, el primer autor de una síntesis de toda la historia literaria; o Lorenzo Hervás y Panduro a quien justamente se le ha dado el título de padre de la Filología comparada[39].

3.4. *Expulsión de Nápoles y Parma*

Era previsible que el reino de Nápoles siguiera los pasos de España en el trato dado a los jesuitas. Bernardo Tanucci, que tan

[39] BATLLORI, M., *La irrupción de los Jesuitas españoles en la Italia dieciochesca,* Razón y Fe, CXXVI (1942), pp. 113-116. Menéndez Pelayo hace una amplia relación de los jesuitas, profesores y escritores que, con su exilio forzoso, dejaron a Es-

perniciosa influencia había tenido sobre Carlos III, se adueñó también de la voluntad del rey napolitano, Fernando I, un adolescente de apenas dieciséis años, hijo del rey español, aunque inicialmente encontró en él más resistencia de la prevista.

Para doblegar la firmeza del rey, Tanucci creó una *Comisión de Abusos,* compuesta por enemigos acérrimos de la Compañía. El joven rey cedió, finalmente, más que nada, por seguir el ejemplo de su padre en España. El 20 de noviembre de 1767 fueron expulsados los jesuitas de Nápoles. Entre los jesuitas del reino de Nápoles no brillaron tanto como en Portugal, España y Francia, los ejemplos de heroísmo; muchos, por no verse expuestos a las penalidades del destierro, abandonaron la Compañía de Jesús.

Siguiendo el ejemplo de las demás monarquías borbónicas, el duque Fernando de Parma, apenas también, como el rey de Nápoles, un adolescente de dieciséis años, cedió a las presiones de los enemigos de la Compañía, y la noche del 7 al 8 de febrero de 1768, los 170 jesuitas residentes en su pequeño Estado fueron expulsados.

4. Supresión de la Compañía de Jesús

Una vez que las Cortes borbónicas habían conseguido la eliminación de la Compañía de sus territorios, quizá para justificar su mala conciencia por semejante hecho, pretendieron a toda costa un decreto pontificio de supresión general de los jesuitas en toda la Iglesia. El duque de Choiseul se encargó personalmente de concertar a todas las monarquías borbónicas para que «urgieran y forzaran al papa» a que suprimiera totalmente la Compañía. A las Cortes borbónicas se sumaron en este intento las de Portugal y Viena.

Los esfuerzos mancomunados de los embajadores de Francia, España y Nápoles ante la Santa Sede, durante el mes de enero de 1769, tropezaron con la resistencia heroica de Clemente XIII que no estaba dispuesto a que el Papado y toda la Iglesia en general, se vieran privados de tan benemérita institución, a la que ya había

paña sumida en una profunda decadencia cultural, al mismo tiempo que contribuían a incrementar la cultura de las naciones que les daban cobijo. Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Estudios de Crítica histórica y literaria,* IV, Santander, 1942, pp. 25-93.

tenido oportunidad de manifestarle su benevolencia ante los hechos consumados de la supresión en Francia y en España. Pero las cosas cambiaron al morir este papa el 2 de febrero de 1769.

En el cónclave que se abrió el 15 de febrero, se hizo presente la cuestión jesuítica. España y Francia, apelando a su tradicional privilegio de veto en las elecciones papales, vigilaron muy mucho para que no saliera elegido alguien que se hubiera declarado abierto partidario de la Compañía. Fue elegido el cardenal Juan Vicente Antonio Ganganelli, un franciscano conventual que se impuso el nombre de Clemente XIV. Aunque consta que ambicionaba la tiara pontificia, se le ha acusado injustamente de haber prometido a Carlos III la supresión de la Compañía si salía elegido papa. Durante el cónclave no se había pronunciado abiertamente ni a favor ni en contra de la Compañía; pero sí afirmó, para que entendiera quien quisiera, que el papa, dejando a salvo la prudencia, la justicia y las leyes canónicas, tenía poder para suprimir la Compañía de Jesús. Era tímido y afable, astuto hasta la doblez; jamás tomaba decisiones abiertas y claras; cualidades que no se avenían muy bien con unos tiempos en los que el papa tendría que demostrar claridad de ideas y, sobre todo, una gran fortaleza de ánimo. Durante algún tiempo había sido amigo manifiesto de la Compañía; pero se fue alejando de ella progresivamente.

Sobre el nuevo papa cayeron de inmediato y en cascada las presiones borbónicas. Poco después del cónclave, ya prometió al cardenal Bernís, embajador francés en Roma, suprimir la Compañía cuando llegara el momento oportuno. Una promesa parecida hizo, por carta del 25 de septiembre de 1769, al rey de Francia; en cambio, a Carlos III, rey de España, le escribía el 30 de noviembre del mismo año con la promesa incondicional de suprimir la Compañía.

La presión borbónica se incrementó desde que don José Moñino y Redondo, más conocido como conde de Floridablanca, título que le concederá Carlos III, precisamente por el celo desempeñado en la supresión de la Compañía de Jeús, fue designado embajador de España en Roma, en julio de 1772. Moñino, en connivencia con el cardenal Bernis, asumió el papel de duro e intransigente, mientras que éste actuaba como el cardenal y diplomático amigo, que aconsejaba acceder a las demandas de España. Para contrarrestar estos ataques, el papa habría necesitado bue-

nos asesores eclesiásticos, pero se rodeó precisamente de consejeros poco fiables, «tan ineptos como cínicos que todo lo tenían en su mano»[40], y, en cierto modo, agentes declarados de los gobiernos de Francia y España. Por lo menos, el cardenal Francisco Zelada y fray Inocencio Buontempi, confesor del papa, no tuvieron empacho en recibir del Gobierno español, después de la supresión de la Compañía, la gratificación de 8.000 y 10.000 escudos, respectivamente[41].

Durante algún tiempo, Clemente XIV resistió como pudo; pero el día 29 de noviembre de 1772 se dio por vencido, y confió al sacerdote español Francisco Zelada, secretario de algunas congregaciones romanas, a quien, en abril de 1773, concedió el capelo cardenalicio, la tarea de preparar el documento de supresión[42]. En realidad, fue Moñino quien redactó el documento; Zelada se limitó a hacer algunas correcciones; incluso fue presentado a la aprobación de Carlos III antes de ser entregado al papa, el 6 de enero de 1773. Este escrito se convirtió en el Breve de abolición de la Compañía, *Dominus ac Redemptor,* que fue firmado por Clemente XIV el día 21 de julio del mismo año 1773. Un segundo Breve, *Gravissimis ex causis,* creaba una comisión de cinco cardenales, que se ocuparía de todos los problemas inherentes a la supresión.

El Breve *Dominus ac Redemptor* hace relación de algunas Ordenes suprimidas en el pasado por la Santa Sede; menciona las múltiples aprobaciones pontificias recibidas por la Compañía; hace historia de las dificultades internas que los jesuitas experimentaron en tiempos de Aquaviva; resalta las polémicas mantenidas con otras Ordenes; se ocupa también de las principales acusaciones lanzadas contra la Compañía, las cuales, aunque el papa no las hace suyas, parecen demostrar que la Compañía se ha convertido en piedra de escándalo para la Iglesia y la sociedad; se ocupa después de las quejas de los reyes, los cuales se muestran tan descontentos de los jesuitas, que no habrá paz mientras la Compañía exista, para concluir, que la Compañía ya no puede producir los frutos de otros tiempos; alude a otras razones que no especifica;

[40] Carta de J. F. BRUNATI, agente del imperio austríaco en Roma. Cfr. PASTOR, L., *op. cit.,* XXXVII, pp. 83-87.

[41] BANGERT, W. V., *op. cit.,* p. 482.

[42] RUIZ, F. J., *Zelada,* DHEE, 4, p. 2810.

y, finalmente ordena «a todas y cada una de las personas eclesiásticas, regulares, seculares, de cualquier grado, dignidad, cualidad y condición, especialmente a los que hasta ahora fueron adscritos a la Compañía..., que no osen defender, impugnar, escribir y hablar de esta supresión y de sus causas y motivos... bajo pena de excomunión reservada a la Santa Sede»[43].

Parecería lógico que Clemente XIV tendría que haber consultado previamente una decisión de este calibre, por lo menos, con el Colegio Cardenalicio en un consistorio privado o, incluso que hubiera convocado un concilio ecuménico para discutirla, como hizo Clemente V, cuando la supresión de los templarios[44]. No lo hizo porque, en expresión del propio papa, estaba seguro de que todos los cardenales, menos tres, se habrían opuesto[45]. En un proceso en el que estaba en juego la existencia de la Compañía, ni siquiera al prepósito general de la misma se le dio la oportunidad de rebatir las acusaciones que contra ella se lanzaban. Clemente XIV se convenció, contra su propia voluntad, sin duda, de que era imposible resistir más a las presiones externas, y de que, tal como estaba la situación, la Compañía carecía ya de credibilidad ante la sociedad, aunque ésta fuese en realidad una falsa apreciación respecto del pueblo llano.

Es significativo el hecho de que el Breve de supresión no tenga la cláusula habitual, «motu proprio». No podía, en efecto, semejante decisión ser producto de un impulso interior del pontífice, sino algo que le fue impuesto. Parece que Clemente XIV, después de consumada la abolición, repetía continuamente este lamento: *Compulsus feci.* Posiblemente hizo todo lo que estaba en su mano para evitar esta tragedia; pero lo que sí constituye un hecho cierto es que a Clemente XIV le faltó la valentía de resistir, incluso a costa de la propia vida, de que habían hecho gala otros pontífices a quienes la historia considera y apellida *Grandes* precisamente por eso; pero no a todos se le pueden pedir heroicidades, aunque sean papas. El propio padre Cordara, en un gesto que le honra, disculpó a Clemente XIV: «El buen Ganganelli, elegido papa, erró el camino..., pero de hecho nos amaba y buscaba todos

[43] *Bull. Rom. contin.,* V, Florencia, 1854, p.451.

[44] HVR, II, pp. 202-212.

[45] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia...,* IV, p. 171.

[46] CORDARA, J. C., *Nuove lettere,* 6.ª.

los medios de salvarnos»[46]. Pero está claro que Clemente XIV no fue un héroe de la resistencia.

Paradójicamente, el Breve de supresión constituye el mayor elogio de la Compañía de Jesús, porque no se aduce en él ni un sólo motivo que huela a corrupción, decadencia, inmoralidad ni doctrina herética o peligrosa, sino que es sacrificada, por amor de la paz de la Iglesia.

Las pérdidas que para la Iglesia reportó la abolición de la Compañía de Jesús fueron inmensas en todos los órdenes. Basten estos números para percatarse de su magnitud: 22.589 jesuitas, de los cuales eran sacerdotes 11.293, esparcidos en 49 provincias religiosas, con 61 noviciados, 669 colegios, 171 seminarios, 24 casas profesas, 340 residencias, 271 misiones, y 1.542 iglesias.

El Breve de supresión fue ejecutado el día 16 de agosto en la Iglesia del Gesù. Reunido el Gobierno general en la portería, el secretario de la Comisión, monseñor Manfredonio Alfani, acompañado por soldados y policías, leyó el Breve con el anuncio de que la Compañía había dejado de existir desde aquel mismo momento. Preguntado el padre Lorenzo Ricci, prepósito general, si aceptaba la decisión pontificia, contestó humildemente: «Yo adoro las disposiciones de Dios; los decretos del sumo pontífice no necesitan de mi aprobación; son sagrados».

El comportamiento del bondadoso y humilde padre Lorenzo Ricci fue seguido, en líneas generales por todos los miembros de la Compañía, dando un altísimo ejemplo de obediencia a las disposiciones del papa en cumplimiento de su cuarto voto. No faltaron, no obstante, algunos casos de rebelión que se tradujeron en la publicación de algunos opúsculos con duras críticas al pontífice[47].

Si la supresión de la Compañía puede tener alguna explicación, que no justificación, dadas las brutales presiones que se ejercieron sobre el papa, resulta incomprensible el comportamiento que se tuvo por parte de la Curia Romana con el padre Lorenzo Ricci. Ni una queja había salido de sus labios contra la actuación del papa, a lo largo de los años en que se venía tramando la ruina de la Compañía, si bien se esforzó por parar el golpe, tal como lo

[46] CORDARA, J. C., *Nuove lettere*, 6.ª.

[47] MARTINA, G., *La Chiesa nell'età del Assolutismo, del Liberalismo, Totalitarismo*, Brescia, 1970, p. 399.

demuestran sus circulares dirigidas a las comunidades. No quería que los jesuitas emplearan otras armas que «la oración, el silencio y la paciencia». Pues bien, este hombre dulce y amable, fue encarcelado en el Castillo de Sant'Angelo y tratado duramente por el alcaide, que no era otro que el ya mencionado monseñor Manfredonio Alfani. Y en la cárcel permaneció hasta su muerte, acaecida el 24 de noviembre de 1775.

Clemente XIV murió apenas un año después (21-9-1774) de la promulgación del Breve *Dominus ac Redemptor*, corriendo por Roma la calumnia de que lo habían envenenado los jesuitas. Su sucesor en el solio de San Pedro, Pío VI, le envió al padre Ricci su paternal bendición, pero no se atrevió a liberarlo de la cárcel por miedo al omnipresente embajador de España, Moñino. El último gesto del padre Ricci consistió en leer, ante el Santísimo que le traían como Viático, una protesta solemne de su inocencia personal y de la inocencia de la Compañía de Jesús.

5. El pequeño resto

El decreto de abolición tenía que ser aplicado en el resto del mundo de un modo gradual, en contra de la praxis canónica habitual. Cada obispo debería ejecutarlo en su propia diócesis. De este modo, se pretendía salvaguardar los bienes materiales de las casas de la Compañía. Esta disposición resultó providencial para la existencia, plenamente jurídica, de un pequeño resto de la Compañía. En los países católicos, el Breve fue ejecutado sin dificultad por parte de los obispos. Pero no acaeció así en Prusia y en la Rusia Blanca.

Federico II de Prusia, más enciclopedista que los mismos enciclopedistas franceses, si cabe, se percató del grave perjuicio que la supresión de la Compañía acarrearía para la educación de la juventud. Cuando todavía se luchaba en Roma por la supresión, escribió al papa, advirtiéndole de que en sus territorios no se llevaría a cabo tal decisión. Y así fue, con gran perplejidad por parte de sus amigos Voltaire, D'Alembert y demás corifeos ilustrados.

En efecto, cuando el Breve *Dominus ac Redemptor* llegó a Prusia, Federico II se negó a darle el preceptivo *placet* real, sin el cual los obispos no se atrevieron a ejecutarlo. Federico II quiso una dispensa expresa del Breve por parte de Roma, pero ésta no

llegó ni de Clemente XIV ni de su sucesor Pío VI. Este, sin embargo, declaró que no impondría censura alguna, si el rey lograba la manera de conservar la presencia de los jesuitas en su reino. Este encontró un modo especial de no infringir el Breve, y, al mismo tiempo, conservar en su reino, para la educación de la juventud, a los hijos de San Ignacio, si bien con nombre distinto. Con los 144 jesuitas de su Estado creó una corporación de «Sacerdotes del regio Instituto de las Escuelas», con la obligación de suministrar perpetuamente doce candidatos a las cátedras de la universidad de Breslau[48]. Por consiguiente, los jesuitas pudieron reclutar novicios para la Compañía, aunque no se llamase así.

En cambio, en la Rusia Blanca, territorio polaco anexionado a Rusia por Catalina la Grande en 1772, la Compañía subsistió como tal jurídicamente. La zarina tenía bajo sus dominios, en estos territorios, a 201 jesuitas, distribuidos en cuatro colegios, dos residencias y 14 misiones. Catalina se empeñó en conservar la Compañía de Jesús tal cual. Para ello prohibió, bajo penas severas, la publicación del Breve. Esto irritó a la Corte española, a la que la zarina escribió tajante: «Hago saber a V.M. la resolución que he tomado de conservar al instituto de los jesuitas en mis Estados... por motivos que yo sé. Y así como yo no me opuse a las intenciones de V.M. en vuestra monarquía respecto a esos mismos religiosos, espero que V.M. no pondrá obstáculo alguno a lo que yo hago en favor de ellos dentro de mi imperio»[49].

Ante los escrúpulos de desobediencia por parte de los jesuitas, Catalina la Grande dio orden a los obispos de que los tranquilizaran, cosa que hizo el obispo de Vilna. En 1780 ya pudieron abrir, con la autorización del obispo de Mohilew, un noviciado en Polock. En 1783, el Papa Pío VI aprobó oralmente, ante monseñor J. Benislawski, la existencia canónica de la Compañía en Rusia[50]. Este pequeño resto será el punto de unión entre la antigua Compañía y la Compañía restaurada por Pío VII en 1814.

La aprobación oral concedida por Pío VI fue, en efecto, inicio de la resurrección de la Compañía. El mismo papa dio ánimos a un grupo de jesuitas capitaneados por el padre José Pignatelli

[48] García Villoslada, R., *op. cit.*, pp. 178-179.

[49] Ravignan, P. de, *Clément XIII et Clément XIV*, II, París, 1854, p. 554; citado por García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 180.

[50] Zalenski, S., *Les jésuites de la Russie-Blanche*, I, París, 1886, p. 389; citado por García Villoslada, R., *op. cit.*, p. 180.

para que emigraran a Rusia. Algunos lo hicieron, pero Pignatelli prefirió secundar la invitación que le hacía el duque de Parma, abriendo en Colorno un noviciado (1799).

Por el Breve *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (7-8-1714), Pío VII, después de su regreso del destierro en Francia, restauró la Compañía de Jesús, la cual se reorganizó inmediatamente, y, bajo el mando de algunos prepósitos generales de excepción, como el padre Rootham, quien pudiera muy bien ser llamado segundo fundador de la Compañía, alcanzó de nuevo un extraordinario florecimiento, llegando a contar, en vísperas del Concilio Vaticano II, con más de 34.000 miembros, esparcidos por todo el mundo.

III. La Revolución Francesa y la vida religiosa

1. ¿Cómo releer la Revolución Francesa?

Cualquier reflexión sobre la Revolución Francesa ha sido siempre incómoda, especialmente cuando se quiere relacionar con ella de un modo inmediato a la Iglesia o a alguna de sus instituciones, como puede ser el caso de la vida religiosa. La Iglesia, fue a corto plazo la gran perdedora de toda aquella turbulencia, aunque a largo plazo sus efectos hayan podido ser benéficos también para ella.

De la Revolución Francesa se han hecho siempre dos lecturas, una positiva y otra negativa, según la perspectiva en que se sitúen los lectores. Y para ambas hay argumentos sobrados[51].

Todavía en plena Revolución, en 1796, afirmaba José de Maistre recapitulando la opinión de los «biempensantes»: «Desórdenes, locura, impiedad, ruina de todos los principios y de todos los apoyos políticos y morales de cualquier convivencia civil». Una opinión así tenía el soporte de las atrocidades cometidas en la época del terror (1792-1793): la muerte de Luis XVI y de la reina María Antonieta en la guillotina; la muerte de lo más granado de los propios jefes de la Revolución; los numerosos asesinatos de sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos católicos por el mero hecho de serlo; la persecución manifiesta contra las Orde-

[51] Solé, J., *La Révolution en question*, París, 1988.

nes religiosas en cuanto tales, sin hablar de la nacionalización de los bienes eclesiásticos que no supone en sí tanta gravedad, e incluso puede ser discutible[52].

Frente a esta lectura que considera solamente los efectos inmediatos sin tener en cuenta los principios doctrinales que sustentaban, por lo menos inicialmente, la Revolución, se yergue otra lectura que, por el contrario, prescindiendo del dolor y muerte que provocó durante su plasmación, no ve en ella nada más que los aspectos benéficos subyacentes y que sólo muchos años después se harían realidad. Es la Revolución de hombres clarividentes como Condorcet o Mirabeau; la Revolución de la *Declaración de los Derechos del Hombre;* la Revolución de hombres no sólo hostiles al antiguo régimen, sino también enemigos de cualquier clase de despotismo ilustrado.

Pero la Revolución, desgraciadamente no sólo fue eso, sino también la más dolorosa confirmación práctica del principio teórico con que empieza el preámbulo de la misma Declaración de los Derechos del Hombre: «la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos». Sin duda, en este párrafo se encierra el fundamento ético de la democracia actual, pero quienes lo promulgaron fueron los primeros en conculcarlo. Los hombres más conspicuos de la Revolución fueron, sin duda, Mirabeau y Condorcet; el primero murió cuando los hechos empezaban a contradecir los principios; y el segundo, encarcelado en la época del terror, se libró de la muerte infamante de la guillotina, pero no se libró del veneno que le propinaron en la prisión. Se confirmaron también las palabras del propio Mirabeau: «Cuando se hace una revolución, la dificultad no es hacerla, sino detenerla».

No hay, pues, dos revoluciones francesas, sino una sola. Y ante esta única revolución, la actitud de la Iglesia, por lo menos en su estructura oficial, ha sido de repudio porque se ha inclinado, prácticamente hasta nuestros mismos días, por la primera lectura. Y no sin razón, porque ella fue el principal punto de mira de la acción subversiva de los revolucionarios, y la que más duramente padeció los efectos, hasta el punto de que se pretendió sustituir el culto cristiano por el culto a la diosa razón.

[52] L'Ecrivain, Ph., *La Révolution et ses miroirs,* REPSA, 2 (188), pp. 95-98.

Es cierto que la Revolución Francesa se hizo fundamentalmente en nombre de tres principios fundamentales: *Libertad, igualdad, fraternidad.* La libertad era una reivindicación esencialmente burguesa que caracterizará al liberalismo. La igualdad era el lema de los demócratas; el lema más revolucionario y el menos puesto en práctica; la fraternidad era el tema más sensible a los cristianos, y se oponía por igual al egoísmo de la burguesía y a la anarquía subversiva.

La búsqueda exasperada de ese triple fundamento condujo a su negación más absoluta, puesto que en su nombre, por contradictorio que parezca, se limitaron los derechos de las personas y se prohibieron las asociaciones profesionales y las Ordenes y Congregaciones religiosas. No sólo se conculcó la libertad de las personas, sino también la libertad del mismo Estado, porque el poder ejecutivo tuvo la prevalencia sobre el poder legislativo, de modo que el Parlamento degeneró en un *Parlamentarismo* que no fue capaz de mantener el orden público, la seguridad de las personas, ni la propiedad privada. Esta conculcación de la libertad alcanzó su culmen en las disposiciones relativas a las Ordenes monásticas.

La libertad fue olvidada muy pronto por parte de los revolucionarios para dar lugar a uno de los episodios más dramáticos de la historia. Ciertamente, en el pasado habían existido masacres mayores, pero jamás se habían hecho en nombre de la libertad misma. Como dijo Tocqueville: «No, la revolución no fue un momento cumbre de la libertad, sino la más vasta conflagración y la confusión más horrorosa que recuerda la historia»[53].

Si bien la actitud de la Iglesia oficial haya permanecido hasta hoy en la reticencia, cuando no en la condena, frente a los principios básicos de la Revolución Francesa, especialmente frente a la libertad de conciencia, de expresión y de prensa, es preciso tener también en cuenta que los historiadores de la Iglesia empezaron muy pronto a distinguir el núcleo fundamentalmente evangélico de la *igualdad, libertad* y *fraternidad,* frente a la cáscara amarga del terror y de la persecución en que aquél venía envuelto. Rosmini, por ejemplo, con fina intuición histórica, ya vio en la Revolución Francesa una ocasión magnífica para que la Iglesia se liberase de las ataduras que la ligaban a los gobiernos, a fin de

[53] Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* p. 2.

que se comunique con los pueblos sin las intromisiones de los políticos[54].

Este fue el verdadero drama de la Iglesia en la época de la Revolución Francesa, que al no ser solucionado entonces de un modo adecuado, se ha venido arrastrando a lo largo de toda la edad contemporánea. La Iglesia, por una parte, se ha encontrado en presencia de ideales y soluciones concretas que, sin duda, responden a aspiraciones profundas de la sociedad y que en un porcentaje elevadísimo coincidían con los mismos principios evangélicos; pero las soluciones prácticas que en aquel momento se le dieron, no podían, en modo alguno, ser aceptadas por la Iglesia, porque en realidad eran la plasmación concreta de unas doctrinas que negaban a Dios y perseguían a la Iglesia. Era preciso que la Iglesia llegase a la aceptación de esos principios básicos del mundo moderno, *libertad, igualdad, fraternidad,* dejando a un lado la fundamentación ideológica que a los mismos les habían dado los filósofos ilustrados del siglo XVIII, para darle, por su parte, una fundamentación evangélica. Esta labor le ha costado a la Iglesia el retraso de los doscientos años que la separan de 1789.

2. La Revolución Francesa contra la vida religiosa

Aunque la opinión de los estamentos dirigentes, tanto en el plano cultural como en el político, e incluso en el eclesiástico, no era en 1789 nada favorable a la vida religiosa, no se podía prever que la Revolución la atacase tan frontalmente desde los comienzos mismos de la Asamblea constituyente.

En los *Cahiers de doleances* elaborados para los Estados generales, había, sin duda, quejas contra la calamitosa situación de las Ordenes monásticas, pero en ninguno de ellos se hacía la más mínima insinuación respecto a la necesidad de suprimirlas. Y tanto menos previsible era durante los primeros días de la Revolución, si se tiene en cuenta que ésta había triunfado gracias a la colaboración eficaz del Clero, especialmente de los párrocos participantes en los Estados Generales.

[54] ROSIMINI, A., *Delle Cinque Piaghe della Chiesa,* Brescia, 1971, pp. 306-307.

El día 5 de agosto de 1789, después de haber abolido el día anterior los privilegios feudales y el diezmo, por el voto unánime del Clero, la Asamblea se declaraba favorable a la Iglesia, prometiendo «cubrir de otra manera los gastos destinados al culto, al mantenimiento de los ministros del altar y a la asistencia a los pobres», puesto que ésta dependía, casi en su totalidad, de la Iglesia.

Pero, apenas cuatro meses después, ante la agravación de la situación económica del Estado, se planteó la nacionalización de todos los bienes eclesiásticos. Esta propuesta fue rechazada de principio por algunos diputados seglares que no veían con buenos ojos la ruptura con una tradición de tantos siglos en Francia; y, sobre todo, fue rechazada por la mayor parte del clero, incluidos los párrocos más adictos a toda clase de reformas, porque veían un serio peligro para la Iglesia en general en el hecho de que los clérigos se convirtiesen en funcionarios asalariados del Estado. Pero una vibrante intervención del obispo de Autun, Charles-Maurice de Talleyrand, doblegó la resistencia de muchos diputados, seglares y clérigos, de modo que la Asamblea aprobó, por 510 votos a favor y 346 en contra, el embargo de los bienes raíces de la Iglesia en favor del Estado.

La nacionalización de los bienes eclesiásticos alcanzó de lleno a los religiosos. Puesto que la vida monástica y conventual reposaba en buena parte sobre los ingresos provenientes de sus propiedades fundiarias, su embargo en favor de la nación implicaría, antes o después, el planteamiento de un problema más radical. Y así sucedió.

Treilhard presentó a principios de febrero de 1792, en nombre del comité eclesiástico, un proyecto, bastante moderado en su forma, pero extremadamente radical en el fondo porque consideraba los votos religiosos contrarios a los Derechos del Hombre: la obediencia es contraria a la libertad individual; la castidad se opone a la ley natural, y la pobreza, equiparada a la mendicidad, es contraria a la utilidad social.

El 28 de octubre (1789), la Asamblea nacional votó apresuradamente, a título provisional, un decreto por el que se suspendía la emisión de los votos monásticos y la admisión de nuevos candidatos a la vida monástica. Otro decreto del 13 de febrero del año siguiente, dando un paso más, pretendía «liberar a ciertos indivi-

duos de los lazos que hicieron; sin romper la cadena de todos». Pero, de hecho, suprimía de un plumazo los votos monásticos solemnes y las Ordenes y Congregaciones correspondientes. No obstante, quienes quisieran permanecer en sus comunidades podían hacerlo, aunque se les prohibía reclutar nuevas vocaciones. El artículo segundo del decreto no cambiaba en nada la situación de los establecimientos educativos y hospitalarios.

De nada sirvió la oposición de algunos diputados, como Gregoire, que recordó con gran elocuencia los servicios prestados a Francia por los benedictinos de San Mauro, e incluso por los jesuitas que habían sido expulsado del país hacía ya varias décadas.

Un nuevo decreto del 6 de abril del mismo año 1792 suprimía todas las Congregaciones; pero no tuvo efecto alguno porque el rey se opuso y no lo firmó. Otro decreto del 4 de agosto del mismo año ordenaba que para el 1 de octubre todos los religiosos y religiosas tendrían que haber abandonado sus casas, a excepción de los hospitales.

El 18 de agosto del mismo año 1792 se declara la supresión efectiva de todas las Congregaciones, porque para ello ya no se necesita la firma del rey. A finales de septiembre, el decreto se había cumplido con mucho rigor, de modo que la mayor parte de las religiosas fueron ahora dispersadas, especialmente en las grandes ciudades. Y todo ello en nombre de la libertad:

«Considerando que un Estado verdaderamente libre no debe sufrir en su seno ninguna corporación, ni siquiera aquellas que, dedicadas a la enseñanza pública, han sido beneméritas de la patria..., bajo cualquier denominación con que ellas existan en Francia, ya sea que no tengan nada más que una sola casa, ya sea que ellas tengan varias, conjuntamente, las cofradías, los penitentes de todos los colores, los peregrinos, cualesquiera otras asociaciones de piedad o de caridad, son extinguidas y suprimidas desde el día de la publicación del presente decreto».

Dentro de este principio general de supresión había una excepción referida a los hospitales y casas de caridad. En ellas podían continuar las mismas personas que las habían atendido hasta entonces para el servicio de los pobres y de los enfermos, pero no a título de miembros de una Orden o Congregación religiosa, sino a título individual; y siempre «bajo la vigilancia de los cuerpos municipales y administrativos, hasta la organización definitiva que el comité de los socorros presentará a la Asamblea Nacional».

La *Constitución civil del Clero,* aprobada por la Asamblea constituyente el 12 de julio de 1790, que en algunos de sus artículos atacaba directamente a la constitución misma de la Iglesia, concernía de un modo directo al clero secular y sólo de un modo indirecto a los religiosos. Pero muchos de éstos, comprometidos en actividades que dependían de una retribución pública, se vieron obligados a prestar el juramento o a tener que abandonar su ministerio. Las capillas de los conventos femeninos sirvieron de gran apoyo al clero refractario al juramento.

Con la llegada de Napoleón al poder no cambiaron mucho las cosas respecto a la vida religiosa. También él estaba imbuido de las ideas revolucionarias relativas a las Ordenes religiosas: «La humillación monacal destruye toda virtud, toda energía y cualquier gobierno. Nada de monjes. Dadme buenos obispos y buenos párrocos. No hay necesidad de más» [55]. Es cierto que después del Concordato de 1802 permitió la reconstitución de los paúles, de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París y de los Hermanos de las Escuelas Cristianas; pero después de la conspiración de Cadoudal (1804), se volvió atrás y reconfirmó todas las leyes revolucionarias contrarias a los religiosos, aunque permitió la existencia de los «institutos útiles a la sociedad», es decir, los hospitalarios y educativos.

Durante la época napoleónica, la vida religiosa experimentó en casi toda Europa la misma persecución que en Francia a medida que los ejércitos franceses conquistaban territorios y destituían las monarquías borbónicas. El procedimiento era en todas partes el mismo: confiscación de los monasterios y conventos, secularización de los religiosos y supresión de las Ordenes y Congregaciones. No tuvo, sin embargo, en todas partes ni la misma duración ni los mismos efectos porque la represión se fue alternando con medidas incluso favorables.

3. Comportamiento de los religiosos en la Revolución

El decreto del 13 de febrero de 1790, además de la supresión de los votos solemnes, disponía que los religiosos que abandonaran sus comunidades recibirían una pensión conveniente del Es-

[55] Citado por Draoust, J., DIP, 4, p. 363.

tado, pero quienes prefirieran vivir en comunidad, se concentrarían en las «casas de reunión», que serían indicadas. Las religiosas, en cambio, podían permanecer en sus propios conventos. La pensión otorgada a los religiosos fue escasa; se conoce un buen número de religiosas a las que se les pagaban 250 libras, mientras que el *minimum* vital o la «congrua porción» para un sacerdote estaba fijada, tres años antes de la revolución (1786), en 700 libras y ya entonces se reconocía que debería ser aumentada por lo menos en 250 libras.

Retornando sobre la ley del 2 de noviembre de 1792, que ponía todos los bienes eclesiásticos a disposición de la nación, la Asamblea Constituyente decretaba el 17 de marzo de 1790 que los bienes de las Ordenes religiosas serían cedidos a las municipalidades que los venderían a los particulares, y al día siguiente se ordenaba el inventario de los bienes y de las personas de cada convento por medio de comisarios que preguntarían a los religiosos acerca de su voluntad de permanecer o no en comunidad.

Una serie de leyes complementarias emanadas a lo largo de 1790 por las que se aplicaban las leyes expoliatorias, había dejado ya en el mes de octubre a los religiosos de votos solemnes absolutamente despojados de todos sus bienes y de su misma capacidad jurídica de existencia. De poco sirvieron las peticiones que en favor de los monjes, especialmente de los benedictinos a quienes se calificaba, por sus obras de caridad, de «padres de los pobres», llegaron de todas partes a la Asamblea nacional[56].

La reacción de las religiosas frente a los decretos revolucionarios, salvo raras excepciones, fue de un altísimo ejemplo de fidelidad a sus compromisos. De los religiosos, por el contrario, no se puede hacer la misma afirmación. En general, su fidelidad dejó bastante que desear, aunque no es posible establecer unas estadísticas fiables por falta de estudios monográficos adecuados. Hay que tener, sin embargo, muy presente que muchos monjes que retornaron a la vida privada en medio del mundo acogiéndose a la pensión establecida, lo hicieron porque, después de un tiempo de experiencia, se percataron de que era imposible la convivencia de religiosos de distintas Ordenes en una misma comunidad. Como dice L. Deriés, «benedictinos, capu-

[56] SCHMITZ, Ph., *op. cit.*, p. 69.

chinos, dominicos, no estaban hechos para vivir en común. Cada uno habría querido seguir su regla, y de esta mezcla de reglas hubiera resultado una verdadera anarquía»[57]. Hubo quienes lo intentaron, pero los hechos demostraron que era imposible.

En realidad, los religiosos que consideraron los decretos revolucionarios de supresión de las Ordenes religiosas como una «liberación», fueron muy pocos, casi una excepción. Muchos de ellos, por regulación de la misma Santa Sede, pasaron a desempeñar funciones pastorales, dando muy buenos ejemplos de entrega y de fidelidad sacerdotal. Por lo cual, es preciso tomar con la máxima prudencia afirmaciones como las de Barruel, según el cual, entre los monjes, «el número de los apóstatas fue grande»[58].

Los religiosos, a excepción de quienes se dedicaban a la enseñanza, no estaban obligados al juramento constitucional. Pero evidentemente ningún religioso podía permanecer indiferente ante la necesidad de prestar obediencia a un obispo intruso, es decir, juramentado; y en el caso de las religiosas, el tener que proteger a sus capellanes refractarios al juramento frente a capellanes juramentados impuestos.

El 14 de agosto de 1791 se decretó la obligatoriedad del llamado juramento de *libertad* e *igualdad,* para todas las personas que percibían alguna pensión estatal. Lo cual significaba que buena parte de los religiosos y religiosas estaban obligadas al mismo. Aunque la Santa Sede no desautorizó nunca este juramento, sin embargo, fue una causa más de división entre los religiosos. Muchos optaron por emigrar; pero fueron más los que tuvieron que vivir durante años en las incertidumbres de la clandestinidad; y hubo también quienes se opusieron al decreto con toda radicalidad, hasta dar la vida, como fue el caso de las 16 carmelitas de Compiègne, inmortalizadas por Bernanos en su *Diálogo de Carmelitas;* las 32 religiosas, en su mayor parte sacramentinas de Bollème; las ursulinas de Valenncienes; las Hijas de la Caridad de Dax y de Arras ejecutadas en la guillotina. Durante la época del terror (1793-1794) muchos religiosos fueron ejecutados, especialmente entre los maurinos.

[56] DERIÉS, L., *Les Congrégations religieuses au temps de Napoleon,* París, 1929, p. 7.

[58] BARRUEL, C., *Histoire du Clergé pendant la Révolution,* I, p. 43.

La mayor parte de las religiosas hospitalarias y enseñantes, obedientes a las consignas del Clero fiel a Roma, especialmente de M. Emery, Superior general de San Sulpicio, prestó el juramento para salvaguardar su actividad pastoral. Estas religiosas, ayudadas también, en gran medida, por las que vivían en la clandestinidad, realizaron una gran labor de catequesis y de ayuda apostólica a los sacerdotes que también vivían en la clandestinidad.

14.
La vida religiosa en los siglos XIX y XX

Bibliografía

PHILIP, *Historia de los hechos económicos y sociales, de 1800 a nuestros días,* Madrid, 1967; MARTÍNEZ DE VADILLO, M., *Corrientes del mundo actual,* Madrid, 1962; BENNASSAR, B., *Contestación, carisma y cambio de estructuras,* Madrid, 1970; BOERWINKEL, F., *Hacia una nueva mentalidad,* Salamanca, 1968; WILDIERS, N. M., *La Iglesia en el mundo de mañana,* Salamanca, 1969; PARÍS, C., *Mundo técnico y existencia auténtica,* Madrid, 1959; MEYER, H. J., *La tecnificación del mundo,* Madrid, 1966; SEBASTIÁN, F., *Secularización y vida religiosa,* Madrid, 1970; MARDONES, J. M., *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío de lo fragmentario,* Santander, 1989; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Postmodernidad y nueva evangelización,* AA. VV., *La vida religiosa y la nueva evangelización,* Madrid, 1990, páginas 81-99; TELLO, N., *La sagrada Congregación «Super Statu Regularium» instituida por Pío IX,* «Claretianum», XVI (1976), 113-171; LECLERCQ, J., *Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIX^e siècle,* «RevBéned.», 83 (1973), 258-277; PENCO, G., *Monachesimo e Chiesa nel secolo XX,* «VitCons», 11 (1981), 680-692; ALVAREZ GÓMEZ, J., *La vida religiosa como respuesta a las necesidades de la Iglesia en cada circunstancia histórica,* «VR», 6 (1981), 447-467; ID., *Il carisma della Vita Religiosa, dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo,* «VitCons», 5 (1981), 477-497; ID., *Historicidad del carisma: Legitimidad y continuidad,* «VR», 5 (1981), 337-343; ID., *La Revolución francesa y la vida religiosa,* «Verdad y Vida», 188 (1989), 435-454; LANGLOIS, C., *Le catholicisme au féminin,* París, 1984; BERTIER DE SAVIGNY, G., DE, *La Restauration,* París, 1962; ALBITSUR, M., y ARMOGATHE, D., *Histoire du féminisme français,* II: *Del Empire napoléonien à nos jours,* París, 1978; ZIND, P., *Les nouvelles Congrégations de Frères enseignants en France de 1800 à 1830,* 3 vols., Saint-Gernis-Laval, 1969; CHARRY, J., DE, *Le nuove*

fondazioni di Congrezioni dopo la Rivoluzione francese, «VitCons», 5 (1985), 600-612; RAPONI, N., *Vita Religiosa e Carità nei modelli storici del «800 e del 900»*, «Consacr e Serviz», 7-8 (1989), 37-46; NASTORG, C., *Les Religieuses dans le monde de la Santé, en France, au XIV^e siècle,* REPSA, 230 (1988), 275-281.

I. NUEVO CONTEXTO SOCIOCULTURAL Y RELIGIOSO

1. Epoca de revoluciones

Con este apelativo conoce la historiografía occidental el tiempo que se abrió con la Revolución francesa y que llega hasta nuestros mismos días. El apelativo responde adecuadamente no sólo a los resultados, sino también a los métodos y a las formas en que se han movido las dos últimas centurias. Una revolución se ha engarzado con otra como las cerezas en una cesta. Los cambios sociales, políticos, económicos y culturales que han tenido lugar en estos dos siglos no se han realizado a través de un proceso lento de evolución homogénea, sino por un proceso traumático. Ni siquiera la revolución industrial y tecnológica, puesto que también ésta se ha producido en el espacio de muy pocos años[1].

Esta serie encadenada de revoluciones acaecidas en toda Europa no ha sido, por otra parte, algo meramente casual, sino que la conciencia de la propia identidad de los diversos estratos de la sociedad, plasmada en el clima mental, espiritual y sociocultural de la Ilustración, ha pasado a la acción violenta.

Abre la marcha el acontecimiento más significativo y más cargado de consecuencias para el futuro de Europa, y que, sin embargo, no tuvo lugar en este viejo continente, sino en el nuevo mundo americano. Se trata de la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica (4-7-1776). Esta independencia fue, por una parte, producto de las ideas europeas de la Ilustración; y, por otra, se convirtió en punto de mira de los ideales de Europa. Los Estados Unidos se convirtieron en acicate y espuela y también envidia colectiva para todos los pueblos de Europa.

Fueron los franceses quienes, por primera vez en Europa, intentaron algo semejante con la Revolución de 1789; pero Europa

[1] BOERWINKEL, F., *Hacia una nueva mentalidad,* pp. 15-32.

estaba en otros condicionamientos distintos de los de Estados Unidos. La tradición multisecular de Europa estaba integrada por un porcentaje muy elevado de ideas cristianas, de las que, en contra de lo acaecido en los Estados Unidos, pretendían prescindir los ilustrados del siglo XVIII que intentaron implantar el nuevo sistema político sobre las ruinas del anterior. De ahí que los nuevos ideales democráticos tuvieran que esperar algún tiempo.

2. Frente a la Revolución, la Restauración

La Restauración, a lo largo del siglo XIX y de buena parte del siglo XX, no ha tenido solamente un matiz político, sino también cultural y eclesiástico y, más concretamente, monástico. Sus bases ideológicas están en el conservadurismo. Este, si bien alcanzó su máxima expresión y canonización en el Congreso de Viena (1815), no se agotó ni se reflejó únicamente, en las distintas restauraciones borbónicas, sino también en la Inglaterra victoriana, en la alemania imperial, en el dominio austro-húngaro de Francisco-José, incluso en la Bélgica constitucional, a pesar de que su gobierno pasara tan frecuentemente de manos liberales a manos católicas.

El conservadurismo político europeo tuvo, sin duda, algunas consecuencias positivas. La más importante fue, sin duda, la estabilidad política y económica. Las rentas públicas se convirtieron en valores estables, sirviendo a una gran expansión económica; las revoluciones políticas la frenaron a veces; pero no fueron capaces, en modo alguno, de aniquilarla. Incluso Francia, tan inestable políticamente, por las revoluciones de 1830, 1848 y 1870, conoció durante el segundo Imperio una relativa estabilidad económica.

Pero, desde la vertiente negativa, la política del Congreso de Viena, propugnada por los Tres Reyes Magos, como llamaba Matternich a los fautores principales de aquel Congreso, Francisco I de Austria, el zar de Rusia, Alejandro I, y Federico Guillermo III de Prusia, los cuales tuvieron a bien proclamar la *Santa Alianza* con la que pretendían desterrar la política dominante hasta entonces, que les parecía pagana, para sustituirla por el principio cristiano que afirma la fraternidad de todos los hom-

bres y que todas las naciones forman el Pueblo de Dios. Un magnífico ideal, que, por otra parte, recordaba muy de cerca el principio revolucionario de la *fraternidad;* pero que, a la hora de la verdad, todo se redujo, como dijo el propio Matternich, a una *pomposa nada.* Es más, provocó una actitud retardataria, de reacción incluso, contra cualquier innovación, ya fuese en el campo de la política o en el de la cultura[2].

También la Iglesia se sumó a esta actitud reaccionaria. En su caso se explica porque ella había sido la gran víctima de la Revolución francesa; y lo fue también del Congreso de Viena, obra, no hay que olvidarlo, de un cismático, el zar Alejandro I, y de un protestante, Federico Guillermo III de Prusia. De hecho el Congreso de Viena no hizo nada más que legitimar políticamente, el inmenso expolio de que había sido víctima la Iglesia en toda Europa. Es cierto que, a largo plazo, semejante expolio ha sido sumamente beneficioso para ella; pero los eclesiásticos que entonces tenían la responsabilidad multisecular de conservar el patrimonio eclesial, no podían actuar de otro modo.

A lo largo de estos dos siglos, la Iglesia se ha encontrado en una situación difícil, porque no todos sus fieles, ni en buena medida tampoco todos los obispos, tenían el mismo modo de pensar acerca de la restauración. Había quienes pensaban que la necesaria reconstrucción de la Europa, descompuesta por la Revolución francesa y la era napoleónica, significaba, sin más, restaurar el antiguo estado de cosas, para volver a 1788; es decir, a las vísperas de la Revolución francesa, tachando de un plumazo todos sus efectos. Este modo de pensar se condensará en las actitudes más reaccionarias que solamente en el Vaticano II verán su eclipse definitivo.

Por el contrario, había también quienes pensaban que la restauración significaba instaurar un nuevo orden de cosas. Esta mentalidad encontró partidarios que defendían una aceptación plena de las innovaciones sociales, jurídicas y culturales de la Revolución francesa, en cuanto que había abierto los caminos de la liberación y emancipación total del hombre, y que pudo encontrar algunos autores entre los estigmatizados por la *Mirari vos*

[2] AUBERT, R., *La Iglesia católica después del Congreso de Viena,* en JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* VII, Barcelona, 1978, pp. 166-194.

(15-8-1832) de Gregorio XVI; y quienes, con la mejor de las intenciones, luchaban, desde *L'Avernir* de Lamennais, por sacar a la Iglesia de un compromiso temporal que desde siglos la sumergía, cuando menos, en una actitud muy ambigua frente a las realidades de este mundo, fuesen éstas políticas, económicas, culturales o incluso religiosas. Esta actitud que se podría calificar de progresista encontró en el camaldulense Gregorio XVI, precisamente el último Papa religioso, un valladar infranqueable; aunque quizá más que a él, esa actitud exageradamente reaccionaria de su pontificado habría que atribuírsela a su Secretario de Estado, cardenal Luis Lambruschini, también religioso[3].

Durante siglo y medio triunfaron en la Iglesia quienes pensaban que la Revolución francesa había sido una obra satánica; pero con la *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII y, sobre todo, con la constitución *Gaudium et Spes,* del Vaticano II, los ideales democráticos acabaron imponiéndose.

La restauración de las antiguas Ordenes religiosas y el talante de las numerosas Congregaciones fundadas en los dos últimos siglos, adolecerán también en buena medida de estos ideales restauracionistas, como se verá más adelante.

3. Romanticismo y nacionalismo

El denominador cultural común de casi todo el siglo XIX fue el Romanticismo; en cambio en el siglo XX, los movimientos culturales que, desde finales de la centuria pasada, eran una contestación del Romanticismo, se irán sucediendo a ritmo vertiginoso, tanto en literatura, como en pintura y escultura y, en general, en todas las manifestaciones artísticas. Hasta que, el factor científico-técnico se convirtió en la faceta de la cultura occidental que todos los pueblos se aprestan a hacer suyo, con graves consecuencias para el modo de ser y de estar de todos los hombres del planeta, hasta que a finales del siglo XX ha surgido la *Postmodernidad* como una fuerte reacción contra todo lo que supuso la cultura moderna[4].

El Romanticismo en el siglo XIX se presentó también, como

[3] AUBERT, R., *op. cit.,* pp. 457-465.

[4] GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Postmodernidad y nueva evangelización,* pp. 87-89.

una fuerza reaccionaria, pero en contra de la vuelta atrás de la Restauración, el Romanticismo suponía más bien una fuerza nueva, un paso hacia adelante, aunque, en el fondo se apoyara también en una permanente mirada al pasado[5].

El Romanticismo es, casi al estilo de la Ilustración, una nueva *Weltanschaung,* una nueva manera de ver el mundo, que afecta a todos los ámbitos de la realidad humana y social. No es un fenómeno meramente literario, aunque éste haya sido precisamente el más estudiado. También se puede hablar de Romanticismo en política, en religión, en arte, en filosofía[6].

La política apoyó el movimiento romántico porque éste contribuía notablemente al afianzamiento del nacionalismo por su insistencia en los valores tradicionales de los pueblos que, a su vez, ayudaban a la defensa de la soberanía nacional. Fue, en efecto, en el siglo pasado cuando se condensaron los aires nacionalistas que venían circulando desde hacía ya algún tiempo. Recuérdense los movimientos nacionalistas italiano, belga, griego, y alemán. Y, recuérdense sobre todo, en América, las luchas por la independencia, primero en América del Norte y después en toda la América hispana y portuguesa.

El nacionalismo implica ya una vertiente no sólo geográfica, sino también política y jurídica, como se advierte palmariamente en el artículo primero de la Constitución de Cádiz (1812): «La Nación española es la reunión de los españoles de ambos hemisferios. La Nación española es libre e independiente y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia o persona».

El nacionalismo en Europa fue causado, en buena medida, por las múltiples invasiones napoleónicas que hirieron los sentimientos nacionales. Y en América por las opresiones colonialistas. El nacionalismo implica la eliminación de cualquier estructura supranacional, como el imperio y el colonialismo. Aunque respecto de este último, hubo una doble medida por lo que respecta a Europa. Mientras, las corrientes culturales más diversas apoyaban la emancipación de los distintos pueblos americanos, estas mismas corrientes culturales no tuvieron el menor empacho en favorecer el colonialismo en Africa, en el Próximo y en el Extremo Oriente, con la consiguiente contradicción de que, mientras, por una parte, para defender su propio nacionalismo, se apoyaban en la defensa de los valores y peculiaridades de los pueblos, por otra, se caía en las más bajas ambiciones pannacionales con la consiguiente opresión de las minorías étnicas.

[5] BECHER, H., *Nota histórica sobre el origen de la palabra «romántico»*, BBMP, 13 (1931), pp. 31-33.

[6] NAVAS RUIZ, R., *El Romanticismo español. Historia y crítica,* Salamanca, 1970.

También el colonialismo fue un factor importante en la fundación de múltiples Congregaciones religiosas con miras a las misiones extranjeras. El siglo XIX fue un tiempo de gran expansión misionera del Cristianismo, no sólo católico, sino también de las diversas confesiones protestantes. La mayor parte de estos nuevos institutos misioneros elegían precisamente, como campo de trabajo, aquellos países en los que se proyectaba la expansión colonial de su propia nación.

También la Iglesia apoyó el Romanticismo porque tuvo magníficas aportaciones a la vertiente religiosa; contribuyó muy especialmente a la restauración de las Ordenes monásticas y de la liturgia. Pero tuvo también sus riesgos, porque se apoyó mucho en la dimensión más sensiblera del hombre, como se puede advertir en aquella frase de la obra cumbre del romanticismo religioso, el *Genio del Cristianismo,* de Chateaubriand, escrita en el liminar mismo del siglo XIX (1802): «He llorado, luego creo».

4. La Revolución industrial

La Revolución industrial fue preparada por una modificación profunda del sentido de los valores de la civilización, que algunos han querido ver en la «transformación total del concepto que el hombre se forja de su trabajo profesional; transformación que va a permitir que los empresarios nacientes se libren de la tracción del medio social aristocrático, y adquieran una conciencia de clase, con un sentido autónomo de los valores»[7].

Como contrapartida a esta conciencia empresarial, surgió la conciencia obrera. Ciertamente, los obreros no esperaron a la Revolución industrial para constituir sus propias organizaciones. En más de un país se puede constatar la conexión entre las antiguas cofradías gremiales de la Edad Media y los primeros sindicatos obreros. La Revolución industrial corrió pareja a la revolución

[7] PHILIP, A., *Historia de los hechos económicos y sociales,* p. 31.

social que pretendía echar por tierra el antiguo estado de cosas, tanto respecto al régimen político como al régimen económico.

La Revolución industrial está en el punto de partida de un fuerte crecimiento económico que ha causado, sin duda, un mayor bienestar en todas las capas sociales, pero que en sus comienzos provocó infinitos sufrimientos por las condiciones inhumanas en que tuvieron que vivir masas ingentes de emigrantes que se aglomeraban ya sea en los ámbitos mineros o en las concentraciones industriales. Niños de diez y doce años explotados en las fábricas textiles; obreros que trabajaban con sueldos mínimos durante quince horas diarias. San Antonio María Claret que conocía muy bien el ambiente de las fábricas textiles catalanas del siglo pasado por haber trabajado en ellas, describe con trazos muy negros la situación laboral:

«El número de hombres, mujeres y niños de ambos sexos que trabajan en nuestras fábricas de algodón, lana, seda, estampados, etc., es cada día mayor por razón del crecimiento y progresivo desarrollo de nuestra industria... La aglomeración de tanta gente en un mismo taller, cuyas puertas y ventanas están cerradas, el sutil polvo que inevitablemente levantan con su incesante movimiento, las miasmas que se desprenden de las materias laborables y el humo que despiden las candilejas, ya sean de gas, ya de aceite, todo esto llena de tal modo el ambiente de partículas deletéreas, que introduciéndose éstas en los órganos pulmonares de los trabajadores, causan a veces entre ellos no pocos estragos»[8].

La escasa cuantía de los salarios y las condiciones antihigiénicas del trabajo en fábricas y minas, provocaron la enfermedad y la inutilidad para el trabajo. El analfabetismo y la miseria, fueron las secuelas del afán desmedido de los industriales que no reparaban en las condiciones laborales de sus obreros, con tal de enriquecerse con rapidez. El mismo San Antonio María Claret criticaba con dureza la actitud de algunos empresarios, en cuyos labios ponía frases como estas:

«En mis talleres tengo yo máquinas de dos especies, unas animadas, otras inanimadas. Estas son de hierro, las primeras de carne y hueso. Esas mismas me sirven de motor para aquellas, y yo saco mi provecho de todas. Unas y otras no paran nunca, ni

[8] San Antonio M.ª Claret, *Los viajeros del ferrocarril, Opúsculos*, III, Barcelona, 1864, p. 347.

aun en los días que llaman festivos, sin que yo tenga que hacer recomponer más que las de hierro cuando se deterioran, pues las otras a medida que se descomponen las voy echando a la calle para que se recompongan ellas mismas»[9].

Paulatinamente, el movimiento obrero irá reivindicando sus derechos, logrando una progresiva mejora tanto de los salarios como de las condiciones de mayor salubridad en el trabajo; pero, mientras tanto, con ese telón de fondo de la miseria, la enfermedad, la ancianidad y la niñez abandonadas, el analfabetismo, provocado por una revolución industrial y un afán de enriquecimiento desenfrenados, han nacido en el siglo XIX y en el siglo XX, muchas Congregaciones religiosas, especialmente femeninas, en todos los rincones de Europa, que han concretado el seguimiento de Jesús en la práctica de unas *obras de misericordia* que tuvieron que suplir la carencia de una auténtica *justicia social.*

5. Revolución científico-técnica y secularización

El saber científico-técnico se ha convertido a lo largo de estos dos últimos siglos en el denominador común de la cultura moderna y de la mentalidad del hombre de hoy. Para los pueblos que no pertenecen al ámbito de la cultura occidental, esta dimensión científico-técnica es la nota más fascinante que todos se aprestan a copiar o a imitar, hasta el punto de que muchos pueblos están pasando, en el lapso de muy pocos años, de la Edad de Piedra o de la Edad de los Metales a la Era Atómica[10].

El progreso de las ciencias positivas y su aplicación al dominio del mundo material, por medio de la técnica, constituye, sin duda, el mayor acontecimiento de la Edad Moderna en el orden del saber[11]. El siglo XIX fue la era de la Revolución industrial, pero con algunos de sus descubrimientos, sobre todo el definitivo avance de la electricidad, puso las bases para la Revolución técnica del siglo XX.

Estos avances de la técnica obligan a pensar que los cambios introducidos en el modo de ser del hombre no son solamente di-

[9] San Antonio M.ª Claret, *op. cit.*, p. 355.
[10] Boerwinkel, F., *op. cit.*, pp. 41-44.
[11] Martínez de Vavillo, M., *Corrientes ideológicas del mundo actual*, p. 14.

ferencias cuantitativas, sino cualitativas. Lo cual significa que el pensamiento y los actos humanos deberán ser también diferentes. Si el hombre no adapta su pensamiento a esta situación totalmente distinta de la anterior, no podrá sobrevivir, como les sucedió a los grandes animales antidiluvianos que no supieron adaptarse a la nueva situación de la capa terrestre[12].

La mentalidad científico-técnica ha provocado en el hombre una nueva manera de situarse ante las cosas, ante los hombres y ante Dios mismo, que se podría sintetizar en una sola palabra: *Secularización.* En las culturas pre-cristianas todo se consideraba sagrado porque el hombre desconocía las leyes por las que se regía la naturaleza, y por su propensión a localizar lo sagrado en aquellos elementos que veía, pero que no comprendía. La naturaleza era venerada y adorada porque era desconocida. Se ponía el acento precisamente en lo misterioso.

La secularización, en cambio, pone el acento sobre el valor del hombre y del mundo, precisamente porque se conocen , cada día más las leyes por las que se rigen:

— Afirmación de la naturaleza como algo profano, regida por sus propias leyes y no por «dioses» ajenos a ella.

— Afirmación del hombre como creador de la ciencia y de la técnica, con las que domina la naturaleza, hasta límites insospechables.

— Autonomía de las actividades humanas que en otro tiempo estaban ligadas a un valor religioso, como las llamadas obras de misericordia, que por sí mismas pertenecen a la esfera de lo profano: enseñanza, sanidad, cultura, seguridad social...

— Autonomía de la estructura social que, durante mucho tiempo, se organizó desde una consideración religiosa: cristianos, judíos, musulmanes; monjes, clérigos, laicos; orantes, labradores, guerreros.

— Autonomía de la política: separación de la Iglesia y el Estado.

La secularización habrá de tener necesariamente una fuerte repercusión en la vida religiosa, no sólo en las nuevas Congregaciones que vayan surgiendo en la Iglesia, sino también en las ya fundadas y provenientes de tiempos en los que la sacralización era la moneda más corriente[13].

[12] Boerwinkel, F., *op. cit.*, p. 29.

[13] Sebastián, F., *Secularización y vida religiosa,* p. 16.

6. La postmodernidad

Una de las características del mundo contemporáneo es la movilidad, los «cambios profundos y acelerados», de que habla la constitución *Gaudium et Spes* (n. 4) del Concilio Vaticano II. Por eso mismo, la cultura de hoy ya no es moderna sino «postmoderna»; y la cultura «postmoderna» está dejando ya el campo libre a otra cosa sin que se haya llegado realmente a definir sus características. Es la época del «tírese después de usarlo», que se aplica, no sólo a objetos del consumo diario, sino, lo que es peor, también a las ideas, e incluso, desgraciadamente, a las personas.

La postmodernidad[14] no es sólo lo que viene después de la modernidad, sino que reacciona contra la modernidad. La postmodernidad es, en gran medida, una decepción de la modernidad; una pérdida de la confianza en la razón que había sido el punto fuerte de toda la modernidad. La historia de la razón moderna demuestra que detrás del edificio de la razón no hay trasparencia; es un desengaño de las grandes palabras, de las grandes ofertas; melancolía porque las cosas no han sido como las prometía la modernidad. En el fondo, la postmodernidad funciona con una tremenda desmitificación de la modernidad.

¿A dónde conduce una confrontación como esta? Parece que se va al nihilismo, al ateísmo por impotencia. Se desearía creer; pero es una lástima, porque no se puede creer. A una lectura más detallada de la sensibilidad; la postmodernidad demuestra que no hay una negación de la religión, sino que puede conducir a una nueva religiosidad; hay acceso a una nueva experiencia religiosa. Si se ha demostrado que la razón no puede tener acceso al misterio, hay que buscar otros cauces para acceder a él. Las ciencias y la técnica no lo dan todo.

Todo esto significa que habrá que empezar a caminar por otros *derroteros más contemplativos,* no racionales. Hay que tener una actitud de *visión inaugural;* apresar la originalidad de las cosas en el momento en que surgen, porque las cosas apelan a algo más profundo que la misma razón; es una especie de principio de la *actitud mística.* El peligro para los creyentes está en quedar

[14] Mardones, J. M., *Postmodernidad y Cristianismo,* pp. 43-45; Martínez Cortés, J., y Rovira Belloso, J. M., *Cultura postmoderna y fe cristiana,* Madrid, 1989, pp. 9-11; González-Carvajal, L., *op. cit.*, pp. 87-89.

presos de la propia conciencia, de las etiquetas sobre Dios, identificando el misterio con una imaginación del mismo. La sensibilidad postmoderna recuerda que todo hablar de Dios es un hablar débil, aproximativo. Al final, la diferencia, entre lo que se afirma y la realidad, es siempre mayor. La fe es un saber oscuro, sin negar a saber jamás con claridad.

La vía estética es la mejor para acceder al misterio; hay que intentar representar lo irrepresentable, pero sin quedar presos en la belleza de la representación. Con la vía de la estética se conecta la vía de la gratuidad como acceso al misterio y al sentido de la vida. Por eso mismo, la gran vía de acceso a los «grandes sentidos» de la Historia o de la vida, han sido siempre los «relatos», los «cuentos» que, en el fondo, no imponen nunca un «sentido», sino que quedan abiertos al misterio que se da gratuitamente.

No cabe duda de que la postmodernidad puede sintonizar, por esa apertura a la contemplación del misterio, a la gratuidad, y a la estética, con muchas de las dimensiones fundamentales de la identidad más profunda de la vida religiosa; pero puede suponer también serios peligros, por el primado que concede a los sentimientos de la subjetividad, por la carencia de motivaciones profundas a la hora de tomar decisiones, apoyándose más bien en el «esto me gusta aquí y ahora» o en el «esto no me gusta»; por la limitación de las propias convicciones, que no tienen nunca carácter de definitividad o de perpetuidad[15].

7. Situación eclesial

La situación de la Iglesia, desde la Revolución francesa, se caracteriza por la marginación cada día mayor, tanto de las programaciones sociopolíticas como del ámbito de las ideas. No hay lugar para la Iglesia en los centros donde se debaten las cuestiones políticas, ni tampoco en los nuevos esquemas del pensamiento. Esta marginación se intenta por todos los medios, pero principalmente por la propaganda y por la persecución[16].

No se puede negar que los siglos XIX y XX han sido tiempos de persecución generalizada contra la Iglesia, y especialmente

[15] MARDONES, J. M., *op. cit.*, pp. 75-79.
[16] AUBERT, R., *op. cit.*, pp. 43-55.

contra las Ordenes y Congregaciones religiosas como brazo más activo de la misma Iglesia, en casi todos los países de vieja tradición católica. Se piensa que la Iglesia, peculiarmente el estamento clerical, está a favor de todo aquello contra lo que se levantó la Revolución francesa.

El postulado de la razón, como base de toda clase de conocimiento, se levantaba como una muralla contra la Iglesia que fundamenta toda su razón de ser en la Revelación de Dios como base del conocimiento religioso, que se escapa al control absoluto de la razón. Por consiguiente, en los nuevos esquemas del conocimiento la teología no puede tener puesto alguno. Ahora, las ciencias experimentales tienen el primado en la escala de valores del conocimiento. Y sus resultados se contraponen a la fe. No obstante, no será en este ámbito donde surjan los principales problemas para la doctrina de la Iglesia, sino en el ámbito del racionalismo.

Se produce así un desdoblamiento, una especie de esquizofrenia espiritual porque el mundo de los creyentes tiene que vivir en simbiosis con el mundo de los que rechazan la fe cristiana. El resultado de esta simbiosis no ha sido la *tolerancia,* como cuando se reconoció en la Paz de Wesfalia (1648) la legitimidad de las distintas confesiones surgidas de la Reforma protestante, porque entonces la fe cristiana era el patrimonio común, sino la *indiferencia* que va a ser, sobre todo en el siglo XX, el patrimonio de los no creyentes e incluso de muchos bautizados.

Por otra parte, la Iglesia no se vio asistida ni siquiera por parte de aquellos grupos de pensamiento y de acción, cuyos exponentes más significativos fueron los *tradicionalistas,* los *ultramontanos* y, en general, los denominados *conservadores,* los cuales fueron mimados por los sectores más influyentes de la Jerarquía eclesiástica, a pesar de que, con demasiada frecuencia resultaban perjudiciales para la Iglesia a causa de su excesiva intransigencia.

No obstante, esa animosidad contra la Iglesia por parte de los Estados y de gran parte de los pensadores racionalistas, se tradujo, a la larga, en algo muy beneficioso para ella. Los expolios de los bienes temporales adquiridos justamente a lo largo de los siglos por donaciones de los fieles, liberaron de hecho a la Iglesia de una pesada carga que empezaba a ser un verdadero antitestimonio contra la sencillez y pobreza evangélica. El caso más prototípico fue el expolio de los Estados Pontificios. Sin duda que

Pío IX hizo bien en protestar contra ese atropello, pero el que no le fuesen devueltos ha constituido el mayor beneficio que le ha sobrevenido al Papado en toda la Edad moderna. Ese expolio está en buena medida en la base misma del ascendiente espiritual que el Papado ha alcanzado a lo largo del siglo XX.

La pérdida del poder político y económico dejó a los obispos y al clero, en general, libres para dedicarse a las tareas pastorales que son su verdadero cometido. El *Episcopalismo* en que habían caído muchos obispos desde el siglo XVIII desapareció por completo al perder el poderío político-religioso. El *Regalismo* desapareció también por completo a medida que en las diferentes naciones se iba aplicando el principio de la *separación* entre la Iglesia y el Estado, como dos esferas autónomas e independientes.

Por otra parte, la situación privilegiada del clero en el entramado social se consideraba como un atentado directo contra el gran principio de la igualdad predicado por la Revolución. Al ser desposeída de todos sus privilegios sociales, la Iglesia ha tenido que buscar un nuevo sentido a su presencia y a su acción en el mundo. Y esto mismo hay que aplicarlo de un modo muy peculiar a las Ordenes y Congregaciones religiosas, las cuales, al asumir los Estados una serie de tareas benéfico-sociales, como la asistencia a los enfermos y la enseñanza, su función de *suplencia* de la sociedad en esas actividades han tenido que replantear su propia identidad y misión en la Iglesia y en la sociedad. Tarea en la que los religiosos están empeñados, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II, y en la que han conseguido resultados muy positivos.

La Iglesia, desde el siglo XIX, ha tenido que recomenzar la tarea de evangelizar a un mundo paganizado, por más que esta *Paganización* tenga unas coordenadas muy distintas de las que tenía el paganismo que se encontraron los primeros heraldos del evangelio. Pero, en el fondo, el problema de la evangelización era idéntico. Del mismo modo que Pablo tuvo que discurrir para encontrar el modo adecuado de presentar el mensaje de Jesús a aquellos hombres de la cuenca del mediterráneo, también los evangelizadores en los siglos XIX y XX han tenido que plantearse el problema de cómo presentar el evangelio a este mundo científico-técnico, democrático e ideológicamente pluralista, tan enfatuado con sus logros, como podían estarlo con la sabiduría griega aquellos atenienses que escucharon por primera vez a Pablo en el Areópago.

Desde la época de la Ilustración, el mundo moderno ha ido perdiendo cada vez más las formas tradicionales en las que se le encontraba un sentido al ser y al hacer de la Iglesia y, más concretamente al ser y al hacer de la vida religiosa. Cometido de la Iglesia y, dentro de ella, también de las Ordenes y Congregaciones religiosas ha sido el hacerse reconocer por parte de la nueva sociedad en lo que ellas son. Y, muy especialmente, la Iglesia tuvo que luchar por encontrar una nueva manera de situarse frente a la cultura para salvar la antinomia que muchos intelectuales veían en las relaciones entre la fe y la ciencia.

Tarea nada fácil para la Iglesia, la cual, en medio de aquel ir y venir de nuevas ideas que, sin pausa, se sucedían unas a otras, tenía que mantener intacto el depósito de la fe. La Iglesia llevó a cabo esta defensa de la fe por todos los medios que tenía a su alcance provocando, a veces, traumas dolorosos, como fueron sin duda, los de la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI que condenó en bloque los intentos de Lamennais tendentes a reconciliar a la Iglesia con las nuevas corrientes del liberalismo católico[17].

En este mismo sentido, fue especialmente traumático el *Syllabus* (1864) en el que Pío IX sintetizaba y condenaba en 80 proposiciones todos los errores del momento; en la última de las cuales se declaraba la imposibilidad de reconciliación entre el Papado y la «cultura moderna». Esta condena en bloque de la «cultura moderna» provocó un gran escándalo, no sólo entre los intelectuales ajenos a la esfera de la Iglesia, sino también entre los intelectuales creyentes. Aunque el sentido de la condena no atentaba en modo alguno a la cultura, porque iba dirigido a contrarrestar la propaganda antirreligiosa que propagaban los nuevos dueños de Italia, los Piamonteses, sin embargo, la formulación no pudo ser más desastrosa. Y, de hecho causó un gran daño a los intelectuales católicos durante más de medio siglo[18].

Pues bien, la fundación de muchos institutos religiosos, masculinos y femeninos, ha tenido su origen precisamente en este pavoroso reto que le ha planteado a la Iglesia la descristianización del mundo a lo largo de los siglos XIX y XX. Toda esta problemáti-

---

[17] AUBERT, R., *op. cit.*, pp. 463-465.

[18] AUBERT, R., *El «Syllabus» y sus consecuencias*, JEDIN, H., *op. cit.*, pp. 960-968; MARTINA, G., *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, AHPont, 6 (1968), 319-369.

tica sociorreligiosa y cultural hubieron de tenerla también muy en cuenta las antiguas Ordenes religiosas a la hora de plantearse su propia restauración.

II. Restauración de la vida religiosa

1. La Revolución francesa, comienzo de una nueva era para la vida religiosa

A pesar de los esfuerzos revolucionarios por acabar con la vida religiosa, ésta no sólo no desapareció, sino que muy pronto experimentaría un crecimiento espectacular, sobre todo la vida religiosa femenina, tanto por la restauración de las Ordenes antiguas como, sobre todo, por la fundación de nuevas Congregaciones que se sucederán ininterrumpidamente a lo largo de los siglos XIX y XX[19].

Después de la caída de Napoleón, los gobiernos restauracionistas favorecieron de diversos modos a las antiguas Ordenes y, muy especialmente, a las nuevas Congregaciones. Estas recibieron con frecuencia conventos y monasterios que habían sido nacionalizados; se les concedieron subvenciones económicas por su dedicación a hospitales y a colegios, con lo cual les fue posible edificar nuevas casas y reclutar nuevas vocaciones.

Sin embargo, el nuevo auge de la vida religiosa no se debió ni única ni principalmente a las ayudas económicas o de otra índole recibidas del Estado o de los municipios, sino a la novedad carismática que las nuevas Congregaciones aportaban a la Iglesia. Los nuevos fundadores y fundadoras fueron conscientes de los cambios profundos operados por la Revolución francesa y la era napoleónica en la manera de entender los Estados y la sociedad misma. Y, en consecuencia, para hacer frente a los graves retos que esta nueva situación social planteaba a la Iglesia, los fundadores y fundadoras movilizaron a hombres y mujeres en nuevas familias religiosas, que en el espacio de pocos años cambiaron por completo el panorama apostólico de la Iglesia.

Dos modelos de vida religiosa coexisten desde la Revolución

[19] Alvarez Gómez, J., *La Revolución francesa y la vida religiosa,* «Verdad y Vida», 188 (1989), 435-454.

francesa. El modelo de la Contrarreforma católica que se puede sintetizar en la contemplación y enclaustramiento con un apostolado limitado a los muros del monasterio o del convento; y el modelo plasmado por la Ilustración y la Revolución que se caracteriza por una apertura cada día mayor a la sociedad, y por la aceptación de las tareas apostólicas más variadas fuera de los muros religiosos.

El ejemplo más significativo del nuevo modelo de las modernas Congregaciones, por lo menos al que van tendiendo a lo largo de los siglos XIX y XX, lo ofreció el P. Pedro José de Clorivière (1735-1820), fundador de los Hijos del Corazón de Jesús, y, juntamente con Adelaida de Cicé (1749-1818), de las Hijas del Corazón de María[20]. Dos Congregaciones que nacieron en plena adaptación a las circunstancias de persecución de la Revolución francesa (1791). Estos nuevos religiosos y religiosas no tendrían ningún signo externo, ni hábito, ni casas, ni iglesias, ni bienes económicos, que delatasen su condición y su presencia; vivirían en medio del mundo. La finalidad de estas nuevas Congregaciones consistiría en «suplir a las demás Ordenes religiosas que el espíritu arreligioso de nuestro siglo se propone suprimir»[21].

La Congregación del Corazón de Jesús, que llegó a tener solamente 70 miembros, se extinguió muy pronto; pero fue restaurada en 1918; y en 1952 se convirtió en un Instituto secular, que tiene hoy un gran florecimiento. En cambio las Hijas del Corazón de María arraigaron en la Iglesia como Congregación religiosa con peculiaridades propias; y han alcanzado una expansión verdaderamente universal. En la actualidad la congregación cuenta con unas 2.700 religiosas.

En realidad, desde antes de la Revolución ya se empezaba a advertir un cambio en las estructuras de la vida religiosa, especialmente en las Congregaciones femeninas. Pero estos brotes fueron truncados por la Revolución. La gran explosión de nuevas Congregaciones en los siglos XIX y XX, se deberá a que la nueva situación eclesial y social dará oportunidad a diversos grupos de cris-

[20] AA. VV., *En medio del mundo: Pedro de Clorivière y sus fundaciones,* Madrid, 1985; Terrien, J., *Histoire du R. P. Clorivière,* París, 1891; Rayez, A., *Formes modernes de vie consacrée,* París, 1961; Monier-Vinard, H., *Marie-Adelaïde de Cicé,* París, 1961.

[21] Rayez, A., y Fèvre, L., *Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui,* París, 1981.

tianos comprometidos para manifestar sus capacidades en la Iglesia y en la sociedad. En unos momentos en los que la Iglesia se encontraba frente a graves problemas, tanto internos como externos, el Espíritu suscitó nuevos operarios y nuevas maneras de vivir el mensaje evangélico de siempre. La Iglesia, por su parte, supo combinar, aunque no sin dificultades, la fidelidad a la tradición con la necesaria adaptación a los tiempos[22].

2. Decadencia de la vida religiosa

Admiradores y detractores de la Revolución francesa se han enfrentado en lecturas y valoraciones diferentes respecto a sus consecuencias sociales y políticas. Las mismas actitudes contradictorias se advierten sobre sus consecuencias relativas a la Iglesia y, más concretamente, a la vida religiosa.

Ante los efectos destructores que la Revolución tuvo sobre las Ordenes y Congregaciones religiosas, a medida que sus ideas se iban expandiendo, no sólo por Francia, sino también por todos los países que sucesivamente caían bajo la influencia napoleónica: Bélgica (1796), Alemania (1806-1807), España (1809), Italia (1811), monseñor José Antonio Sala, en un *Proyecto de Reforma* que presentó al Papa Pío VII en 1814, interpretaba la situación de las Ordenes y Congregaciones como un castigo de Dios por haberse alejado de sus ideales fundacionales: «Es propio de todos los Institutos humanos el que cuanto más se alejan de su origen, tanto más languidecen y se desvían de la finalidad que se prefijaron sus fundadores»[23]. En un juicio extremadamente duro, monseñor Sala se imaginaba que Dios había decretado, en presencia de sus fundadores, la ruina de las Ordenes y Congregaciones religiosas a causa de la corrupción en que se hallaban sumergidas[24].

El golpe asestado por la Revolución acabó con un modelo social que veía en los religiosos a gente ociosa y entrometida en los asuntos políticos y económicos de los Estados. De este modo, así como la Revolución significó el fin del Antiguo Régimen socio-

[22] AA. VV., *Pratique religieuse dans l'Europe révolutionaire (1789-1798)*, París, 1988.

[23] Citado por TELLO, N., *La Sagrada Congregación «Super Statu Regularium»*, página 117.

[24] TELLO, N., *op. cit.*, p. 118.

político, significó también el fin de la imagen que de sí mismos transmitían los religiosos.

Aquella vida religiosa ya no significaba nada en la nueva sociedad laica que los revolucionarios intentaban instaurar. De ahora en adelante, los Estados superarán la virulencia radical practicada por la Revolución contra los votos religiosos, pero ya no volverán a reconocer sus efectos públicos. Y, sobre todo, harán todo lo posible por asumir las funciones sanitarias, educativas y asistenciales que hasta entonces habían sido patrimonio de los religiosos en una impresionante función de suplencia frente a las carencias de la sociedad civil. Esta actitud de los Estados obligará también a los religiosos a adoptar posturas nuevas frente a las tareas que hasta entonces habían desarrollado como misión propia.

La acción revolucionaria contra la vida religiosa tuvo efectos incluso sobre el paisaje urbanístico. Muchas ciudades cambiaron en buena medida su rostro a causa de la destrucción de conventos que dieron paso a amplias avenidas y plazas. Cambió también el paisaje rural con la destrucción de innumerables ermitas y monasterios. Símbolo de todo esto fue la demolición de la grandiosa abadía de Cluny con su espléndida basílica, de la que hoy no quedan sino algunas piedras como monumento perenne a la barbarie que permitió tal desafuero. Solamente algunos monasterios y conventos más célebres fueron posteriormente restaurados. Esta tragedia se incrementará aún más después de las sucesivas desamortizaciones decretadas por los Estados europeos a lo largo del siglo XIX.

De ese inmenso expolio y consiguiente destrucción, se salvaron, aunque solamente en parte, las bibliotecas y los archivos de monasterios y conventos, que pasaron a engrosar los fondos de las bibliotecas y de los archivos públicos[25].

En todas las Ordenes y Congregaciones disminuyó notablemente el número de sus efectivos. Se puede incluso afirmar que toda una generación de religiosos desapareció, ya fuese porque quienes eran ya profesos, dimitieron de su estado; ya fuese porque durante muchos años no se pudo reclutar ninguna nueva vocación. Pero la vida religiosa en general y cada Orden en particular demostraron también una extraordinaria capacidad de resistencia. Durante el imperio napoleónico e inmediatamente des-

[25] LANGLOIS, C., *La Révolution Française et les Congregations Religieuses*, REPSA, 2 (1989), 128-139.

pués de las restauraciones borbónicas, consiguieron reunir de nuevo a sus miembros dispersos; pero la recuperación de las Ordenes y Congregaciones anteriores fue muy lenta. Duró casi todo el siglo XIX.

3. ¿Restauración o renovación de la vida religiosa?

3.1. *La Congregación «Super Statu Regularium»*

El desbarajuste creado por la Revolución francesa en la vida religiosa fue tal, que el duro juicio emitido por monseñor José Antonio Sala sobre la decadencia de las Ordenes y Congregaciones al concluir el cautiverio de Pío VII en Francia (1814), todavía tenía plena vigencia treinta y dos años después, a tenor de los juicios emitidos sobre la misma por diversas personalidades eclesiásticas[26]. Esta decadencia no era un problema que afectase únicamente a la vida interna de las Ordenes y Congregaciones, sino «un fenómeno de resonancias sociales y políticas para toda la Iglesia»[27].

Para poner remedio a esta decadencia no bastaba ya, con un retorno a la observacia de las Reglas primitivas de los fundadores, como parecería deducirse del proyecto de reforma elaborado por monseñor Sala, sino que, como ya se deja dicho anteriormente, los religiosos tenían que enfrentarse urgentemente con la necesidad de encontrar un nuevo sentido para su propio proyecto de vida dentro de las coordenadas de la nueva sociedad surgida de la Revolución francesa. Problema tanto más difícil, cuanto que los Estados y la sociedad en general no estaban ni bien definidos ni bien asentados dentro del nuevo modelo social creado por la Revolución francesa y por la era napoleónica.

Pío IX, el Pontífice que durante treinta y dos años (1846-1878), rigió el solio de San Pedro, en uno de los períodos más difíciles de la historia del Papado, se percató muy bien de que no sólo había que restaurar, sino renovar o actualizar las Ordenes y Congregaciones religiosas como elemento de capital importancia

[26] TELLO, N., *op. cit.*, pp. 118-120.
[27] TELLO, N., *op. cit.*, p. 118.

para la renovación de toda la Iglesia. Con esta finalidad instituyó, por decreto del día 7 de noviembre de 1846 firmado por el cardenal Ostini, prefecto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, una Congregación especial denominada *«Super Statu Regularium»*, aunque, en realidad, había sido exactamente un mes antes, el 7 de octubre, cuando el Papa había autorizado para ello al mencionado cardenal[28]. Esta Congregación es algo nuevo, a pesar de que lleve el mismo nombre de la Congegación creada por Inocencio X en 1649 y suprimida por Inocencio XII el 4 de agosto de 1698, de la que ya se ha tratado en un capítulo precedente.

El mismo Papa Pío IX estaba convencido de que la tarea de la renovación de la vida religiosa era difícil y que no se podría conseguir nada más que a largo plazo: «He sentido todo aquel placer, que se experimenta al conseguir un bien, aunque lejano y difícil»[29].

La impresión general que se saca de la lectura de los informes llegados a Roma sobre la situación de las Ordenes y Congregaciones religiosas es realmente penosa. «Decir que gran parte de las casas religiosas se hallaban en una situación espiritual ruinosa no es fruto de un prejuicio, ni siquiera una hipótesis de trabajo. Es la única impresión que puede sacarse de la lectura de los documentos»[30].

Aunque en las respuestas llegadas a la Santa Sede no faltan indicaciones concretas que se habrían de tener en cuenta, en ninguna de ellas, sin embargo, existe un verdadero plan de reforma de los religiosos. No obstante, gran parte de este material servirá para la elaboración de algunos esquemas de reforma de la vida religiosa proyectada para ser estudiada en el Concilio Vaticano I, pero la interrupción brusca del mismo, impidió la prosecución del estudio.

Por otra parte, la historia de la vida religiosa es el mejor testigo de que las reformas impuestas desde fuera nunca han dado buenos resultados. Si la reforma no dimana del interior de los mismos religiosos, todas las imposiciones externas serán inútiles. Durante el siglo XIX sucedió otro tanto.

[28] TELLO, N., *op. cit.*, p. 123.
[29] Citado por TELLO, N., *op. cit.*, p. 125.
[30] TELLO, N., *op. cit.*, p. 144.

3.2. *La restauración monástica*

Los primeros brotes de una reforma de las Ordenes monásticas son anteriores a la Congregación *Super Statu Regularium.* La restauración benedictina se inició en Francia en dos monasterios que se convirtieron en modelo para otros muchos: Solesmes (1833), por obra de Dom Guéranger; La Pierre-qui-Vire (1850) bajo la dirección del abad Muard. En Italia fue Dom Casaretto quien reformó la congregación de Subiaco, que se convirtió en foco de restauración, no sólo para Italia, sino también para otros países: Bélgica a través de la afiliación de Termonde (1858); pero Bélgica tendrá también una restauración propia a través del monasterio de Maredsous; España, a través de Montserrat (1862); pero la restauración española tuvo que esperar aún muchos años: Silos hasta 1880; y la mayor parte de los monasterios suprimidos por las leyes de Alvarez de Mendizábal (1835) no volvieron a abrir sus puertas hasta el siglo XX. La restauración en Alemania empezó por la abadía de Metten (1830) que dio lugar a la Congregación Benedictina de Baviera. La restauración pasó de Alemania a Austria, Hungría, Checoslovaquia[31].

Los siglos XIX y XX han visto florecer también la vida monástca en América del Norte con la fundación de algunos monasterios que han alcanzado un gran renombre en el siglo XX: San Vicente de Pensilvania (1846), obra del monje de Metten, Dom Bonifacio Winner; San Mainardo (Indiana) (1855), fundado por monjes suizos de Einsiedeln; monasterios que fueron, a su vez, punto de partida para otras fundaciones norteamericanas.

El monacato benedictino se expandió también por la América hispana con monjes españoles: Niño-Dios (Argentina) (1899); Puente Alto (Chile) (1915); Santiago (1936); monjes suizos de Einsiedeln fundaron Los Toldos (Argentina); y monjes de Beuron (Alemania) se hicieron cargo en 1949 del monasterio de Santiago (Chile). En Brasil se restauró la vida monástica en Bahía y en Río de Janeiro (1835). A lo largo del siglo XX se han fundado monasterios benedictinos en muchas otras repúblicas hispanoamericanas[32].

Pero lo que importa realmente, no sólo para la vida monástica

[31] COUSIN, P., *Précis d'histoire monastique,* París, 1956, pp. 493-501.

[32] LINAGE CONDE, A., *El monacato en España e Hispanoamérica,* Salamanca, 1977.

en concreto, sino para toda la vida religiosa en general son las grandes directrices que presidieron la restauración de los monasterios. La idea fundamental de la restauración monástica fue el retorno a la tradición. Pero ¿qué tradición? La tradición monástica era tan larga, tan rica y tan variada, no sólo en cuanto a la vida monástica en general, sino también en cuanto a la propia tradición de cada monasterio, que cada restaurador podía tomar lo que más le convenía a sus proyectos. No fue infrecuente tomar la literalidad de unas palabras pero traicionando, aunque fuese con la mejor voluntad, la idea originaria que se encerraba en ellas. Fue el caso de monasterios que, partiendo del hecho de que los monasterios medievales habían tenido pequeñas escuelas para la formación de los niños oblatos, aunque después abrieran sus puertas a otros niños, justificaron la creación de grandes colegios e incluso universidades; o se pasó de las hospederías que tenían todos los monasterios para atender a los peregrinos y a los pobres, a la apertura de grandes implantaciones hoteleras servidas por los propios monjes o monjas. Otro tanto se podría decir de la actividad misionera que invadió a muchos monasterios con el pretexto de que en un determinado momento y por circunstancias muy concretas, los monjes medievales trabajaron en la conversión de los paganos[33].

En otras ocasiones se pensaba que se estaba retornando a los orígenes de la vida monástica, cuando en realidad se habían quedado en determinadas realizaciones que no iban más allá del siglo XIV o del siglo XIII o, incluso, de épocas más recientes. En todas partes se siguió el mismo proceso: Conservación de la herencia inmediatamente anterior, que no iba más allá de la época del Barroco, en aquellos monasterios en los que no hubo interrupción a causa de la Revolución francesa, o restauración de un monacato inspirado en la Edad Media, con todas las limitaciones indicadas, en aquellos monasterios suprimidos por la Revolución francesa o por otras revoluciones propias de cada país[34].

La restauración monástica llevada a cabo en los siglos XIX y XX se apoyó únicamente en el retorno al pasado; y, por tanto, le faltó

[33] LECLERQ, J., *Le renouveau solesmien et le renouveau religieux au XX^e siècle,* Stud Monast, 18 (1976), p. 183.

[34] LECLERQ, J., *op. cit.,* pp. 180-182; CORDÁN, P., *Mönche und Kloster,* «Erbe und Auftrag», 48 (1972), pp. 417-418.

la adaptación a las cambiadas circunstancias del mundo y de la Iglesia. El pasado era un mundo agrario, una sociedad agraria; el presente era un mundo industrial, una sociedad industrial; el pasado era el campo, el bosque; el presente era la emigración hacia las ciudades; el monasterio medieval era un pequeño mundo autárquico; en los siglos XIX y XX, la autonomía y la autarquía monásticas podían tener vigencia solamente allí donde el número de monjes podía atender a los trabajos de siempre, especialmente agrícolas; pero esto resultaba cada día menos frecuente porque las comunidades eran cada día menos numerosas. Sin embargo, esta restauración monástica, como se verá más adelante, ejerció un gran influjo sobre el estilo de vida de las nuevas Congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas. La espiritualidad monástica circulará a grandes chorros por las venas de las Congregaciones apostólicas modernas, causando en no pocas ocasiones un grave conflicto entre observancia religiosa y misión apostólica.

La restauración alcanzó también a las Ordenes Mendicantes; pero en este caso hubo intervenciones más directas y concretas de la Santa Sede, por no decir expresamente del propio Pío IX. Intervenciones que miraban al vértice de las mismas. En 1853 Pío IX designó personalmente al superior general de los Redentoristas a los que obligó a trasladar la Curia General de Nápoles a Roma; también la Orden de Predicadores pasó por el mismo trance con el nombramiento del P. Jondel como maestro general, uno de los primeros colaboradores del gran reformador de la Orden en Francia, el célebre orador P. Lacordaire; con los Franciscanos (1856, 1862 y 1869) y con los Mercedarios (1863) ocurrió lo mismo.

El sucesor de Pío IX, León XIII (1878-1903) continuó con el mismo esfuerzo restaurador de las Ordenes Monásticas y Mendicantes. Favoreció la confederación de los monasterios benedictinos, nombrando en 1893 un abad primado; promovió también desde 1897 un proceso de unificación entre los Franciscanos Observantes, los Reformados, los Descalzos y los Recoletos.

III. Nuevas Congregaciones religiosas

1. Características generales

1.1. *Aprobación pontificia*

A lo largo del siglo XIX culminó con éxito la evolución canónica de las Congregaciones, masculinas y femeninas, de votos simples. Estas Congregaciones solían permanecer como diocesanas. Pero su carácter centralizado y, sobre todo, su expansión por diversas diócesis e incluso por diversas naciones, exigía una mayor independencia del obispo en cuyo territorio se hallaba la casa-madre. Por otra parte, las frecuentes y excesivas intromisiones de los Ordinarios del lugar en la vida interna de las comunidades entorpecían con frecuencia el gobierno general de las Congregaciones. Todo esto impulsó cada vez más a pedir una aprobación a la Santa Sede a fin de pasar directamente a su dependencia.

Cuando Roma concedía esta aprobación, solía hacerlo a través de un documento solemne, generalmente una bula. Esto sucedió con el Instituto de Mary Ward, aprobado por Benedicto XIV con la bula *Quamvis iusto* (1749); Pío VII aprobó los Hermanos y Hermanas de los Sagrados Corazones (Picpus) con la bula *Pastor aeternus* (1817). Pero poco después Roma empezó a conceder su aprobación mediante un documento de inferior rango, un *Breve*. Las primeras Congregaciones aprobadas de este modo fueron las Hijas de la Caridad, fundadas por Santa Juana Antida Thouret (21-3-1819); la Sociedad del Sagrado Corazón, de Santa Magdalena Sofía Barat (22-12-1826); y los Sacerdotes de la Misericordia (18-2-1834), de J. B. Rauzan.

Pero Roma se mostraba cada día más reacia a dar una aprobación definitiva a tantas y tantas nuevas Congregaciones sin unas garantías de viabilidad carismática y organizativa. Por eso, desde 1825 empezó a conceder una aprobación provisional, consistente en un decreto de alabanza *(Decretum laudis)*. Los Oblatos de María Inmaculada fundado por el beato Eugenio de Mazenod fueron los primeros en recibir este decreto laudatorio[35].

Un paso más en esta evolución canónica de las nuevas Congregaciones de votos simples fue el *Método que la Sagrada Con-*

[35] Leflon, J., *Eugène de Mazenod*, II, París, 1957, p. 218.

gregación de Obispos y Regulares observa en la aprobación de los nuevos Institutos de votos simples (1862), cuyo autor fue monseñor José Andrés Bizzarri, secretario de la mencionada Congregación. En este documento se daban ya normas muy concretas para la aprobación de las Constituciones de estas Congregaciones.

La evolución canónica de las Congregaciones de votos simples culminó, como ya se ha visto en páginas anteriores, con la aparición de la constitución *Conditae a Christo* (1900), de León XIII y las *Normas* emanadas de la Congregación de Obispos y Regulares (1901) conforme a las cuales deberían ser renovadas o redactadas de nuevo las Constituciones.

1.2. *Elevado número de nuevas fundaciones*

Lo que más llama la atención es la extraordinaria proliferación de nuevas Congregaciones, sobre todo femeninas. Con frecuencia se ven surgir hasta diez y doce Congregaciones en un mismo ámbito geográfico y en un espacio de tiempo muy reducido. Y frecuentemente, también con las mismas o muy parecidas finalidades. A una mirada poco atenta a los movimientos espirituales quizá todo esto le pudiera parecer que es fruto de la libertad de asociación propiciada por la Revolución francesa y por los nuevos aires liberales, pero en realidad todo fue obra del Espíritu que vela en cada circunstancia histórica por su Iglesia[36].

En toda Europa se multiplicaron las nuevas Congregaciones. Y para todas había vocaciones suficientes. El caso de Francia fue el más espectacular: Entre 1800 y 1880 se fundaron 400, con un promedio de cinco Congregaciones por año; y si en 1815 eran en Francia 30.000 las religiosas, en 1861 su número se elevaba a 105.000, y a 135.000 en 1878[37]. Estos datos se refieren a las Congregaciones de derecho pontificio, porque solamente bajo el dominio de Napoleón, 880 Congregaciones habrían recibido la

[36] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La vida religiosa como respuestas a las necesidades de la Iglesia en cada circunstancia histórica,* VR, 6 (1981), 447-467; ID., *Il carisma della Vita Religiosa, dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo,* VitCons, 5 (1981), 477-47; ID., *Historicidad del carisma: Legitimidad y continuidad,* VR, 5 (1981), 337-343.

[37] LANGLOIS, C., *Le Catholicisme au féminin,* pp. 307-210.

aprobación civil, aunque la mayor parte no sobrepasaron los límites de una comunidad o de un pequeño grupo de mujeres dedicadas a una tarea concreta de asistencia sanitaria o asistencial.

Los siglos XIX y XX han contemplado la aprobación pontificia de más Congregaciones religiosas que todos los siglos anteriores juntos. Basten estas simples estadísticas[38]:

a) *Congregaciones clericales:*
   — Fundadas y aprobadas por la Santa Sede en el siglo XIX, 39.
   — Fundadas en el siglo XIX y aprobadas por la Santa Sede en el siglo XX, 15.
   — Fundadas en el siglo XX, 14.

b) *Congregaciones laicales:*
   — Fundadas y aprobadas por la Santa Sede en el siglo XIX, 10.
   — Fundadas en el siglo XIX y aprobadas en el siglo XX, 11.

c) *Comunidades de vida apostólica:*
   — Fundadas y aprobadas por la Santa Sede en el siglo XIX, 7.
   — Fundadas en el siglo XIX y aprobadas en el siglo XX, 3.
   — Fundadas en el siglo XX, 10.

d) *Congregaciones femeninas:*
   A lo largo de los siglos XIX y XX se han fundado y han sido aprobadas por la Santa Sede 1.139 Congregaciones.

Lo señalado para Francia, se puede decir también, aunque no en número tan elevado, para casi todos los países de Europa. Por todas partes surgían grupos de buenas mujeres deseosas de consagrarse al servicio de Dios, a través del servicio del prójimo. La supervivencia de muchos de estos grupos iba pareja a la supervivencia del fervor de la iniciadora del grupo o a la capacidad de resistencia frente a las dificultades de todo tipo, pero especialmente provenientes de las autoridades estatales, regionales o municipales. En otras ocasiones, varios de estos grupos se fusionaban entre sí o con Ordenes o Congregaciones más afirmadas.

[38] PIÑERO, J. M., *Ordenes Religiosas,* en AA. VV., *Historia de la Espiritualidad,* II, Barcelona, 1969, pp. 509-516.

1.3. *Diversificación en el apostolado*

Entre estas nuevas Congregaciones hay un porcentaje mínimo de vida estrictamente contemplativa. Una de las causas de esta escasez ha sido, sin duda, la prohibición por parte de las autoridades civiles de fundar nuevas Ordenes contemplativas; tampoco se permitía la restauración de las antiguas si no asumían alguna tarea de interés social. Tampoco la jerarquía eclesiástica aprobada nuevas Ordenes contemplativas desde hacía bastante tiempo. Por lo mismo, las vocaciones contemplativas tenían que ingresar en alguna de las Ordenes ya existentes.

No obstante, surgieron algunas Ordenes y Congregaciones que supieron conjugar armónicamente la contemplación con alguna actividad apostólica, como es el caso de las Religiosas del Sagrado Corazón, de Santa Magdalena Sofía Barat, o las Religiosas de María Inmaculada (Misioneras Claretianas), aunque ambas Congregaciones han optado posteriormente, en fidelidad a la inspiración originaria, por un estilo de vida plenamente apostólica. En el siglo xx se han fundado algunas Congregaciones estrictamente contemplativas, como las Oblatas de Cristo Sacerdote, de monseñor José María Lahiguera (1938).

La diversificación apostólica, a pesar de que haya dos grandes bloques que polarizan el mayor porcentaje del apostolado de las nuevas Congregaciones, la educación y la beneficencia, se debe a las múltiples necesidades que la sociedad moderna ha generado. Fundadores y fundadoras clarividentes supieron captar los nuevos retos que el mundo moderno planteaba en todos los campos, y movidos por una nueva lectura del Evangelio, intentaron darle respuesta mucho antes que tantos salvadores seculares que, posteriormente, se han arrogado la originalidad y la primacía en el impulso de determinados movimientos que, en modo alguno, les corresponden. Antes incluso que la misma Jerarquía eclesiástica se percatase, de un modo oficial, por ejemplo, del pavoroso problema obrero.

Un hecho importante que es preciso poner de relieve lo constituye el paso de la noción de *Obras de Misericordia* a la noción de *Apostolado* propiamente dicho. Es cierto que las Obras de Misericordia se secularizan para ser cada vez más, por una parte, *exigencias de justicia social;* y, por otra parte, *actividades profesionales,* sanitarias, educativas o de cualquier otro género, pero

unas y otras se convirtieron en cauce por el cual tantos y tantos religiosos y religiosas trasvasaron su *misión apostólica.* La asistencia sanitaria, la enseñanza de las artes y de las ciencias, la formación profesional, todo se convierte en instrumento para la proclamación del Evangelio.

El apostolado se torna cada día más especializado: sordomudos, ciegos, campo editorial, medios audiovisuales, ecumenismo, relaciones con el pueblo judío; para cada concreta necesidad eclesiástica o social, el Espíritu suscita una nueva familia religiosa.

1.4. *Diferentes formas de espiritualidad*

Ningún fundador ni fundadora dieron vida a sus Congregaciones para solucionar un problema sanitario, educativo o asistencial, sino para promover en la Iglesia una concreta manera de seguimiento de Jesús, como consecuencia de la relectura que, por donación de gracia del Espíritu, han hecho del Evangelio. Por consiguiente, cada Congregación ha de tener, por fuerza, su propia espiritualidad, aunque no todas tengan una verdadera Escuela de espiritualidad.

a) *Referencia a la Persona de Jesús*

Cada Congregación pone de relieve algún rasgo del misterio de Jesús o alguna página peculiar del Evangelio. Desde la contemplación del misterio del Verbo encarnado[39], pasando por los misterios de la infancia y vida oculta de Jesús en Nazaret, o más precisamente de la Sagrada Familia, de su vida pública por los caminos de Palestina, hasta los misterios de su muerte y resurrección, muchas son las Congregaciones, que, cual teselas de un grandioso mosaico, dibujan el rostro del Jesús del Evangelio. Abundan las congregaciones que dicen alguna relación al Corazón de Jesús o a los Corazones de Jesús y de María; en conexión con la misma Persona de Jesús están las Congregaciones que se cobijan bajo la sombra de la Cruz.

[39] Hijas del Verbo Encarnado, fundadas por el P. Bauduin.

b) *Referencia a la Virgen María*

La presencia de María late, sin duda en todas las Congregaciones religiosas fundadas en los siglos XIX y XX, pero se hace especialmente visible en la espiritualidad de aquellas que en su origen o en su nombre tienen una especial referencia a Ella.

Desde sus mismos orígenes, se ha considerado siempre a María como modelo para la vida religiosa. No es infrecuente el hecho de que se proyecte en un mismo haz de luz la consagración a Dios y la entrega al servicio de la Virgen María en la fórmula de la profesión religiosa. A través de los títulos de las Congregaciones especialmente consagradas a Ella, se advierte la multiplicidad de funciones de María en la Historia de la Salvación: Madre, Auxilio, Consejo, Consuelo, Misericordia, de las Gracias, de la Merced, Refugio, Perpetuo Socorro..., y, como englobándolas a todas, la Inmaculada Concepción que dice una directa referencia a la misión redentora y liberadora del pecado propia de su Hijo Jesús[40].

Los religiosos, como todos los cristianos, no tienen nada más que un único Modelo que es Cristo; pero, como, por designio eterno de Dios, al lado del Verbo encarnado ha de estar siempre su Madre, María, también Ella se convierte en modelo, no al margen de Cristo, sino en íntima dependencia y unión con El. En las Congregaciones religiosas, María aparece siempre como un eco, como una reiteración de la figura y de la Persona de Jesús. Existen Congregaciones que en su mismo título ponen de relieve uno u otro rasgo de María que se proponen imitar especialmente. El cuadro siguiente[41] sintetiza la multiforme presencia de María en las Ordenes y Congregaciones religiosas que en su título llevan alguna referencia directa a Ella:

[40] ALVAREZ GÓMEZ, J., *María en el origen de toda vida consagrada: fuente de inspiración para la vida religiosa,* en AA. VV., «María en la vida religiosa», Madrid, 1986, pp. 127-154.

[41] GAMBARI, E., *Ordenes y Congregaciones religiosas de nombre y orientación mariana,* en «Enciclopedia Mariana "Theothocos"», pp. 612-613.

TITULO MARIANO	NUMERO		
	Masc.	Fem.	Total
Angeles (Nuestra Señora de los...)	—	3	3
Anunciación (o Anunciata)	1	4	5
Apóstoles (Nuestra Señora de los..., Reina de los...)	—	2	2
Asunción (o Asunta)	1	7	8
Auxiliadora (o Auxilium christianorum)	1	6	7
Caridad (Nuestra Señora de la..., Nuestra Señora del Divino Amor)	—	7	7
Carmelo (Nuestra Señora del Monte Carmelo o del Carmen)	1	14	15
Casa de María (Hermanas de la...)	—	1	1
Cenáculo (Nuestra Señora del..., o, simplemente, Cenáculo)	—	1	1
Compasión (Nuestra Señora de la...)	—	5	5
Consolación (Nuestra Señora de la..., o «de la Consolata»)	1	5	6
Corazón de María (o Corazón Inmaculado de...)	4	24	28
Corazones de Jesús y María (o, simplemente, «Jesús y María»)	4	25	29
Divina Pastora	—	2	2
Dolorosa (o Nuestra Señora de los Siete Dolores, Nuestra Señora del Monte Calvario, Nuestra Señora de la Cruz, etc.)	2	17	19
Sagrada Familia (o «Jesús, María y José»)	4	31	35
Fidelidad de María (o «Virgo fidelis»)	—	2	2
Gracias (Nuestra Señora de las..., o Mediadora de...)	—	1	1
Humildad de María	—	1	1
Inmaculada Concepción (o, simplemente, «María Inmaculada»)	10	76	86
Lourdes (Nuestra Señora de..., o, simplemente, «de Lourdes»)	2	3	5
Madre de Dios (o «Divina Maternidad»)	2	5	7
María, o Nombre de María (o, simplemente, «Hijas de María», «Siervas de María»)	7	34	41
María y José	—	8	8
Merced (Nuestra Señora de la...)	1	13	14
Misericordia (Nuestra Señora de la...)	2	7	9
Natividad de María	—	2	2
Nieve (Nuestra Señora de la...)	—	1	1
Niña María	—	1	1
Paz (Nuestra Señora de la)	—	1	1

TITULO MARIANO	NUMERO		
	Masc.	Fem.	Total
Perpetuo Socorro (o del Bueno y Perpetuo Socorro)	—	3	3
Presentación de María en el Templo (o «Presentación»)	1	14	15
Providencia (Nuestra Señora de la..., de la Divina Providencia)	—	4	4
Purificación de María	—	3	3
Pureza de María	—	1	1
Realeza de María (o Coronada, Coronación, Reina)	—	1	1
Refugio (Nuestra Señora del..., en el Monte Calvario)	—	2	2
Reparadora (María...)	—	2	2
Rosario (Nuestra Señora del..., o del Perpetuo Rosario, etc.)	—	23	23
Sufragio (Nuestra Señora del...)	—	1	1
Virginidad de María (o, simplemente, «Virgen María»)	1	9	10
Visitación (Nuestra Señora de la...)	—	2	2
Nuestra Señora (o Nuestra Señora, con algún atributo particular, por ejemplo, Nuestra Señora de las Misiones, del Trabajo, del Sagrado Corazón, etc.)	—	14	14
Santuario (Nuestra Señora..., seguida del nombre del santuario)	5	15	20

c) *Afiliación a anteriores escuelas de espiritualidad*

En estos dos últimos siglos han surgido múltiples Congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, en el ámbito espiritual de algunas familias religiosas anteriores. La espiritualidad Benedictina, Mercedaria, Trinitaria, Franciscana, Dominicana, Ignaciana, Vicenciana, y algunas otras, han sido el punto de partida para la fundación de una gran variedad de Congregaciones religiosas de votos simples. Con frecuencia ha sido algún miembro de esas familias religiosas el que ha fundado alguna Congregación, o por lo menos, ha dirigido espiritualmente al fundador o fundadora de la nueva familia religiosa. En muchos casos, las mismas Reglas o las Constituciones de la antigua Orden o Congregación han sido adoptadas por las nuevas Congregaciones, aunque siempre hayan tenido también sus propias Constituciones o Reglamentos.

d) *Familias religiosas con diversas ramas*

Con frecuencia, los fundadores y fundadoras de las dos últimas centurias han dado origen a dos congregaciones, masculina y femenina, con un mismo carisma y con una misma misión apostólica. A veces un sólo fundador o fundadora han dado origen a varias Congregaciones. Quizá el caso más relevante haya sido, en el siglo xx, el Siervo de Dios don Santiago Alberione (1884-1971), que dio vida a cinco Congregaciones religiosas: Pia Sociedad de San Pablo, Pia Sociedad de las Hijas de San Pablo, Pías Discípulas del Divino Maestro, Hermanas de Jesús Buen Pastor, Instituto Reina de los Apóstoles; y de cuatro Institutos afiliados a la Pia Sociedad de San Pablo: Jesús Sacerdote, San Gabriel Arcángel, María Santísima Anunciada, Santa Familia.

Más frecuente aún que en épocas pasadas, en estos dos últimos siglos ha sido la presencia de Fundadores que han fundado una congregación religiosa masculina, y, después, con la ayuda de una mujer cofundadora, han fundado también una Congregación femenina, como es el caso de San Juan Bosco y Santa María Mazzarello; San Antonio María Claret y la Sierva de Dios María Antonia París; y otros muchos.

Las modernas Congregaciones, tanto masculinas como femeninas, suelen extender también su espíritu religioso y apostólico a asociaciones de seglares que, en cierto modo, recuerdan las Terceras Ordenes, propias de los Mendicantes.

1.5. *Centralización romana*

Ya se ha visto anteriormente cómo una de las características generales de las nuevas Congregaciones era la centralización en un gobierno general de donde dimanaban todas las directrices relativas tanto a la vida interna como a la misión a desarrollar por cada una de las comunidades. Se dio lugar así a una uniformidad generalizada, a veces sofocante, para las comunidades locales y para las personas.

Pero a esta centralización interna hay que añadirle, sobre todo desde la segunda mitad del siglo xix, otra centralización proveniente de Roma. Una serie de normas dictaminadas por la Congregación de Obispos y Regulares primero, y por la Congregación

de Religiosos después, dio lugar también a una uniformidad universal entre las Congregaciones, sobre todo después de las Normas (1901) ya mencionadas, conforme a las cuales se habían de reformar las Constituciones.

Esta centralización romana se manifestó especialmente en la invitación, cuando no imposición, de la Santa Sede a trasladar a Roma las Curias Generales, a fin de estar más en contacto con las fuentes de la normativa pontificia reguladora de la vida religiosa.

Esta centralización y uniformidad han dado lugar a un estilo de vida en el que la creatividad ha tenido un margen muy escaso. La observancia regular era el termómetro por el que se medía la vitalidad de una Congregación o de una comunidad, hasta el punto de que a ella se sacrificaba incluso el ejercicio de la misión apostólica[42].

1.6. *Idéntico modelo fundacional*

En el origen de muchas Congregaciones religiosas de los siglos XIX y XX con fines apostólicos y rasgos espirituales idénticos, sobre todo, cuando se trata de las múltiples Congregaciones afiliadas a una misma espiritualidad religiosa anterior, le podría parecer a una mirada superficial que todo ha sido fruto de un sincretismo espiritual y apostólico; pero, si se tiene en cuenta la teología de los carismas, habrá que concluir más bien que se ha tratado de dones suscitados por el Espíritu para utilidad de la Iglesia en una concreta circunstancia histórica.

Por eso mismo, los orígenes de muchas Congregaciones parecerían también calcados sobre un mismo molde sociorreligioso. La descripción que hace De Bertier, responde, en muchos casos, plenamente a la realidad:

«La Historia de estas fundaciones es casi siempre la misma. Para entender su desconcertante variedad frente a cometidos idénticos es necesario tener en cuenta el aislamiento en que vivían las diferentes provincias. Una muchacha piadosa se consagra espontáneamente o bajo consejo de un sacerdote a la educación de las jóvenes o al cuidado de los enfermos o de los pobres; su ejemplo atrae pronto a algunas compañeras. La señora más rica del lugar les presta ayuda moral y material, el párroco las impulsa o les impide su camino. Un director espiritual jesuita o de cualquier otra Orden aparece detrás de todo ello. La fundación se refuerza; se compra una casa; el obispo interviene: para obtener su aprobación es necesario presentar una regla, un hábito común, una superiora responsable, un nombre, un patrono, un noviciado. Todo esto nace y crece lentamente. Y, finalmente, ya está en disposición de pedir la aprobación de la Santa Sede y del Gobierno. Ha nacido una nueva Congregación»[43].

Esta descripción no es fruto de la imaginación, sino crónica real a la que solamente le faltan los nombres concretos de las fundadoras, de los párrocos, de los directores espirituales, de las bienhechoras, y de los obispos que dieron su primera aprobación a la presencia de un nuevo carisma religioso en la Iglesia.

1.7. *«Feminización» del Catolicismo*

El título de la obra de 776 páginas que C. Langlois ha dedicado a la historia de las nuevas Congregaciones femeninas fundadas en Francia en el siglo XIX[44] se podría traducir por *La feminización del Catolicismo.* La conclusión que saca el autor es que «el Catolicismo en el siglo XIX se escribe cada vez más en femenino»[45]. Esta expresión no encierra ningún sentido peyorativo, sino que constata el hecho, muy cargado de consecuencias para el futuro, de que las mujeres empezaron a tener una participación muy activa en la marcha de la Iglesia católica; no sólo por el hecho, que ya se daba anteriormente, de que eran ellas quienes más practicaban la religión, sino porque, desde ahora, se suman cada día más a una actividad apostólica directa.

La importancia del sacerdocio, ejercido solamente por hombres, mantiene todo su peso específico dentro de la Iglesia; pero la importancia de las nuevas Congregaciones femeninas en el campo apostólico es «el síntoma más evidente de una feminiza-

---

[42] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La vida religiosa ante los retos de la Historia,* Madrid, 1979, pp. 153-154.

[43] BERTIER DE SAVIGNY, G. DE, *La Restauration,* París, 1962, p. 312; citado por JEDIN, H., *op. cit.,* p. 356.

[44] LANGLOIS, C., *Le Catholicisme au féminin,* París, 1984.

[45] LANGLOIS, C., *op. cit.,* p. 13.

ción del catolicismo en el interior de una sociedad que, sin duda, consiente en ello»[46]. El ensanchamiento del apostolado femenino a nuevos ministerios que van más allá de la tradicional dedicación a la educación de la niñez y juventud, y a la asistencia sanitaria, da un nuevo valor al compromiso femenino dentro de la Iglesia católica. Surgen congregaciones de mujeres con actividades directas de predicación de la Palabra, de catequesis, de dirección de ejercicios espirituales. Hay mujeres que han fundado incluso Congregaciones masculinas, con lo que esto implica de magisterio espiritual sobre los mismos sacerdotes.

La promoción de la mujer al apostolado directo es una adquisición definitiva de estas Congregaciones. La nueva estructura de las mismas comporta fuerzas femeninas en compromisos organizativos y sociales. Muchas fundadoras y superioras, asistidas por sus respectivas consejeras, han demostrado saber dirigir con agudeza, con discernimiento y con equilibrio Congregaciones religiosas cada vez más numerosas y comprometidas en tareas apostólicas más arriesgadas[47].

2. Congregaciones masculinas fundadas en los siglos XIX y XX

Señalamos solamente los datos más representativos de estas Congregaciones: Título, fundador, lugar y fecha de fundación, número actual de casas y miembros. Los dos últimos datos están tomados del *Anuario Pontificio* de 1987. No se enumeran aquí las Congregaciones españolas ni latinoamericanas, las cuales se dejan para capítulos posteriores. Por orden cronológico de fundación.

2.1. *Congregaciones clericales*

— *Congregación de los Sagrados Corazones (de la calle Picpus de París);* José María Coudrin; París, 1800; 245/1.395.
— *Sacerdotes de las Escuelas de la Caridad (Instituto Cavanis);* Antonio y Marcos Cavanis; Venecia, 1802; 26/153.

[46] LANGLOIS, C., *op. cit.*, p. 14.
[47] RAPONI, N., *Vita Religiosa e carità nei modelli dell'800 e del 900,* pp. 42-43.

— *Sacerdotes de la Misericordia;* J. B. Rauzan; París, 1814; 3/14.
— *Sociedad de María (Padres Maristas);* Juan Claudio Colin; Lyon-Belley (Francia), 1816; 261/1.482.
— *Oblatos de María Virgen;* Pío Lanteri; Turín (Italia), 1815; 40/290.
— *Sacerdotes de las Sagradas Llagas de NSJ (Estigmatinos);* Gaspar Bertoni; Verona, 1916; 96/416.
— *Oblatos de María Inmaculada;* Carlos Eugenio de Mazenod; Aix de Provenza, 1816; 1460/5.731.
— *Sociedad de María. Marianistas;* Guillermo José Chaminade; Burdeos, 1917; 230/1.935.
— *Josefinos Belgas (Gerardimonteses);* Bélgica, 1817; 10/153.
— *Hijos de María Inmaculada (Pavonianos);* Luis Pavoni; Brescia (Italia), 1821; 28/251.
— *Sacerdotes de San Basilio;* Viviers (Francia), 1822; 62/434.
— *Hijos de la B. V. Inmaculada de Luçon;* Francia, 1828; 17/126.
— *Instituto de la Caridad (Rosminianos);* Antonio Rosmini; Domodossola (Novara) (Italia), 1928; 74/408.
— *Compañía de María para la educación de Sordomudos;* Verona, 1830; 4/25.
— *Clérigos de San Viator;* Luis Querbes; Vourles-Lyon (Francia), 1831; 140/1.060.
— *Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús, de Bétharram;* San Miguel Garicoitz; Bétharram, 1832; 62/378.
— *Misioneros de los Sagrados Corazones de Jesús y de María;* Italia, 1833; 12/53.
— *Congregación de la Resurrección de NSJ;* Bogdan Janski; Polonia, 1836; 54/841.
— *Congregación de la Santa Cruz;* Basilio Antonio María Moreau; Le Mans (Francia), 1837; 254/2.005.
— *Misioneros de San Francisco de Sales;* Pedro Mermier; Annecy (Francia), 1838; 28/251.
— *Sociedad de San Pedro «Ad Víncula»;* Carlos María Fissiaux; Marsella, 1839; 11/44.
— *Oblatos del Sagrado Corazón de Jesús y del Inmaculado Corazón de María;* Estados Unidos, 1843; 9/97.
— *Agustinos de la Asunción (Padres Asuncionistas);* Manuel D'Alzon; Nimes (Francia), 1845; 146/1.119.

— *Religiosos de San Vicente de Paúl;* Juan León Le Prévost; París, 1845; 40/266.
— *Misioneros de la Inmaculada Concepción (Misioneros de Lourdes);* Juan Luis Peydessus; Garaiçon (Francia), 1848; 8/62.
— *Sacerdotes de Santa María de Tinchebray;* Orne (Francia), 1851; 1/10.
— *Misioneros de N. S. de «La Salette»;* Filiberto de Bruillard; La Salette, 1852; 209/933.
— *Misioneros del Sagrado Corazón;* Julio Chevalier; Issoudum, 1854; 192/2.480.
— *Carmelitas de la BVM Inmaculada (Malabareses);* Malabar (India), 1855; 290/1.549.
— *Congregación del Santísimo Sacramento (Sacramentinos);* San Pedro Julián Eymard; Fourvière (Francia), 1856; 131/1.133.
— *Congregación del Sagrado Corazón de Jesús Niño (Padres de Timon-David);* José María Timon-David; Marsella, 1852; 15/63.
— *Sociedad Salesiana de San Juan Bosco (Salesianos);* San Juan Bosco; Turín, 1859; 1513/17.233.
— *Congregación del Corazón Inmaculado de María (Misioneros de Scheut);* Teófilo Verbiest; Bélgica, 1862; 53/1.495.
— *Oblatos de San Francisco de Sales;* 1871; 123/808.
— *Sociedad del Verbo Divino;* Arnoldo Janssen; Aeyl (Holanda), 1875; 280/5.504.
— *Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús (Reparadores);* Juan León Dehon; San Quintín (Francia), 1878; 466/2.646.
— *Congregación de San José (Josefinos del Murialdo);* Leonardo Murialdo; Turín (Italia), 1873; 92/734.
— *Oblatos de San José (Josefinos de Asti);* José Marello; Asti (Italia), 1878; 89/419.
— *Sociedad del Divino Salvador;* Juan Bautista Jordán; Roma, 1881; 114/1.253.
— *Hijos del Sagrado Corazón de Jesús (Misioneros Combonianos);* Daniel Comboni; Verona (Italia), 1885; 397/1.891.
— *Sociedad de Misioneros de San Carlos (Scalabriniani);* Juan Bautista Scalabrini; Piacenza, 1887; 244/770.
— *Misioneros de la Sagrada Familia;* Juan Bautista Berthier; Grave (Holanda), 1895; 74/1.049.

— *Pía Sociedad de San Francisco Javier para las Misiones Extranjeras;* Guido María Conforti; Parma, 1898; 60/885.
— *Franciscanos del Attonement;* Nueva York, 1898.
— *Congregación de la Sagrada Familia de Nazaret;* Juan Piamarta; Brescia (Italia), 1900; 25/131.
— *Misioneros de la «Consolata»;* José Allamano; Turín (Italia), 1901; 261/994.
— *Fraternidad Sacerdotal;* Eugenio Prévost; París, 1901; 7/78.
— *Pequeña Obra de la Providencia (Don Orione);* Beato Luis Orione; Tortona (Italia), 1903; 206/1.125.
— *Pobres Siervos de la Divina Providencia (Don Calabria);* Verona (Italia), 1907; 51/230.
— *Siervos de la Caridad (Obra de Don Guanella);* Luis Guanella; Traona (Italia), 1908; 83/536.
— *Misioneros de Mariannhill;* Wendelin Pfanner; Marianhill (Sudáfrica), 1909; 31/425.
— *Pia Sociedad de San Pablo;* Santiago Alberione; Alba (Piamonte) (Italia), 1914; 88/1.149.
— *Hijos de la Caridad;* Juan Emilio Anizan; París, 1918; 44/224.
— *Rogacionistas del Corazón de Jesús;* Anibal Difrancia; Mesina (Italia), 1926; 40/312.
— *Misioneros Siervos de la Santísima Trinidad;* Estados Unidos, 1929; 67/169.
— *Hijos del Amor Misericordioso;* Esperanza de Jesús Alhama; Roma, 1951; 15/101.

2.2. *Congregaciones laicales*

Además de los ya mencionados en un capítulo precedente: Maristas, 1817; Hermanos de la Doctrina Cristiana de Ploërmel (Menesianos), 1819; Hermanos del Sagrado Corazón, 1821; Hermanos de la Sagrada Familia de Belley, 1835; Hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia, 1839, hay que citar los siguientes:

— *Hermanos de la Presentación (Irlanda),* (1802); 25 casas y 178 hermanos.
— *Hermanos de las Escuelas cristianas, de Irlanda,* 1802; 352 casas y 2.520 hermanos.

— *Hermanos de la Caridad, de Gand* (Bélgica), 1807; 92 casas y 792 hermanos.
— *Hermanos de la Orden Tercera de San Francisco de Asís, de Mount Bellew,* Irlanda, 1818; 14 casas y 82 hermanos.
— *Hermanos de Nuestra Señora de Lourdes;* Esteban Modesto Glorieux; Ronse (Bélgica), 1830; 48 casas y 413 hermanos.
— *Hermanos de la Inmaculada Concepción de la BVM de Maastricht* (Holanda); 1835 y 900 hermanos.
— *Hermanos de N. S. de la Misericordia de Tilburg* (Holanda), 1839, 54 casas y 560 hermanos.
— *Hermanos de San Francisco Javier,* Italia, 1839; 58 casas y 397 hermanos.
— *Hermanos de San Luis Gonzaga,* Holanda, 1840; 18 casas y 196 hermanos.
— *Hermanos de la Misericordia de María Auxiliadora,* Alemania, 1850; 19 casas y 155 hermanos.
— *Hermanos de la Inmaculada Concepción de la BVM Madre de Dios,* Irlanda, 1854; 20 casas y 165 hermanos.
— *Hermanos Pobres de San Francisco Seráfico,* Alemania, 1857; 19 casas y 127 hermanos.
— *Hermanos de la Misericordia de Montbaur* (Alemania), 1856; 12 casas y 98 hermanos.
— *Hermanos Franciscanos de la Santa Cruz,* Alemania, 1862; 9 casas y 73 hermanos.
— *Hermanos Siervos de María Inmaculada,* Alemania, 1885; 3 casas y 20 hermanos.
— *Hijos de la Inmaculada Concepción (Concepcionistas),* Italia, 1857; 31 casas y 174 hermanos.
— *Hermanos de San Patricio,* Irlanda, 1888; 38 casas y 211 hermanos.
— *Hermanos Misioneros de San Francisco de Asís,* India, 1896; 53 casas y 349 hermanos.

3. Congregaciones femeninas fundadas en los siglos XIX y XX

Se mencionan únicamente aquellas Congregaciones que, fundadas en el extranjero, tienen alguna comunidad en España. No se enumeran, sin embargo, las fundadas en América Latina, por-

que se citarán en un capítulo posterior. Un elenco completo de las Congregaciones femeninas de derecho pontificio se puede encontrar en el *Anuario Pontificio* de 1987, páginas 1319-1460. Se indica el título, fundador(a), lugar de fundación, y número de casas y miembros[48].

— *Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús;* Santa Magdalena Sofía Barat; Amiens (Francia), 1800; 537/4.798.
— *Sagrados Corazones de Jesús y de María;* José María Coudrin y Enriqueta Aymer; Poitiers (Francia), 1800; 145/1.209.
— *Ursulinas de Jesús;* Luis María Baudoin; Chavagnes-en-Pailliers (Francia), 1802; 129/818.
— *Hermanos de la Misericordia de Moissac;* María Jesús Genyer; Moissac (Francia), 1807; 13/65.
— *Hijas de la Cruz; San Andrés Fournet;* Bichier (Francia), 1807; 204/1.062.
— *Pasionistas de San Pablo de la Cruz;* Magdalena Frescobaldi; Florencia (Italia), 1815; 90/740.
— *Instituto María Teresa;* Bruno Lespiaut-Mone; Burdeos (Francia), 1815; 5/75.
— *Sagrada Familia de Villefranche;* Santa Emilia de Rodat; Villefranche de R. (Francia), 1816; 152/955.
— *Hijas de María Inmaculada de Agen (Marianistas);* Adela de Tranquelleon y Guillermo José Chaminade; Agen (Francia), 1816; 51/412.
— *Hijas de Santa María de la Providencia;* Elisabeth Vassal; Saintes (Francia), 1817; 24/172.
— *Compasión de Nuestra Señora;* Mauricio Mateo Garrigou; Toulouse (Francia), 1817; 84/439.
— *Jesús María;* Claudina Thévenet; Lyon (Francia), 1818; 192/1955.
— *Sagrada Familia de Burdeos;* Pedro Bienvenido Noailles; Burdeos (Francia), 1820; 415/3.246.
— *Religiosas de Nazaret;* P. Roger; Monmirail (Francia), 1822; 27/228.
— *Hermanas de la Misericordia;* Juan Bazin; Sees-Orne (Francia), 1823; 39/372.

[48] CONFER FEMENINA, *Guía de las comunidades religiosas en España,* 6.ª ed., Madrid, 1988; ID., *Abriendo caminos. Institutos religiosos en España,* Madrid, 1989.

— *Hijas de María Santísima del Huerto (Hermanas del Huerto);* San Antonio María Gianelle; Chiavari (Italia), 1829; 161/1.230.
— *Virgen Niña;* Santas Bartolomea Capitano y Vicenta Gerosa; Lovere (Bérgamo) (Italia), 1832; 538/7.118.
— *Hijas de la Divina Providencia;* Elena Bettini; Roma, 1832; 49/350.
— *Adoratrices de la Sangre de Cristo;* Beata María de Mattias y San Gaspar del Búfalo; Acuto (Italia), 1834; 365/2.501.
— *Santa Dorotea de Frassinetti;* Quinto-Génova (Italia); 1834; 195/1.762.
— *Hermanas del Niño Jesús;* José Roussel; Neuchatel en Saonsbois-Sarthe (Francia), 1835; 16/85.
— *Caridad del Buen Pastor;* Santa María Eufrasia Pelletier; Angers (Francia), 1835; 585/6.553.
— *Inmaculada Concepción de Castres;* Emilia de Villeneuve; Castres (Francia), 1836; 189/949.
— *Hermanas Maestras de Santa Dorotea;* Juan Antonio Farina; Vicenza (Italia), 1836; 225/1.962.
— *Benedictinas de la Providencia;* Benedicta Cambragio; Roneo Scrivia (Génova) (Italia), 1838; 29/189.
— *Hermanas del Angel de la Guarda;* Luis Ormières y M. San Pascual Lavrilloux; Quillan Ande (Francia), 1839; 96/658.
— *Hermanitas de los Pobres;* Juana Jugan; Saint Servan (Francia), 1839; 256/4.260.
— *Religiosas de la Asunción;* María Eugenia Milleret; París, 1839; 200/1.604.
— *Siervas de María de Anglet;* Luis Eduardo Cestac; Anglet—Bayona (Francia), 1842; 100/576.
— *Nuestra Señora de Sión;* Teodoro Ratisbona; París, 1843; 111/1.218.
— *Hermanitas de San José de Montgay (Lyon);* José Rey; Quillins (Francia), 1844; 22/155.
— *Hermanas de Niño Jesús Pobre;* Clara Rey; Aquisgrán (Alemania), 1844; 69/1.115.
— *Hermanas Estigmatinas;* Ana Lapini; Florencia (Italia), 1855; 130/975.
— *Hermanas Auxiliadoras;* Eugenia Smet; París, 1856; 146/1.011.
— *Franciscanas de la Inmaculada Concepción;* María de la Croix Macornay (Jura) (Francia), 1857; 17/117.

— *María Reparadora;* Emilia D'Outremont; Estrasburgo, 1857; 140/1.380.
— *Hermanas Mantellate Siervas de María;* Filomena Rossi y Juan Ferrari; Treppio-Pistoia (Italia), 1861; 89/856.
— *Franciscanas del Espíritu Santo* (Franciscanas de Montpellier); Carolina Baron, Saint Chinian (Francia), 1861; 41/344.
— *Hermanitas de la Asunción;* Esteban Pernet; París, 1865; 235/1.826.
— *Dominicas de la Inmaculada Concepción;* María Eduvigis Portalet; Toulouse (Francia), 1866; 56/460.
— *Franciscanas de Seillon;* Juan María Griffon; Bourg-en-Bresse (Francia), 1867; 36/276.
— *Siervas del Corazón de Jesús;* María del Corazón de Jesús; Estrasburgo, 1867; 12/75.
— *Misioneras de Nuestra Señora de Africa;* Cardenal Lavigerie; Argelia, 1869; 220/1.576.
— *Franciscanas Hospitalarias de la Inmaculada Concepción;* Raimundo dos Anjos Beirao; Lisboa, 1871; 206/1.961.
— *Misioneras Combonianas;* Daniel Comboni; Verona (Italia), 1872; 253/2.104.
— *Hijas de María Auxiliadora;* San Juan Bosco y Santa María Mazzarello; Mornese (Italia), 1872; 1.496/17.111.
— *Hijas de Nuestra Señora del Sagrado Corazón;* Julio Chevalier y María Luisa Hartzer; Issodun, 1874; 227/1.863.
— *Franciscanas Alcantarinas;* Vicente Garguillo; Nápoles (Italia), 1874; 82/92.
— *San José de Cluny;* Beata Ana María Javouhey; Chalon-sur-Saone (Francia), 1874; 397/3.392.
— *Franciscanas Misioneras de María;* Elena de Chapotin; Ootacamund (India), 1877; 900/8.829.
— *Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús;* Santa Francisca Javier Cabrini; Codongo (Italia), 1800; 95/900.
— *Servitas de María;* Feliciano Batailles; Jolimont (Bélgica), 1881; 7/61.
— *Hijas de Santa María de la Providencia;* beato Luis Guanella; Como (Italia), 1881; 153/1.170.
— *Religiosas de Jesús Redentor;* Victorina M. Le Dieu; Roma, 1883; 55/381.
— *Benedictinas Misioneras de Tutzing;* Andrés Armrhein; Reichenbach (Alemania), 1885; 105/1.365.

— *Hijas del Divino Celo (Rogacionistas);* Aníbal Difrancia; Mesina (Italia), 1887; 54/631.
— *Misioneras Siervas del Espíritu Santo;* Arnoldo Janssen; Steyl (Holanda), 1889; 289/3.937.
— *Hijas de San Camilo;* Luis Tezza y Josefina Vannini; Roma, 1892; 53/481.
— *Misioneras de San Pedro Claver;* Teresa Ledochowska; Salzburgo (Austria), 1894; 30/247.
— *Clarisas Franciscanas Misioneras del Smo. Sacramento;* María Clara Serafina Farolfi; Bertinoro-Forli (Italia), 1898; 104/778.
— *Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús (Hiltrup);* Umberto Linckens; Hiltrup (Alemania), 1900; 140/1.323.
— *Ursulinas del Sacro Monte de Varallo;* Clotilde Verno; Sacro Monte de Varallo (Vercelli), 1902; 16/48.
— *Pequeñas Hermanas Misioneras de la Caridad (Don Orione);* beato Luis Orione; Tortona (Italia), 1915; 125/884.
— *Pía Sociedad de Hijas de San pablo;* Santiago Alberione; Alba, Cuneo (Italia), 1915; 240/2.675.
— *Comunidad de Betania;* J. Van Ginnecken; Blomendal (Holanda), 1919; 34/76.
— *Misioneras del Espíritu Santo;* María Eugenia Caps; Met (Francia), 1921; 81/464.
— *Pías Discípulas del Divino Maestro;* Santiago Alberione; Alba, Cuneo (Italia), 1924; 117/1.448.
— *Hijas de Santa María de Leuca;* Elisa Martínez; Miggiano-Lecce (Italia), 1938; 33/1.124.
— *Hijas de la Iglesia;* María Olivia Bonaldo; Roma, 1938; 66/388.
— *Hermanitas de Jesús;* Magdaleine de Jesús; Touggourt (Sahara), 1939; 200/1.290.
— *Misioneras de la Caridad;* Teresa de Calcuta; Calcuta (India), 1950; 250/2.350.
— *Asistentes Sociales Misioneras;* Card. Ernesto Rufini; Palermo (Italia), 1954; 15/62.
— *Congregación Romana de Santo Domingo;* unión de cinco Congregaciones Dominicas; Roma, 1959; 108/828.
— *Santa Marta de Perigueux;* unión de varias Congregaciones; Perigueux, 1969; 68/407.
— *Hermanas de María y José y de la Misericordia;* María Teresa de Lamourous y M. San Agustín (fusión de dos congregaciones); Burdeos (Francia), 1971 16/138.

15.
La vida religiosa en España en los siglos XIX y XX

Bibliografía

ARTOLA, M., *Los orígenes de la España contemporánea, 2 vols.,* Madrid, 1975; PALACIO ATARD, V., *La España del siglo XIX, 1808-1898,* Madrid, 1978; SECO SERRANO, C., *La España contemporánea,* 2 vols., Barcelona, 1978; CIERVA, R. DE LA, *Historia básica de la España actual (1800-1974),* Barcelona, 1976; COMELLAS, J. L., *Historia de España moderna y contemporánea,* Madrid, 1968; TUSELL, J., *La España del siglo XX,* Madrid, 1975; VICENS VIVES, J., *Historia social y económica de España y América,* 5 vols., Barcelona, 1957-1959; LAÍN ENTRALGO, P., *A qué llamamos España,* Madrid, 1971; SUÁREZ, F., *La crisis política del Antiguo Régimen (1800-1840),* Madrid, 1971; CARCEL ORTI, V., *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840),* Pamplona, 1975; ID., *Lenta restauración de las Ordenes religiosas en la España del siglo XIX,* «Ephem. Carmeliticae», 31-II (1980), 431-538; PAYNE, S. G., *El Catolicismo español,* Barcelona, 1984; CUENCA TORIBIO, J. M., *La Iglesia española ante la revolución liberal,* Madrid, 1971; ID., *Estudios sobre la Iglesia española del XIX,* Madrid, 1973; ID., *Apertura e integrismo en la Iglesia española decimonónica en torno a una polémica de los inicios del reinado de Isabel II,* Sevilla, 1970; ID., *El catolicismo español en la restauración,* en AA. VV., *Historia de la Iglesia en España,* V, 277-339; REVUELTA, M., *La Iglesia española y el Antiguo Régimen (1808-1833),* en AA. VV., *Historia de la Iglesia en España,* V, Madrid, 1979, pp. 3-113; ID., *La Exclaustración (1833-1840),* Madrid, 1976; ID., *Las pagas de pensiones a los exclaustrados y a las monjas (1835-1850),* «Est. Eccles.», 53 (1978), 47-76; ID., *Vicisitudes y colocaciones de un grupo social marginado: Los exclaustrados del siglo XIX,* HS; ID., *Planes de reforma eclesiástica durante el trienio constitucional,* Misc. Comillas, 30 (1972), 93-123 y 329-348; PACHO, E., *El P. Palau y su momento histórico,* en

AA. VV., *Una figura carismática del siglo XIX*, Burgos, 1973, pp. 17-88; ALVAREZ GÓMEZ, J., *Congregaciones femeninas fundadas en España en el siglo XIX*, VR, 29 (1970), 72-78; ID., *Los religiosos en la vida y en la pastoral de la diócesis de Madrid*, en AA. VV., *Cuadernos de Historia y Arte*, III, Madrid, 1986, pp. 71-96; CALVO, G., *La restauración de la Orden franciscana en España (1836-1856)*, Santiago de Compostela, 1985; RUBI, B., DE, *Reforma de los regulares en España a principios del siglo XIX. Estudio histórico-jurídico de la bula «Inter graviores»*, Barcelona, 1943; ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid, 1981; SALAZAR, J., DE, *Concordato de 1851*, DHEE, I, Madrid, 1972, 581-595; CASTELLS, J. M., *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*, Madrid, 1973; CONFER MASCULINA, *Una luz multicolor. Institutos de Religiosos en España*, Madrid, 1987; ID., *Guía de las Comunidades de los Religiosos españoles*, Madrid, 1987; ID., CONFER FEMENINA, *Abriendo caminos. Institutos de Religiosas en España*, Madrid, 1989; ID., *Guía de las Comunidades religiosas en España*, Madrid, 1988.

I. CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO Y ECLESIAL

1. Dos siglos de revoluciones y guerras

El siglo XIX se abrió con una crisis institucional que llevó a España a una guerra por su supervivencia en cuanto nación: la Guerra de la Independencia (1808-1814); y el siglo XX se cierra con la superación de la crisis provocada por otra guerra en la que también estuvo en juego la supervivencia nacional: la Guerra civil (1936-1939). Y en medio: dos siglos en los que las turbulencias sociopolíticas han sido la moneda corriente con la que los españoles han tenido que pagar muchos errores atávicos.

Pedro Laín Entralgo ha sintetizado en muy pocas palabras lo que ha sido la andadura de los españoles durante estos dos siglos: «El talante conflictivo de la vida española reaparecerá con nuevo contenido y nuevas formas, para no cesar ya hasta nuestros días, a partir de la Constitución de Cádiz (1812)... Sin interrupción ha sido conflictiva la vida histórica y social de la España que solemos llamar contemporánea»[1].

[1] LAÍN ENTRALGO, P., *A qué llamamos España*, pp. 124-125.

Si el siglo XIX ha sido considerado, en general, como «el siglo de las revoluciones», con mayor razón se le podría aplicar este calificativo al siglo XIX español que llegó a contemplar «ciento treinta gobiernos; nueve Constituciones; tres destronamientos; cinco guerras civiles; decenas de regímenes provisionales; y un número casi incalculable de revoluciones que, provisionalmente, podemos fijar en dos mil»[2].

Cuando José Luis Comellas habla de dos mil revoluciones en el siglo XIX, no se refiere a simples algaradas políticas y militares ni siquiera a verdaderos motines o alteraciones del orden, «sino a revoluciones propiamente dichas, esto es, *intentos organizados, armados y conscientes*, para derribar el gobierno. Dos mil revoluciones en un siglo equivalen a una cada diecisiete días. El recuerdo estadístico nos da permiso para llamar al siglo XIX el «siglo de las revoluciones» aunque técnicamente sería mucho más exacto llamarle el «siglo de la inestabilidad interna»[3].

Y las revoluciones no concluyeron con el siglo XIX, sino que se prolongaron a lo largo del siglo XX que ha presenciado la dictadura de Primo de Rivera (1923-1931); una Guerra Civil (1936-1939) con la subsiguiente dictadura del general Franco (1939-1975); y varias conspiraciones con intentos de golpe de Estado, siendo el del 23 de febrero de 1981, el que más conmocionó a la nación.

La valoración que del siglo XIX hace Laín Entralgo, podría, en buena medida, aplicarse también, aunque con diferentes matices, al siglo XX: «un hueco histórico por el que alocadamente vuelan y revuelan el heroísmo, el entusiasmo, el disfraz y la ineficacia»[4]; pero, aunque pueda parecer una paradoja, también cabe la valoración de Federico Suárez: «este siglo tiene tanto sentido como cualquier otro de nuestra historia, y es falso que le falte existencia histórica, que su característica sea la total inanidad histórica. Antes al contrario, es de una personalidad tan rica que puede figurar entre los más fecundos»[5].

Como en el resto de Europa, el movimiento revolucionario español se ha caracterizado por un proceso subversivo que ha inten-

[2] COMELLAS, J. L., *Historia de España moderna y contemporánea*, p. 402.
[3] COMELLAS, J. L., *op. cit.*, p. 403.
[4] LAÍN ENTRALGO, P., *op. cit.*, p. 135.
[5] SUÁREZ, F., *La crisis política del Antiguo Régimen*, p. 18.

tado cambiar y que, de hecho, ha cambiado, la situación política y social de España. Existió también una doctrina que ha servido de punto de apoyo para ese proceso revolucionario, pudiendo afirmar que en España las teorías fueron anteriores a los hechos, en cuanto que fueron doctrinas de importación de más allá de los Pirineos. Hubo también unos agitadores provenientes de unas clases minoritarias, pero que se hicieron con el poder cultural y económico, y, finalmente, con el poder político. Los cambios no se han verificado de repente, sino en un largo período de tiempo, durante el cual se han ido escalonando unas conquistas parciales que han desembocado en el triunfo más completo de la revolución, en cuanto que ésta consiguió echar por tierra todo el Antiguo Régimen. Se dio así mismo una oposición que intentó impedir el triunfo revolucionario, luchando por mantener el estado de cosas anterior; pero fue una resistencia inútil.

Cuando tuvo lugar la restauración alfonsina, proclamada por el general Martínez Campos en Sagunto (29-12-1874), ya no quedaba nada del Antiguo Régimen. Como tampoco quedará nada del régimen impuesto por el general Franco cuando se instauró la monarquía en la persona de don Juan Carlos I (1975), casi exactamente un siglo después de la restauración de don Alfonso XII. Pero con una diferencia, en el caso deAlfonso XII, todo se había cambiado previamente; en cambio, en el caso de don Juan Carlos I, ha sido necesario proceder con cautela a un desmantelamiento de todas las instituciones del régimen anterior. Pero tanto en un caso como en el otro se partía de cero, porque todo lo anterior se repudiaba: El régimen, las leyes, la administración local, la administración de justicia, el Estado centralista, la economía.

De todo lo que a comienzos del siglo XIX y del siglo XX constituía el núcleo sustantivo de lo que, en bloque, se llamaba España, solamente quedaba la Iglesia, no sólo aglutinante de la fe viva del pueblo español, sino también como institución. La Iglesia fue la única fuerza que desafió los movimientos revolucionarios a lo largo de las dos centurias; y si bien la Iglesia no logró vencer a la revolución, tampoco ésta consiguió derrotar a la Iglesia, aunque tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, tuviera qué dejar muchos girones en su empeño, no sólo institucionales, sino también personales, como las víctimas de las matanzas de frailes en 1834 y, especialmente de la persecución religiosa de 1936-1939 en la que

dieron su vida por Cristo tres obispos, 4.184 sacerdotes y seminaristas seculares, 2.365 religiosos y 283 religiosas, sin que se conozca un sólo caso de apostasía[6].

2. Contexto eclesial

No resulta nada fácil emitir un juicio global sobre la Iglesia española de los siglos XIX y XX, porque tanto en una centuria como en otra no existen monografías suficientes que lo permitan. Pero en general, se puede afirmar que la Iglesia española, a lo largo de estas dos centurias, ha tenido que recorrer un continuo calvario, con muy escasos intervalos de paz; e incluso en aquellos momentos en los que se pudo considerar privilegiada, como en los largos años de la dictadura del general Franco, tuvo que pagar un precio muy elevado.

La historia de la Iglesia española, dada su tradicional unión e incluso confusión con el Estado, ha tenido que recorrer un camino paralelo al de la historia civil. Cualquier avatar experimentado por el Estado, especialmente por la Monarquía, ha repercutido también sobre la Iglesia; y viceversa. A lo largo de los dos últimos siglos, la Iglesia ha tenido que pasar de una situación privilegiada a otra situación de simple tolerancia, pasando por momentos, más o menos largos y violentos de real persecución; de una instalación bien configurada, a la necesidad de buscar apresuradamente una nueva manera de situarse en la nueva sociedad española surgida de una nueva convulsión política y social; de una Iglesia en íntima connivencia con el Gobierno que toma parte en todos los acontecimientos de la vida eclesial y religiosa de los españoles, hasta llegar a la exclusión explícita de todas las áreas de la sociedad.

Como en el resto de los países europeos, la Iglesia española tiene unas características que la definen:

1. *Actitud defensiva:* Si la Iglesia universal ha tenido que ponerse a la defensiva porque, de un modo o de otro, en todas par-

6 MONTERO, A., *Historia de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, Madrid, 1961; CAMPO VILEGAS, G., *Esta es nuestra sangre*, Madrid, 1990. El autor relata el impresionante testimonio de los 51 claretianos, la mayor parte estudiantes de Teología, martirizados en Barbastro, en agosto de 1936.

tes ha sido perseguida, la Iglesia española sobresalió por esta actitud defensiva porque, sin duda, ha sido más perseguida que ninguna otra. Es una actitud que le vino impuesta desde fuera, porque si se le negaba el derecho a la existencia, ella no tuvo más remedio que defenderse.

2. *Identificación de la fe católica con la nacionalidad española:* Ha constituido, sin duda, un mito que se fraguó al calor de las ideas románticas que veía las esencias más puras en los momentos en que en España se luchó más por la defensa de la unidad religiosa nacional. En cierto modo, fue una consecuencia de esa misma actitud defensiva. Solamente se consideraba buen español a quien era un ferviente creyente católico. Quien renegaba de la fe, se consideraba que había renegado también de los ideales nacionales.

3. *Pastoral rutinaria y apologética:* Era una consecuencia de la actitud defensiva de los pastores. Esa rutina resulta muy evidente del análisis de los manuales de predicación y de toda la literatura ascética. En toda la Iglesia decimonónica, pero especialmente en España, abundó la literatura apologética. Existe incluso todo un género literario que se conoce con el nombre de *exposiciones,* en el que los obispos *exponían* sus quejas al Gobierno, y defendían, en general, las instituciones eclesiales atacadas por sus enemigos.

4. *Conservadurismo excesivo:* No sólo en lo referente a las tradiciones de la Iglesia, sino también en lo relativo a las instituciones políticas, especialmente en lo que respecta a la unión entre el Trono y el Altar. Pero no sería justo acusar a la jerarquía eclesiástica española, porque carecía, sin duda, de una perspectiva suficiente para juzgar los acontecimientos que pasaban tan velozmente por delante de sus ojos. Y más en unos tiempos en los que predominaban las *restauraciones,* tanto políticas como eclesiales.

5. *Adhesión al Romano Pontífice:* El *ultramontanismo,* fue favorecido por la Santa Sede en la Iglesia universal; y no encontró en ningún episcopado una adhesión tan fervorosa como en el español. Fervor que ha ido aumentando a medida que ha crecido también la animosidad contra el Papa, como en la expulsión de Roma del Papa Pío IX (1848) o cuando el expolio de los Estados Pontificios (1861) y el consiguiente reconocimiento del reino de Italia por el Gobierno español (1865). Estos sentimientos del

episcopado en la defensa de las prerrogativas pontificias fueron secundados, en general por el pueblo español.

6. *El vigor de la santidad:* A pesar de las dificultades, el pueblo español conservó muy arraigadas la piedad y la fe. La formación religiosa y la catequesis dejaron, sin duda, mucho que desear por falta de una sensibilidad de los pastores respecto a la adaptación que requerían los tiempos, especialmente en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Pero la falta de una formación adecuada de los pastores fue suplida por su extraordinario celo apostólico. Por otra parte las nuevas Congregaciones religiosas aportaron una gran cantidad de agentes de pastoral y de catequistas que suplieron con su generosa entrega la falta de una mejor preparación teológica y catequística.

Pero donde se palpa siempre el vigor de una Iglesia, en un período determinado, es en sus santos. Y España, en estos dos últimos siglos ha ofrecido un espléndido bagaje de santidad. Son muchos los españoles de estos últimos siglos cuya santidad ha sido reconocida oficialmente por la Iglesia: San Antonio María Claret, Santa Joaquina de Vedruna, Santa Micaela del Santísimo Sacramento, Santa Soledad Torres Acosta, Santa Rafaela María del Sagrado Corazón, Santa Teresa Jornet, Santa Vicenta López Vicuña, Santa Rosa María Molas; beatos Francisco Coll, Enrique Ossó, José Mañanet, Rafaela Ibarra, Angela de la Cruz, Domingo Sol, Francisco Palau, Marcelo Spínola. La Guerra civil (1936-1939) fue una ocasión en la que brilló en todo su esplendor la fe martirial de la Iglesia española, como ya se deja indicado anteriormente. Y a todos estos habría que añadir los fundadores y fundadoras de numerosas Congregaciones religiosas de estos dos últimos siglos, cuyos procesos de beatificación han sido incoados.

II. Persecución de las Ordenes y Congregaciones religiosas

1. Una reforma necesaria

Desde una perspectiva meramente estadística, el número de religiosos era, a comienzos del siglo XIX, muy elevado si se tiene en cuenta el número bastante menguado de la población nacional.

En efecto, 52.300 religiosos más 25.813 religiosas de clausura son, sin duda, algo excesivos para los 10.541.221 habitantes que tenía España en 1797. Y más si se tiene en cuenta que treinta años antes habían sido expulsados del territorio nacional varios miles de jesuitas. Y todavía más, si seconsidera que, por aquellas mismas fechas, existían unos 300.000 clérigos seculares, con el promedio de un clérigo por cada treinta habitantes. En Alcalá de Henares, por ejemplo, con una población que rondaba los 5.000 habitantes, había, a finales del siglo XVIII, 19 conventos de religiosos, nueve conventos de religiosas y 147 curas seculares.

Desde el siglo XVIII, los distintos Gobiernos venían protestando contra tan elevado nómero de religiosos y religiosas. Esta reiterada protesta se basaba en cuestiones puramente económicas. Porque frailes y monjas eran dueños de un número muy elevado de fincas mal explotadas. Los religiosos en general eran vistos por el Estado como *mano muerta* para la nación. De ahí, los reiterados intentos del Gobierno para hacerse con los bienes de las Ordenes religiosas; y no cejará en su empeño hasta ver logrados sus propósitos.

No faltaban tampoco las protestas de la misma Jerarquía eclesiástica contra los religiosos. Los obispos aducían motivos que miraban más al interior de la Iglesia y de la misma vida religiosa, tales como la relejación que se advertía tanto en las Ordenes masculinas como en las femeninas; por los abusos de la exención; y, aunque no los pusieran en primer plano, también aducían motivos económicos, porque los frailes y las monjas se llevaban la mayor parte de las donaciones de los fieles. Algunos obispos pedían la supresión de la exención como raíz de todos los males; y también el control respecto al número de religiosos. Sobresalió en sus críticas el obispo de Cuenca, don Ramón Falcón Salcedo, quien, además de pedir el retorno de los religiosos a la observancia de las Reglas de sus fundadores, exigía que no se permitiese en los monasterios y conventos un número de religiosos superior al que pudiese ser sustentado con sus rentas ordinarias.

Sin duda alguna, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, era necesaria en España una reforma de la vida religiosa. Se procuró de muchos modos y maneras llevarlas a cabo; pero sin resultados positivos; es más, con resultados enteramente negativos, porque los cauces que se siguieron para reformar a frailes y

monjas no fueron los adecuados. Tanto los gobernantes civiles como las mismas autoridades eclesiásticas pretendieron imponer una reforma desde fuera. Y la Historia es el mejor testigo de que nunca las reformas impuestas a los monasterios y conventos desde fuera de los mismos dieron buenos resultados. La reforma de la vida religiosa podrá y deberá ser impulsada desde fuera, por las autoridades competentes, pero si no brota simultáneamente del interior de los religiosos, nunca se conseguirá la meta deseada.

Por eso mismo, todos los intentos llevados a cabo por las autoridades civiles para imponer una reforma a los religiosos en el siglo XIX y, después, en las dos primeras décadas del siglo XX, fueron tanto más perjudiciales cuanto que sus intenciones, en el fondo, lejos de mirar por el bien de las Ordenes religiosas, pretendían acabar con ellas.

2. La bula «Inter Graviores curas»

Hacía tiempo que el Gobierno español pretendía acabar con la exención de los religiosos a fin de someterlos en todo a la jurisdicción de los ordinarios del lugar; sobre todo para evitar las interferencias de los superiores generales, habitualmente residentes en Roma, en los asuntos de las Ordenes religiosas en España. Desde 1782, Floridablanca quiso extender para todas las Ordenes religiosas existentes en España la praxis que ya era habitual en la Orden franciscana desde la bula *Ite et vos in vineam meam* (1517) por la que León X reconoció la autonomía en el Gobierno supremo de la Orden franciscana en España. El Gobierno procuró que fuesen nombrados vicarios generales españoles a quienes estuviesen directamente sometidos los religiosos existentes en los territorios de la corona española. Y ellos, a su vez, sometidos directamente a los obispos. De este modo, a través de los obispos, todos de designación real, el Gobierno tendría una mayor influencia sobre los religiosos.

En 1799, el arzobispo de Zaragoza y ministro general de los franciscanos, fray Joaquín Company[7], propuso al rey Carlos IV que solicitase del Papa Pío VI el nombramiento de un prelado

7 CALVO MORALEJO, G., *La restauración de la Orden franciscana en España (1836-1856)*, pp. 27-41.

como visitador y reformador apostólico de las Ordenes religiosas existentes en España y en sus dominios de ultramar. La intención del franciscano era buena en sí misma porque pretendía ahorrar a los religiosos españoles la ruina que, como consecuencia de la Revolución francesa, se estaba fraguando contra ellos por toda Europa.

Fray Company proponía que los religiosos españoles quedasen jurídicamente desligados del resto de sus hermanos, sometiéndolos a «un gobierno ceñido a los individuos que residen en los Estados de S. M. Católica. Para esto se hace preciso nombrar prelados generales, que entiendan en el gobierno de los vasallos del Rey Nuestro Señor»[8]. Posiblemente, fray Company pensaba en sí mismo cuando sugería al rey que se pidiese el nombramiento de «Visitador y Reformador Apostólico... a favor de uno de los obispos de España». Los poderes que se habrían de solicitar para este visitador y reformador eran omnímodos en el ámbito de la vida religiosa, pues habría de tener «facultad para elegir prelados generales, provinciales y locales; de reformar y establecer leyes, según las exijan las circunstancias de los tiempos, de unir y dividir provincias, con todo lo demás que sea concerniente al buen gobierno de las Ordenes Regulares»[9].

El escrito de fray Company rezuma regalismo por sus cuatro costados. Si la Santa Sede concediese semejante bula, los religiosos quedarían enteramente a merced de la autoridad civil. De este modo, dice el arzobispo franciscano, «queda en manos de S. M. enteramente el gobierno de los Regulares y podrá disponer según fuere de su real agrado sin necesidad de acudir a la Silla Apostólica, lo que en el día es inevitable... Por este medio tiene todo el influjo S. M. en estos cuerpos y está en su mano la reforma de la disciplina monástica»[10].

La propuesta de Company parece que no fue tenida en cuenta por el Gobierno de Su Majestad Carlos IV; pero sí abundan las urgencias de Madrid al embajador español ante la Santa Sede a fin de que obtenga algún privilegio pontificio que garantice el que «las Ordenes religiosas tengan un general español residente en

8 Citado por CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, p. 38.
9 Citado por CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, p. 39.
10 Ibídem.

España y particular para los dominios de Su Majestad con absoluta independencia de toda otra persona de la Orden[11].

Consecuencia de todo esto, fue el nombramiento del cardenal Luis de Borbón[12], arzobispo de Toledo, como visitador y reformador apostólico de las Ordenes religiosas en España, por breve de 10 de septiembre de 1802. Este breve iba acompañado de una carta de Pío VII, dirigida a Godoy, en la que le agradecía los esfuerzos del Rey de España en favor de la Iglesia que tantas calamidades estaba padeciendo en toda Europa a causa de las turbulencias revolucionarias. Eran palabras, no de compromiso, sino realmente sinceras. Pero el Papa permanecía fiel a la tradición eclesiástica que no quiere a los religiosos sometidos en todo a la jurisdicción de los ordinarios del lugar. Y, para prevenir objeciones, el mismo Papa se adelantaba a decir que si en Francia se ha concedido semejante privilegio, se debe a que las circunstancias de aquella iglesia son del todo especiales.

Este breve no satisfacía las aspiraciones de separar a los religiosos españoles de la jurisdicción de los superiores generales únicos de las respectivas Ordenes. A esto se encaminaron nuevamente los esfuerzos de los políticos y de algunos eclesiásticos regalistas. El mismo cardenal de Borbón hizo suyos los deseos de Carlos IV y escribió a Pío VII el 30 de mayo de 1803: «Conviene la creación de vicarios generales nacionales que residan en España en las Ordenes que no los tienen, para el buen régimen de ellas y mejor observancia de sus constituciones; y para la tranquilidad de los frailes particulares, que de otro modo están expuestos a sufrir violencias sin arbitrio para evadirse de ellas»[13].

El Papa cedió, finalmente, a las presiones de Madrid y expidió la bula *Inter Graviores curas* (15-5-1804) por la que se establecía un nuevo régimen para las Ordenes religiosas en España[14]. En realidad esta bula no era una novedad radical, puesto que en su contenido fundamental se aplicaba a la Orden franciscana desde 1517, pues cuando no hubiera un general español, que de-

11 Citado por MARTI GILABERT, F., *La Iglesia en España durante la Revolución francesa*, Pamplona, 1971, p. 208.
12 FUENTE, V., DE LA, *Historia eclesiástica de España*, VI, pp. 180-211.
13 Citado por MARTI GILABERT, F., *op. cit.*, p. 67.
14 BARBADO, A., *La bula «Inter graviores curas» de Pío VII en la Orden franciscana*, p. 355; cfr. CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, pp. 46-50.
15 CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, p. 48.

bería alternarse cada seis años con otro de otras nacionalidades, se nombraría un vicario general que residiría en España con plenos poderes y sin depender del superior general de toda la Orden. A su vez cuando hubiese un general español, los franciscanos de las demás naciones serían gobernados por un vicario general de alguna de esas naciones con independencia también del superior general en el ejercicio de su cargo. Esta normativa se extendió a todas las Ordenes religiosas españolas el 15 de marzo de 1805 con el breve *Inter cetera,* por el cual el Papa designaba los superiores generales de los Trinitarios Calzados y de los Mínimos, y los vicarios generales de los Dominicos, Capuchinos, Carmelitas Calzados, Escolapios y Franciscanos[15].

La Corte de Madrid, no satisfecha con estas concesiones por parte de Roma, acudió de nuevo, por medio de varios escritos de Godoy, en demanda de la reducción del número de Mendicantes en España; y también esto le fue concedido por carta de Pío VII de 10 de septiembre de 1804: «Constantes en el propósito de acceder a los reales deseos en cuanto Nos podamos conceder, mandamos al Cardenal Visitador que satisfaga en esto la Regia Majestad»[16].

El cardenal de Borbón no se dio excesivas prisas en dedicarse a las tareas reformadoras que desde Roma le encomendaban. Quizá porque, como el mismo Papa reconocía en la bula *Inter graviores curas,* la vida religiosa en España gozaba de un aspecto mucho más sano que en los demás países de Europa. Lo cual no significa que también entre los religiosos españoles no existiesen situaciones irregulares que era preciso reformar. Pero los avatares políticos van a convertir la proyectada reforma y la pretendida disminución de los Mendicantes, en una verdadera escalada de persecución que culminará con la supresión de todas las Ordenes religiosas existentes en España y la consiguiente incautación de sus bienes materiales por parte del Estado.

3. Persecución abierta contra las Ordenes religiosas

3.1. *Al dictado de Napoleón Bonaparte*

Después del *Motín de Aranjuez* (noche del 17 al 18 de marzo de 1808) promovido por Fernando VII contra su propio padre

15 CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, p. 48.

16 Citado por CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, p. 52.

Carlos IV, en una hábil maniobra, Napoleón convenció a Carlos IV y al propio Fernando para que se trasladaran a Bayona, donde ambos abdicaron en favor del propio Napoleón, quien designó a su hermano José para ocupar el trono de Madrid. El pueblo español no aceptó este cambio de dinastía que se le imponía sin su consentimiento. Por primera vez en su historia, el pueblo español tuvo que hacer frente a una difícil situación sin contar con nadie que lo dirigiera desde el trono; aunque no le faltaron dirigentes surgidos del mismo pueblo. Todo empezó cuando el alcalde de Móstoles publicó su manifiesto contra los franceses. Fue la chispa que prendió en aquel ambiente inflamable, dando lugar a la Guerra de la Independencia (2 de mayo de 1808).

De este modo, el nacimiento y desarrollo de los ideales democráticos no brotaron, como en Francia, tanto de una ideología, cuanto de unos hechos concretos que se apoyaban en la soberanía popular. Pero es preciso tener en cuenta que cuando el pueblo se levantó en armas no fue para cambiar la Monarquía por una república, sino para expulsar a los invasores y así restaurar la monarquía en la persona de Fernando VII, si bien se esperaba que éste se sometería a la Constitución elaborada en las Cortes de Cádiz (1812).

La vida religiosa, por su parte, empezó sus tribulaciones en España apenas los Bonaparte tomaron en sus manos los destinos de la nación. En el proyecto del *Estatuto de Bayona* ya existían algunas disposiciones tendentes a una reducción progresiva de los religiosos; pero el temor a una guerra santa por parte del pueblo, les hizo desechar momentáneamente la idea; pero esta se hizo realidad en los decretos imperiales firmados por Napoleón en Chamartín el 4 de diciembre de 1808. En ellos se ordenaba la reducción de los conventos a un tercio y se prohibía la admisión de nuevos novicios hasta que el número de religiosos hubiera descendido también a un tercio. A los religiosos que abandonaran voluntariamente el claustro se les garantizaba una pensión de 3.000 a 4.000 reales.

El cierre de los conventos, sin embargo, no se llevó a cabo en virtud de los decretos de Napoleón, sino por la exclaustración general decretada por el nuevo rey José Bonaparte. Por decreto del 21 de agosto de 1808 se suprimían todas las Ordenes. Los religiosos tenían una plazo de quince días para abandonar los conventos y vestir el hábito del clero secular, y deberían residir en los

lugares de su nacimiento donde recibirían una pensión de las rentas de la propia Provincia civil. Todos los bienes de las Ordenes religiosas quedaban en propiedad de la nación. El decreto se aplicó de inmediato en todos los territorios ocupados por las tropas francesas. Aunque el decreto no se refería a los conventos de monjas; sin embargo, también les afectó en el sentido de que las monjas de filiación de regulares quedaban sometidas directamente a la jurisdicción de los obispos.

Otro decreto de 18 de mayo de 1809, pero que se aplicó solamente a finales de agosto del mismo año, facilitaba la secularización de las religiosas: Eran las propias autoridades civiles las que «habilitarían» el abandono de la clausura, pues a los obispos solamente se les avisaba, pero no se les pedía su parecer; a cada religiosa que optase por la secularización, se le abonaría una pensión anual de 200 ducados.

Otro decreto de 18 de septiembre de 1809 suprimía todas las Ordenes militares, excepto la del Toisón y la Orden Real de España, a la que se pasaban los bienes de las suprimidas. Finalmente, por decreto de 27 de septiembre del mismo año 1809, se suprimían todas las Hermandades y Congregaciones o Terceras Ordenes, cuyos bienes pasarían a la nación[17].

3.2. *La reforma de los religiosos en las Cortes de Cádiz*

La Iglesia se mostró desde el principio enteramente a favor de la Guerra de la Independencia. Un numeroso sector del clero tomó parte muy activa en ella, no sólo con la aportación de bienes materiales, sino en muchas ocasiones poniéndose al frente de grupos guerrilleros, y aunque no tomasen directamente las armas, que también lo hicieron, todos los clérigos colaboraron muy decididamente de múltiples maneras. Hubo incluso grupos de guerrilleros compuestos en su mayor parte por frailes. Pero, sobre todo, la Iglesia colaboró muy especialmente dándole a la Guerra de la Independencia unas justificaciones religiosas, que la elevaron a la categoría de Cruzada nacional. Abundaron las Pastorales de

17 MERCADER RIBA, J., *La desamortización en la España de José Bonaparte*, «Hispania», 32 (1972), 587-616.

Obispos; y, sobre todo, los sermones de curas y frailes animando al pueblo a tomar parte en la guerra.

Ahora bien, la Guerra de la Independencia no fue solamente un movimiento de oposición total a las fuerzas invasoras de Francia, sino también una repulsa de los abusos cometidos por el Antiguo Régimen. Y es precisamente aquí donde hundía sus raíces el movimiento en favor de la soberanía popular que encontró su máxima expresión en las Cortes de Cádiz. En junio de 1809, la Junta Central que representó la institucionalización de un levantamiento que encarnó el ejercicio de la soberanía popular, ordenó una consulta al pueblo para que señalase los temas sobre los que se habría de discutir y legislar en las Cortes. En las respuestas a esta consulta general afloran por todas partes las críticas contra los religiosos; y se centran en estos dos puntos: reforma y reducción del número de conventos y de frailes.

Las Cortes de Cádiz se reunieron en septiembre de 1810 y, después de más de año y medio de intenso trabajo, el 19 de marzo de 1812 aprobaron una Constitución para España. Las Cortes de Cádiz, a pesar de que en su labor reformadora de todos los estamentos sociales tomaron algunas decisiones que no agradaron a todos los católicos, no fueron impías, no podían serlo, porque una tercera parte de los diputados eran clérigos; y sus sesiones comenzaban con la celebración de la misa del Espíritu Santo. Lo cual no significa, por otra parte, que entre sus miembros no hubiese algunos inficionados de una fuerte animosidad contra la Iglesia.

Es lógico que en las Cortes de Cádiz dejaran su huella las diversas tendencias de los partidos: el *Reformista,* que muy pronto sería apellidado *Liberal*; el *Conservador,* tildado generalmente de *reaccionario*; y el partido llamado de los *Americanos,* los cuales, aunque ideológicamente no coincidían del todo con los Reformistas o Liberales, sin embargo votaban siempre con ellos.

En su labor de reforma de la Iglesia, las Cortes de Cádiz no pudieron por menos de ocuparse de los religiosos existentes en los territorios nacionales libres; y había que dar también una solución al hecho de la supresión decretada por Napoleón y por su hermano José en los territorios que se iban recuperando de sus manos. En el segundo caso cabía una doble salida: Restauración total de las Ordenes religiosas devolviéndoles todas sus propieda-

des, como antes de la presencia napoleónica en España; o una restauración restringida. Se optó por la segunda solución, y midiendo muy bien los pasos a dar: 1) Tenía que dar su permiso la Regencia; 2) con conocimiento de los alcaldes y jefes políticos de cada población, a quienes se habría de dar cuenta del número de conventos y de los bienes materiales de que disponían; 3) no se permitía la existencia de más de un convento de una misma Orden en cada población; 4) no se restauraban los conventos con menos de 12 miembros, ni aquellos que, por efectos de la guerra o de la supresión napoleónica, hubieran quedado totalmente destruidos; 5) los religiosos podrían administrar los bienes de sus conventos, pero lo que les sobrase de su sustento deberían entregarlo al Estado; 6) para la restauración de los conventos, a excepción de los pertenecientes a los Escolapios y a los Hermanos de San Juan de Dios, se habría de tener en cuenta la opinión de los ayuntamientos acerca de las necesidades de los fieles; 7) no se permitía la restauración de los conventos de monjas en sitios despoblados; 8) tampoco se permitía la admisión de novicias en aquellos conventos en los que no se observase la vida común y la observancia del primitivo Instituto; 9) se proponía que el cardenal de Borbón visitase y reformase los conventos en virtud de la bula *Inter graviores curas;* 10) como consecuencia de esta visita, se habrían de reducir el número de conventos y el de los religiosos que los habitasen; se establecía además la edad mínima de veintitrés años para la admisión al noviciado y la de veinticuatro para la profesión; 11) no se exigía a los novicios ninguna cantidad de dinero, ni a las novicias ninguna dote; 12) se prohibía la enajenación de bienes raíces en favor de los conventos; 13) los monasterios de monjes no habrían de pasar de 60; y los de monjas, de 35; 14) el número de conventos de las demás Ordenes religiosas habría de ser solamente el necesario para la atención espiritual de los fieles; 15) en los conventos femeninos solamente habría entre 21 y 31 monjas.

Un decreto de 13 de septiembre de 1813 declaraba propiedad del patrimonio nacional los bienes de todos los monasterios y conventos arruinados y de los que quedasen suprimidos por la reforma que se había decretado[18].

18 REVUELTA, M., *La Iglesia española y el Antiguo Régimen*, p. 54.

3.3. *La restauración fernandina*

La Guerra de la Independencia fue, finalmente, ganada por los españoles con la ayuda de los ingleses: La derrota francesa obligó a José Bonaparte a retornar a Francia en junio de 1813. Por el tratado de Valençay, convenido en diciembre de 1813 entre Napoleón y Fernando VII, éste recobraba la Corona española. El tratado se hizo público en abril de 1814 al abdicar Napoleón a la Corona española.

Con el retorno de Fernando VII, *El deseado,* a Madrid, todo lo legislado por las Cortes de Cádiz quedaba prácticamente abolido. Como en el resto de Europa, al desaparecer el poderío de Napoleón, también por España empezaron a correr aires restauracionistas. Fernando VII fue un exponente más de la Restauración europea. Cuando las Cortes se trasladaron de Cádiz a Madrid, el Partido Liberal había perdido ya la mayoría que había sido ganada por los Conservadores.

Fernando VII implantó de nuevo en todo su esplendor el absolutismo anterior, lo cual hizo que, en la consideración de buena parte del pueblo, el *Rey deseado* pasase muy pronto a ser tachado de *Rey Narizotas.* Los diputados de Cádiz no podían tolerar la abolición de una Constitución, símbolo de todo un proceso liberador. Muchos de ellos tuvieron que emigrar o fueron encarcelados.

Por lo que a los religiosos se refiere, Fernando VII, por un decreto de 20 de mayo de 1814, abolió la supresión napoleónica de las Ordenes religiosas masculinas; y por otro, del 23 del mismo mes, hacía otro tanto en relación a las monjas, por «la notoria injusticia» con que habían sido tratados «por los bárbaros opresores de la Patria». Al año siguiente restableció también la Compañía de Jesús que fue elevada a símbolo de la restauración.

Con la restauración de las Ordenes religiosas, el Rey no sólo se proponía eliminar una injusticia, sino también sacar sus ventajas políticas, porque pensaba encontrar en los religiosos unos buenos aliados para su sistema de gobierno absolutista. Y no era de menor importancia la asistencia benéfica y social que se prometía para las clases marginadas de la sociedad. Y así pidió a las Ordenes masculinas la apertura de «escuelas caritativas de primera educación para instruir en la doctrina cristiana, en las buenas costumbres y en las primeras letras a los hijos de los pobres hasta la edad de diez o doce años, procurándoles el alimento y vestuario

correspondiente a su pobreza». Lo mismo pidió poco después a las monjas. Los religiosos y las religiosas respondieron muy positivamente a esta invitación real y crearon un número muy elevado de establecimientos educativos. De este modo se les quitaba a los liberales uno de sus alegatos contra los frailes y monjas que los tachaba de inútiles para la sociedad[19].

Esta reforma fernandina no dio muy buenos resultados, al margen del reconocimiento de las Ordenes y de la devolución de sus pertenencias materiales. La razón está en que la vida religiosa, como la Iglesia en general, necesitaba con urgencia una profunda reforma interna que acabase, por una parte, con la peligrosa confrontación entre la ideología liberal y la ideología reaccionaria en cuyo ambiente habían sido formados en el período de la Guerra de la Independencia y de las Cortes de Cádiz; y, por otra parte, era preciso acabar con la relajación de costumbres en que buena parte de los religiosos habían caído por sus andanzas guerrilleras, y por la carencia total de vida comunitaria. Estaba también de por medio el hecho de que muchos religiosos, a raíz de la supresión de las Ordenes, habían entrado en las filas del clero secular asumiendo beneficios eclesiásticos con cura de almas que ahora no estaban dispuestos a abandonar.

La decadencia religiosa de este período se puede advertir fácilmente por la disminución alarmante que se produjo en las estadísticas. Basten estos números comparativos:

— 1797: 53.098 religiosos, novicios incluidos.
— 1808: 49.365 religiosos, novicios incluidos.
— 1820: 33.546 religiosos, novicios incluidos.

El número de monjas, novicias incluidas, se mantenía, más o menos el mismo de 1797: 24.471.

3.4. *El trienio liberal (1820-1823)*

A lo largo del sexenio absolutista hubo varios intentos de golpes de Estado, que fracasaron. Pero, finalmente triunfó el prepa-

19 CASTELLS, J. M., *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*, Madrid, 1973.

rado por el general Rafael Riego en Cabezas de San Juan (Sevilla) el día 1 de enero de 1820 con las tropas que Fernando VII había reunido con la intención de enviarlas a recuperar las colonias americanas que, una tras otra, iban proclamando su independencia.

Fernando VII no tuvo más remedio que aceptar la Constitución de 1812. De nuevo empezaba el calvario para las Ordenes religiosas. El 15 de agosto fue suprimida la Compañía de Jesús; no era una simple expulsión,sino una abolición. Por decreto del 1 de octubre se suprimieron las Ordenes monásticas, los Canónigos Regulares, los Hospitalarios, los Mendicantes y las Ordenes Militares. Las demás Ordenes y sociedades pías eran reformadas de este modo: 1) se cerraban los conventos con menos de 12 religiosos, si eran los únicos de la población; 2) se cerraban los conventos con menos de 24 miembros si en una misma población había más de uno; 3) los bienes de los conventos suprimidos y los bienes sobrantes del sustento de los religiosos de los no suprimidos, serían entregado al Estado; 4) se prohibía la admisión de novicios; 5) solamente a los Escolapios se les permitía conservar sus colegios.

Estas medidas fueron cumplidas con todo rigor, y dieron como resultado: 324 conventos incautados, y 801 que las Ordenes reformadas se vieron obligadas a abandonar; de manera que de los más de 1900 conventos existentes a principios de 1820, no quedaban en 1821 nada más que 860. Y esta cifra disminuía cada día más, no sólo porque en 1822 se dio un nuevo decreto de supresión de todos los conventos existentes en descampado, sino porque las muertes y las secularizaciones constantes hacían disminuir el número de religiosos por debajo de las míticas cifras de 12 o de 24, según los casos, con la consiguiente obligación de cerrar los conventos que no las alcanzaran.

Y no fue lo peor la requisa material de los conventos y de sus fincas, que alcanzaron la cifra de 25.177, casi el 50 por 100 de las propiedades fundiarias de las Ordenes religiosas, sino las facultades que el mismo Gobierno consiguió de Roma para que el nuncio concediera el permiso de secularización a los religiosos que la pidieran. En dos años, las bajas producidas en las filas de los religiosos fueron de 7.244; y de 867 en las filas de las monjas[20]. En 1823 quedaban solamente 26.302 religiosos, si bien muchos

20 REVUELTA, M., *op. cit.*, p. 89; cfr. CASTELLS, J. M., *op. cit.*, pp. 66-88.

religiosos que abandonaron sus conventos, pasaron a engrosar las filas del clero secular.

3.5. *La «Década Ominosa» (1823-1833)*

El 15 de agosto de 1822, los absolutistas constituyen una regencia en Seo de Urgel y solicitan ayuda a Metternich. La Santa Alianza, reunida en Verona (octubre-diciembre de 1822) interviene a favor de Fernando VII enviando a España 100.000 soldados, que fueron apellidados los *Cien mil hijos de San Luis* y que invadieron España el 7 de abril de 1823, al mando del duque de Angulema.

Fernando VII, con la ayuda de esas tropas de la Santa Alianza, acabó con los liberales, haciéndose de nuevo con las riendas del poder absoluto. Los últimos diez años de su reinado han merecido un duro juicio por parte de todos los historiadores, incluidos aquellos de tendencias menos liberales.

La vida religiosa experimentó en este período una nueva restauración, no sólo respecto a su existencia, incluidos los jesuitas, sino también respecto a la devolución de todas sus propiedades. Quienes las habían comprado legítimamente al Estado, se vieron ahora obligados a devolverlas a sus antiguos dueños sin recibir indemnización alguna. Lógicamente, la animosidad contra los frailes por parte de la burguesía, que se había beneficiado de la compra de sus bienes incautados, se incrementó notablemente.

El rey reiteró a los religiosos la petición de que abrieran escuelas para atender a los niños pobres. El absolutismo se sirvió de nuevo descaradamente de la Iglesia y, más en concreto, de las Ordenes religiosas, porque se dejaron envolver en las redes de un absolutismo político extremadamente burdo. Y aquí ahonda, en buena medida, sus raíces la crítica que contra la Iglesia en general y contra los religiosos en particular han esgrimido los liberales a lo largo de los siglos XIX y XX.

Fernando VII acabó de colmar de desgracias a la nación, al abolir la *Ley sálica*, implantada en España por Felipe V en 1713. Por esta ley quedaban excluidas del trono las mujeres. Fernando VII que no había tenido descendencia de sus tres primeras esposas, se casó con María Cristina de Nápoles (11-12-1829), la cual, al poco tiempo de su matrimonio, esperaba ya un hijo. Ante la

posibilidad de que fuera una niña, Fernando VII abolió la Ley sálica. El 10 de octubre de 1830 nacía María Isabel, futura Isabel II, que fue proclamada heredera del Trono; después nacería aún una segunda hija.

Ahora bien, la abolición de la Ley sálica no fue aceptada por el hermano de Fernando VII, Carlos María Isidro, sobre quien recaería la Corona en caso de que el Rey no tuviese descendencia masculina. Ante la intransigencia de su hermano, Fernando VII derogó la Pragmática (18 de septiembre de 1832), pero el día 22 del mismo mes, gracias a la intervención de la infanta Luisa Carlota, la firmó de nuevo. Estando así las cosas, Fernando VII murió el 29 de septiembre de 1833.

A consecuencia de todo esto, España padecerá tres Guerras carlistas: 1833-1839; 1848-1860, 1870-1874. En realidad, el motivo último de estas guerras civiles no era exclusivamente dinástico, sino que en ellas se jugaban la existencia dos modelos de sociedad: Un Estado absolutista, representado por don Carlos María Isidro, garante de un estilo tradicional de sociedad; y un Estado liberal, representado, más que por la propia Isabel, por sus partidarios, los liberales, deseosos de implantar en España un modelo moderno de sociedad basada en el liberalismo. En una palabra, en las Guerras carlistas lucharon la *reacción* frente a la *modernidad*, dos palabras que eran algo más que palabras, porque representaban dos concepciones de la vida muy diferentes. Dos concepciones de la vida que, en buena medida, han dado lugar a la aparición de las *dos Españas*, que desde entonces se han estado combatiendo mutuamente hasta nuestros mismos días.

3.6. *La exclaustración y la desamortización*

Al principio, la sucesión de Isabel II fue, en general, bien aceptada por el clero aunque, quizá más por veneración al Rey difunto, que por convicción. Sin embargo, no faltaron voces disidentes como la del obispo de León, Joaquín Abarca, que escribió una furibunda pastoral en contra. Pero al estallar la primera Guerra carlista que dividió a la nación en dos bandos, el isabelino y el carlista, también la Iglesia se dividió en dos bloques, aunque la mayor parte del clero, especialmente del clero regular, se declaró partidario de don Carlos.

Durante la minoría de edad de Isabel II, asumió la regencia su madre, doña María Cristina (1833-1840), y después el general Espartero (1841-1843). Difícilmente la Iglesia se hubiera podido hacer más ilusiones ante la proclamación de intenciones de la regente en su primera alocución al país: «... la religión inmaculada que profesamos, su doctrina, sus ejemplos, sus ministros, serán el primero y más grato cuidado de mi Gobierno».

Este discurso, puesto en labios de la regente por el Gobierno, tuvo el efecto de adormecer a la oponión pública. El Primer Ministro de la Regencia fue Martínez de la Rosa que reformó algunos puntos de la Constitución de 1812, y logró mantenerse en el poder hasta el 7 de junio de 1834. Aprobó algunas disposiciones netamente antieclesiásticas, entre las cuales hay algunas que atentaban directamente contra la vida religiosa: Supresión de aquellos conventos en que algunos de sus miembros se hubiesen pasado al bando carlista (26-3-1834); obligación del servicio militar para los novicios (3-4-1834); traslado de los religiosos de los conventos suprimidos a otros a fin de vigilarlos más estrechamente (10-4-1834).

Sin duda, la vida religiosa española necesitaba una profunda reforma. Pero le faltaron dirigentes con una visión adecuada de la realidad. Prefirieron permanecer anclados en el pasado, sin percatarse de la importancia decisiva de la novedad de los tiempos, tanto en el orden político, como en el orden económico, social y cultural. Fue un caso bastante claro de cerrilismo mental, unido a un afán desmedido de mantener los privilegios procedentes de una situación sociorreligiosa muy distinta de la que se estaba abriendo camino en el primer tercio del siglo XIX.

Los religiosos ya no tenían ciertamente entre el pueblo el prestigio de otros tiempos. Todo lo contrario, eran objeto de crítica y de escarnio, no sólo por parte del populacho descreído, sino también por parte de los hombres más clarividentes del momento. Esta animosidad era favorecida por los gobernantes que ambicionaban los bienes de los conventos, los cuales, a pesar de las reiteradas desamortizaciones, todavía eran muy cuantiosos.

En una situación así, no es de extrañar que, a poco que las masas fuesen azuzadas por las clases burguesas y por las logias secretas, se producirían tumultos contra los religiosos. Tumultos que se convirtieron en tragedia, cuando a mediados de julio de 1834 se propaló la calumnia de que el cólera que asolaba a la población

de Madrid había sido provocada por el envenenamiento de las fuentes llevado a cabo por los frailes. Los días 15 y 17 de julio de 1834, en efecto, se produjo en Madrid una verdadera caza de frailes. Cerca de un centenar fueron asesinados. Estas tropelías se repitieron, un año exactamente después, los días 17 y 18 de julio y en agosto, en Zaragoza donde fueron asesinados cuatro frailes y quemados varios conventos; en Reus, donde fueron asesinados 29 frailes y se quemaron dos conventos; y en Barcelona, donde fueron asesinados cerca de doscientos frailes y quemados 25 conventos. Atropellos semejantes, aunque de menor envergadura, se produjeron en otras ciudades como Tarragona, Alicante y Soria. Y lo más vergonzoso de todos estos acontecimientos tan graves estuvo en que el Gobierno no hizo nada por evitarlos; después se limitó a lamentar hipócritamente la muerte de tantos religiosos; pero sin hacer lo más mínimo por buscar a los culpables; de hecho, estos crímenes quedaron impunes.

En septiembre de 1835 fue nombrado Primer Ministro el masón Juan Alvarez Mendizábal (1870-1853)[21]. Con él llegaron al poder los liberales más exaltados. Le había precedido en el Gobierno el Conde de Toreno (1786-1843) que había dictado también provisiones netamente antieclesiásticas, entre las que sobresale la supresión de la Compañía de Jesús y la confiscación de todos sus bienes (22-7-1835), y el 25 del mismo mes fueron suprimidos todos los conventos y monasterios con menos de doce religiosos profesos, con la consiguiente venta de sus bienes en favor del erario público. Durante su mandato habían tenido lugar las matanzas de frailes en Zaragoza, Reus, Barcelona y otras ciudades. Pero su labor antieclesial fue superada con creces por su sucesor Jaun Alvarez Mendizábal. La actitud de ambos frente a la Iglesia ha sido definida muy acertadamente por el historiador C. Seco Serrano: «Toreno se esforzó por podar el árbol de la Iglesia, Mendizábal le arrancará todos sus frutos»[22].

Cuando Alvarez Mendizábal llegó al poder, existían en España 1.940 conventos y 30.906 religiosos, según estadísticas oficiales de 1835. Otra estadística oficial de 1836 cuenta 15.130 mon-

21 GARCÍA TEJERO, A., *Historia político-administrativa de Mendizábal*, 2 vols., Madrid, 1958; JANKE, P., *Mendizábal y la instauración de la Monarquía Constitucional en España (1790-1853)*, Madrid, 1974.

22 SECO SERRANO, C., *Martínez de la Rosa; el equilibrio en la crisis*, en MARTÍNEZ DE LA ROSA, *Obras*, I, Madrid, 1962, p. LXXXI.

jas; lo cual significa que las dificultades padecidas durante el primer tercio del siglo XIX habían hecho descender el número de religiosas en un tercio. Esta disminución no se debió tanto a los abandonos de la vocación, cuanto a la imposibilidad de admitir novicias, a lo largo prácticamente de todo el primer tercio del siglo.

La intención del Primer Ministro Alvarez Mendizábal respecto a la vida religiosa no podía ser más esperanzador según la materialidad de sus palabras al iniciar su tarea de Gobierno: «fijar de una vez y sin vilipendio la suerte futura de las congregaciones religiosas, cuya reforma reclaman ellas mismas de acuerdo con la conveniencia pública»[23]. Mendizábal duró poco en su cargo de Primer Ministro, pero fue un tiempo suficiente como para dejar una huella imborrable sobre la Historia de la vida religiosa en España. Su promesa de reformar las Ordenes religiosas sin vilipendio, fue pura palabrería que se llevó el viento del primer decreto sobre la materia.

Apenas un mes llevaba Mendizábal en el puesto de Primer Ministro, cuando el 11 de octubre de 1835 dictó su primer decreto contra las Ordenes religiosas, por el cual se imprimía una mayor operatividad al decreto del Conde de Toreno del día 25 de julio, al mismo tiempo que se imponía una mayor reducción de conventos. Los tres primeros artículos del decreto, que consta de nueve, son prácticamente una copia literal de las disposiciones emanadas durante el trienio liberal contra los religiosos: Supresión de los monasterios de monjes, de canónigos regulares y premostratenses, a excepción de los monasterios benedictinos de Montserrat, San Juan de la Peña y San Benito de Valladolid; El Escorial y Guadalupe, de los Jerónimos; el cisterciense de Poblet, el cartujo del Paular y el de los Basilios de Sevilla; si estaban abiertos. Y resulta que solamente El Escorial y El Paular lo estaban. Se les prohibía admitir novicios. Y los bienes de los monasterios suprimidos serían aplicados al crédito público. Se permitía a los monjes de los monasterios suprimidos trasladarse a los monasterios que permanecían abiertos; pero solamente si lo deseaban.

El artículo 4.º establecía que no podía haber más de un convento mendicante de una misma Orden en un mismo pueblo. La elección del monasterio cuya supervivencia se permitía, sería de

23 REVUELTA, M., *La exclaustración...*, p. 363. Nos servimos fundamentalmente de esta obra para el relato de los hechos de la exclaustración.

competencia del gobernador civil, una vez oídos la Diputación y el Ayuntamiento. El artículo 5.º permitía al Gobierno la supresión de los conventos mendicantes cuyo cierre fuese pedido por el superior, por las dos terceras partes de los religiosos de coro, o por el ayuntamiento con apoyo de la Diputación provincial. El artículo 6.º prohibía la reapertura de los conventos y monasterios que estuvieran cerrados, aunque perteneciesen al grupo de los que no debían ser suprimidos, hasta que las Cortes dispusieran otra cosa. Con esta normativa se legitimaba la exclaustración llevada a cabo por la revolución en las provincias de Aragón, Valladolid, Zamora, Salamanca y en las de Extremadura, Andalucía y Levante en el año 1835. Por el artículo 7.º pasaban a manos del Estado todos los bienes de los monasterios y conventos suprimidos.

El artículo 8.º hacía concebir algunas ilusiones a aquellos frailes que tuviesen aspiraciones de prebendas, pues en él se afirmaba que serían tenidos en cuenta los méritos y graduaciones de los religiosos exclaustrados, a la hora de la provisión de obispados y otros beneficios eclesiásticos. Y, finalmente, el artículo 9.º establecía una congrua sustentación de cinco reales diarios para los religiosos exclaustrados. Una circular del Gobierno con fecha del 31 de octubre del mismo año 1835 ordenaba que no se podía obligar a los religiosos a volver al claustro si se hallaban fuera de él.

Faltaba un último y definitivo golpe contra los religiosos. Y Mendizábal se dispuso a asestarlo. Un decreto del 19 de febrero de 1836 disponía la venta de todos los bienes pertenecientes a las comunidades religiosas ya suprimidas o que fueran suprimidas en adelante. Con esta disposición se daba un paso decisivo para la desamortización total de los bienes de los religiosos, puesto que no se trataba de una simple incautación, sino de una enajenación en beneficio de personas particulares.

El 8 de marzo del mismo año de 1836 se dio el paso definitivo de la supresión general de las Ordenes religiosas. El decreto fue firmado por la Regente en El Pardo e iba dirigido al Ministro de Gracia y Justicia, Alvaro Gómez Becerra. El decreto consta de 57 artículos en los que no se deja ningún cabo suelto sobre la exclaustración y sus consecuencias. Fue publicado en el número 444 de la *Gaceta de Madrid* del 10 de marzo de 1836:

a) *Supresión de los conventos de religiosos:* «Quedan suprimidos todos los monasterioss, conventos, colegios, congregaciones y demás casas de comunidad o de instituciones religiosas de varones, inclusas las de clérigos regulares y las de las cuatro Ordenes militares y San Juan de Jerusalén existentes en la Península, islas adyacentes y posesiones de España en Africa» (art. 1).

Pero esta norma general tenía algunas excepciones. Se permitía la existencia de los colegios de Valladolid (Agustinos), Ocaña (Dominicos) y Monteagudo (Agustinos Recoletos) en los que se formaban misioneros para Filipinas; las casas de Escolapios y los conventos de los Hermanos de San Juan de Dios que estuviesen abiertos en la fecha del decreto; y los conventos y colegios de los Santos Lugares de Jerusalén (Franciscanos) (arts. 2 y 3). Estas excepciones se apoyaban en la utilidad que reportaban para el Estado.

b) *Conventos de monjas:* Se suprimían solamente los beaterios que no tenían finalidades hospitalarias o educativas. Todos los demás conventos que no tuvieran 20 monjas profesas quedaban suprimidos; pero solamente se permitía la existencia de un convento por cada Orden en una misma población. Las monjas de los conventos que se veían afectados por esta supresión, si lo deseaban, deberían ser distribuidas, por las respectivas Juntas Diocesanas, entre los conventos de la propia Orden que permanecían abiertos (arts. 4 y 5).

c) *Prohibición de admitir novicios y novicias:* Era una disposición obligatoria para todos los conventos, masculinos y femeninos, que permanecían abiertos, mantenida siempre la excepción para los colegios misioneros de ultramar ya mencionados. Los novicios y novicias existentes en el momento de la supresión deberían ser devueltos a sus casas por el gobernador civil. Este debería autorizar también la exclaustración de las monjas que la solicitasen (arts. 7-10).

d) *Destino de los bienes de los Regulares:* «Todos los bienes raíces, muebles y semovientes, rentas, derechos y acciones de todas las casas de comunidad de ambos sexos, así suprimidas como subsistentes, se aplican a la Real Caja de Amortización para la extinción de la deuda pública, quedando sujetos como hasta aquí a las cargas de justicia civiles y eclesiásticas a que están afectos» (art. 20). Así pues, todos los bienes de los Regulares estaban destinados a ser subastados públicamente y entregados al mejor postor. La desamortización de los bienes de los Regulares no afectaba sólo a las comunidades de las Ordenes suprimidas, sino también a las que, por el mismo decreto subsistían, incluidas las comunidades de monjas. Los bienes a que se referían los artículos 21-26, no eran en realidad una excepción al decreto general de desamortización, sino más bien la adjudicación de esos bienes a finalidades distintas de las que tenía la Caja de Amortización. Se trataba, en este caso, de los bienes pertenecientes a los Santos Lugares de Jerusalén, los relativos al patrimonio del Estado en El Escorial, las iglesias que fueran destinadas a parroquias, los vasos sagrados y ornamentos que se entregaban a parroquias pobres, los conventos destinados a establecimientos públicos, los cuadros y libros que pasaban a museos y bibliotecas públicas, y los bienes de uso particular que se les permitía llevar consigo a los religiosos exclaustrados.

e) *Pensiones para los religiosos exclaustrados:* A todos los religiosos y monjas, tanto a los exclaustrados como a los que permanecían en los conventos, el estado les pasaría una pensión: Los religiosos, tanto exclaustrados como secularizados que no tuvieran otra renta eclesiástica, recibirían cinco reales diarios si habían recibido las órdenes sagradas; y tres, si no las habían recibido, como era el caso de los estudiantes y los legos. Los Hermanos Hospitalarios, aunque no eran clérigos, recibirían también cinco reales (arts. 27-28). Quienes tuvieran una pensión inferior a los cinco reales, serían compensados en la diferencia (arts. 32-33). Las monjas exclaustradas y secularizadas y las beatas dedicadas a la enseñanza y hospitalidad también recibirían cinco reales; las que permanecían en sus conventos, solamente recibirían cuatro reales (arts. 29-30). No recibirían pensión alguna quienes trabajasen y ganasen un sustento decente, a juicio de la Junta Diocesana, los que salieran de España sin pasaporte, los que abandonasen el lugar habitual de residencia sin permiso, y los que estando en el extranjero no se presentasen a los embajadores (arts. 34-35). Los artículos 36-37 señalaban los fondos con que habrían de ser cubiertas todas las pensiones. Pero el cobro de estas pensiones se convirtió en un verdadero calvario para casi todos los exclaustrados. Es más, muchos no las llegaron a cobrar nunca, aunque se les debían en justicia[24].

[24] REVUELTA, M., *Las pagas de pensiones a los exclaustrados y a las monjas (1835-1850)*, «Est. Ecles.», 53 (1978), pp. 46-47.

f) *Los exclaustrados.* La Ley de exclaustración dio origen a un personaje, «el exclaustrado», una especie de vagabundo, que llenó buena parte de la literatura española del siglo XIX. Sin embargo, las autoridades civiles se esforzaron por dar un puesto de trabajo conveniente a todos esos miles de frailes que, de la noche a la mañana, se quedaron a la intemperie. El Estado procuró colocarlos en beneficios eclesiásticos, tales como parroquias, capellanías, economatos, asistencia espiritual a las monjas, hospitales y otros establecimientos benéficos. El artículo 39 reservaba para los exclaustrados la mitad de estos beneficios vacantes. Los artículos 40-46 detallan minuciosamente las distintas posibilidades de empleo para estas personas. Muchos de estos frailes y monjes exclaustrados cooperaron muy activamente en la pastoral de las diócesis. Buen número de ellos continuaron, con permiso de los obispos, la predicación itinerante que ejercían antes desde sus conventos; otros ingresaron, sin dimitir de su condición anterior de religiosos, en la nueva Congregación misionera fundada por San Antonio María Claret; algunos fundaron Congregaciones religiosas femeninas, como fue el caso del beato Francisco Coll, dominico, fundador de las Dominicas de la Anunciata, y del P. Jerónimo Mariano Usera, cisterciense, fundador de las Religiosas del Amor de Dios.

g) *Juntas Diocesanas:* «Para desempeñar en todos sus ramos cuanto concierne a la pronta ejecución y sucesiva observancia del decreto», se crearon las Juntas Diocesanas. La intención era buena, según Gaspar Becerra, Ministro de Justicia, que las calificaba de Juntas *protectoras* de Regulares», a fin de que éstos, de uno y otro sexo, «no encuentren motivos para echar de menos su antiguo estado». Para garantizar la consecución de estos fines, estaban compuestas por el obispo, el gobernador civil, el intendente, un vocal de la Diputación provincial, y un canónigo nombrado por la misma Diputación (art. 48). La presidencia de estas Juntas le correspondía, en cada diócesis, al obispo y, en su defecto, al gobernador civil. El 24 de marzo del mismo año 1836 se publicó por real orden un Reglamento para el funcionamiento de estas Juntas Diocesanas[25]. El artículo 5 de este Reglamento atenta directamente contra la vida religiosa por cuanto que ordena que en los conventos que subsistan por la ley de 8 de marzo no se reconocerá autoridad regular alguna superior a la autoridad del propio convento, que ha de ser elegida por la propia comunidad; y todos los religiosos, con su misma autoridad al frente, quedan directamente sometidos al ordinario del lugar.

[25] *Gaceta de Madrid,* 26-3-1836.

3.7. *Protestas contra el decreto de exclaustración*

En general, el episcopado español había reaccionado siempre, especialmente durante el trienio liberal, en favor de los religiosos, secundando la reacción del nuncio que protestó siempre que se produjo alguna ley en contra de la disciplina tradicional de la vida religiosa. En cambio, la actitud de los obispos frente al decreto de exclaustración general del 8 de marzo, ya no fue tan unánime. Se demostró esta falta de unanimidad de las cabezas mitradas en la aceptación o en el rechazo de las disposiciones relativas a la constitución de las Juntas Diocesanas. A finales de marzo ya había diez Juntas Diocesanas constituidas. La mayor parte se formaron en abril; y alguna se retrasó hasta diciembre[26]. Ahora bien, de las 60 Juntas constituidas, solamente 14 estaban presididas por obispos. Lo cual, sin embargo, no significa que los obispos restantes se opusieran a su constitución, sino que en muchos casos, las diócesis estaban vacantes (trece en total), y otros se hallaban ausentes por diversos motivos, ya sea por exilio político, ya sea por estar tomando parte en las Cortes; hubo un grupo numeroso de obispos (26 en total, incluidos los exiliados) que no quisieron participar en las Juntas. Los obispos eran suplidos generalmente por los gobernadores eclesiásticos que no opusieron especial reserva a las decisiones de los gobernadores civiles. Pero no hubo ni un sólo obispo, ni siquiera entre aquellos más afines al gobierno, que aprobase el decreto de exclaustración general. Es más, muchos obispos enviaron *representaciones* a la Reina protestando por el atropello cometido contra los religiosos; sin embargo, todos suelen terminar su alegato acatando las decisiones reales, pero algunos, como el de Canarias, rechazan tales decretos porque, «como obispo, ni los apruebo ni los consiento»[27].

No faltó la protesta inmediata de los carlistas que atacaron en

[26] REVUELTA, M., *La exclaustración,* pp. 397-398.
[27] Citado por REVUELTA, M., *op. cit.,* p. 434.

su propia *Gaceta Oficial* los decretos de Mendizábal, a quien califican de «detestable Méndez, mercader quebrado de Gibraltar, de religión judía..., primer agente de una de aquellas sociedades tenebrosas que organizó el espíritu del error para subvertir el trono y el altar». Tampoco faltaron las críticas del Partido Moderado en la discusión que sobre esos decretos se inició en las Cortes el día 22 del mismo mes de marzo. Muchos diputados pidieron la revisión parlamentaria del decreto de exclaustración; pero todo fue inútil.

El pueblo sencillo recibió el decreto con tristeza; y vio con pena las calamidades a que fueron sometidos los religiosos exclaustrados, a pesar de la opinión favorable al decreto que la Reina gobernadora le atribuía en el discurso pronunciado ante las Cortes el día 22 de marzo: «No hay duda de que los institutos religiosos han hecho en otros tiempos grandes servicios a la Iglesia y al Estado; pero no hallándose ya en armonía con los progresos de la civilización, ni con las necesidades del siglo, la voz de la opinión pedía que fuesen suprimidos, y no era justo ni conveniente resistirlo».

Pudiera sorprender el silencio generalizado con que, por parte de los religiosos, fue recibida la decisión exclaustradora. Ni siquiera los superiores generales se expresaron duramente en contra, como habían hecho en ocasiones anteriores. Se resignaban sencillamente a la suerte de quien sabe que toda protesta es absolutamente inútil frente a la prepotencia de un gobierno enemigo acérrimo de los religiosos.

3.8. *Otros decretos complementarios*

Por una real orden de 18 de abril de 1836 se mitigaba el artículo 5 del decreto de 8 de marzo en la parte relativa a la supresión de los conventos de monjas. No se suprimía esa parte del artículo 5, sino que su ejecución se dejaba a la libre discreción de las Juntas Diocesanas. Esta nueva normativa evitó el cierre de muchos conventos de monjas; pero la desamortización decretada contra sus bienes no fue modificada ni rebajada, a pesar de que en este caso, la mayor parte de sus bienes procedía de las dotes de las monjas; y por tanto tendrían que ser considerados como bienes particulares de cada monja y serles devueltos en caso de supresión del convento. Pero no fue así.

Una decisión de tanta envergadura como la exclaustración de todos los religiosos españoles, que, a partir del decreto de 8 de marzo, obligaba a vivir fuera de sus comunidades a los cerca de 30.000 religiosos que habían subsistido en medio de los difíciles avatares del primer tercio del siglo, de modo que apenas unos centenares permanecieron en los conventos que habían sido exceptuadas por el mismo decreto, debería haber tenido un rango superior al de un simple decreto del Gobierno. Ante las protestas de muchos parlamentarios, la Reina gobernadora dispuso el 10 de mayo de 1836 que los decretos de 8 de marzo y 18 de abril del mismo año tendrían que ser sometidos al examen de las Cortes, presentando un proyecto de ley «para regularizar aquellas reales disposiciones con el consentimiento y aprobación de las Cortes y para conceder los derechos civiles a los secularizados y exclaustrados de ambos sexos»[28].

El proyecto de ley, presentado al día siguiente por el Ministro de Gracia y Justicia, Gómez Barrera, fue sometido al dictamen de una comisión especial que dio su voto favorable a la extinción de los religiosos, aunque tal decisión hubiera podido ser injusta: «Empeñarse en contrariar en este punto el voto de la nación, si antes pudo ser una medida injusta y antieconómica, hoy sería ya una cosa irrealizable». Es decir, se legitimaban los hechos consumados de la exclaustración y desamortización de los bienes de los religiosos. Y, es más, este proyecto de ley extendía la supresión a los Escolapios y a los Hospitalarios que habían sido exceptuadas por el decreto del 8 de marzo.

Pero, cuando se estaba tramitando el dictamen de la comisión especial, cayó el Gobierno presidido por Alvarez Mendizábal (15-5-1837); y las Cortes fueron disueltas el 23 del mismo mes. Diversas dificultades políticas obligaron a la Reina gobernadora a convocar Cortes Constituyentes. El nuevo Gobierno presidido por Calatrava, contaba en la cartera de Gracia y Justicia con José Landero, que había formado parte de la comisión especial ya mencionada, y en Hacienda con Joaquín María Ferrer quien, al poco tiempo, fue sustituido por el propio Alvarez Mendizábal. La nueva Constitución era muy radical en materia eclesiástica, si bien en materia civil era bastante moderada.

El ministro José Landero encontró en las nuevas Cortes un terreno propicio para acabar de una vez por todas con el problema

[28] Citado por REVUELTA, M., *op. cit.*, p. 437.

de la exclaustración y desamortización de los bienes de los religiosos. Se reanudó en octubre la tarea interrumpida por la caída de Alvarez Mendizábal. El proceso, sin embargo, fue bastante lento, pues solamente el 16 de febrero de 1837 fue concluido el dictamen de la comisión. El proyecto de ley fue discutido a partir del 28 de mayo y duró hasta el 19 de julio. La Reina gobernadora le dio su aprobación a la nueva ley sobre la extinción de las Ordenes religiosas el día 25, y el 29 fue publicada en la *Gaceta de Madrid.* Había culminado así un largo proceso que había dado sus primeros pasos con la presencia napoleónica en España.

La ley mantenía en vigor la excepción en favor de los colegios misioneros de Valladolid, Ocaña y Monteagudo. Y añadía algo de mucha importancia para el futuro de la Orden franciscana que regentaba los conventos y colegios de los Santos Lugares que dependían de España: «El Gobierno adoptará las disposiciones convenientes para la conservación y arreglo de los conventos y colegios de los Santos Lugares de Jerusalén y sus dependencias» (art. 7.º). Pero las comunidades de Escolapios, Hospitalarios y de Hijas de la Caridad que podían seguir existiendo por la fuerza de la misma ley, perdieron «el carácter de religiosas, para ser consideradas únicamente como establecimientos civiles de educación o de beneficencia, según su respectivo objetivo», según interpretación del ministro de Gracia y Justicia, Mata Vigil, comunicada unos meses después a las Cortes. Esto implicaba que no tenían superiores propios reconocidos, que debían despojarse de sus hábitos, y que tampoco les estaba permitido recibir nuevos candidatos.

El 4 de julio de 1838 la regente María Cristina de Borbón aprobaba un minucioso reglamento de 120 artículos por los que se había de regir la *Real Junta Protectora de la Obra Pía de Jerusalén,* dependiente del Ministerio de Hacienda. Esta Real Junta autorizará la creación del colegio de misioneros para Tierra Santa, que será el punto de partida para la restauración franciscana en España[29].

Es lógico que en los territorios ocupados por el pretendiente don Carlos, no fueran aplicadas las normas de exclaustración y desamortización. Es más, por decreto firmado durante el sitio de Bilbao, el 17 de noviembre de 1836, se rechazaba expresamente

[29] CALVO MORALEJO, G., *op. cit.*, p. 12.

el decreto de exclaustración del 8 de marzo. Pero el *Abrazo de Vergara* (31-8-1839) que dio fin a la primera Guerra carlista, supuso también el fin para los conventos de religiosos que se habían amparado a la sombra protectora de don Carlos. A estos conventos ya se les aplicó la ley de 29 de julio de 1837.

3.9. *Pérdidas inmensas para la religión y la cultura*

Nadie puede dudar de la finalidad marcadamente antieclesiástica de este cúmulo de medidas que, a lo largo de los primeros cuarenta años del siglo XIX, se fueron dictando en contra de la vida religiosa por parte de los gobiernos liberales. Sin embargo, justo es reconocer también que, aunque la vida religiosa no pasaba por un momento de especial decadencia exterior e interior, existía entre los religiosos una serie de actitudes escasamente evangélicas. Y quizá lo más importante fuese su escasa sensibilidad frente a la nueva situación social y económica del pueblo. Es cierto también que los religiosos gestionaban una infinidad de obras benéficas, pero no es menos cierto que poseían una cantidad exhorbitante de bienes fundiarios muy mal explotados que daban pie para la intervención desamortizadora del Estado. Hecho que era manipulado muy bien por la prensa anticlerical para suscitar la animosidad de la plebe contra los religiosos, hasta provocar asesinatos de frailes en masa como los de Madrid y Barcelona.

Ahora bien, el Estado no fue el vencedor en esta guerra. A pesar de los cinco mil seiscientos millones de reales que se recaudaron de la mala venta de los bienes de las Ordenes religiosas, la Hacienda pública quedó más empobrecida y arruinada que antes porque sobre ella pesaban ahora las pensiones que se habrían de pagar a los religiosos y religiosas y también las múltiples obras benéficas que antes atendían las Ordenes religiosas. Pero una cosa es que pesaran sobre el erario público y otra muy distinta que fueran atendidas; cosa que se hacía tarde y mal.

Por otra parte, la pérdida de obras de arte, arquitectóncias, escultóricas, pictóricas, y de cualquier otro tipo como bibliotecas, archivos, joyas, etc., es incalculable porque, al ser adquiridas por individuos particulares, muchos de estos nuevos propietarios no supieron apreciarlas, y las dejaron arruinarse o, en el mejor de los

casos, las mal-vendieron a coleccionistas extranjeros. Gran parte de nuestro patrimonio artístico que enriquece hoy día numerosos museos públicos y colecciones privadas en el extranjero, se perdió para España a consecuencia de estos decretos de exclaustración y desamortización.

Sin embargo, en el momento mismo en que parecía que la vida religiosa quedaba condenada a desaparecer en poco tiempo del suelo español, el Espíritu suscitó una impresionante floración de nuevas Congregaciones religiosas. A lo largo de estos últimos ciento cincuenta años, el Espíritu ha dado unos aldabonazos muy fuertes en las conciencias cristianas más sensibles al mandamiento del amor al prójimo, que se han traducido en numerosas fundaciones religiosas, especialmente femeninas, como se verá más adelante[30].

4. Lenta restauración de las Ordenes religiosas

La destrucción de la vida religiosa, intentada y, en gran medida llevada a cabo por los Gobiernos liberales, fue una prueba durísima para aquellos miles de hombres y mujeres que se habían entregado con fe al seguimiento de Cristo en el proyecto de vida y de misión de las respectivas Ordenes religiosas. Todo parecía un estruendoso fracaso en sus vidas. Una gran prueba. Una dolorosa purificación sin duda. Durante los años inmediatamente siguientes a las leyes y decretos de exclaustración y desamortización, el horizonte parecía cerrarse cada vez más ante los ojos de aquellos religiosos obligados a vagar fuera de sus conventos. Muchos de ellos tuvieron que morir sin haber conseguido la meta de una restauración de su vida comunitaria.

El 8 de mayo de 1841, las Cortes votaron a favor de que el general Baldomero Espartero asumiese la regencia en lugar de la Reina María Cristina que había tenido que marchar al extranjero en octubre de 1840 por no aceptar una co-regencia que le había propuesto el propio Espartero. Aunque Espartero ocupó la regencia solamente hasta el 23 de julio de 1843, dejó bien impresas sus huellas en los destinos de España. En 1842 disolvió las Cortes

[30] Alvarez Gómez, J., *Congregaciones femeninas fundadas en España*, p. 73.

e inició un período de gobierno dictatorial. Durante su mandato tuvieron lugar las rebeliones sociales de Barcelona, patrocinadas por la Sociedad de Tejedores, dando lugar, por primera vez en España, al conflicto de clases: la burguesía capitalista y el proletariado. Políticamente, Espartero consolidó definitivamente la Monarquía constitucional, en cuanto que la Monarquía admitió la Constitución liberal; y el liberalismo admitió la Monarquía.

En el ámbito eclesial, Espartero consumó la desamortización de los bienes eclesiásticos anejos a las capellanías de sangre (19 de julio de 1841). Y se endurecieron aún más las relaciones con la Santa Sede. El Papa Gregorio XVI, como lo venía haciendo desde el principio de su pontificado (1831-1846), renovó públicamente (1 de marzo de 1841) sus protestas por la persecución a que se veía sometida la Iglesia y especialmente la vida religiosa en España, a lo que el ministro de Gracia y Justicia contestó con una acritud extremada. Desde el 28 de octubre de 1840, cuando fue expulsado el viceregente de la nunciatura, no había cauces propios para las relaciones entre España y la Santa Sede. La causa fundamental de esta tirantez diplomática, al margen de la persecución contra la Iglesia, estaba en el hecho de que la Santa Sede no había reconocido a Isabel II como heredera del trono español. Y no podía reconocerla mientras no lo hiciera Austria, de quien dependía toda la política internacional del papado. Pero la caída de Espartero facilitó las cosas.

En julio de 1843 se sublevaron los generales Prim, Narváez y Concha. Espartero dimitió y marchó al extranjero. Para no dar lugar a una nueva regencia, Isabel II fue declarada mayor de edad dos años antes de lo previsto, cuando contaba solamente trece años. Empezaba así la década moderada (1844-1854), durante la cual se reanudaron las relaciones con la Santa Sede. Y empezaron también a vislumbrarse unos horizontes más luminosos para las Ordenes religiosas. Como signo de buena voluntad, el Gobierno español reconoció legalmente a los Escolapios como Orden religiosa (5-3-1845), cuya existencia estaba reconocida simplemente como la de una asociación educativa[31].

El 27 de abril de 1845 se firmó un convenio entre España y la Santa Sede. En el artículo 7 se afrontaba la situación de los Regulares. Se acordó la conservación de los conventos de monjas y de

[31] Cárcel Orti, V., *Lenta restauración...*, p. 436.

varones todavía existentes; y se afirmaba genéricamente que se procuraría instaurar otros[32].

En 1847 llegó a España monseñor Giovanni Brunelli. No tenía carácter diplomático porque las relaciones con la Santa Sede estaban rotas desde que había sido expulsado el nuncio, Luis Amat, en 1835. Monseñor Brunelli actuaba solamente como delegado apostólico. Pero en 1848 se reanudaron las relaciones diplomáticas, siendo Brunelli elevado al rango de nuncio, al mismo tiempo que Martínez de la Rosa era designado embajador ante la Santa Sede. Brunelli había venido con la misión expresa de limar las asperezas con el Gobierno español, y, más específicamente aún, para procurar la restauración de las Ordenes religiosas. Fruto de sus arduos trabajos fue la firma del Concordato entre España y la Santa Sede (16-3-1851)[33].

El tema de los Regulares fue precisamente el que más tensiones provocó a la hora de llegar a un acuerdo. Pero el acuerdo se alcanzó y quedó plasmado, aunque muy ambiguamente, en el artículo 29:

«A fin de que en toda la Península haya el número suficiente de ministros y operarios evangélicos de quienes puedan valerse los prelados para hacer misiones en los pueblos de su diócesis, auxiliar a los párrocos, asistir a los enfermos y para otras obras de caridad y utilidad pública, el Gobierno de S. M. que se propone mejorar oportunamente los colegios de misiones para Ultramar, tomará desde luego las disposiciones convenientes para que se establezcan donde sea necesario, oyendo previamente a los prelados diocesanos, casas y congregaciones religiosas de San Vicente de Paúl, San Felipe Neri y otra Orden de las aprobadas por la Santa Sede, las cuales servirán, al propio tiempo, de lugares de retiro para los eclesiásticos, para hacer ejercicios espirituales y para otros usos piadosos»[34].

El Concordato se ocupó también de las monjas en el artículo 30:

«Para que haya también casas religiosas de mujeres, en las cuales puedan seguir su vocación las que sean llamadas a la vida contemplativa y a la activa de la asistencia de los enfermos, enseñanza de niñas y otras obras y ocupaciones tan piadosas como útiles a los pueblos, se conservará el instituto de las Hijas de la Caridad, bajo la dirección de los clérigos de San Vicente de Paúl, procurando el Gobierno su fomento. También se conservarán las casas de religiosas que a la vida contemplativa reúnan la educación y la enseñanza de niñas u otras obras de caridad. Respecto a las demás Ordenes, los prelados ordinarios, atendidas todas las circunstancias de sus respectivas diócesis, propondrán las casas de religiosas en que convenga la admisión y profesión de novicias y los ejercicios de enseñanza o de caridad que sea conveniente establecer en ellas. No se procederá a la profesión de ninguna religiosa sin que se asegure antes su subsistencia en debida forma»[35].

Lo mismo que se había hecho en 1836 al aplicar el decreto de supresión de las monjas, que se ejecutó con suma benevolencia y parsimonia, de modo que ni la disposición relativa a la supresión de los conventos con menos de 20 monjas se llevó a cabo, también ahora el artículo 30 del Concordato se aplicó del modo más favorable a las monjas, tal como se determinó en la circular, escrita de común acuerdo entre Brunelli y el ministro de Gracia y Justicia, enviada a los obispos en agosto de 1852[36].

El Concordato de 1851 fue el punto de partida para la restauración de las Ordenes religiosas. En 1852, los franciscanos ya pudieron abrir un noviciado, como el que tenían los agustinos de ambas ramas y los dominicos, para la formación de misioneros para Filipinas. También los jesuitas, a pesar de estar extinguidos en España, consiguieron volver a las misiones de Mindanao, y pudieron abrir un colegio-misionero en Loyola. Después de 1852, los paúles, los jesuitas, los pasionistas, los escolapios, los franciscanos, pudieron regresar a Cuba y Puerto Rico; los capuchinos abrieron misiones en las islas Carolinas. Poco a poco, casi todas las Ordenes pudieron abrir colegios-misioneros en España con destino a las misiones de las ya escasas posesiones españolas de ultramar.

Todo este fulgurante renacer de las Ordenes religiosas, aunque solo fuese con miras a las misiones, se vio truncado por el decreto del Gobierno provisional que, después de la caída de Isabel II, fue firmado el 18 de octubre de 1868 y por el cual se man-

[32] *Convenio entre Gregorio XVI e Isabel II*, art. 7, en *Historia de la Iglesia en España*, V, p. 717.

[33] CÁRCEL ORTI, V., *El Nuncio Barilli y el Concordato de 1851*, «Anales Valentinos», 1 (1975), pp. 180-181.

[34] Cfr. *Historia de la Iglesia en España*, V, pp. 725-726.

[35] *Op. cit.*, p. 726.

[36] CÁRCEL ORTI, V., *Lenta restauración...*, p. 456.

daba cerrar todas las casas religiosas abiertas en España después de 1837.

La restauración de las Ordenes masculinas en España, al margen de los colegios para las misiones, fue el gran tema de las relaciones de la Santa Sede con el Gobierno español durante la segunda mitad del siglo XIX. Al tema se refería el segundo punto del artículo 29 del Concordato. En julio y septiembre de 1852, respectivamente, fueron restaurados en toda la nación los Paúles y los Oratorianos de San Felipe Neri. La restauración de las demás Ordenes dependía de la interpretación de la expresión del artículo 29: *«y otra Orden de las aprobadas por la Santa Sede»*. Es cierto que los obispos no se mostraron muy benevolentes para con estas Ordenes religiosas, porque, de hecho, ninguno solicitó, por su propia cuenta, la apertura de ninguna casa, sino que se limitaron a pedir para sus diócesis aquellas que se mencionaban expresamente en el Concordato, Paúles y Oratorianos; pero la verdadera oposición contra su restauración provino de parte del Gobierno. Las peticiones que, a través de algunos obispos, hicieron casi todas las Ordenes, fueron denegadas por el Gobierno. Como se verá, en su lugar, solamente los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, fundados por San Antonio María Claret en 1849, consiguieron en 1859 el correspondiente permiso del Gobierno para abrir comunidades en toda España, a pesar de que no entraban en el artículo 29 del Concordato, porque aún no habían sido aprobados por la Santa Sede.

Todo dependía de la distinta manera con que la Santa Sede y el Gobierno español interpretaban la expresión «otra Orden». Roma entendía que se trataba de que todas las Ordenes podrían tener una comunidad en cada diócesis si el obispo las llamaba; en cambio el Gobierno español la entendía en el sentido de que era una sola Orden la que podía fundar una sola comunidad en cada diócesis si era solicitada por el obispo[37].

Por un decreto del Gobierno provisional surgido de la revolución septembrina de 1868, firmado por Romero Ortiz, ministro de Gracia y Justicia, se suprimía de nuevo la Compañía de Jesús, y ya se ha hecho mención del decreto de 18 del mismo mes de octubre por el cual se suprimían de nuevo las Ordenes religiosas, incluidos los colegios-misioneros. También las monjas fueron víctimas de este decreto. Pero un nuevo decreto promulgado por el general Serrano, presidente del Gobierno, reconocía el derecho de asociación y la existencia legal de los religiosos, aunque se les sometía en todo a la normativa civil de cualquier asociación. Este decreto favoreció la supervivencia de los colegios-misioneros; pero hacía prácticamente inviable la existencia de otro tipo de comunidades religiosas. Y, de hecho, ninguna se acogió a las posibilidades civiles que les ofrecía el decreto.

[37] CÁRCEL ORTI, V., *op. cit.*, p. 444.

La tercera parte del artículo 29 del Concordato de 1851 se refería a la sujeción de los Regulares a los ordinarios del lugar, lo cual equivalía a una supresión de la exención. El Papa Pío IX, por el Motu proprio, *Regularium personarum* (12-4-1851), suspendía la exención de los religiosos españoles por un decenio; pero advertía con toda claridad a los obispos que su intención era simplemente la de salvaguardar el escollo puesto por el Gobierno, pero que ellos no deberían entrometerse en los asuntos internos de los conventos, y habrían de ser sumamente respetuosos con los religiosos.

La restauración de las Ordenes masculinas fue lenta y laboriosa, incluso después de la restauración de la Monarquía en la persona de don Alfonso XII (1875), dando lugar en alguna ocasión a un verdadero conflicto diplomático, como fue el caso de los Agustinos, que acudieron al Gobierno en contra de la disposición de la Congregación de Obispos y Regulares (4-7-1893) por la que se restablecía la sumisión total de los Agustinos españoles al superior general residente en Roma, en contra de lo dispuesto por la bula *Inter graviores curas*[38].

Aunque, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, con los altibajos indicados, las Ordenes religiosas se fueron afirmando cada vez más en España, merced, sobre todo, a los colegios-misioneros, sin embargo, la restauración definitiva no se verificó hasta la firma del convenio entre San Pío X y el rey Alfonso XIII (19-6-1904), todo él dedicado a normalizar la situación de los religiosos en España[39].

[38] ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid, 1981.

[39] Texto del convenio, en *Historia de la Iglesia en España*, V, pp. 735-737.

III. Congregaciones religiosas masculinas

1. Los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Misioneros Claretianos)

1.1. *El fundador, San Antonio María Claret*[40]

Un efecto inmediato de la supresión de las Ordenes religiosas fue la desaparición de todos aquellos numerosos centros de donde salían predicadores, evangelizadores, que repartían el pan de la Palabra de Dios por las ciudades, por los pueblos y por las más apartadas aldeas de España en misiones populares, ejercicios espirituales, cuaresmas, novenarios y otras predicaciones ocasionales en fiestas patronales. Pero el Señor, que vela siempre por su Iglesia, suscitó en España nuevos heraldos del Evangelio. Entre éstos brilló con luz propia en el cielo de la Iglesia española del siglo XIX, San Antonio María Claret, fundador de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Misioneros Claretianos).

San Antonio María Claret es una figura extraordinaria de la hagiografía, no sólo española, sino universal. En él se condensan, de una manera o de otra, todos los problemas de la Iglesia española del siglo XIX. Problemas que, en muy amplia medida, coinciden con los problemas de la Iglesia universal de aquel tiempo. Por eso mismo, en todo libro que aborde cualquier tema eclesiástico, social e incluso político, a pesar de que él no quiso jamás meterse en política, hay siempre una referencia inevitable a San Antonio María Claret.

Su vida abarca el tiempo más nuclear del siglo XIX (1807-1870). Vino al mundo cuando España iniciaba la epopeya romántica de la lucha por su independencia frente a la invasión napoleónica; cuando España empezaba a perder definitivamente su inmenso imperio colonial; cuando la sociedad española empezaba una andadura nueva, simbolizada en la Constitución de 1812; cuando la Iglesia empezaba una vía dolorosa que la llevará de una

[40] San Antonio María Claret, *Escritos autobiográficos,* ed. J. M.ª Viñas y J. Bermejo, Madrid, 1981, con amplia bibliografía; Fernández, C., *El beato P. Antonio María Claret,* 2 vols., Madrid, 1946; ID., *Un apóstol moderno,* Madrid, 1950; ID., *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid,* Madrid, 1964; Gutiérrez, F., *El Padrito: San Antonio María Claret en Canarias,* Madrid, 1972; Gil, J. M.ª, *Epistolario Claretiano,* vols. I, II, Madrid, 1970; III, Madrid, 1987.

situación privilegiada a otra de simple tolerancia; y murió, cuando murió definitivamente también el Antiguo Régimen en España con el destronamiento de Isabel II; y cuando para la Iglesia universal se iniciaba una etapa nueva, inédita, con la pérdida de los Estados pontificios que colocaron al Papado en una situación desconocida desde hacía más de mil años.

San Antonio María Claret se encontrará colocado en los mejores puestos de observación: Primero, como misionero popular; después, como misionero-arzobispo; más tarde, como confesor de la Reina Isabel II; y, finalmente, como Padre del Concilio Vaticano I. Situado en puestos-clave de la Iglesia, supo aprovechar cada circunstancia para volcar en ella su identidad esencial de misionero, de evangelizador, para anunciar el Evangelio, para enseñar a toda criatura la Ley santa del Señor. Esta es la síntesis que él mismo hizo de toda su vida poco antes de morir en el destierro.

1.2. *Desde su nacimiento hasta su «conversión»*

Antonio María Claret nace en Sallent (Barcelona) el 23 de diciembre de 1807. Es catalán por los cuatro costados. A su patria debe su gran sentido común, ese *seny* que se ha hecho famoso en el mundo entero, y que no es más que una visión de la vida basada en la realidad; y que se condensó teóricamente en el *pragmatismo* de la escuela filosófica escocesa que entró en Cataluña por la universidad de Cervera.

Si la identidad profunda de Antonio María Claret consiste en ser *misionero apostólico,* habrá que ver cómo se manifiesta en él, desde su más tierna infancia. Será preciso determinar cómo se concreta en él ese hilo conductor de su existencia. Su primer biógrafo llegó a decir de él que «en algún modo puede decirse que fue apóstol antes que hombre»[41]. El propio P. Claret, iluminando su infancia con la luz posterior que proyecta su vida, tuvo una experiencia muy fuerte de Dios a quien considera como el Absoluto, el Omnipotente, la Fuente de la suma felicidad; y también una experiencia muy fuerte del hombre que es, por sí mismo, in-

[41] Aguilar, F. de Asís, *Vida del Excmo. e Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret, misionero apostólico, Arzobispo de Cuba y después de Trajanópolis,* Madrid, 1871, página 15.

fiel a Dios y, por lo mismo, expuesto a la infelicidad eterna. Se trata de una experiencia de la eternidad, feliz o desgraciada, que tuvo siendo un niño de cinco años[42]. Una experiencia que coincide con otra que tuvo Santa Teresa de Jesús. Sin embargo, la orientación vital que cada uno de ellos saca es distinta, en conformidad con la vocación peculiar a que Dios los llama: Teresa de Jesús lo orienta todo hacia la vida contemplativa: «Me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad»[43]; en cambio, Antonio María Claret saca la conclusión de que tiene que entregarse a una acción apostólica desbordante[44].

Pero, si inicialmente no pasaba de ser una simple orientación, a los doce años tuvo una gracia peculiar que lo marcó definitivamente en esa dirección: «1820, 12 años. Dios me llamó, me ofrecí a su santísima voluntad»[45]. No obstante, inicia su aprendizaje laboral en la fábrica de tejidos de la familia; y cuando allí no tuvo ya nada más que aprender, se fue a Barcelona, deseoso de adelantar en los conocimientos de la fabricación textil para lo que estaba especialmente dotado por la misma naturaleza[46].

Una vez en Barcelona, planificó cuidadosamente su tiempo, «dirigiendo todos estos trabajos y estudios al objeto de adelantar en el comercio y en la fabricación»[47]. El resultado no pudo ser más positivo: «De cuantas cosas he estudiado, y en cuantas cosas me he aplicado durante la vida, ninguna he entendido tanto como la fabricación»[48]. Durante estos años de estudios en Barcelona, Antonio María Claret entró en contacto con las realidades de este mundo, como son el trabajo, la técnica, la amistad, el dinero, el mismo amor humano, visto este a través de una familia honesta y feliz, y a través de una traición del amor conyugal, en la que una esposa infiel quiso envolverlo. En sus años de Barcelona, Antonio María Claret era un triunfador a quien la vida le sonreía.

En un primer momento, se ensimismó tanto en su triunfo, que todos esos valores humanos estuvieron a punto de convertirse

[42] San Antonio María Claret, *Autobiografía,* n. 9, en *Escritos autobiográficos,* p. 108. Se citará: *Aut.* y el número.

[43] Santa Teresa de Jesús, *Vida,* 1.

[44] *Aut.,* 16, 17.

[45] San Antonio María Claret, *Escritos autobiográficos,* p. 427.

[46] *Aut.,* 56.

[47] *Aut.,* 57.

[48] *Aut.,* 58.

para él en algo absoluto. La fabricación textil se le presentaba como el centro en torno al cual giraba toda su vida. Pero en el momento mismo en que la orientación de su vida parecía ya definitiva, Dios que lo tenía destinado para ser evangelizador y misionero, intervino. Y lo hizo a través de una serie de avatares que le hicieron ver la caducidad, o por lo menos la relatividad, de esos valores que estaban a punto de convertirse para él en un absoluto.

Fue entonces, cuando tuvo lugar su *conversión,* sin que sea necesario entenderla como el paso de una vida depravada a una vida en gracia, sino en el sentido más genuinamente evangélico de *cambio de mentalidad, cambio de escala de valores;* es decir, centrar la vida en torno al valor supremo. Este valor supremo consiste en descubrir y aceptar la voluntad de Dios. Y Antonio María Claret estaba equivocado respecto a lo que Dios pretendía de él. No lo quería fabricante ni comerciante textil, sino misionero apostólico.

El delirio que sentía por la fabricación produjo en él un resquebrajamiento del edificio espiritual de sus años infantiles. Ese enfriamiento religioso fue producto de una doble circunstancia. Por una parte, se debió al desplazamiento mismo, a la emigración, a Barcelona. El suyo no era un caso único, sino uno de los innumerables casos que se estaban produciendo por entonces. La Revolución industrial produjo un fenómeno masivo de emigración hacia los lugares de concentración de fábricas. Esto produjo en él, como en tantos otros, un desarraigo en todos los sentidos, incluido el religioso. A Antonio María Claret le faltó un crecimiento en la formación espiritual. La formación religiosa que él había recibido en su infancia era suficiente para el ambiente sencillo del interior de Cataluña del que él procedía, pero no era suficiente para hacer frente al nuevo contexto de la ciudad industrial de Barcelona. El se dará cuenta de esto y, más tarde, reprochará a los eclesiásticos la apatía que mostraban frente a este problema del mundo obrero[49].

Pero había además otra causa de su enfriamiento religioso. Fue su propio entusiasmo por la técnica. El progreso industrial le llenó la cabeza de máquinas. Las máquinas querían ocupar en él el puesto que le correspondía a Dios. La explicación que él mismo da de este fenómeno lo sitúa en el contexto de su formación sen-

[49] *Aut.,* 717.

cilla en lucha con la pretensión de convertir el progreso en el nuevo Dios, como estaba sucediendo en aquella sociedad decimonónica: «Durante la misa tenía más máquinas en la cabeza que santos había en el altar»[50].

Era, en efecto, el nuevo Dios del progreso que pretendía adueñarse de su espíritu. En su juventud, Antonio María Claret fue un típico exponente de aquel hervor científico-técnico que entusiasmaba a los hombres del siglo XIX. Esa conjunción de *máquinas* y *santos*, que podría tomarse como un simple comentario piadoso, constituye, en realidad, el mejor planteamiento de uno de los problemas cruciales de la Iglesia en el siglo XIX: ¿Qué podía aportar al progreso científico y técnico un *mundo lleno de santos*, es decir, una concepción de la vida y del mundo basada, no en el progreso científico, sino en la intervención milagrera de los santos? ¿Tendría la Iglesia, tendrían esos santos, tendría el Cristianismo, algo que decir a unos hombres preocupados por el progreso científico-técnico del mundo, a unos hombres que no se limitaban a rezar y a pedir a los santos la solución de sus problemas materiales, sino que buscaban por sí mismos, y en el mundo, los resortes que les diesen la solución? Lo que estaba latiendo en el fondo de esos interrogantes era simplemente una nueva concepción del mundo y del hombre.

La conversión de Antonio María Claret tuvo como punto de partida aquello que lo *des-centraba* de Dios, y lo *centraba en algo que no era Dios*. Su conversión se produjo al contacto directo con la Palabra de Dios, que lo centró de nuevo donde estaba su verdadero centro: «En medio de esta baraunda de cosas, estando oyendo la santa Misa, me acordé de haber leído desde muy niño aquellas palabras del Evangelio: «¿De qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si finalmente pierde su alma?». Esta sentencia me causó una profunda impresión..., fue para mí una saeta que me hirió el corazón; yo pensaba qué haría, pero no acertaba»[51].

Su cabeza llena de máquinas le causa ahora un horror profundo. El estaba *viciado* por las máquinas, eran su verdadera *pasión dominante;* por eso mismo, ese nuevo contacto con la Palabra de Dios le pareció una gracia extraordinaria: «Se despertaron

[50] *Aut.*, 67.
[51] *Aut.*, 68.

en mí los fervores de piedad y devoción, abrí los ojos y conocí los peligros por donde había pasado de cuerpo y alma»[52]. Y relata a continuación algunos hechos de su vida en los que antes de su conversión no había visto ninguna cosa especial, pero que, ahora, a la luz de la Palabra de Dios, les encontró un significado pleno: La inseguridad que el dinero proporciona[53]; la inseguridad de la amistad humana[54]; la inseguridad del amor humano[55]; la inseguridad de la propia vida[56].

1.3. *Buscando su propia identidad*

Después de su conversión, Antonio María Claret no sabe aún cuál es la voluntad de Dios sobre él. Tendrá que iniciar una búsqueda dolorosa a través de las mediaciones humanas. Como los grandes elegidos por Dios para una misión peculiar, no podía intentar una componenda entre los dos extremos en conflicto en su cabeza: Las máquinas y Dios. Tendrá que renunciar a algo que lo atrae irresistiblemente, en su caso, las máquinas textiles, para decidirse por aquello que ha descubierto como lo absoluto de su vida, la voluntad de Dios, que desde aquel mismo momento se convierte para él en su verdadera obsesión.

Antonio María Claret hace su opción radical: «Desengañado, fastidiado y aburrido del mundo pensé dejarle y huirme a la soledad, meterme cartujo»[57]. Una vez que ha optado por Dios, le parece que ha de seguir el camino más radical. Si uno de los extremos de su conflicto era el mundo, encarnado para él en la fabricación, al optar por el otro extremo, que era Dios sólo, saca la conclusión de que tiene que apartarse, tiene que huir, de lo que para él, constituía el gran peligro vocacional. Pudiera parecer extraño que un hombre tan activo, tan dinámico, se decidiese por una vida en la más completa inactividad, como es la Cartuja. Pero, desde su propio carácter, y desde una perspectiva meramente humana, él fue consecuente: Si el mundo, si el activis-

[52] *Aut.*, 70.
[53] *Aut.*, 73-75.
[54] *Aut.*, 73-75.
[55] *Aut.*, 72.
[56] *Aut.*, 71.
[57] *Aut.*, 77.

mo de la fabricación, es lo que constituye para él el gran peligro, es lógico que intente establecer la mayor distancia, el mayor alejamiento del peligro. Y la mayor distancia del mundo, entonces como ahora, es la Cartuja.

La historia de la búsqueda de su *identidad profunda* de misionero apostólico muestra cómo Antonio María Claret tuvo que ir discerniendo en el dolor, incluso con equivocaciones objetivas, no subjetivas, la voluntad de Dios. En ese intento de ingresar en la Cartuja que estuvo a punto de realizarse, se puso de manifiesto su vocación consagrada propiamente dicha, es decir, su muerte total al mundo y a sí mismo, su despojamiento radical de sí. El creía que ahí estaba su meta; pero la vida enteramente consagrada a Dios, para él, no era nada más que un modo de existencia para el cumplimiento de su vocación de misionero apostólico. Para lo cual, el ingreso en la Cartuja sería un impedimento insalvable.

Una vez que él ha puesto de su parte todo lo necesario para realizar su muerte al mundo, cuando se ha despojado enteramente de sí mismo, está ya en condiciones de ser devuelto al mundo. Dios lo devuelve a los hermanos, pero purificado de sí mismo, muerto a su propio yo. Y, entonces, ya irá al mundo, no en nombre propio sino en nombre de Dios. Se percató él mismo de todo esto: «Desde que me pasaron los deseos de ser cartujo, que Dios me había dado para arrancarme del mundo, *pensaba no sólo en santificar mi alma, sino también discurría continuamente qué haría y cómo lo haría para salvar las almas de mis prójimos*»[58]. Esta será realmente la tarea de toda su vida: Discurrir continuamente qué hacer para evangelizar y salvar al prójimo.

1.4. *Misionero apostólico*

Los caminos por los que descubrió el qué hacer y el cómo hacer para salvar a sus prójimos los fue descubriendo en el normal desenvolvimiento de su vida de seminarista atento en cada situación concreta a las inspiraciones de Dios que pueden llegar por cauces ordinarios y, en ocasiones, también extraordinarios. El experimentó los dos[59]. A través de la lectura de la Palabra de Dios,

[58] *Aut.*, 113.

[59] *Aut.*, 113; cfr. 156, 270.

de las vidas de los santos, y a través de gracias especiales de Dios por mediación de la Virgen María, Antonio María Claret se ha visto inserto en la misión de Jesús y de los Apóstoles. Se ha sentido *enviado por Dios para anunciar la Buena Nueva.* Y esta identidad profunda de Anunciador de la Buena Nueva, procurará realizarla a lo largo de toda su vida en las múltiples ocupaciones que tendrá que desempeñar por voluntad de Dios.

Lo hará en su condición de cura ecónomo de la parroquia de Sallent, su propio pueblo natal: «De día, de noche, en invierno y verano, siempre estaba dispuesto a servirles»[60]. Pero llega un momento en que se percata de que la parroquia no es el cauce más adecuado para expresar su identidad profunda de misionero apostólico: «... el ser misionero es más que ser párroco, más que canónigo, más que... Los peligros que hay en esos estados son más y mayores, y el fruto que se hace, menos que en estado de misionero»[61]. El había procurado hacer de su parroquia un cauce por el cual trasvasar su identidad esencial de misionero, de anunciador de la Palabra, pero no era el camino que Dios le tenía destinado. Por eso, Dios mismo, a través, una vez más, de su Palabra, empieza a inquietarlo de nuevo: «En muchas partes de la Santa Biblia sentía la voz del Señor que me llamaba para que saliera a predicar. En la oración me pasaba lo mismo. Así es que determiné dejar el curato e irme a Roma y presentarme a la Congregación de Propaganda Fide para que me mandase a cualquier parte del mundo»[62].

En este episodio de su vida hay el mismo modo de proceder que en el caso de su intento de hacerse cartujo. En el momento de su conversión, optó por el camino de Dios, por las cosas de Dios, renunciando a lo que constituía para él un peligro, el comercio y la fabricación textil; pensó que el camino más adecuado para materializar esa opción era situarse en el polo opuesto del mundo, y para ello optó por la Cartuja. Después de concluida su carrera sacerdotal y de haber ejercido el ministerio parroquial durante cuatro años, se percata de que ese tampoco es el cauce adecuado para el desarrollo de su misión esencial de ungido para

[60] *Aut.*, 111.

[61] SAN ANTONIO MARÍA CLARET, *Carta* al P. Domingo Ramonet, *Epist. Claret.*, II, 316.

[62] *Aut.*, 120.

anunciar la Buena Nueva, para ser continuador de la misión de los Apóstoles; y, en consecuencia optó por lo más radical: anunciar la Buena Nueva a los infieles, es decir, ofrecerse a Propaganda Fide para que lo envíe a algún país de misión. Esta sería de nuevo su opción por la Cartuja, es decir, dejar el mundo de la parroquia, de la Iglesia establecida, en la que tantos frutos ha cosechado, como en su etapa de Barcelona en la fabricación, para pasar al mundo de las misiones; de una Iglesia de vieja Cristiandad, al mundo de la Iglesia en formación.

Y se puso en camino hacia Roma; pero allí, como en el camino de la Cartuja de Montealegre en el que Dios le había salido al paso en forma de tormenta que lo hizo retornar al seminario de Vic a causa de una enfermedad, también ahora le salió al paso el Señor en forma de sotana jesuítica. En efecto, en espera de entrar en contacto con los responsables de Propaganda Fide, hizo ejercicios espirituales bajo la dirección de un jesuita, el cual lo convenció de que el mejor camino para irse a las misiones era entrar en la Compañía de Jesús. Y así lo hizo.

En el noviciado romano de la Compañía, se empapó de una espiritualidad, toda ella orientada hacia el apostolado universal; y comprendió también la profunda relación existente entre apostolado y consagración religiosa. El vivía ya en profundidad el contenido de la consagración religiosa en sus dimensiones de pobreza, castidad y obediencia; pero no había experimentado aún la conexión de la vida comunitaria, de la fraternidad, con la misión apostólica. En el noviciado jesuítico, dirá él más tarde, «aprendí otras cosas que con el tiempo me han servido mucho»[63]. Pero resulta que, cuando se hallaba más contento en el noviciado, Dios le salió al paso, de nuevo en forma de enfermedad, y lo hizo retornar a su tierra natal, a Cataluña.

El día 13 de mayo de 1840 llega al pueblecito de Viladrau como cura regente. Va a ser un breve intervalo durante el cual simultaneará la labor parroquial con los primeros escarceos de lo que será ya su ocupación fundamental: Anunciador de la Palabra. Apenas tres meses de estancia en Viladrau hacen famoso a mosén Claret en todo la comarca, predisponiendo a las gentes en su favor. Esta fama le vino por el don de curaciones. El P. Claret, como será conocido de ahora en adelante, experimentó en estos

[63] *Aut.*, 152.

primeros meses de su ministerio apostólico entre las masas otra tentación que pudo haberlo desviado de su verdadera vocación. Se trataba precisamente de su don de curaciones. Es un hecho cierto, demostrado en los procesos de canonización, que las gentes se curaban unas veces con su oración y la imposición de manos, y otras veces con hierbas que él mismo les proporcionaba. Era tal el entusiasmo de las gentes que se agolpaban ante su puerta de Viladrau, que ni tiempo tenía para comer. Y resulta que cuando empezó a ausentarse para sus predicaciones, los enfermos se morían. De ahí la petición, como al mismo Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí, no se hubiera muerto mi hermano...» (Jn 11, 21).

Ante estas consideraciones, se decidió a romper todas las amarras que lo ataban a un lugar determinado, optando por un estilo de predicación itinerante, al estilo de los Apóstoles: «Esto me afligía mucho al ver las lágrimas de las gentes y al oír las razones que alegaban para que no saliese de la parroquia a predicar... Y esto me obligó a pedir al superior me exonerase del cargo de regente y me dejase libre de curatos y que me contase pronto a su disposición para ir a predicar a donde quisiese, y me separé de Viladrau con gran sentimiento de toda la gente por las curaciones que Dios Nuestro Señor por mí obraba, pues que yo conozco que aquello era más que natural»[64].

A partir de este momento empiezan las impresionantes campañas apostólicas por todas las ciudades y pueblos de Cataluña; y, cuando, después de ocho años de apostolado incansable en su país natal, los enemigos de la Iglesia, impidieron su predicación, entonces se trasladó a Canarias donde durante año y medio evangelizó toda la diócesis de Las Palmas.

Para dar incluso oficialidad a su misión, consiguió de la Santa Sede el título de *Misionero Apostólico*, que para él era algo más que un título honorífico; para él, significaba su propia manera de ser y su propia manera de hacer, porque definía la configuración con que, desde siempre, Dios lo había marcado: Ser alguien destinado al servicio de la Palabra. Y si era misionero apostólico, por definición, tuvo que cumplir su misión, a la manera de los Apóstoles: en pobreza, en itinerancia y en fraternidad. A lo largo de su vida desempeñó múltiples ministerios, pero en todos ellos fue

[64] *Aut.*, 174.

anunciador de la Palabra. Como párroco, como misionero, como prelado, como confesor real, como director de almas, como pedagogo, como sociólogo, como escritor, como maestro de espíritu, como fundador de congregaciones religiosas, todo lo encaminaba al apostolado[65].

1.5. *Un misionero arzobispo*

Si la definición esencial del P. Claret era *misionero,* al ser elevado al rango de arzobispo de Santiago de Cuba (1849), tenía que trasvasar también a esa concreta manera de hacer su identidad profunda de misionero; es decir, su nueva manera de hacer no cambió su manera de ser. Tal como en su tiempo se entendía la dignidad episcopal, podía ciertamente ser una dificultad para su ser misionero. Por eso él no quería aceptar el cargo de arzobispo de Santiago de Cuba: «Mas si yo me ato y concreto en un solo arzobispado, cuando mi espíritu es para todo el mundo: ni aun en este punto pequeño del globo podré predicar tanto como quisiera porque he visto con mis propios ojos los muchos negocios a que tiene que atender un arzobispo»[66]. «Espantado del nombramiento, no quise aceptar por considerarme indigno e incapaz de tan grande dignidad; por no tener ni la ciencia ni las virtudes necesarias; y, reflexionando después más detenidamente, pensé que aunque tuviese ciencia y virtud, no debía abandonar la librería religiosa y la Congregación que acababa de nacer»[67].

El P. Claret concretaba su identidad misionera en ese doble campo de actividad que, en el momento de ser nombrado arzobispo de Santiago de Cuba, representaba para él la quinta-esencia de su actividad misionera: La librería religiosa y la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María que acababa de fundar. Sin embargo, su docilidad y disponibilidad hacia la voluntad de Dios, que se le manifestaba a través de las mediaciones humanas, le hicieron aceptar el cargo de arzobispo; pero él va a convertir su nuevo quehacer en una evangelización permanente de su arzobispado. No hizo nada más que volcar su propia identidad en el cauce que la Providencia le deparaba en la isla de Cuba.

El P. Claret empleó un procedimiento inverso al que era habitual en el modo de hacer de los obispos de su tiempo. La mayor parte del tiempo la empleaban entonces los obispos en asuntos curiales; y, por no tener tiempo para ello, delegaban en otros la función más propia de los obispos, en cuanto continuadores de los Apóstoles: La predicación. El P. Claret, por el contrario, encomendó a personas competentes el despacho y normal funcionamiento de la curia arzobispal, aunque reservándose la alta dirección de todo; y él, con otros colaboradores, se entregó por completo a la evangelización directa de la archidiócesis, de modo que siguió siendo en Cuba el misionero apostólico que había sido en Cataluña y en Canarias. Alguien que colaboró muy estrechamente con él en Cuba, dijo que el P. Claret fue «más misionero que arzobispo, pues de esto no usó más que la carga»[68]. En seis años que estuvo al frente de la archidiócesis de Santiago de Cuba (1851-1857), realizó tres visitas pastorales, y estaba haciendo la cuarta cuando fue designado confesor de Isabel II; y no eran visitas protocolarias, sino una verdadera misión en cada pueblo. De este modo, recondujo, prácticamente, el ser obispo a su verdadera dimensión de sucesor de los Apóstoles, anunciador de la Buena Nueva.

1.6. *Un misionero, confesor de Isabel II*[69].

En marzo de 1857 Isabel II lo llamó a Madrid. Y, sin pretenderlo, y sin quererlo; es más, contrariándose enormemente a sí mismo, tuvo que sujetarse al fastuoso, pero para él agobiante mundo de la Corte de Madrid.

De nuevo está en peligro su identidad profunda de misionero apostólico. El lo entendió así; y, por eso mismo, antes de aceptar el cargo de confesor real, le puso a Isabel II una serie de condicio-

---

[65] GARCÍA, N., *Circular sobre la nota más característica del Hijo del Corazón de María,* «Annales CMF» (1946), p. 248.

[66] *Carta,* al señor Nuncio, *Epist. Claret.,* I, p. 306.

[67] *Aut.,* 495.

[68] CURRIUS, P., *Epistolario,* manuscrito, p. 49; Arch. Gener., CMF, Roma.

[69] FERNÁNDEZ, C., *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid,* Madrid, 1964.

nes, todas ellas tendentes a salvaguardar su condición de anunciador de la Palabra de Dios. De este modo, no sólo defendió su identidad misionera, sino que ensanchó su misión a una preocupación por la Iglesia a escala nacional e incluso universal. Entendió muy bien esta nueva misión del P. Claret su gran amigo el doctor Palau cuando escribía en la *Revista Católica,* al enterarse de su renuncia al arzobispado de Cuba: «El espíritu del arzobispo de Cuba no cabe en los límites de una diócesis, ni de una metrópoli; su alma que Dios ha hecho grande, necesita un campo sin fronteras y una vida sin trabas. Su dimisión de la prelacía de Cuba no tiene otro móvil que la gloria de Dios y el provecho de la Iglesia. El *Pontífice apóstol* que ya no deberá limitar su providencial solicitud a un punto determinado, podrá ser el *alma de grandes asociaciones, el director de muchas empresas de regeneración y vida católica.* El *Pontífice apóstol* será lo que era el *cura misionero;* y la edificación que recibía Cuba en la soledad de los mares, la recibirán todas las diócesis y metrópolis españolas que están en contacto con el resto de Europa»[70].

El doctor Palau definió en ese párrafo la identidad profundamente apostólica del P. Claret; y no se equivocó en su vaticinio, porque, a raíz de su presencia en Madrid, su actividad apostólica adquirió realmente mayores proporciones, con un influjo decisivo sobre muchos aspectos de la Iglesia española.

El impacto que sus empresas apostólicas producían en las gentes no pudieron dejar indiferentes a los enemigos de la Iglesia de entonces que eran muchos, como ya se ha podido ver a lo largo de este capítulo. No le ahorraron sufrimientos. El P. Claret ha sido, sin duda, el santo más calumniado de la Iglesia española y, quizá también, de la Iglesia universal. Sus enemigos no le ahorraron nada: «No puede usted formarse una idea de cuanto trabaja el infierno contra mí: calumnias las más atroces, palabras, obras, amenazas de muerte; todo lo pone en juego para ver cómo me desprestigia y me espanta; pero con la ayuda de Dios no hago caso»[71]. Fue objeto de burla en revistas y periódicos satíricos; coplas populares, caricaturas escandalosas que sobrepasaron los límites de la obscenidad más burda. Falsificaron obras suyas convirtiéndolas en pura basura pornográfica. Y, sin embargo, jamás

[70] PALAU, A., *Crónica,* «Revista Católica», 38 (1860), pp. 10-11.
[71] *Carta,* al Rmo. P. José Xifré, *Epist. Claret.,* II, pp. 746-748.

salió de sus labios una protesta[72]; prohibió incluso a sus amigos que salieran en su defensa[73]; perdonó con sencillez evangélica a todos sus calumniadores[74]; y se limitó a escribir y publicar unas reflexiones piadosas que le servían a él, y podían servir a otros también, de alivio espiritual en las horas más amargas: *El Consuelo de un alma calumniada*[75].

1.7. *Misionero en París y Roma*

Tan contrariado se sentía el P. Claret en Madrid, por no poder dedicarse a la predicación por toda España, que llegó a decir: «Casi me habría alegrado de una revolución para que me hubiesen echado»[76]. Y la revolución no tardó en llegar. El mismo la había previsto con mucha lucidez diez años antes de que se armara *La Gorda,* como calificaron los sevillanos a la revolución de septiembre de 1868 que dio al traste con el trono de Isabel II, y que otros llamaron *La Gloriosa.*

El 29 de septiembre de 1868, Madrid se pronunció contra los Borbones; y, al día siguiente, Isabel II que se hallaba entonces en San Sebastián, cruzó la frontera de Irún, camino del destierro. Entre las contadas personas que le permanecieron fieles en aquellas horas difíciles estaba el P. Claret, que la acompañó a París para consolarla en su infortunio.

Debe considerarse como meramente simbólica la presencia apostólica del P. Claret en París, porque, materialmente, era muy poco lo que él podía hacer en la *Capital del mundo,* símbolo y centro de la Ilustración racionalista, aunque tampoco allí dejó de predicar.

El P. Claret fue también misionero apostólico en Roma, en el corazón mismo de la Cristiandad, tanto por su predicación incansable como, sobre todo, por su estilo de vida pobre que causaba admiración en los Padres del Concilio Vaticano I. Durante aquella magna asamblea de la Iglesia universal, no escatimó esfuerzos ni fatigas. No sólo con la asistencia diaria a las sesiones conciliares que, para su edad y para su salud, eran ocasión de grandes sufri-

[72] *Aut.,* 653, 667.
[73] *Aut.,* 745, 667.
[74] *Aut.,* 628.
[75] Barcelona, 1865.
[76] *Aut.,* 621.

mientos, sino por las continuas consultas que le hacían, no sólo los obispos españoles, sino también otras personalidades de la Iglesia. Y, finalmente, hizo oír su voz en el aula conciliar en defensa de la infalibilidad pontificia. No fue una intervención doctrinal, con grandes argumentos escriturísticos y teológicos, sino testimonial, que enfervorizó a los padres conciliares.

1.2. *El final glorioso de un misionero apostólico*

Para que no faltara nada a aquel a quien Dios había elegido para ser portador de su Palabra a todas las gentes, el P. Claret concluyó su vida en el destierro. Antes de concluir el Vaticano I, cayó enfermo. El superior general de los Misioneros Claretianos que había tenido que huir a Francia, fue a Roma a buscarlo y se lo llevó consigo a Prades donde se habían refugiado. Las autoridades francesas quisieron internarlo a petición del Gobierno revolucionario español. El P. Claret pidió refugio en la abadía cisterciense de Fontfroide, donde murió el 24 de octubre de 1870.

Apenas un año antes de su muerte, había hecho balance de su vida con estas palabras: «Yo he sufrido más de lo que acostumbro; tengo muchas ganas de morir..., *me parece que ya he cumplido mi misión. En París, en Roma he predicado la Ley de Dios;* en París, como capital del mundo, y en Roma, capital del Catolicismo, lo he hecho de palabra y por escrito. He observado la santa pobreza; di lo que me pertenecía y en el día no me dan nada de la diócesis de Cuba, ni tampoco la Reina me pasa nada»[77].

Final aposteósico para un apóstol. Sus palabras evocan las de San Pablo: «He combatido bien mi combate; he corrido hasta la meta; he mantenido la fe; ahora me aguarda la corona merecida» (2 Tim 4, 6-8). El testimonio de Pablo sabemos que fue auténtico porque rubricó su vida con su sangre en las arenas de Roma. El testimonio del P. Claret no fue menos auténtico, porque también derramó materialmente su sangre en confirmación de la Palabra que predicaba, cuando en Holguín (Cuba) (1856) fue víctima de una cuchillada que estuvo a punto de costarle la vida; y, a lo largo de toda su existencia, con el testimonio, con el martirio, de su autenticidad de misionero apostólico, viviendo y muriendo en la pobreza más absoluta, plenamente vaciado de sí mismo, entregándose incondicionalmente en manos de Dios a través de la fe más ciega, de la esperanza más filial y del amor más ardiente. Había cumplido su palabra: «1812; 12 años. Dios me llamó, me ofrecí a su Santísima voluntad»[78]. Fue beatificado por Pío IX en 1934; y canonizado por Pío XII en 1950. El P. Claret ha tenido una larga continuidad apostólica a través de las Congregaciones religiosas que fundó.

[77] *Carta,* al P. Currius, *Epist. Claret.,* II, pp. 1423-1424.

1.9. *La Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*[79]

a) *Un reto que exige una respuesta*

El P. Claret no quería aceptar el nombramiento para el arzobispado de Cuba porque, como le decía al Nuncio, «me echa por tierra todos mis apostólicos planes los que con toda reserva en pocas palabras voy a contarle a V. E. Viendo *la grande falta que hay de predicadores evangélicos y apostólicos en nuestro territorio español, los deseos tan grandes que tiene el pueblo de oír la divina palabra y las muchas instancias que de todas partes de España hacen para que vaya a sus ciudades y pueblos a predicar el Evangelio, determiné reunir y adiestrar a unos cuantos compañeros celosos y poder hacer con otros lo que solo no puedo»*[80].

Así pues, uno de los grandes retos que se le plantearon a la Iglesia española, después de la supresión de las Ordenes religiosas, fue la desaparición de los grandes centros de predicación de la Palabra. Una parte muy importante de la respuesta que el Espíritu suscitó para solucionar ese problema, fue San Antonio María Claret. Cuando él inicia sus campañas misioneras por Cataluña, se puede decir que es la única voz del Evangelio que tiene una gran resonancia. Después, habrá otras voces, unas trabajando con él y otras independientemente de él.

[78] San Antonio María Claret, *Escritos autobiográficos,* p. 427.

[79] Fernández, C., *La Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculadoo Corazón de María,* I, Madrid, 1967; Id., *Compendio Histórico de la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María,* 2 vols., Madrid, 1967.

[80] *Carta,* al señor nuncio, *Epist. Claret,* I, pp. 305-306.

El P. Claret se percató muy pronto de que su voz no era suficiente para repartir el pan de la Palabra a tantos hombres hambrientos de él; y quiso poner remedio desde el comienzo mismo de sus trabajos apostólicos. Cuando todavía trabajaba en el ministerio parroquial en su propio pueblo natal, probablemente en 1839, tuvo ya la primera intuición de fundar una institución misionera dedicada enteramente a la predicación de la Palabra.

Uno de sus afanes más importantes, mientras estaba empeñado en sus campañas misioneras por Cataluña, fue la formación de misioneros. Al efecto reunió en torno a sí a varias decenas de sacerdotes seculares, a los que formaba para predicar misiones populares y ejercicios espirituales. Con ellos quería formar la Hermandad del Rosario o Asociación de Sacerdotes Misioneros, pero sin ninguna pretensión de constituir una congregación religiosa, que, por otra parte, hubiera sido imposible por la prohibición de las leyes civiles. En el momento de ser nombrado arzobispo de Cuba tenía en torno a sí a cincuenta y nueve discípulos que estaba capacitando para la predicación.

b) *«Una Congregación de sacerdotes que fuesen y se llamasen Hijos del inmaculado Corazón de María»*

Al mismo tiempo que va formando a esos Sacerdotes Misioneros, el P. Claret piensa también en algo mucho más comprometido. Es un pensamiento que le obsesiona desde hace mucho tiempo: «formar una Congregación de sacerdotes que fuesen y se llamasen Hijos del Inmaculado Corazón de María»[81], una Congregación de Misioneros, compuesta por sacerdotes y laicos, enteramente dedicados al servicio directo de la Palabra. A la fundación de esta Congregación se dedicó enteramente después de su regreso de la campaña misionera de Canarias.

El día 16 de julio de 1849, el P. Claret se reunió en una celda del Seminario de Vic con cinco sacerdotes, Esteban Sala, José Xifré, Jaime Clotet, Domingo Fábregas y Manuel Vilaró, «a quienes Dios nuestro Señor había dado el mismo espíritu de que yo me

[81] *Aut.*, 488.

sentía animado»[82] y algunos de los cuales ya habían colaborado con él en misiones populares y ejercicios espirituales. La nueva Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María empezaba su andadura con unos ejercicios espirituales predicados por el propio Fundador: «De aquellos ejercicios todos salimos muy fervorosos, resueltos y determinados a perseverar, y gracias sean dadas a Dios y a María Santísima, todos han perseverado muy bien»[83].

Inicialmente, los Misioneros Claretianos eran una simple asociación sacerdotal, cuyos miembros observaban una estricta vida común con miras al apostolado de la Palabra, sin vínculo jurídico alguno. No podían emitir votos públicos, porque las leyes civiles que habían suprimido las Ordenes religiosas, lo impedían. Pero la realidad profunda de esta nueva institución eclesial era la de una vida enteramente consagrada a Dios y a los hermanos a través del ministerio apostólico. El fundador redactó desde el principio unas Constituciones, cuya fiel observancia era el único vínculo externo que los unía. Desde 1858 empezaron a emitir un juramento de permanencia, y, quienes lo querían, hacían también votos privados.

Y así, sin reconocimiento civil alguno, permanecieron hasta el año 1859, cuando siendo ya el P. Claret confesor de Isabel II, consiguió la aprobación del Gobierno (9-7-1859) como un caso de verdadera excepción, porque a los Misioneros Claretianos, como ya se ha dicho anteriormente, no se les podía aplicar ninguna de las cláusulas del artículo 29 del Concordato de 1851.

Una vez aprobada civilmente, ya fue posible conseguir la aprobación de la Santa Sede, con el Decreto de Alabanza (21-11-1860); y, con la profunda transformación llevada a cabo en 1865, pasando de simple Sociedad de vida común sin votos, a verdadera Congregación religiosa, al ponerse de acuerdo tanto el fundador como todos los miembros que entonces la componían en asumir los votos públicos de pobreza, castidad y obediencia, la Santa Sede aprobó las Constituciones *ad experimentum*, por un decenio (22-12-1865) y definitivamente, cinco años después sin que hubiera concluido todavía el decenio experimental (11-2-1870).

[82] *Aut.*, 489.
[83] *Aut.*, 490.

c) *Al servicio directo de la Palabra*

La finalidad que el fundador asigna a su Congregación de Misioneros, según las Constituciones primitivas, es ser colaboradores de los obispos en el ministerio de la Palabra para «la salvación de las almas de todo el mundo»; para lo cual se valdrán de todos los medios.

El propio fundador, desde una gran perspectiva teológica de la historia, determinaba con toda exactitud cuál era el reto específico para cuya solución había sido suscitada la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, en comparación con otras Ordenes y Congregaciones religiosas. En una plática de los ejercicios espirituales que dirigió a toda la Congregación reunida en Barcelona (1865), al hablar del celo apostólico, expuso una idea que, después amplió en unas páginas que constituyen un magnífico resumen de la Historia de la vida religiosa, dentro de la pequeña biografía de San Pedro Nolasco que escribió expresamente para los Padres Mercedarios: «Por la especial providencia que Dios Nuestro Señor tiene de su Iglesia militante, ha enviado y envía en todos los tiempos algunos hombres según su corazón, llenos de gracia y de doctrina para hacer frente a los errores que el demonio ha inventado y sugerido a los impíos sus secuaces, y que siguen los vicios, en los que los ha precipitado; citaré aquí algunos para que se vea y resalte con mayor evidencia esta verdad tan cierta como consoladora. En el mismo tiempo en que nació Pelagio, nació San Agustín, gran doctor de la Iglesia, para que con su celeste doctrina refutase y confundiese la falsedad que el demonio sugería al heresiarca Pelagio. A principios del siglo XIII se encontraba la Iglesia combatida por tres males gravísimos; pero el Señor que, según el Profeta, no duerme ni está somnoliento, y que guarda a Israel, envió tres médicos sabios y oportunos para curarla, que al mismo tiempo eran valerosos capitanes para hacer la guerra a los enemigos de Jesús, de María y de la humanidad. Estos tres enviados del cielo fueron Santo Domingo, San Francisco de Asís y San Pedro Nolasco, y cada uno de ellos fundó una Orden, una familia religiosa.

Se encontraba entonces Francia en los errores y vicios de los Albigenses, y el Señor envió a Guzmán lleno de ciencia y de virtud, el cual combatió con heroico valor a aquellos desgraciados, y para tener compañeros en la lucha, y para que después de su

muerte continuase la guerra contra los enemigos de la Iglesia instituyó y fundó la ínclita Orden de los Padres Predicadores.

De un modo semejante se encontraba el mundo entonces oprimido por los primeros y mayores vicios capitales, la soberbia, la avaricia y la ambición de los honores mundanos con una sed insaciable de acumular riquezas. Dios para poner un remedio a males tan graves envió al Pobre Seráfico de Asís, para que él y sus compañeros fuesen un remedio eficacísimo con la predicación del Evangelio y con el ejemplo de la pobreza y humildad hacían ver que no era impracticable la doctrina por ellos predicada, y para que este remedio no cesara con la muerte del Patriarca de Asís, le inspiró Dios la fundación de la llamada Orden de los Menores...

En la misma época, igualmente habiendo muchísimos fieles que sufrían la más dura esclavitud de los bárbaros sarracenos, especialmente en España, envió Dios al celoso y caritativo San Pedro Nolasco, y éste igualmente por orden de María Santísima fundó una Orden religiosa. Los religiosos profesos de esta Orden no se contentan con los tres votos acostumbrados de pobreza, castidad y obediencia, como se practica por los religiosos de otras Ordenes; ellos añaden un cuarto, a saber, el de permanecer como rehenes para conseguir la libertad o rescatar a aquellos cristianos que estuviesen en peligro de apostatar de la fe. Este cuarto voto, además del hábito, la regla y otras circunstancias que son propias de los Mercedarios, los distingue completamente de los Trinitarios, cuya Orden fue fundada también para el mismo fin de la redención de los esclavos. Los fundadores de esta religión de los Trinitarios fueron San Juan de Mata y San Félix de Valois en Francia.

Después de algunos años, el soberbio e impaciente Satanás torna a levantar la cabeza; se sirve de Lutero, de Calvino y de sus secuaces para perturbar de nuevo la paz de la Iglesia, e inmediatamente el misericordioso Dios suscitó y llamó al campo a San Ignacio de Loyola y su Compañía llamada de Jesús, la cual ha conseguido las más completas victorias.

A pesar de los triunfos de que la Comapñía de Jesús consigue sobre los demonios y sobre los hombres perversos, ha sido necesario, para contener el torrente de la iniquidad, que Dios enviase a otras personas, y esto se ha verificado por las muchas Congregaciones de Clérigos Regulares que han venido después, como los

del Oratorio de San Felipe Neri, de los Escolapios de San José de Calasanz, los Señores de la Misión de San Vicente de Paúl, los Redentoristas de San Alfonso de Ligorio, los Pasionistas de San Pablo de la Cruz; y finalmente, la Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María, fundada el día 16 de julio de 1849, y aprobada por el Pontífice reinante, Pío IX, el día 22 de diciembre de 1865»[84].

En la mencionada plática dirigida a sus misioneros, el P. Claret especifica más concretamente la finalidad apostólica de su Congregación:

«A mediados del siglo XIX, cuando en Alemania Strauss, Hegel, Scheling han publicado el *Panteísmo*; en Francia M. Renán ha escrito contra la Divinidad de Jesucristo; en España la Santísima Virgen ha fundado su sagrada Congregación, para que su corazón sea el arca de Noé, la torre de David, ciudad de refugio y el sagrado Propiciatorio»[85]. Para seguir el paralelismo con los fundadores que ha mencionado explícitamente, tendría que haber dicho que a mediados del siglo XIX..., Dios me suscitó a mí, Antonio María Claret, para fundar esta Congregación. Pero no lo hizo, no sólo por humildad, sino también porque tenía el convencimiento de que había sido la Santísima Virgen quien le había sugerido la idea de la fundación. Los Misioneros Claretianos, por tanto, han sido suscitados por el Espíritu para hacer frente a quienes negaban la Divinidad de Jesucristo, es decir, a quienes negaban de raíz el mensaje de salvación traído por Cristo.

Inicialmente los Claretianos se sirvieron de las misiones populares y de los ejercicios espirituales, pero poco a poco fueron incorporando otras actividades concretas según las necesidades de los tiempos; enseñanza (1870); misiones de Guinea Ecuatorial (1882); parroquias (Chile, 1899), dirección de Seminarios (1909); editoriales (1913); y otros ministerios que tienen una relación directa con el anuncio de la Palabra de Dios.

[84] SAN ANTONIO MARÍA CLARET, *L'egoismo vinto, ossia breve narrazione della vita di San Pietro Nolasco,* Roma, 1869.

[85] LOZANO, J. M., *Constituciones y textos de la Congregación de Misioneros,* Barcelona, 1972, p. 602.

d) *Expansión de la Congregación*

El nombramiento del P. Claret para arzobispo de Santiago de Cuba, apenas quince días después de la fundación de la Congregación, fue un notable impedimento para su expansión. Para sustituir al fundador, fue elegido el P. Esteban Sala como superior general; y cuando el P. Claret fue designado confesor real, el P. Esteban fue designado por la Santa Sede para sucederle también en la sede arzobispal cubana, pero murió antes de que se hiciese público el nombramiento. Al P. Esteban Sala le sucedió al frente de la Congregación el P. José Xifré, el cual logró expandirla por el mundo entero durante su generalato que se prolongó por espacio de cuarenta y un años seguidos.

En la actualidad la Congregación cuenta con 3.013 miembros, y 300 comunidades divididas en treinta y dos provincias, viceprovincias y delegaciones.

1.10. *Religiosas de María Inmaculada Misioneras Claretianas*

San Antonio María Claret, atento a las necesidades de la Iglesia que el Señor le ha encomendado en la isla de Cuba, se percata de la apremiante necesidad de educar cristianamente la niñez y juventud. Para la educación de la niñez y juventud masculina llevó a su archidiócesis a los Escolapios. Para la educación de la niñez y juventud femenina, fundó juntamente con la Sierva de Dios María Antonia París, una nueva congregación religiosa[86].

Antonia París había nacido en Vallmoll (Tarragona) en 1813. Desde su adolescencia quiso consagrarse a Dios en la vida religiosa. En 1841 ingresó en la Compañía de María, pero a causa de las leyes persecutorias contra las Ordenes religiosas, tuvo que permanecer como aspirante hasta que, diez años más tarde, pudo iniciar el noviciado. Pero no profesó en la Compañía de María porque, con la aprobación de su director espiritual, José Caixal, futuro obispo de Seo de Urgel, se sintió llamada por Dios a fun-

[86] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de las Religiosas de María Inmaculada Misioneras Claretianas,* Roma, 1980; ID., *Espiritualidad de las Religiosas de María Inmaculada Misioneras Claretianas,* Barcelona, 1970.

dar una «Orden nueva..., pero no nueva en la doctrina, sino nueva en la práctica»[87].

Antes de marchar para Cuba, San Antonio María Claret se entrevistó con Antonia París, cuando ésta estaba aún en el noviciado de la Compañía de María de Tarragona, y la confirmó en su vocación de fundadora, prometiéndole su ayuda. Durante un año permaneció aún en Tarragona, fuera ya del noviciado; reunió algunas jóvenes, y ante la llamada de San Antonio María Claret, emprendieron el viaje hacia Cuba.

Después de superadas muchas dificultades en la tramitación del expediente civil y eclesiástico para la nueva fundación, acogiéndose a una de las cláusulas del artícuo 29 del Concordato de 1851, ambos fundadores dieron vida a la nueva Congregación el 25 de agosto de 1855.

En virtud del mencionado Concordato, las Misioneras Claretianas nacieron como Orden religiosa de clausura con votos solemnes y afiliadas a la Orden de San Benito; pero, cuando se superaron todas las dificultades inherentes a las leyes persecutorias contra las Ordenes religiosas en España, y vencidas también algunas dificultades provenientes del mismo Derecho Canónico, las Misioneras Claretianas adaptaron toda su organización como una Congregación apostólica de votos simples con gobierno centralizado (1921).

La misión apostólica de las Misioneras Claretianas está en perfecta continuidad con el espíritu apostólico de San Antonio María Claret con el que comulgaba enteramente la Madre María Antonia París, y que ésta formuló de una manera muy bella en el *Blanco y Fin principal* de la Orden: «El principal fin de las religiosas de esta nueva Orden es trabajar con toda diligencia en el Señor, en guardar la divina ley, y cumplir hasta un ápice los consejos evangélicos, y a imitación de los Santos Apóstoles *trabajar hasta morir en enseñar a toda criatura la Ley Santa del Señor*»[88].

Para el cumplimiento de esta misión se sirven de todos los medios más urgentes, oportunos y eficaces. Históricamente, la mayor parte de sus actividades hasta el Vaticano II, se centró en la enseñanza y en las misiones. En la actualidad, tienen apostolados

[87] María Antonia París, *Escritos*, Barcelona, 1985, p. 59.
[88] María Antonia París, *op. cit.*, pp. 383-384.

más diversificados con una marcada orientación al servicio directo de la Palabra.

Las Misioneras Claretianas se hallan esparcidas por trece naciones de los cuatro continentes; y cuentan con setenta comunidades divididas en ocho provincias y viceprovincias.

1.11. *Hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María. Filiación Cordimariana*

En sus correrías apostólicas por Cataluña, el P. Claret, en su análisis profundo de la realidad social y eclesial, se percató de un problema espiritual y humano al que había que darle una solución.

Muchas jóvenes que querían abrazar la vida consagrada no podían hacerlo, unas veces por razones de enfermedad, otras porque tenían unos padres o hermanos a los que cuidar, y, otras por paradójico que pueda parecer, porque no tenían unos medios económicos que les permitiesen pagar la dote exigida en los conventos.

San Antonio María Claret encontró la respuesta. Y, como hacía siempre que encontraba un problema humano o eclesial, escribió un librito titulado *Hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María* o *Religiosas en sus Casas*. Lo escribió en 1847, pero lo publicó en 1849. El librito es una especie de Constituciones para que las jóvenes que no pudieran ingresar en un convento, vivieran en todas sus exigencias la consagración religiosa en medio del mundo.

Este ideal de la consagración en medio del mundo, fue vivido por numerosas mujeres de un modo aislado durante casi un siglo, y como grupos organizados bajo la tutela y dirección de los Misioneros Claretianos, desde 1943. Pero al promulgarse la *Provida Mater* (1947) que daba luz verde a los Institutos Seculares en la Iglesia, los grupos de *Filiación Cordimariana* existentes en diversos países decidieron acogerse a la normativa jurídica que les brindaba la mencionada *Provida Mater*, y se constituyeron en Instituto secular que fue aprobado por la Santa Sede el 21 de noviembre de 1973.

Filiación Cordimariana, impulsada por el amor de Dios y del prójimo, anuncia por todos los medios que le son propios, la Pa-

labra de Dios. Ninguna profesión, ninguna actividad apostólica le es ajena en el horizonte de un apostolado universal. Realiza su vocación en grupos o comunidades organizadas por la propia institución, por iniciativa individual de sus miembros, en la propia familia o en cualquier otra forma aislada. Tiene dos clases de miembros: 1) Consagradas, son los miembros en sentido pleno; 2) Auxiliares, miembros en un sentido más amplio; entre éstos cabe la inserción de matrimonios. Está extendida por trece naciones de Europa y América.

1.12. *Relación de San Antonio María Claret con otras Congregaciones religiosas*

San Antonio María Claret colaboró muy estrechamente en la organización e incluso fundación de varias Congregaciones religiosas femeninas.

Ana María Alonso Fernández ha puesto en su dimensión exacta la intervención del P. Claret en el gobierno de las *Hermanas Carmelitas de la Caridad,* fundadas por Santa Joaquina de Vedruna y el capuchino fray Esteban de Olot[89].

El influjo del P. Claret en la dirección espiritual de Santa Micaela del Santísimo Sacramento desde 1857 hasta la muerte de la santa (1865), ha sido puesta en todo su relieve por el P. Alberto Barrios Moneo[90].

El P. Claret fue consejero inmediato para la fundación de las *Esclavas del Inmaculado Corazón de María,* fundadas por la M. Esperanza de Jesús González; de las *Siervas de Jesús,* fundadas por la M. María del Sagrado Corazón; de las *Religiosas Filipenses Misioneras de la Enseñanza,* fundadas por los hermanos Marcos y Gertrudis Castañer; de las *Hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María,* fundadas por Joaquín Masmitjá; de las *Terciarias Capuchinas de la Divina Pastora,* fundadas por el P. Tous; de las *Hermanas Terciarias Dominicas de la Anunciata,* fundadas por el beato Francisco Coll, dominico, que fue su compañero en

[89] Alonso Fernández, A., *Historia documentada de la Congregación de las Hermanas Carmelitas de la Caridad,* I, Madrid, 1968.

[90] Barrios Moneo, A., *Una intervención decisiva en la Vizcondesa de Jorbalán,* Madrid, 1964.

varias campañas misioneras por Cataluña; de las *Religiosas de Cristo Rey,* fundadas por José Gras y Granollers; de las *Religiosas del Amor de Dios,* fundadas por el P. Jerónimo Mariano Usera, gran colaborador del P. Claret en Santiago de Cuba.

También con las Ordenes y Congregaciones religiosas masculinas tuvo magníficas relaciones.

Trabajó con empeño por la restauración de los Capuchinos en España. El mismo dice: «Tengo muy adelantado con el Gobierno el poner capuchinos en toda España»; pero no pudo conseguirlo.

Mantuvo una larga correspondencia con el visitador de los Paúles en España para llevarlos a Santiago de Cuba, no pudo conseguirlo por la escasez de personal. Con los Paúles mantuvo una profunda relación en Madrid, a cuya casa se retiraba para hacer los ejercicios espirituales.

Como novicio jesuita que había sido, estimó en gran medida a la Compañía de Jesús, con cuyo prepósito general, P. Rootham, mantuvo correspondencia; hacia sus noviciados orientó a algunos de sus colaboradores más íntimos de la curia arzobispal de Santiago de Cuba.

Consiguió del Gobierno de Madrid la fundación de dos colegios escolapios en Cuba, uno en Guanabacoa (diócesis de La Habana) y otro en Puerto Príncipe (archidiócesis de Santiago).

Mantuvo relaciones muy amistosas con los Dominicos. entre sus manuscritos relativos al Concilio Vaticano I, hay grandes elogios de los Padres Predicadores. En 1862 visitó su colegio-misionero de Ocaña; la visita pudo deberse a la noticia del martirio del beato Almató, a quien él había orientado hacia ese colegio cuando era misionero en Cataluña.

Es de sobra conocida la profunda estima que el P. Claret tenía por San Alfonso María de Ligorio, no sólo por su doctrina Moral que seguía, sino también por sus escritos marianos. De su trato con los Redentoristas quedan bastantes referencias a su epistolario.

Su interés por los Pasionistas queda reflejado en la recomendación que hacía al rmo. P. José Xifré, superior general de sus Misioneros, del estudio de sus Constituciones a la hora de dar forma definitiva a las propias.

Tenía en muy alto aprecio a los Agustinos, cuya Regla consideraba, por su suavidad y eficacia, como base para las Constituciones de las nuevas Congregaciones: A «todos los que tengan es-

píritu para fundar se les debía aconsejar que todos cogieran la Regla de San Agustín, y sobre aquellos doce capítulos cada uno se extienda como Dios le dé a entender, como han hecho tantos fundadores... Me parece que no puede darse cosa mejor que lo que se llama *Regla de San Agustín*».

Pero los religiosos con quienes el P. Claret mantuvo más estrechas relaciones fueron los Mercedarios. Así lo confirma la abundantísima correspondencia mantenida con el Rmo. P. Reig, que durante varios años, como fraile exclaustrado, se incorporó a sus Misioneros Claretianos, hasta que el Papa Pío IX lo designó superior general de la Orden. En su convento romano de San Adrián, se hospedaba el P. Claret siempre que iba a Roma; y con ellos estuvo más de un año seguido con ocasión del Concilio Vaticano I. El P. Claret correspondió a esta acogida tan amable de los Mercedarios, escribiendo una pequeña biografía de su fundador, San Pedro Nolasco[91].

El P. Claret se preocupó en gran medida por la renovación de los Institutos religiosos. Se empeñó personalmente en la reforma de los conventos de monjas en sus correrías por España, acompañando a los Reyes en sus visitas oficiales. Y escribió algunos esquemas para la reforma general de la vida religiosa en el Vaticano I. Su criterio fundamental era la observancia de la vida común y el retorno al espíritu de los fundadores reflejado en sus reglas y Constituciones. Las Ordenes que no estuvieran dispuestas a reformarse, deberían ser suprimidas. Y desaconsejaba a los jóvenes que ingresaran en aquellos conventos en los que no se guardase exactamente la observancia regular.

1.13. *Otras Congregaciones de filiación claretiana*

El carisma apostólico de San Antonio María Claret ha fructificado también en Congregaciones religiosas fundadas por Misioneros Claretianos: *Religiosas Misioneras de María Inmaculada,* fundadas por el P. Armengol Coll, primer vicario apostólico de Guinea Ecuatorial, juntamente con la M. Imelda Makole, el día 7 de octubre de 1909; fueron aprobadas como Congregación de derecho diocesano en 1965; cuentan con once comunidades en

[91] San Antonio María Claret, *L'Egoismo vinto...*, Roma, 1869.

Guinea Ecuatorial y una en Nigeria. *Misioneras Cordimarianas,* fundadas en México, el 21 de marzo de 1921, por el P. Julián Collell y la M. Carmen Serrano Rugama; recibieron el decreto pontificio de alabanza el 20 de julio de 1960; para el anuncio del mensaje evangélico se sirven especialmente de la catequesis y de los medios de comunicación social; cuentan con 16 comunidades en México, ocho en Estados Unidos y una en Venezuela. *Misioneras de la Institución Claretiana,* fueron fundadas en Vic (España) el día 29 de mayo de 1951 por el P. Luis Pujol Tordera; realizan la misión apostólica a través de misiones, parroquias, educación en las escuelas, casas de espiritualidad y movimientos eclesiales; tienen cinco comunidades en España y una en Paraguay. *Misioneras de San Antonio María Claret,* fueron fundadas en Londrina (Brasil) por el P. Geraldo Fernandes y la M. Leónida Milito, el 19 de marzo de 1958; fueron aprobadas por la Santa Sede en 1975; para su apostolado emplean todos los medios posibles, especialmente las obras de misericordia con una dedicación particular a «los pobres más pobres»; se hallan expandidas en 10 naciones de los cuatro continentes y cuentan con 83 comunidades.

2. Otras Congregaciones masculinas

A lo largo de los siglos XIX y XX, además de los Misioneros Claretianos, de los que se ha tratado anteriormente, se han fundado otras doce Congregaciones masculinas, aunque algunas estén englobadas entre las Asociaciones de Vida Común o entre los Institutos Seculares. Las reseñamos por orden cronológico de fundación:

— *Hijos de la Sagrada Familia.* Su fundador fue el beato José Manyanet[92], nacido en Tremp (Lérida) el 7 de enero de 1833. Ordenado sacerdote en 1859, estuvo durante algunos años al servicio de la diócesis de Seo de Urgel en tareas de gobierno. Fue beatificado en 1984. Toda su vida y actividad apostólica estuvieron marcadas por la espiritualidad de la Sagrada Familia de Nazaret. Fundó la Congregación el 2 de febrero de 1870, y fue aprobada

[92] Blanquet, J. M., *José Manyanet, profeta de la familia,* Madrid, 1984.

por la Iglesia en 1901. Su misión apostólica consiste en renovar la sociedad por medio de las familias cristianas formadas al estilo de la Familia de Nazaret. Cuenta en la actualidad con 30 comunidades y 167 religiosos.

— *Sacerdotes Operarios,* fueron fundados como Hermandad Sacerdotal, por el beato Manuel Domingo y Sol, el 1 de enero de 1883, en Tortosa (Tarragona). Después de la *Provida Mater,* se constituyeron en Instituto Secular. Su misión apostólica se orienta específicamente a la promoción de vocaciones, dirección de seminarios. Son 226 sacerdotes y 83 estudiantes.

— *Terciarios Capuchinos de Nuestra Señora de los Dolores,* fueron fundados por Mons. Luis Amigó, obispo de Solsona y, después, de Segorbe, el 12 de abril de 1889, en Masamagrell (Valencia), donde había nacido él mismo el día 17 de octubre de 1854. La Congregación fue aprobada por la Santa Sede en 1902. Su misión apostólica se dirige especialmente a la formación de los niños y jóvenes que viven en la marginación. La Congregación consta de cinco provincias, 30 comunidades y 330 religiosos.

— *Misioneros de los Sagrados Corazones,* fundados por el P. Joaquín Roselló Ferra, el 17 de agosto de 1891, en la ermita de San Honorato, en Randa (Mallorca). Tienen como finalidad apostólica la predicación de la Palabra, especialmente en misiones populares y ejercicios espirituales. Tienen 32 comunidades y son 133 religiosos.

— *Cooperadores parroquiales de Cristo Rey,* fundados por el P. Francisco de Paula Vallet, el 3 de mayo de 1928, en Barcelona. Se dedican al apostolado parroquial; su espiritualidad es de filiación ignaciana porque el fundador perteneció a la Compañía de Jesús. Cuentan con tres comunidades y 74 religiosos.

— *Misioneros de enfermos pobres.* Fueron fundados por el Hermano Antonio Jácome Pumar, el 10 de junio de 1946, en Barcelona. Su misión se dirige a toda clase de enfermos pobres, tanto a domicilio como en hospitales. Tienen tres comunidades y 14 religiosos.

— *Hijos del Amor Misericordioso,* mencionados ya en otra parte por haber sido fundados en Italia, en Collevalenza (Perusa), el 18 de agosto de 1951, pero se pueden considerar también de origen español porque su fundadora, M. Esperanza Alhama, era española, de Santomera (Murcia). Tienen como misión apostólica la dirección espiritual y la formación de los sacerdotes seculares. Tienen 15 comunidades y 83 religiosos.

— *Hermanos Fosores de la Misericordia,* fundados por el Hermano José M.ª de Jesús Crucificado, antiguo ermitaño en el desierto cordobés de Belén, el 11 de febrero de 1953, en Guadix (Granada). Su misión apostólica se orienta al cumplimiento de la obra de misericordia de enterrar a los muertos, inspirándose en el libro de Tobías. Tienen cuatro comunidades y son 16 religiosos.

— *Esclavos de María y de los Pobres.* Fueron fundados por Leocadio Galán Barrena, el 2 de febrero de 1954, en Alcuéscar (Cáceres). Desempeñan su misión evangelizadora entre las masas rurales, y especialmente con los campesinos minusválidos y marginados. Tienen tres comunidades y son 31 religiosos.

— *Monjes Hermanos de la Resurrección,* fundados por fray Fernando de Granada, el 25 de marzo de 1974, en Las Palmas de Gran Canaria. Su espiritualidad es contemplativa, y su misión está dirigida a la obra de misericordia de enterrar a los muertos. Tienen una comunidad y son 16 religiosos.

— *Hermanos Franciscanos de la Cruz Blanca,* fundados por Isidoro Lezcano Guerra, el día de Jueves Santo de 1975, en Tánger, con la aprobación de Mons. Carlos Amigo Vallejo. Además de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, profesan un cuarto voto de dedicación a los enfermos más pobres y necesitados. Tienen 15 comunidades en España, una en Tánger y otra en Venezuela.

— *Hermanos de Belén.* En 1984 la Santa Sede restauró esta Orden, de votos solemnes, fundada por el canario beato Pedro de San José Betancur, en 1653, en Guatemala, y aprobada por la Santa Sede en 1710. Fue suprimida por el Gobierno español en 1820. Tiene como misión apostólica la asistencia a los enfermos y la educación de los niños pobres. Cuenta con una sola comunidad, en La Laguna (Santa Cruz de Tenerife).

— *Sociedad de Vida Apostólica «Fe y Justicia»,* fundada por Francisco Loidi, en Bilbao (1985), para la extensión de la fe y la transformación del mundo por la implantación de la justicia.

IV. Congregaciones religiosas femeninas

1. Un carisma para cada necesidad[93]

Al empezar el siglo XIX no existía en España ninguna Congregación religiosa femenina de vida apostólica propiamente dicha; y al acabar la centuria, existirá una verdadera constelación de mujeres consagradas al servicio caritativo del prójimo integradas en numerosas Congregaciones religiosas.

A pesar de tantas persecuciones como sufrió la vida religiosa en España durante la primera mitad del siglo XIX o, tal vez, precisamente por eso, en España no sólo subsistió la vida religiosa femenina tradicional enmarcada en los conventos de clausura y en los beaterios con ciertas actividades apostólicas, sino que experimentó un extraordinario florecimiento en nuevas formas de vida consagrada.

Al ser despojadas las Ordenes religiosas y toda la Iglesia en general de sus bienes patrimoniales con los que no sólo atendía a las necesidades del culto y del clero, sino que a su cargo estaban innumerables enfermos, niños y ancianos pobres a los que se atendía en instituciones benéficas de todo tipo. Toda esta gente, atendida por la Iglesia en sus necesidades materiales, quedó abandonada a su suerte, porque el Estado no cumplió lo que prometió.

Fue entonces, cuando los municipios de una cierta importancia se vieron obligados a crear establecimientos benéficos para asistir a los enfermos y a los pobres, y también a crear escuelas para la enseñanza pública. No había más remedio que improvisar enfermeras y maestras. Pero los enfermos y los niños y los pobres abandonados vieron muy pronto que no era lo mismo confiarse a gentes a sueldo que a religiosas a caridad.

En este contexto socioeclesial, ante estos retos de la Iglesia y de la sociedad, el Espíritu Santo respondió con una auténtica lluvia de carismas religiosos para utilidad del Pueblo de Dios; un carisma para cada necesidad.

El recuento de las Congregaciones femeninas fundadas en España en los siglosXIX y XX, equivale, en efecto, al recuento de las urgencias sociales y eclesiales existentes en España en el decurso de estas dos centurias.

En el siglo pasado moría mucha gente por falta de la más elemental asistencia sanitaria, no solamente con ocasión de las grandes tragedias bélicas, como la Guerra de la Independencia, sino también en tiempos de paz. Entre el pueblo llano existía en España una fuerte prevención contra la hospitalización de los enfermos. Verse en un hospital era una deshonra para el enfermo y para su familia, dada la precariedad de medios con que contaban los hospitales públicos para el cuidado de los enfermos. De ahí, la urgencia de crear instituciones religiosas que se entregaran al servicio de los enfermos pobres en sus propios domicilios.

Los enfermos mentales carecían en España, todavía a mediados del siglo pasado, de una atención sanitaria específica. Estos enfermos eran ingresados en los hospitales generales en los que, en el mejor de los casos, se les reservaba un pabellón. Eran enfermos a quienes se miraba con desprecio, con recelo e incluso con miedo. El Espíritu suscitó diversas Congregaciones que atendiesen esta necesidad de amor para con estos enfermos más pobres entre los pobres.

Los asilos para la infancia abandonada, dirigidos por las Hijas de la Caridad, que habían sido bastante toleradas por los Gobiernos liberales, existíann en un número bastante elevado por toda España, pero no eran suficientes para atender a tantos niños abandonados y sin educación. Surgirán varias Congregaciones con esta finalidad desde los comienzos mismos del siglo XIX.

Los ancianos que mendigaban su sustento por las calles o vivían abandonados por sus familias, encontrarán también un hogar en muchas casas religiosas fundadas con esta específica finalidad.

Los mendigos, los pobres de oficio, han existido siempre y siempre existirán; pero en la España decimonónica constituían una verdadera plaga social; y, sin duda, la situación actual no tiene mucho que envidiar a la del siglo pasado. A este problema le dieron respuesta específica varias Congregaciones fundadas con la concreta finalidad de atender a los pobres y menesterosos.

A lo largo de estos dos últimos siglos, el «oficio más antiguo del mundo» ha constituido siempre, especialmente en las ciudades de población más numerosa, un pavoroso problema humano y religioso, por el elevado contingente de mujeres adultas, jóvenes

[93] Alvarez Gómez, J., *Los religiosos, signos proféticosprofféticos en la Historia de España,* Confer, 104 (1988), 569-606. Id., *Los religiosos en la vida y en la pastoral de la diócesis de Madrid,* en AA. VV., *Cuadernos de Historia y Arte,* III, Madrid, 1986.

e incluso adolescentes, que lo practicaban. A finales del siglo pasado, y sin duda que a lo largo del siglo XX ha aumentado, las estadísticas sobre la prostitución en las grandes ciudades constituían un escándalo pavoroso. La raíz de este problema ha estado siempre en el pauperismo y en la falta de un trabajo adecuado para la mujer. El Espíritu suscitará en España varias Congregaciones religiosas para la prevención y redención de estas mujeres marginadas.

Para evangelizar y atender a las jóvenes que trabajan lejos de sus hogares, sobre todo en los servicios domésticos de las grandes ciudades, surgieron algunas Congregacioens en el siglo XIX; pero especialmente en el siglo XX, a medida que la mujer se ha ido insertando cada vez en el mundo laboral.

Al despertarse en el siglo pasado y verse notablemente incrementado en el siglo XX un gran impulso evangelizador en la Iglesia universal hacia los países que no conocen aún a Cristo, también en la Iglesia española han sido suscitadas por el Espíritu algunas Congregaciones con esta concreta finalidad misionera, al mismo tiempo que las demás Congregaciones se sentían llamadas a ejercer su propia finalidad específica también en los países de misión.

Sin duda, ha sido también un don del Espíritu a su Iglesia la necesidad, cada día más creciente, experimentada por el pueblo de Dios, de encontrar unos ámbitos adecuados para la reflexión espiritual en ejercicios espirituales, cursillos de Cristiandad y en muchas otras clases de encuentros. A esta exigencia de las llamadas *Casas de Espiritualidad,* han respondido muchas Congregaciones que tienen otras finalidades, pero también se han fundado Congregaciones que han asumido esta tarea como más propia, aunque no sea exclusiva.

Junto a estas numerosas Congregaciones, suscitadas por el Espíritu en estos dos últimos siglos, para una actividad pastoral directa, no ha faltado tampoco la presencia de alguna nueva Congregación de vida estrictamente contemplativa.

Múltiples son las actividades apostólicas de estas nuevas Congregaciones, sin embargo, la asistencia sanitaria y la educación de la niñez y juventud han sido las urgencias apostólicas que han encontrado un econ más amplio. Son muchas las Congregaciones fundadas con una u otra de estas finalidades, y algunas incluso con las dos.

2. La multiforme presencia del Espíritu

Sin duda, a toda esta impresionante floración de vida religiosa suscitada por el Espíritu en la Iglesia española en estos dos siglos últimos, se le pueden aplicar aquellas palabras del *Perfectae Caritatis:* «Hay en la Iglesia muchísimos Institutos, clericales o laicales, consagrados a las obras de apostolado, que tienen dones diferentes según la gracia que les ha sido dada; ora de ministerio, para servir; ora el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, en la exhortación; el que da, con sencillez; el que ejerce la misericordia, con alegría. Hay diversidad de dones, pero un mismo Espíritu» (PC 8).

El Espíritu ha hecho brotar esta variedad de carismas proféticos que han contribuido a que la Iglesia que peregrina en España, no solamente haya estado en todo tiempo apercibida para toda obra buena (cfr. 2 Tim 3, 17) y pronta para la obra del ministerio en la edificación del Cuerpo de Cristo (cfr. Ef 4, 12), sino también para que aparezca adornada con la variedad de dones de sus hijos y por ella se manifieste la multiforme sabiduría de Dios.

Cuando ahora, afortunadamente, la sociedad civil asume en España los cometidos que le son propios, pero que la vida religiosa había desempeñado, casi en exclusiva, hasta llevarlos por sí misma, a su desarrollo y perfeccionamiento plenos, como es el caso de la asistencia sanitaria y de la educación, el estilo de vida y de misión de las religiosas en España habrá de experimentar necesariamente una profunda reconversión. Pero si está atenta a las mociones del Espíritu, sabrá responder en el futuro como ha respondido en el pasado.

Hacemos referencia, por orden alfabético, a todas las Congregaciones femeninas fundadas en España en los siglos XIX y XX, indicando de un modo esquemático los datos siguientes: 1) Nombre de la Congregación; 2) nombre del fundador/a; 3) lugar y año de fundación; 4) misión apostólica principal; 4) de los dos números finales, el primero se refiere a las casas y el segundo al de religiosas[94].

— *Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad;* Santa Micaela del Stmo. Sacramento; Madrid, 1857.

[94] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Congregaciones femeninas fundadas en España en el siglo XIX,* VR, 187 (1970), pp. 72-78. CONFER FEMENINA, *Guía de las Comunidades de Religiosas en España,* Madrid, 1988.

Adoración al Santísimo Sacramento y reeducación de la mujer; 151/1.941.

— *Adoratrices Parroquiales del Sagrado Corazón de Jesús;* José Rodríguez de Escoti; Santa Lucía-Cartagena (Murcia), 1950. Colaboración parroquial; 2/8.
— *Agustinas Hermanas del Amparo;* Sebastián Gili Vives; Palma de Mallorca, 1859. Educación, obras sociales; 32/177.
— *Agustinas Misioneras;* grupo de religiosas Agustinas Terciarias, procedentes de un beaterio de Barcelona; Madrid, 1890. Educación y promoción; 74/446.
— *Amistad de Cristo Obrero (AMICO);* Pedro Martínez Cano, SJ; Madrid, 1971. Evangelización de los pobres; 2/14.
— *Amor de Dios (R.A.D.);* Jerónimo Mariano Usera y Alarcón; Toro (Zamora), 1864. Educación, pastoral, promoción humana; 113/1.001.
— *Apostolado de Jesús Damas de la Paz;* María Josefa Galiana; Madrid, 1932. Promoción de la cultura de la mujer; 4/16.
— *Apostolado del Sagrado Corazón de Jesús;* P. Valentín Salinero, SJ; La Habana (Cuba), 1891. Escuelas, misiones; 25/213.
— *Apostólicas de Cristo Crucificado;* María Seiquer Gayá; Santo Angel (Murcia), 1939. Trabajo entre las clases humildes de los pueblos; 22/131.
— *Asociadas de la Visitación de Nuestra Señora;* José M.ª de Alos y Francisco Roig; Barcelona, 1923. Asistencia a los enfermos en sus domicilios, residencias de ancianos; 7/19.
— *Auxiliares Diocesanas del Buen Pastor («Villa Teresita»);* Isabel Garbayo; Pamplona, 1942. Evangelización de las mujeres marginadas; 6/22.
— *Auxiliares Parroquiales de Cristo Sacerdote;* José Gurruchaga; Irún (Guipúzcoa), 1927. Servicio parroquial; 17/108.
— *Capuchinas de la Madre del Divino Pastor;* P. José Tous Soler, OFM Cap.; Ripoll (Gerona), 1850. Educación y servicios asistenciales; 27/194.
— *Caridad de Santa Ana (Hermanas de Santa Ana);* M. María Rafols Bruna; Zaragoza, 1804. Sanidad, educación, misiones; 256/2.749.
— *Caridad del Cardenal Sancha;* Siervo de Dios Ciriaco M. Sancha y Hervás; Santiago de Cuba, 1869. Sanidad, asistencia a ancianos; 42/359.

— *Caridad del Sagrado Corazón de Jesús;* Isabel Larrañaga y Ramírez; Madrid, 1877. Educación, residencias, centros sociales; 40/336.
— *Carmelitas de la Caridad;* Santa Joaquina de Vedruna; Vic (Barcelona), 1826. Educación, sanidad; 304/2.747.
— *Carmelitas de la Enseñanza;* Felisa Martín; Navas del Marqués (Avila), 1964. Educación; 3/12.
— *Carmelitas de San José;* José Morgades y M. Rosa Ojeda; Barcelona, 1900. Educación, sanidad; 16/95.
— *Carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús;* Asunción Soler Gimeno; Málaga, 1924. Educación, promoción humana; 37/216.
— *Carmelitas Misioneras;* beato Francisco Palau; Ciudadela (Menorca), 1861. Educación, sanidad; 223/1907.
— *Carmelitas Misioneras Teresianas;* beato Francisco Palau; Islas Baleares, 1860. Promoción de la vida espiritual, educación, sanidad; 99/838.
— *Carmelitas Teresas de San José;* Teresa Toda Juncosa y su hija Teresa Guasch Toda; Barcelona, 1878. Educación, residencias; 42/282.
— *Celadoras del Culto eucarístico;* Miguel Maura Montaner; Palma de Mallorca, 1902. Adoración diurna, catequesis; 4/45.
— *Celadoras del Reinado del Corazón de Jesús;* Amadora Gómez Alonso; España, 1947. Educación, obras sociales; 12/30.
— *Compañía de Cristo Rey;* Juana Amalia Cubero; Puerto de Santa María (Cádiz), 1939. Educación, misiones rurales; 3/18.
— *Compañía de la Cruz (Hermanas de la Cruz);* beata Angela de la Cruz Guerrero; Sevilla, 1875. Asistencia de enfermos a domicilio, educación; 53/711.
— *Compañía de Santa Teresa de Jesús;* beato Enrique de Ossó; Tarragona, 1876. Educación, misiones; 142/2.039.
— *Compañía del Salvador;* doctor Modrego Casaus; Barcelona, 1952. Enseñanza; 9/59.
— *Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús;* Pilar Navarro Garrido; Madrid, 1942. Misiones; 31/165.
— *Concepcionistas Misioneras de la Enseñanza;* Carmen de Jesús Sallés. Educación, misiones; 59/567.
— *Consolación, Nuestra Señora de la;* Santa María Rosa Molas Vallvés; Tortosa (Tarragona), 1857. Educación, sanidad; 85/758.

— *Cooperadoras de Betania;* Pedro García Cerdán; Valencia, 1925. Residencias sacerdotales; 9/44.
— *Damas Apostólicas del Sagrado Corazón de Jesús;* Madrid, 1924. Educación, Sanidad; 35/207.
— *Damas de la Asunción de Nuestra Señora;* María Bartolomé Errazu; Burgos, 1927. Educación, obras sociales; 3/15.
— *Desamparados y San José de la Montaña;* M. Petra de San José Pérez Florido; Málaga, 1881. Ancianos, huérfanos pobres; 38/424.
— *Discípulas de Jesús;* Pedro Ruiz de los Paños; Valladolid, 1940. Colegios, casas sacerdotales; 19/126.
— *Doctrina Cristiana; Hermanas de la;* M. Micaela Grau; Molins de Rey (Barcelona), 1880. Catequesis, educación, sanidad; 19/109.
— *Dominicas de la Anunciata;* beato Francisco Coll Vic (Barcelona), 1856. Educación, misiones; 156/1401.
— *Dominicas del Santísimo Sacramento;* María Antonia de Jesús Tirado; Jerez de la Frontera (Cádiz) (1799), 1915. Contemplación, formación de niñas pobres; 10/50.
— *Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia;* P. José Cueto, OP; Las Palmas de Gran Canaria, 1895. Educación; 53/353.
— *Dominicas Oblatas de Jesús;* P. Silvestre Sancho, OP; Madrid, 1953. Trabajo en favor de los consagrados, misiones; 7/46.
— *Dominicas Siervas del Cenáculo;* Joaquín G. de la Llana; Sonseca (Toledo), 1944. Obras parroquiales; 3/10.
— *Esclavas de Cristo Rey;* P. Pedro Legaria Armendáriz, SJ; Tudela (Navarra), 1928. Obra de ejercicios espirituales; 40/361.
— *Esclavas de la Virgen Dolorosa;* Manuel Herranz y Esperanza Cornago; Madrid, 1942. Atención a madres solteras; 7/50.
— *Esclavas de María Inmaculada al servicio de las Jóvenes Obreras;* Juana, Condesa de Lluch; Valencia, 1883; 20/125.
— *Esclavas del Amor Misericordioso;* Esperanza Alhama Valera; Madrid, 1930. Educación, sanidad; 29/350.
— *Esclavas del Divino Corazón;* beato Marcelona Spínola. Coria (Cáceres), 1885. Educación, 58/450.
— *Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús;* Santa Rafaela María del Sagrado Corazón; Madrid, 1877. Educación, casas de espiritualidad; 135/1.837.

— *Esclavas de la Santísima Eucaristía y de la Madre de Dios;* Trinidad del Purísimo Corazón de María; Granada, 1925. Educación, casas de espiritualidad; 18/170.
— *Filipenses Hijas de María Dolorosa;* P. Francisco García Tejero y M. Dolores Márquez; Sevilla, 1859. Reeducación de la juventud; 15/131.
— *Filipenses Misioneras de la Enseñanza;* Marcos y Gertrudis Castañer; Mataró (Barcelona), 1858. Educación, casas de espiritualidad; 40/284.
— *Franciscanas de la Inmaculada;* María Francisca de la Concepción Pascual; Valencia, 1876. Educación de niños sordos y ciegos; 51/438.
— *Franciscanas de la Purísima Concepción;* M. Francisca de Paula Gil Cano; Murcia, 1879. Ancianos, misiones; 56/383.
— *Franciscanas de los Sagrados Corazones;* M. Carmen del Niño Jesús González; Antequera (Málaga), 1884. Educación, sanidad; 35/371.
— *Franciscanas de Nuestra Señora del Buen Consejo;* M. Teresa Rodón Asencio; Astorga (León), 1896. Huérfanos, ancianos, sanidad; 32/250.
— *Franciscanas Hijas de la Misericordia;* Gabriel Mariano y Concepción Ribas de Pina; Pina (Mallorca), 1856. Sanidad, educación; 83/545.
— *Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción;* María Ana Ravell; La Garriga (Barcelona), 1859. Educación, sanidad; 35/236.
— *Fransicanas Misioneras de la Natividad de Nuestra Señora (Darderas);* Francisco Dardrer y M. Isabel Ventosa y Roig; Barcelona (1731), 1914. Sanidad; 28/218.
— *Franciscanas Misioneras de la Madre del Divino Pastor;* Ana Mogas Fontcuberta; Ripoll (Gerona), 1850. Educación, sanidad; 64/617.
— *Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paúl;* Antonio Roig Rexach; Felanitx (Mallorca) (1798), 1971. Sanidad, educación; 62/458.
— *Hermanas de la Virgen María del Monte Carmelo;* M. Elisea Oliver Molina; Caudete (Albacete), 1891. Educación, sanidad; 62/407.
— *Hermanitas de los Ancianos Desamparados;* Saturnino López Novoa y Santa Teresa Jornet. Ancianos; 209/1581.

— *Hijas de Cristo Rey;* José Gras y Granollers; Granada, 1876. Educación; 57/541.
— *Hijas de Jesús;* M. Cándida María de Jesús; Salamanca, 1871. Educación; 154/1.283.
— *Hijas de la Parroquia Auxiliares del Buen Pastor;* Antonio Ona de Echave; Pamplona, 1948. Trabajo parroquial; 3/14.
— *Hijas de la Virgen de los Dolores;* M. Antonia María del Sagrado Corazón de Jesús Hernández Moreno y Juan Tena Fernández; Trujillo (Cáceres), 1919. Educación, casas sacerdotales; 19/148.
— *Hijas de la Virgen María para la Formación Cristiana;* María José de la Eucaristía Galán Cáceres; Alcuéscar (Cáceres), 1941. Obras parroquiales, ancianos; 10/62.
— *Hijas de María Madre de la Iglesia;* Matilde Téllez Robles; Béjar (Salamanca), 1874. Educación, 29/237.
— *Hijas de María, Religiosas Escuelas Pías;* Paula Montal; Figueras (Gerona), 1829. Educación; 93/821.
— *Hijas de San José;* P. Francisco Javier Butiñá, SJ, y M. Isabel de Maranges; Calella de la Costa (Barcelona), 1875. Sanidad, Educación; 93/833.
— *Hijas del Patrocinio de María;* P. Cosme Muñoz Pérez y P. Luis Pérez Ponce; Córdoba, 1919. Educación, 19/121.
— *Hospitalarias de Jesús Nazareno (Franciscanas);* P. Cristóbal de Santa Catalina; Córdoba (1673), 1958. Ancianos; 30/193.
— *Hospitalarias de la Santa Cruz;* Teresa Cortés Baró; Barcelona, 1927. Sanidad, 20/174.
— *Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús;* beato Benito Menni; Ciempozuelos (Madrid), 1881. Hospitales psiquiátricos, ancianos; 91/1.381.
— *Institución Benéfica del Sagrado Corazón de Jesús;* P. Andrés Arístegui, SJ; Bilbao, 1947. Sanidad, ancianos; 7/24.
— *Institución de Cristo Abandonado;* P. Bernabé Copado, SJ; Málaga, 1947. Formación de jóvenes desamparadas; 3/7.
— *Institución Javeriana;* P. Manuel Marín Triana, SJ; Madrid, 1941. Casas de espiritualidad, sanidad; 34/155.
— *Instituto Calasancio Hijas de la Divina Pastora (Religiosas Calasancias);* P. Faustino Míguez; Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), 1885. Educación; 40/290.
— *Instituto Catequista Dolores Sopeña (Damas Catequistas);* Dolores Rodríguez Sopeña; Loyola (Guipúzcoa), 1901. Obras sociales; 44/333.

— *Instituto de la Santísima Trinidad (Trinitarias);* Rosa Olmos, Tomasa Balbastro y Juan Bautista de la Concepción Calvo; Valencia, 1882. Educación, sanidad; 35/229.
— *Jerónimas de la Adoración;* Mons. Juan Bautista Luis Pérez y M. María de los Angeles de San Agustín; Gijón (Asturias), 1931. Adoración eucarística, educación; 3/24.
— *Josefinas de la Caridad;* M. Catalina Coromina y Agustí; Vic (Barcelona), 1877. Sanidad; 20/135.
— *Josefinas de la Santísima Trinidad;* Eladio Mozas Santamera; Plasencia (Cáceres), 1886. Educación, sanidad; 35/209.
— *María Inmaculada (para el servicio doméstico);* Santa Vicenta María López y Vicuña; Madrid, 1876. Juventud trabajadora; 111/1.611.
— *María Inmaculada Misioneras Claretianas;* San Antonio María Claret y Sierva de Dios M. Antonia París. Santiago de Cuba, 1855. Educación, misiones, pastoral; 56/545.
— *María Janua Coeli, Misioneras;* María del Pilar Arechavaleta, Madrid, 1940. Educación, obras sociales; 7/42.
— *Mercedarias de la Caridad;* Juan Nepomueceno Zegrí; Málaga, 1878. Sanidad, obras sociales; 184/1.653.
— *Mercedarias Misioneras de Bérriz;* Margarita María López de Maturana; Bérriz (Vizcaya); 1930. Misiones, obras sociales; 64/580.
— *Mínima Congregación de RR. Siervas del Sagrado Corazón;* Juan Collell Cuatrecasas; Vic (Barcelona), 1981. Juventud trabajadora; 24/168.
— *Misioneras Agustinas Recoletas;* Mons. Francisco Javier Ochoa, OAR, y Mercedes Esperanza Ayerbe, M. Angeles García y Carmela Ruiz; Monteagudo (Navarra), 1947. Misiones; 37/233.
— *Misioneras «Corazón de María»;* Joaquín Mastmijá y de Puig; Olot (Barcelona), 1848. Educación, obras sociales; 38/265.
— *Misioneras de Acción Parroquial;* Mons. Luciano Platero; Segovia, 1942. Obras parroquiales; 39/248.
— *Misioneras de Cristo Jesús;* María-Camino Sanz Orrio; Javier (Navarra), 1944. Misiones, 47/260.
— *Misioneras de Cristo Sacerdote;* Mons. Sebastián Carrasco y María Dolores Segarra; Huéscar (Granada), 1957; 6/35.
— *Misioneras de Jesús, María y José;* M. Dolores Domingo Martín; Madrid, 1944. Sanidad, obras sociales; 19/129.

— *Misioneras de la Caridad y la Providencia;* María Luisa Zencajo de la Matta; Madrid, 1941. Educación, obras parroquiales; 1 /60.
— *Misioneras de la Doctrina Cristiana;* P. Francisco García Tejero y M. Mercedes Trullás y Soler; Sevilla, 1878. Educación, obras sociales; 35/184.
— *Misioneras de la Inmaculada Concepción;* Alfonsa Cavin Millot; Mataró (Barcelona), 1850. Educación, misiones; 82/624.
— *Misioneras de la Providencia, Hermanas;* Joaquín Alonso Hernández; Salamanca, 1953. Educación, misiones; 10/50.
— *Misioneras de la Sagrada Familia;* Margarita del Peral Urrutia; Madrid, 1933. Obras sociales; 2/3.
— *Misioneras de los Sagrados Corazones de Jesús y de María;* María Rafaela del Sagrado Corazón Lladó Sala; Campos el Puerto (Mallorca), 1891. Educación, obras parroquiales; 29/192.
— *Misioneras de María Inmaculada (Siervas de las Obreras);* M. Francisca Ramón y Muñoz de Bustillo; Madrid, 1952. Juventud trabajadora; 8/35.
— *Misioneras de María Mediadora;* Rosario Fernández Pereira; Piedralaves (Avila), 1952. Sanidad, obras parroquiales; 24/185.
— *Misioneras de Nuestra Señora del Pilar;* María Esperanza Vitales Otín; Lanaja (Huesca), 1939. Obras sociales; 24/132.
— *Misioneras de Santo Domingo;* Padres Dominicos de la Provincia del Santo Rosario; Ocaña (Toledo), 1887. Educación, sanidad; 58/522.
— *Misioneras del Divino Maestro;* Mons. Francisco Blanco Nájera y M. Soledad Rodríguez; Baza (Granada), 1944. Educación, obras sociales; 43/374.
— *Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús y María (Misioneras del Sagrado Corazón);* María Teresa Dupouy Bordes; San Sebastián (Guipúzcoa), 1930. Catequesis, obras parroquiales; 18/103.
— *Misioneras del Santísimo Sacramento y María Inmaculada;* María Emilia Riquelme y Zayas; Granada, 1896. Adoración al Santísimo Sacramento, educación, misiones; 39/220.
— *Misioneras Esclavas del Inmaculado Corazón de María;*. M. Esperanza de Jesús González Puig; Lérida, 1862. Obras sociales, misiones; 12/96.

— *Misioneras Eucarísticas de Nazaret;* Mons. Manuel González; Málaga, 1921. Apostolado eucarístico, obras sociales; 28/178.
— *Misioneras Franciscanas del Suburbio;* P. Laureano de las Muñecas; Madrid, 1958. Obras sociales, catequesis; 2/18.
— *Misioneras Hijas del Corazón de Jesús;* P. Florencio Alcañiz, SJ y M. Carmen Méndez Márquez; Granada, 1942. Obras sociales; 6/35.
— *Misioneras Hijas del Corazón de María (Misioneras Cordimarianas);* M. María Güell y Puig; Cervera (Lérida), 1899. Sanidad, educación; 30/275.
— *Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazaret;* beato José Manyanet y Vives; Talarn (Lérida), 1874. Formación de la familia, educación; 49/279.
— *Nuestra Señora de la Merced de Barcelona (Mercedarias Misioneras);* Lutgarda Mas y Mateu y P. Nolasco Tenas; Barcelona, 1860. Educación, misiones; 59/444.
— *Oblatas del Santísimo Redentor;* Mons. José Benito Serra y M. Antonia María de Oviedo; Ciempozuelos (Madrid), 1870. Prevención y reeducación de la mujer; 96/785.
— *Obra Misionera de Jesús y María (Pilarinas);* María Pilar Izquierdo Albero; Logroño, 1848. Sanidad, obras sociales; 18/168.
— *Obreras de Jesús;* M. Teresa Fernández Rubio; León, 1931. Educación, obras sociales; 5/27.
— *Obreras del Corazón de Jesús;* María Jesús Herruzo Martos; Villanueva de Córdoba, 1940. Juventud trabajadora, obras sociales; 12/63.
— *Operarias Catequistas de Nuestra Señora de los Dolores;* Josefa Campos Talamante; Alacuás (Valencia), 1912. Catequesis, casas de espiritualidad; 11/90.
— *Operarias del Divino Maestro (Avemarianas);* Miguel Fenollera Roca; Benimaclet; 1910. Educación, misiones; 14/128.
— *Operarias Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús;* P. Juan Lamaniel de Clairac, SJ y María Mercedes Cabezas Terrero; Santander, 1949. Obras sociales; 4/15.
— *Orden de Nuestra Señora de la Merced, Religiosas de la;* Barcelona (1218), 1980. Educación, sanidad; 13/180.
— *Pequeña Compañía de Jesús;* P. Enrique Mazorra Abascal, SJ; Cádiz, 1970. Pastoral en general; 5/11.

— *Presentación de la Virgen maría;* Maximiano Fernández del Rincón y Teresa de la A. Martínez y Galindo; Granada, 1880. Educación, 17/138.
— *Presentacionistas Parroquiales Adoradoras;* Alejandro María Moreno García; Valencia, 1943. Obras parroquiales, casas de espiritualidad; 6/27.
— *Pureza de María Santísima, Religiosas de la;* M. Cayetana A. Giménez Adrover, Palma de Mallorca, 1874. Educación; 26/308.
— *Sagrada Familia de Seo de Urgel; Hermanas de la;* Ana María Janer Anglarill; Seo de Urgel (Lérida), 1859. Educación, sanidad; 57/442.
— *Sagrado Corazón de Jesús y de los Santos Angeles (Religiosas Angélicas);* Genoveva Torres Morales; Valencia, 1911. Ancianas, casas de espiritualidad, educación; 18/180.
— *Salesianas del Sagrado Corazón de Jesús;* M. Piedad de la Cruz Ortiz Real; Alcantarilla (Murcia), 1890. Educación, obras sociales; 28/199.
— *San Felipe Neri y de la Purísima Concepción, Religiosas de;* P. Pedro Bach y María Teresa Saits; Vic, 1850. Obras sociales; 1/12.
— *San José de Gerona;* María Hay Tibau; Gerona, 1874. Sanidad, obras sociales; 59/558.
— *Santo Angel Custodio;* cardenal Salvador Casañas; Puigcerdá (Gerona), 1887. Sanidad; 2/10.
— *Santo Domingo;* M. Teresa Titos Garzón; Granada, 1907. Obras sociales, educación; 29/248.
— *Santos Angeles Custodios;* beata Rafaela Ybarra de Vilallonga; Bilbao, 1894. Educación, obras sociales; 36/298.
— *Servidoras de Jesús del Cottolengo del P. Alegre;* Dolores Permanyer y P. Juan Guim; SJ; Barcelona, 1939. Enfermos pobres incurables; 7/74.
— *Siervas de Betania;* Alberto Palomino Barrasa; Valladolid, 1949. Residencias sacerdotales; 1/4.
— *Siervas de Jesús de la caridad;* M. Corazón de Jesús Sancho Guerra; Bilbao, 1871. Sanidad; 72/929.
— *Siervas de la Iglesia;* M. María Aznar Jurado; Almería, 1969. Obras parroquiales, educación; 6/14.
— *Siervas de la Pasión;* M. Teresa Gallifa Palmarola; Vic (Barcelona), 1886. Madres solteras, sanidad; 13/80.

— *Siervas de los Pobres Hijas del Sagrado Corazón de Jesús;* M. María Aznar Jurado; Almería, 1944. Educación, obras sociales; 21/150.
— *Siervas de María Ministras de los Enfermos;* Santa Soledad Torres Acosta; Madrid, 1851. Asistencia a enfermos a domicilio, hospitales; 128/2.034.
— *Siervas de San José;* P. Francisco Butiñá, SJ y M. Bonifacia Rodríguez; Salamanca, 1874. Educación, obras sociales; 122/868.
— *Siervas del Evangelio;* Mons. Manuel Hurtado y García; Granada, 1944. Educación, obras parroquiales; 12/72.
— *Terciarias Capuchinas de la Sagrada Familia;* Mons. Luis Amigó y Ferrer; Montiel (Valencia), 1885. Reeducación, obras sociales; 208/1.470.
— *Terciarias Franciscanas del «Rebaño de María»;* M. María de la Encarnación Carrasco Tenorio y P. Francisco de Asís Medina; Cádiz, 1878. Educación, obras sociales; 18/107.
— *Terciarias Franciscanas del Tránsito y Asunción de Nuestra Señora;* Beatriz J. de la Concepción y Marta; Sevilla (1666), 1946; Educación, obras sociales; 4/40.
— *Terciarias Trinitarias;* P. Miguel Ferrer Bauzá; Felanitx (Mallorca), 1810. Educación; 20/104.
— *Trinitarias de Madrid;* Francisco de Asís Méndez Casariego; Madrid, 1885. Ayuda a las jóvenes necesitadas; 30/238.

16.
La vida religiosa en América Latina

Bibliografía

BORGES MORÁN, P., *El envío de misioneros a América durante la época española,* Salamanca, 1977, con amplísima bibliografía; ID., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI,* Madrid, 1960; ID., *Trámites para la organización de las expediciones misioneras a América,* AIA, 26 (1966), 405-472; ID., *Primeras expediciones misioneras a América,* AIA, 27 (1967), 121-132; ARMAS MEDINA, F., *Cristianización del Perú,* Sevilla, 1953; ASPURUZ, L., *Magnitud del esfuerzo misionero de España,* «Missionalia Hispanica», 8 (1951), 99-173; AYARRAGARAY, L., *La Iglesia en América y la dominación española;* 2.ª ed., Buenos Aires, 1935; BAYLE, C., *Ordenes religiosas no misioneras en Indias,* «Missionalia Hispanica», 1 (1944), 517-558; BERMÚDEZ PLATA, C., *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII,* 3 vols., Sevilla, 1940-1946; *Historia General de la Iglesia en América Latina,* Salamanca, 1981, 11 vols. en vías de publicación; HAUCK, J. F., *A Vida Religiosa e Evangelizaçao no Brasil Colônia e Império,* «Convergencia», 210 (1988), 105-111; ALVAREZ GÓMEZ, J., *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia en Latinoamérica,* Buenos Aires, 1982; ID., *Los religiosos, signos proféticos en la Historia de España,* Confer, 104 (1988), 569-606; AA. VV., *Inculturación del indio,* Salamanca, 1988.

1. Epoca de la colonización hispano-portuguesa

1.1. *Participación de todas las Ordenes religiosas*

El descubrimiento de América colocó a la vida religiosa española en la situación de ofrecer a toda la Iglesia una heroica

acción profética en la predicación del Evangelio y en la defensa de los derechos humanos, tantas veces conculcados por los conquistadores y colonizadores. La Historia de la vida religiosa en América coincide en buena medida con la Historia de la Iglesia desde el momento mismo del descubrimiento, hasta que las naciones hermanas de América se independizaron de España y Portugal a lo largo del siglo XIX.

Los religiosos se hacen presentes en América desde el segundo viaje de Colón (1493). La composición de la primera expedición era ya un preanuncio de la participación de todas las Ordenes religiosas en la tarea evangelizadora de América, puesto que en ella iban un benedictino, un jerónimo, un mercedario y tres franciscanos. Poco después se sumaron a la tarea americana los Dominicos y los Agustinos. Los Jesuitas recibieron el permiso real para incorporarse a esta misión evangelizadora solamente cuando estaba ya bien entrada la segunda mitad del siglo XVI.

Hacer la Historia de la presencia de la vida religiosa en América, durante la época de la colonización, sería tanto como escribir amplios capítulos de la Historia de las respectivas Ordenes religiosas. Aquí no cabe sino una breve reseña de esta presencia en los distintos países latinoamericanos[1].

1.2. *Antillas y América Central*

— *Haití-Santo Domingo.* Con la expedición de Ovando (1502) llegaron 17 franciscanos; y otros 24 en 1511. Los primeros dominicos llegaron en 1510.

— *Puerto Rico.* Con Ponce de León llegaron los primeros franciscanos. Al finalizar el siglo XVIII, había varios conventos de franciscanos, de dominicos; y uno de carmelitas calzadas con 18 monjas.

— *Cuba.* El primer obispo de la isla, con sede en Baracoa, que después se trasladó a Santiago, fue el dominico Juan de White (1522), que no llegó a tomar posesión de la diócesis; en su lugar fue designado otro dominico, fray Miguel Ramírez (1528), a éste le sucedió el cartujo fray Diego Sarmiento (1538). Al aca-

[1] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia en Latinoamérica,* pp. 12-46.

bar el siglo XVIII la diócesis de Santiago de Cuba contaba con 23 conventos pertenecientes a dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas, con un total de 496 religiosos.

— Las dos iglesias principales de Jamaica estaban regentadas en 1531 por franciscanos.

— *Pequeñas Antillas.* Los jesuitas fueron los primeros en llegar a la isla de Cristo (1624); pero sus verdaderos evangelizadores fueron los capuchinos (1635). Las islas de Martinica y Guadalupe también fueron evangelizadas por capuchinos, pero enviados por el cardenal Richelieu; y en 1640 llegaron los dominicos y los jesuitas. En cambio, la isla de Trinidad fue evangelizada por franciscanos españoles (1571).

— *Panamá.* Fue evangelizada por franciscanos, venidos de La Española.

— *Costa Rica.* Uno de sus primeros evangelizadores fue fray Bartolomé de las Casas (1536); pero quienes llevaron el cristianismo de un modo sistemático a toda la región fueron los franciscanos desde 1550.

— *Nicaragua.* La evangelizaron los franciscanos desde 1530, sobresaliendo fray Pedro de Betanzos. Entre sus obispos merece destacarse el mercedario fray Andrés Navas y Quevedo (1679), gran defensor de los indios contra los abusos de los gobernadores.

— *Honduras.* Acompañaban a Hernán Cortés en su expedición desde México (1524), dos franciscanos; pero la evangelización se hizo desde La Española, también por franciscanos.

— *Guatemala.* Inició la evangelización fray Juan del Techo, uno de los primeros franciscanos llegados a México. En 1565 los franciscanos ya tenían una provincia religiosa, independiente de la del Yucatán. La evangelización de Guatemala fue muy rápida por la masiva presencia de religiosos. En 1600 había en la zona 22 conventos de franciscanos, 14 de dominicos y seis de mercedarios.

— *El Salvador.* Fue evangelizada por los religiosos de Guatemala, de quien dependía eclesiásticamente.

— *Costa Sur de Estados Unidos.* En 1525, cinco franciscanos fracasaron en su intento de evangelizar a los nativos de Florida. Lo mismo sucedió a las expediciones de tres dominicos y cinco sacerdotes seculares en los años 1547, 1553 y 1559. También fracasaron en su intento los tres primeros jesuitas llegados a la zona en 1565, y los seis llegados en 1568. Solamente en 1612 los franciscanos lograron establecerse definitivamente. Desde Florida llevaron los jesuitas el Evangelio a Georgia y Virginia.

1.3. *México*

Todavía hoy asombra la rapidísima conquista de México por Hernán Cortés (1519). Pero si rápida fue la conquista, más rápida y sólida fue la evangelización.

El mercedario fray Pedro Olmedo, que acompañaba a Hernán Cortés como consejero particular, fue quien bautizó a la célebre india *Marina,* hija del cacique de Tabasco, que jugará un papel decisivo en la vida del propio Cortés. La evangelización de México fue obra mancomunada de todas las Ordenes religiosas.

— *Franciscanos.* Carlos I envió una primera expedición compuesta por tres flamencos, entre ellos su propio pariente el lego Pedro de Gante que fue durante cincuenta años una auténtica lumbrera de la Iglesia mexicana; en 1528 ya publicó una gramática indígena. En 1524, el propio Carlos I envió otra expedición de 12 franciscanos que, muy justamente, son apellidados los *Doce Apóstoles de México.* Entre ellos sobresalió fray Toribio de Benavente, a quien, por su extraordinaria pobreza, los indios apellidaron *Fray Motolinia,* palabra indígena que significa pobreza. Los franciscanos crecieron de tal modo en México, que muy pronto tuvieron que dividirse en dos provincias, México y Yucatán. En su máximo esplendor tuvieron cinco provincias y 843 frailes.

— *Dominicos.* Llegaron en 1526, también en número de doce. Al frente de ellos iba el célebre P. Domingo Betanzos, quien expandió de tal modo la Orden en México que, al morir en 1548, tenía 60 conventos. Pero la celebridad dominicana en México fue fray Bartolomé de las Casas. Este fraile fue un caso típico de conversión al indígena. Había nacido en Sevilla en 1474, y murió en Madrid en 1566. Una larga vida de noventa y dos años en su mayor parte dedicada al servicio del indígena americano, aunque sus primeros pasos en América parecerían augurar todo lo contrario. Llegó a Santo Domingo (La Española) con la expedición de Ovando (1502), como *encomendero.* Pero al escuchar al dominico fray Antonio de Montesinos su famoso alegato contra los abusos cometidos contra los indios, se convirtió y se hizo sacerdote, siendo quizá el primer sacerdote ordenado en Améri-

ca; y después se hizo dominico. Hizo varios viajes a la Corte en defensa de los indios. En 1541 escribió la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* revisada en 1542 y en 1546. En 1543 fue nombrado obispo de Chiapas. Como obispo, apenas si trabajó directamente en su diócesis mexicana porque residió en ella muy poco tiempo. No cabe duda de que fray Bartolomé de las Casas profesó un extraordinario amor a los indígenas; pero su exagerado apasionamiento es tan evidente, que descalifica por completo su objetividad. No obstante, con justa razón es hoy día considerado como el abanderado de la liberación de los indios americanos. Los Dominicos tuvieron en México cuatro provincias y 668 religiosos.

— *Agustinos.* Llegaron en cuatro nutridas expediciones (1532, 1533, 1536, 1539). En quince años ya habían fundado cuarenta conventos. A finales del siglo XVI tenían dos provincias; y llegaron a 400 religiosos. Sobresalió entre ellos fray Alonso de Veracruz.

— *Jesuitas.* Llegaron en 1572 con una expedición de quince misioneros, a la que siguieron muy pronto otras más numerosas. En 1603 alcanzaban ya la cifra de 345. Destacaron en el campo de la enseñanza. Cuando la expulsión (1767) había en México 693 jesuitas.

— *Mercedarios.* A pesar de que un mercedario fue el consejero de Hernán Cortés desde el principio de la conquista, la Orden no se estableció en México hasta 1589. Constituyeron una provincia muy floreciente.

— Los *Alcantarinos* llegaron en 1582; se expandieron poco.

— Los *Carmelitas Descalzos* llegaron en 1585, y fundaron hasta catorce conventos.

— *Monjas.* En 1540 fundaron las Concepcionistas. A finales del siglo XVIII, este era el panorama de la vida religiosa femenina en México: Concepcionistas, 10 conventos; Clarisas, siete; Capuchinas, cinco; Jerónimas, tres; Agustinas, cuatro; Dominicas, seis; Carmelitas Descalzas, cinco. A excepción de las Dominicas que sólo tenían un convento en la capital, y los demás esparcidos por las ciudades más importantes, las Concepcionistas tenían cinco; tres tenían las Clarisas y las Carmelitas Descalzas; dos las Capuchinas y las Jerónimas. Todos estos conventos de monjas contemplativas, a excepción de las Carmelitas Descalzas, tenían un colegio para la educación de las niñas y de las jóvenes.

1.4. *Nuevo México y California*

Desde México llegaron primero los Jesuitas a estos territorios, aunque California será evangelizada por jesuitas italianos. Pero, al ser expulsados los jesuitas de todos los territorios españoles (1767), ocuparon sus puestos los franciscanos. Es en este momento cuando tuvo lugar la epopeya evangelizadora de fray Junípero Serra en California. Había nacido en Petra (Mallorca) en 1713. Ingresó en la Orden a los diecisiete años. En 1749 fue destinado a México; y en 1769 a California. A su paso van surgiendo puestos de misión que serán la primera piedra de grandes ciudades de hoy: San Diego (1769), San Antonio de Monterrey (1770), San Antonio de Padua (1771), San Luis (1772), San Francisco (1776), Santa Clara (1777), y San Buenaventura (1782). Murió en San Carlos en 1784.

1.5. *Colombia*

— *Mercedarios.* Fueron los primeros religiosos en llegar, fundando en Santa Marta en 1527. Pero no se extendieron mucho.

— *Dominicos.* Llegaron como capellanes de la expedición de exploración y conquista de Rodrigo de Bastida (1526). En 1549 llegó la primera expedición misionera. En 1571 ya tenían una provincia perfectamente organizada.

— *Franciscanos.* Llegaron a Cartagena en 1550. En 1565 ya se constituyeron en provincia.

— *Agustinos.* Fundaron en Santa Fe en 1575 provenientes de Perú. En 1603 erigieron su provincia independiente.

— *Jesuitas.* Aunque llegaron dos jesuitas en 1589, su primera fundación se retrasó hasta 1604 en Cartagena. En 1611, ya eran provincia independiente. Pronto se hicieron célebres sus colegios de Cartagena y de Santa Fe, este último impartía grados académicos, por real orden de Felipe IV (1623).

— *Capuchinos.* Llegaron en 1647. Pero solamente a finales del siglo lograron afianzar sus fundaciones.

— *Hermanos de San Juan de Dios.* Fundan el hospital del Espíritu Santo en Cartagena (1596), y después los de Santa Fe, Tunja, Villa de Leiva y Pamplona.

— *Monjas.* Abrieron las marchas las Clarisas (Tunja, 1573);

después las Concepcionistas (Santa Fe, 1595); y las Carmelitas Descalzas (Cartagena, 1606). Las Concepcionistas alcanzaron gran expansión por todo el país. Cada convento llevaba aparejado un colegio para niñas y jóvenes.

1.5. *Venezuela*

— Los Dominicos fueron los primeros en llegar a Venezuela con la intención de ensayar nuevos métodos de evangelización; fracasaron en su intento innovador, pero consiguieron gran expansión con los métodos tradicionales.

— En 1646 llegaron los Jesuitas, consiguiendo una gran expansión. Al ser expulsados en 1767, fueron relevados por los Franciscanos que llegaban así a Venezuela.

— Pero los grandes evangelizadores de los indígenas venezolanos fueron los Capuchinos, capitaneados por un hombre excepcional, fray Francisco de Pamplona, que fundó una lista interminable de poblados.

— Los Agustinos tuvieron una expansión muy escasa, limitándose al lago de Maracaibo (1591).

— Los Mercedarios tuvieron un solo convento en Venezuela (Caracas, 1638).

— Los conventos de monjas fueron más bien escasos: tres en Caracas (Concepcionistas, 1617; Dominicas, 1810, y Carmelitas Descalzas, 1737); y uno en Mérida (Clarisas, 1615); Trujillo (Dominicas, 1617).

1.6. *Perú, Ecuador, Bolivia, Chile*

En Perú fue muy abundante el clero secular desde el principio porque llegaron muchos curas desde España, y porque los obispos se preocuparon por crear seminarios desde los mismos orígenes de la evangelización. Sin embargo, todas las Ordenes religiosas tuvieron una abundantísima representación. Dominicos, Franciscanos, Jesuitas, Mercedarios y Agustinos fundaron conventos en todas las ciudades más importantes del país: Lima, Cuzco, Callao, Chicama, Chincha, Trujillo, San Miguel de Piura, Arequipa, Nasca, Cañete, Huamanga, etc. Hubo así mismo fun-

daciones de Mínimos, Filipenses y Carmelitas Calzados y Descalzos, pero apenas lograron aclimatarse. También la vida contemplativa se hizo presente en Perú bastante pronto con los Benedictinos (1599).

— En Ecuador también trabajaron las Ordenes religiosas tradicionalmente misioneras; Franciscanos, Dominicos, Agustinos y Mercedarios. Quito tuvo la máxima concentración de religiosos de toda América Latina a finales del siglo XVI, pues se calculan en cerca de un millar.

La evangelización de la actual Bolivia la llevaron a cabo los jesuitas desde 1587, aunque hasta bien entrado el siglo XVII, no lo hicieron de un modo sistemático. Lo hicieron por etnias, empleando con los indios Moxos el sistema de *Reducciones* (1668). También lo hicieron, aunque en menor escala, con los indios Chiringuianos; en la evangelización de esta etnia tomaron parte también los franciscanos. Los indios Chiquitos fueron evangelizados por los jesuitas provenientes del Paraguay, también por el sistema de Reducciones. La expulsión de los jesuitas (1767) acabó con todo este prometedor trabajo.

— También la evangelización de Chile fue obra de las Ordenes misioneras. Los Franciscanos llegaron a Santiago en 1553, expandiéndose rápidamente por todo el país; fueron elevados a provincia en 1572. En 1557 llegaron los Dominicos a Santiago; y en 1586 fueron constituidos en provincia. Los Jesuitas llegaron en 1593 también a Santiago, donde fundaron tres conventos; y, después, muchos otros por todo el territorio. Los Agustinos llegaron en 1595, fundando 15 conventos en las localidades donde estaban ya prácticamente todas las demás Ordenes. Santiago fue un punto de máxima concentración de religiosos. En 1632 había: 70 dominicos, 40 franciscanos, 30 agustinos, 35 mercedarios, y 30 jesuitas. En Chile también se hicieron presentes las monjas desde 1574, con el convento de las Terciarias Franciscanas en Osorno. Y en 1576 se fundó un convento de Canónigas de San Agustín en Santiago.

1.7. *Argentina, Uruguay y Paraguay*

Estas naciones constituían un todo muy compacto en la hora de la primera evangelización. Y hacia este territorio confluyeron

fuerzas de conquista y colonización y, por lo mismo, también de evangelización, desde los cuatro puntos cardinales. Veintidós franciscanos llegaron al Paraguay con la expedición de Ruiz de Zárate (1574); otros 25 en 1581; y otros cuatro llegaron a Tucumán con la expedición de Francisco de Godoy. El exponente máximo del franciscanismo en Argentina fue San Pedro Solano; pero sobresalieron también fray Martín de Loyola, sobrino de San Ignacio, que fue obispo de Asunción, fray Luis de Bolaños y fray Juan de Rivadeneyra.

Los dominicos entraron en territorio argentino por el norte con la expedición de Juan Núñez del Prado (1550), fundando conventos en las ciudades más importantes, hasta llegar a Buenos Aires en 1602. En 1724 se constituyeron en provincia independiente.

En 1553 llegaron los Mercedarios por Tucumán, fundando conventos en Córdoba, La Rioja, Buenos Aires, Santa Fe, Merlo. Los Agustinos no sobresalieron por su labor misionera como en otras naciones latinoamericanas; pero llegaron a Argentina desde Chile en 1617, fundando en Mendoza y en San Juan.

La Compañía de Jesús escribió las páginas más gloriosas de sus tareas evangelizadoras en el territorio argentino-paraguayo con el método de las *Reducciones*. Entraron en 1585 también por Tucumán. El P. Diego Torres fue el gran impulsor de este método de evangelización que, en realidad, ya había sido experimentado con anterioridad por los franciscanos. Especiales dificultades encontraron los jesuitas en la evangelización de la Patagonia. El gran evangelizador de estas regiones fue el jesuita italiano Nicolás Mascardi que llegó hasta el lago *Nahuel-Huapí,* muriendo asesinado por los indios Poyas.

1.8. *El valor profético de unos números*[2]

El entusiasmo misionero de las Ordenes religiosas españolas queda bien patente con sólo tener en cuenta el número de religiosos que fueron destinados a la evangelización de América. Desde el momento mismo del descubrimiento hasta que las colonias españolas se independizaron en el siglo XIX habían sido destinados a América 15.097 religiosos; de ellos, 1.231 eran todavía estudiantes; y 757 hermanos. Por siglos y por Ordenes se distribuyen así[3]:

Orden	Siglo XV	Siglo XVI	Siglo XVII	Siglo XVIII	Siglo XIX	Total	%
OFM	5	2.782	2.207	2.736	711	8.441	55,91
SJ	—	351	1.148	1.690	—	3.189	21,12
OP	—	1.579	138	116	4	1.837	12,16
OFMC	—	—	205	571	26	802	5,31
OdeM	3	312	73	—	—	388	2,57
OSA	—	348	31	1	—	380	2,51
OCD	—	28	12	—	—	40	0,26
Varios	2	18	—	—	—	20	0,13
	10	5.418	3.814	5.114	741	15.097	

1.9. *Brasil*[4]

Como el resto de América Latina, Brasil fue evangelizado también desde la primera hora, pero por misioneros portugueses a causa de la Bula de Demarcación, del Papa Alejandro VI. El primer acto solemne que los portugueses celebraron al tomar contacto con las tierras americanas, en el actual Brasil, fue levantar una cruz, como señal de toma de posesión, y la celebración de una misa por el franciscano fray Enrique de Coimbra, uno de los ocho franciscanos que integraban la primera expedición evangelizadora, juntamente con otros ocho sacerdotes seculares.

En 1549 llegaron seis jesuitas, que van a ser los grandes evangelizadores de Brasil, hasta el punto de poder afirmar que hasta su expulsión de todos los territorios portugueses en 1759, con ellos se identifica la Iglesia brasileña. Ellos fueron prácticamente los misioneros exclusivos del Brasil. Quizá aquí esté una de las grandes diferencias en el sistema evangelizador entre Portugal y España; ésta tuvo siempre una gran pluriformidad en los misioneros enviados a todas sus colonias, no concediendo a ninguna

[2] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Los religiosos, signos proféticos en la Historia de España,* p. 598.

[3] BORGES MORÁN, P., *El envío de misioneros a América durante la época española,* p. 537.

[4] HAUCK, J. J., *A Vida Religiosa e evangelizaçao no Brasil, Colônia e Império,* páginas 105-108.

Orden religiosa el monopolio de ninguna región. Por eso, cuando Portugal se unió a España por cuestiones dinásticas (1580), este monopolio jesuítico se acabó también en Brasil, pudiendo entrar entonces franciscanos, capuchinos, benedictinos, carmelitas y oratorianos; aunque todos éstos fueron a Brasil más bien para atender a las poblaciones ya establecidas de europeos que para evangelizar a los indígenas, de modo que la evangelización de éstos quedó en manos de los jesuitas.

También en Brasil surgieron fundaciones de conventos femeninos, pero muy tardíamente en comparación con lo que acaecía en los territorios españoles. Las primeras monjas en llegar fueron las Clarisas que fundaron en Salvador en 1677, cuando ya existían en la América española más de 70 conventos de mujeres. Esta carencia de conventos femeninos en Brasil se debió en gran medida a la oposición del mismo Gobierno portugués. Por eso, en tierras brasileñas surgieron dos formas peculiares de vida consagrada, que abundaban en Europa, pero no en la América española: los beaterios para las mujeres; y la vida solitaria o eremítica para los varones; pero sin pertenecer ni unos ni otras a ninguna Orden religiosa. También para estas modalidades hacía falta el permiso real, pero se concedía con mayor facilidad que para los conventos tanto masculinos como femeninos. Y en muchos casos surgieron beaterios y eremitorios sin licencia real alguna. La supresión de la Compañía de Jesús (1759) representó un duro golpe para toda la evangelización en Brasil. En parte fueron sustituidos por los capuchinos.

A lo largo del siglo XVIII, toda la vida religiosa en general experimentó una profunda decadencia, provocada en gran parte por la antipatía fomentada contra los religiosos por las ideas de la Ilustración, que crearon un clima favorable para que, como en casi todos los países de Europa, se acabase por decretar en el siglo XIX la supresión de las Ordenes religiosas (1855).

2. El profetismo de los primeros religiosos en América Latina[5]

Los religiosos que llegaron a América en las primeras expediciones tenían muy claro sus objetivos, por más que fuesen hijos de

[5] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Los religiosos, signos proféticos...*, pp. 598-600.

su tiempo y de sus propias circunstancias. Ellos no iban ni como conquistadores, y ni siquiera como colonizadores, sino como evangelizadores. Es evidente si se tiene en cuenta que ellos no iban detrás de los conquistadores, al amparo de su espada, sino que, independientemente de ellos, recorrieron todo el territorio amerindio mucho antes de que en las más apartadas regiones se hicieran presentes las autoridades militares y civiles.

Lo que aquellos religiosos pretendían era edificar una iglesia nueva, y no simplemente una iglesia indigenista. Este método que, hoy día, se llamaría de *inculturación*, les obligó a aprender infinidad de idiomas nativos y a elaborar catecismos adaptados a la mentalidad de aquellos nuevos pueblos. Ya desde el principio admitieron a novicios indígenas. Es cierto que algunas de estas iniciativas de verdadera inculturación, fueron posteriormente frenadas por causas ajenas a la voluntad de los mismos religiosos. Justo es reconocer que fueron los franciscanos los verdaderos pioneros en esta labor de inculturación que hubiese podido dar como resultado la formación de una Iglesia verdaderamente inculturada, especialmente en México.

La llegada de los dominicos abrió un cauce nuevo al profetismo liberador de los religiosos. Ellos se percataron muy pronto de las dificultades que acarreaba a la conversión de los indios el sistema opresor de la conquista y de la colonización, especialmente de los *encomenderos*. Abrió la marcha fray Antonio de Montesinos, pero sería fray Bartolomé de las Casas el portaestandarte de la denuncia profética; personaje no siempre bien comprendido por otros evangelizadores de la época, porque fue notoria la rivalidad de métodos auspiciados por él y por algunos franciscanos[6]; pero tampoco está siendo bien comprendido en la actualidad, sobre todo cuando se proyectan sobre él actitudes y opiniones teológicas y pastorales de hoy, pero absolutamente anacrónicas para entonces.

En esta labor, los religiosos de la vanguardia evangelizadora de América se vieron respaldados por los religiosos de la retaguardia teológica y jurídica de Salamanca, especialmente Soto, Báñez, Suárez y, por encima de todos ellos, fray Francisco de Vitoria, el verdadero creador del Derecho internacional.

[6] PÉREZ FERNÁNDEZ, I., *Fray Toribio de Motolinia frente a Fray Bartolomé de las Casas*, Salamanca, 1990.

Es cierto que los derroteros de la acción política y colonial en América no siguieron los cauces de la reflexión teológica y jurídica de Salamanca. También es cierto que las Leyes de Indias son un verdadero monumento del Derecho de los pueblos, pero no es menos cierto que con demasiada frecuencia quedaron en simple papel mojado. Sin embargo, responden plenamente a la realidad de lo que fue la evangelización llevada a cabo por aquellos religiosos en América, las palabras de un autor mexicano de nuestros días: «La Historia de la Iglesia en América, y más concretamente en México, es una de las glorias más grandes de la Historia de la Iglesia evangelizadora. Y en ella ocupan el primer lugar las Ordenes rligiosas: Franciscanos, Dominicos, Agustinos y Mercedarios, y más tarde los Jesuitas, llevan a cabo una labor que hoy día nos maravilla y nos llena de estupor. Hay que leer los testimonios de los contemporáneos para quedarnos asombrados del heroísmo de aquellos grandes hombres que plantaron el Evangelio en nuestra patria. Testimonios oculares de un valor imponderable son los de Zumárraga, el virrey don Luis de Velasco, Dávila, Padilla, etc., que nos conmueven ante la heroicidad de los misioneros»[7].

Valga, por muchos otros que se podrían citar, el testimonio de Suárez de Peralta, historiador del siglo XVI en México, cuando dice: «Los religiosos son casi adorados por los indios»[8]. Uno de los máximos conocedores del siglo XVI afirma: «Y casi todos los indios habrían dicho, fueran los que fueran sus misioneros, franciscanos, agustinos, o dominicos, lo que respondieron al preguntarles por qué querían tanto a los franciscanos: *«Porque estos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente»*[9]. Sin duda que esa misma expresión se podría haber oído en cualquier otra parte desde el norte de Florida hasta la Patagonia porque, con todas las excepciones que se quiera, ese solía ser el comportamiento habitual de los religiosos evangelizadores de América.

[7] MARTÍNEZ, J., *¿Vida religiosa todavía?*, en AA. VV., *La vida religiosa en la Historia de la Iglesia*, México, 1971, p. 47.

[8] Citado por MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, p. 47.

[9] RICARD, R., *La conquista espiritual de México*, México, 1947, p. 260.

3. La vida religiosa en la América Latina independiente[10]

Con la sucesiva independencia de todas las colonias españolas y portuguesas, la presencia de los religiosos disminuyó en gran medida, no sólo porque muchos religiosos regresaron a España y Portugal, sino también porque los nuevos Gobiernos, influidos de ideas liberales, persiguieron las Ordenes religiosas.

Solamente a partir de finales del siglo XIX, se inicia el regreso masivo de las Ordenes y Congregaciones religiosas hacia América, dando lugar a un incremento numérico muy importante. Ahora bien, junto a estos religiosos y religiosas extranjeros, que todavía son actualmente muy numerosos, se han fundado también numerosos Institutos religiosos en los más variados puntos de América Latina. Baste esta breve reseña, que no pretende ser exhaustiva, en la que solamente se indica el nombre de la Congregación.

3.1. *Congregaciones religiosas fundadas en América Latina*

— *Argentina:* Hijas del Divino Salvador; Esclavas del Sagrado Corazón; Adoratrices del Santísimo Sacramento de Córdoba; Hermanas Pobres Bonaerenses de San José; Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús; Hermanas de San Antonio de Padua; Siervas de Jesús Sacramentado; Hermanas de Nuestra Señora del Rosario; Hermanas de la Sagrada Familia de Nazaret; Compañía del Divino Maestro.

— *Bolivia:* Misioneras Cruzadas de la Iglesia. (Su fundadora; M. Nazaria Ignacia March; era española; nació en Madrid en 1889).

— *Brasil:* Hermanas Auxiliares de Nuestra Señora de la Piedad; Hermanas Misioneras Capuchinas de San Francisco de Asís; Hermanas Carmelitas de la Divina Providencia; Hijas del Ido. Corazón de María; Hermanas del Ido. Corazón de María; Hermanas Franciscanas del Corazón de María; Hermanas Terciarias Franciscanas de Nuestra Señora del Buen Consejo; Hermanas Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús; Hermanitas de la In-

[10] ALVAREZ GÓMEZ, J., *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia en Latinoamérica*, pp. 47-50.

maculada Concepción; Hermanas Misioneras de Jesús Crucificado; Hermanas de la Pía Unión de Jesús, María y José; Pequeñas Misioneras de María Inmaculada; Misioneras de San Antonio María Claret; Hermanas de los Santos Angeles; Hermanas Mensajeras del Amor Divino; Josefinas (de Fortaleza).

— *Colombia:* Hermanitas de la Anunciación; Hermanas Terciarias Dominicas del Santísimo Rosario; Dominicas Terciarias de Santa Catalina de Siena; Hermanas Misioneras de María Inmaculada (Misioneras de la Madre Laura); Hijas de Nuestra Señora de Nazaret Dominicas; Hijas de los Sagrados Corazones de Jesús y de María; Hermanas de San Juan Evangelista; Hermanas de los Pobres de San Pedro Claver; Siervas del Santísimo y de la Caridad.

— *Chile:* Hijas de San José Protectoras de la Infancia.

— *Ecuador:* Religiosas Franciscanas Misioneras de la Inmaculada de San Diego; Hermanas Oblatas de los Sagrados Corazones de Jesús y de María; Instituto de Santa Mariana de Jesús.

— *El Salvador:* Hermanas de Betania Consoladoras de la Virgen Dolorosa.

— *Perú:* Religiosas Franciscanas de la Inmaculada Concepción; Hermanas Reparadoras del Sagrado Corazón.

— *México:* a) *Congregaciones masculinas:* Josefinos; Misioneros del Espíritu Santo; Misioneros de la Natividad de María; Legionarios de Cristo Rey. b) *Congregaciones femeninas:* Adoratrices Perpetuas de Jesús Sacramentado de Santa María de Guadalupe; Esclavas de la Inmaculada Niña (Divina Infantita), fundadas por el español P. Federico Salvador y Ramón, y la mexicana M. Rosario Arrevillaga; Carmelitas Misioneras de Santa Teresa; Carmelitas del Sagrado Corazón; Hermanas Catequistas Guadalupanas; Hermanas Catequistas de Nuestra Señora de Lourdes; Misioneras Catequistas de los Pobres; Misioneras de la Caridad de María Inmaculada; Hermanas del Corazón de Jesús Sacramentado; Hermanas de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús; Hermanas del Divino Pastor; Dominicas de la Doctrina Cristiana; Dominicas de Santo Tomás de Aquino; Misioneras Eucarísticas Franciscanas; Religiosas Terciarias Regulares Franciscanas de la Inmaculada Concepción; Terciarias Franciscanas de Nuestra Señora del Refugio; Misioneras Guadalupanas de Cristo Rey; Siervas de Jesús Sacramentado; Misioneras de Jesús Sacerdote; Hermanas Maestras Católicas del Sagrado Corazón; Hijas

Mínimas de María Inmaculada; Hijas de María Inmaculada de Guadalupe; Mercedarias del Santísimo Sacramento. Misioneras de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro; Hermanas de los Pobres Siervas del Sagrado Corazón de Jesús; Hijas del Sagrado Corazón de Jesús; Hijas del Sagrado Corazón de Jesús de León; Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres; Hijas del Sagrado Corazón de Jesús y Santa María de Guadalupe; Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús y de Santa María de Guadalupe; Hijas del Espíritu Santo; Hermanas Josefinas; Siervas de Santa Margarita María de los Pobres; Misioneras Hijas de la Purísima Virgen María; Hijas de la Santísima Pasión y Muerte de N. S. Jesucristo y de los Dolores de María Santísima; Religiosas del Verbo Encarnado; Congregación del Verbo Encarnado y del Santísimo Sacramento.

— *Venezuela:* Hermanas de los Pobres de Maiquetía; Hermanas Agustinas Recoletas del Corazón de Jesús; Hermanas Catequistas de Nuestra Señora de Lourdes; Hermanas Dominicas de Santa Rosa de Lima; Hermanas Terciarias Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús; Siervas del Santísimo Sacramento.

3.2. *La vida religiosa después del Vaticano II*

El Concilio Vaticano II ha constituido para las religiosas y religiosos latinoamericanos un poderoso revulsivo. El Papa Pablo VI en su viaje a Bogotá (1969) habló de «la convergencia de circunstancias proféticas», que son un presagio de nuevas formas de vida religiosa. Y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (1968), habló también de los nuevos planteamientos que a la vida religiosa le vienen exigidos por la concreta situación de aquel continente: «Los cambios provocados en el mundo latinoamericano por el proceso de desarrollo, por una parte; y, por otra, los planes de pastoral de conjunto, a través de los cuales la Iglesia en América Latina quiere encarnarse en nuestras concretas realidades de hoy, exige una revisión seria y metódica de la vida religiosa y de la estructura de la comunidad. Esta es una condición para que los religiosos sean un signo inteligible y eficaz dentro del mundo actual».

Estos planteamientos de la jerarquía eclesiástica sobre la vida religiosa, ha intentado llevarlos a cabo la CLAR (Confederación

Latinoamericana de Religiosos) que representa a las Conferencias de religiosos/as de 21 países latinoamericanos. Aunque no tenga fuerza jurídica, la CLAR tiene la máxima autoridad moral y doctrinal dentro del área de la vida religiosa en los países que la componen, siempre, evidentemente, bajo la dirección moral y doctrinal de la Jerarquía eclesiástica, a pesar de que, en algunas ocasiones, hayan surgido roces y malentendidos.

17.
El Concilio Vaticano II y la vida religiosa

Bibliografía

Las Actas del Concilio han sido publicadas en 26 vols., en los idiomas originales de los Padres Conciliares, con el título latino de: *Acta synodalia s. Concilii Oecumenici Vaticani II,* Ciudad del Vaticano, 1970-1980. VATICANO II, *Documentos Conciliares Completos* (edición bilingüe. Texto latino oficial de la Secretaría del Concilio), Madrid, 1967; VATICANO II, *Documentos,* BAC, 19.ª ed., Madrid, 1972; AA. VV., *Concilio Vaticano II,* Madrid, 1966; CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II,* 5 vols., Roma, 1966-1969; SVIDERCOSCHI, G. F., *Historia del Concilio Vaticano II,* Madrid, 1968; LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II, Balance y Perspectivas,* Salamanca, 1989; MOLINARI, P. y GUMPEL, P., *Il Capitolo VI «De Religiosis» della Costituzione dogmatica sulla Chiesa,* Milán, 1985; SEBASTIAN, F., *Historia capitis VI Constitutionis «Lumen Gentium»,* CommpRel, 45 (1966), 349-363; BEYER, J., *Storia del Decreto «Perfectae Caritatis»,* en «Vocazione e missione degli Istituti Secolari», Milán, 1967, pp. 51-78; ANDRÉS, D. J., *El Derecho de los religiosos. Comentario al Código,* Madrid, 1984; ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Iglesia hoy: Religiosos y religiosas,* en FLICHE MARTIN, *Historia de la Iglesia: La Iglesia hoy,* I, Valencia, 1981, páginas 607-635; ID., *El Postconcilio en España: Religiosos y religiosas,* en LABOA, J. M.ª (ed.), *El Postconcilio en España,* Madrid, 1988, páginas 281-309; GALOT, J., *Los religiosos en la Iglesia,* Bilbao, 1967; TELLO, N., *Nuevo rostro de la vida religiosa,* en AA. VV., *Al servicio de la Iglesia y del Pueblo (Homenaje al Card. Tarancón en su 75 aniversario),* Madrid, 1984, pp. 167-178; TILLARD, J. M. R., *El proyecto de vida de los religiosos,* Madrid, 1974.

1. El principio fue antes del Vaticano II

El día 25 de enero de 1959, el Papa Juan XXIII sorprendía al mundo con el anuncio de la convocación de un Concilio ecuménico, que él mismo inauguró el 11 de octubre de 1962; y que sería clausurado por el Papa Pablo VI el 8 de diciembre de 1965.

Hoy día existe una convicción generalizada de que el Concilio Vaticano II ha sido un gran don de Dios para la Iglesia e incluso para la sociedad en general, aunque no falten algunos sectores ultraconservadores que lo consideren la raíz de todos los males que afligen a la Iglesia. El Vaticano II ha sido un nuevo Pentecostés, una nueva efusión del Espíritu, de particular fuerza y riqueza, sobre la Iglesia y sobre la humanidad entera, precisamente en el momento en que el mundo entra en un período de crisis global, del que existen pocos paralelismos en la historia. Era un momento en el que la Iglesia se encontraba frente a problemas nuevos y gigantescos, a los que solamente ella le podría hacer frente, si ella misma entraba en un período de profunda renovación.

El Concilio Vaticano II fue convocado por Juan XXIII, pero, en realidad, había empezado mucho tiempo antes. El Papa Pío XII se había planteado ya en alguna ocasión la celebración de un Concilio, pero no se atrevió a dar el paso decisivo de la convocación. Es sintomático, por otra parte, el hecho de que más del treinta por ciento de las citas de los documentos del Vaticano II están tomadas de encíclicas o discursos de Pío XII. Lo cual significa que dicho Pontífice había dado ya la solución a los problemas más acuciantes del mundo contemporáneo; soluciones que el Concilio Vaticano II hizo suyas.

Estas «soluciones conciliares», antes del Concilio, resultan especialmente evidentes en el ámbito de la vida religiosa. Efectivamente, la renovación de la vida religiosa había sido ya, antes del Vaticano II, objeto de preocupación por parte de algunos hombres clarividentes que tomaron una serie de iniciativas que se adelantaron al Concilio. Entre ellos sobresalió el claretiano P. Arcadio Larraona, uno de los fundadores de la revista *Commentarium pro Religiosis* (Roma, 1920), designado por Pío XII secretario de la Congregación de Religiosos y, después, cardenal por Juan XXIII (1959). A él se debe todo el movimiento federativo de los religiosos que se materializó en las CONFER nacionales, y en la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos); y la celebración

de congresos internacionales y nacionales, como los de Roma (1950) y Madrid (1956), en los que se alumbraron un buen número de propuestas para la renovación de la vida religiosa. A él se debe también la formulación definitiva, en la *Provida Mater* (1947), de esa nueva forma de vida consagrada que son los Institutos Seculares[1].

Por lo que a España se refiere, en 1944 los claretianos Arturo Tabera, que llegará a ser cardenal prefecto de la Congregación de Religiosos, Gregorio Martínez de Antoñana, gran experto en liturgia, y Gerardo Escudero, gran experto en Derecho de religiosos, fundaron la revista *Vida Religiosa,* que tanta influencia ha tenido en la renovación de la vida religiosa en todos los países de lengua castellana, antes del Concilio; y, sobre todo, después del mismo, desde que en 1971, se hizo cargo de su dirección el P. Aquilino Bocos.

En 1962, en las mismas vísperas de la inauguración del Concilio Vaticano II, el P. Fernando Sebastián Aguilar publicaba un libro[2] en el que, con originalidad propia, iniciaba una verdadera reflexión teológica sobre la vida religiosa, la cual, hasta entonces, había estado casi exclusivamente en manos de los juristas y de los llamados autores espirituales. Fue un buen preanuncio de lo que el Concilio diría sobre la vida religiosa.

Sin embargo, justo es reconocer que aunque, muchas veces, las palabras y, sobre todo, las preocupaciones por la renovación de los religiosos coincidían con las que después emplearía el Vaticano II, los presupuestos eran distintos, porque distinto era también el contexto teológico y sociorreligioso en que sus promotores se movían. Por ello, por más que no se deban olvidar aquellos esfuerzos preconciliares por la renovación y adaptación de la vida religiosa, la renovación actual de la misma hay que encuadrarla, no sólo en el capítulo VI de la *Lumen Gentium* y en el *Perfectae Caritatis,* y demás documentos pontificios posteriores, sino en toda la doctrina y en la nueva mentalidad eclesial provocada por el mismo Concilio Vaticano II[3].

---

[1] Los Institutos Seculares no son objeto de estudio en esta *Historia de la vida religiosa,* porque la *secularidad* los diferencia radicalmente de todas las formas de vida consagrada expuestas en esta obra. Habrán de ser estudiados en una monografía especial.

[2] Sebastián Aguilar, F., *La vida de perfección en la Iglesia,* Madrid, 1962.

[3] Alvarez Gómez, J., *El postconcilio en España: Religiosos y religiosas,* p. 284.

2. Los textos conciliares sobre la vida religiosa

El Vaticano II se ocupó de la vida religiosa más y mejor que ningún otro Concilio anterior lo había hecho; y lo hizo en varios de sus documentos, pero especialmente en el capítulo VI de la *Lumen Gentium* y en el decreto *Perfectae Caritatis*. Hay referencias especiales en la constitución *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos (n. 33-35); en el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares (n. 25-26); en el decreto *Ad gentes divinitus*, sobre las misiones (n. 15, 18, 19, 20, 30, 40); en el decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo (n. 6). Y hay también algunas referencias esporádicas en otros documentos. Aquí se describe brevemente la historia del texto del capítulo VI de la *Lumen Gentium*, y del decreto *Perfectae Caritatis*.

2.1. *Capítulo VI de la «Lumen Gentium»*

El capítulo V del primer esquema de la constitución *Lumen Gentium*, presentado en la primera sesión conciliar, se titulaba: *Los estados para adquirir la perfección evangélica;* enmarcado todo él en un estrecho juridicismo, dejaba en un plano muy oscuro la naturaleza teológica de la vida religiosa. El texto del capítulo fue reelaborado por una comisión compuesta por algunos miembros de la Comisión teológica y de la Comisión de religiosos, para presentarlo a la segunda sesión conciliar; pero, en el aula conciliar no apareció este texto reelaborado, sino otro distinto, cuya elaboración no se sabe muy bien cómo fue hecha, puesto que no fue sometido a la revisión y aprobación previa de la Comisión teológica. Este fue el texto que se presentó al examen y discusión de los padres conciliares en la segunda sesión. Y ya no era el capítulo V, sino el VI de la Constitución dogmática sobre la Iglesia.

El título del nuevo capítulo VI era: *La vocación a la santidad en la Iglesia.* Estaba dividido en dos bloques: 1) Vocación universal a la santidad; 2) el estado religioso. El nuevo texto respondía al deseo de algunos padres conciliares de que los religiosos no figurasen en un capítulo separado, sino en el conjunto de la santidad de la Iglesia. Pero este modo de proceder no fue aceptado por otros padres conciliares que veían de este modo minimizado

el llamamiento de todos los cristianos a la santidad, porque, al estar en el mismo capítulo de los religiosos, parecía que éstos absorvían el monopolio de la santidad. Por lo mismo, recomendaban la división en dos capítulos. Una subcomisión mixta, compuesta por miembros de la Comisión doctrinal y de la Comisión de apostolado seglar, pidió también la separación en capítulos diferentes y, además, que se añadiera un capítulo especial sobre el matrimonio como camino de santidad.

Pero esta propuesta no fue del agrado de la Comisión de religiosos, porque se insistía tanto en la identidad de la santidad para todos los fieles, que parecía negar su valor específico a la vida religiosa, a la que no se le asignaba tampoco un lugar especial en la estructura de la Iglesia. Un documento firmado por 680 padres conciliares pidió que se dedicasen dos capítulos diferentes: Uno para la vocación universal a la santidad; y otro para la vida religiosa; poniendo de relieve en el segundo el lugar específico que a los religiosos les corresponde en la Iglesia, la importancia decisiva de los mismos para la Iglesia, y la misión peculiar que desempeñan. Este documento fue enviado directamente al Papa Pablo VI, quien lo mandó estudiar cuidadosamente por la Comisión doctrinal del Concilio. Pero a esta división se opusieron 254 padres conciliares, porque parecía indicar que en la Iglesia existían dos formas distintas de santidad, la de los religiosos, y la de todos los demás fieles.

Ante esta disparidad de opiniones, la subcomisión mixta optó por una solución intermedia. El argumento del capítulo se dividiría en dos partes, que podrían tomar la forma de dos secciones distintas de un mismo capítulo, o la forma de dos capítulos distintos. La subcomisión expresaba su preferencia por esta segunda solución, pero la palabra definitiva la habría de tener la Asamblea conciliar. Y esa fue la solución adoptada. La vida religiosa tendría exclusivamente para sí el capítulo VI de la *Lumen Gentium.* Por primera vez, en la Historia de la Iglesia, la vida religiosa era objeto de una Constitución dogmática sobre la Iglesia.

2.2. *Decreto «Perfectae Caritatis»*

La Comisión preparatoria elaboró un minucioso esquema de 110 páginas sobre la vida religiosa con el elevado número de pro-

puestas que habían llegado de toda la Iglesia. Se titulaba *De statibus perfectionis acquirendae,* y estaba dividido en tres secciones. La Comisión central preparatoria examinó este esquema presentado por el cardenal Valeri y también las propuestas que el cardenal Agagianian ofrecía sobre los religiosos en el esquema sobre las misiones. Con las observaciones hechas, se redactó un nuevo esquema sobre la vida religiosa que comprendía 30 capítulos divididos en 202 párrafos. Una nota añadida al final del texto advertía que habría de ser completado con seis capítulos más sobre las relaciones entre los obispos y los religiosos.

Pero este texto no llegó a manos de los padres conciliares, porque durante la primera sesión, el 5 de diciembre, se dio la consigna de abreviar el esquema. Aquel mismo día, la Comisión de religiosos nombró una subcomisión para que, con la ayuda de algunos peritos, se elaborase un esquema más breve, en el que se integrasen las propuestas sobre las relaciones entre los obispos y los religiosos, y sobre los religiosos en las misiones. A primeros de marzo de 1963 ya estaba elaborado el nuevo esquema. Sometido al examen de la Comisión coordinadora del Concilio, fue retocado en algunos puntos. El nuevo esquema estaba dividido en nueve capítulos y 52 párrafos.

El nuevo texto fue enviado a los padres conciliares. Sus numerosas respuestas llenaron dos volúmenes de 243 páginas. En diciembre de 1963, la Comisión de religiosos designó seis subcomisiones que se encargaron de elaborar un texto más breve, siguiendo las directrices generales impartidas por la Comisión coordinadora del Concilio el 29 de noviembre de 1963; pero el texto que salió de estas seis subcomisiones tuvo que ser abreviado todavía más.

El 27 de marzo de 1964 se enviaba a los padres conciliares el texto definitivo con este título: *De religiosis,* dividido en 19 apartados que apenas abarcaban cuatro páginas. Las observaciones enviadas por los padres conciliares pedían algunos retoques y, sobre todo, que se cambiara el título por este otro: *De accommodata renovationis vitae religiosae* (Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa). Así se hizo.

El esquema definitivo fue debatido en el aula conciliar, del 10 al 12 de noviembre de 1964, en las 119.ª-121.ª Congregaciones Generales. Intervinieron 26 padres conciliares. En las votaciones sobre cada una de las proposiciones, que tuvieron lugar entre el

14 y el 16 del mismo mes de noviembre, hubo más de 14.000 «iuxta modum», que era preciso incorporar al texto. Lógicamente, entre semejante lluvia de «modos», había tantas coincidencias, que prácticamente se pudieron reducir a unos quinientos.

Una vez incorporados los «modos», y aprobados éstos durante los días 6 al 8 de octubre de 1965, el texto definitivo del decreto, *Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa,* aunque será más conocido por sus dos primeras palabras latinas, *Perfectae Caritatis,* fue aprobado, el día 11 del mismo mes de octubre, por 2.321 votos a favor y cuatro en contra[4].

2.3. *Algunos documentos de la Santa Sede, posteriores al Vaticano II*

El magisterio conciliar sobre la vida religiosa ha tenido un magnífico complemento en el magisterio pontificio postconciliar. Nunca había existido una proliferación tal, ni tan importante, de documentos de la Santa Sede, como en esta época postconciliar[5]: *Eclesiae Sanctae* (6-VIII-1966), motu proprio de Pablo VI, para la aplicación de los decretos del Concilio. *Renovationis causam* (6-I-1969), instrucción de la Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares (CRIS), sobre la renovación adecuada de la formación para la vida religiosa. *Venite seorsum* (15-VIII-1969), instrucción de la CRIS sobre la clausura de las monjas. *Evangelica testificatio* (29-VI-1971), exhortación apostólica de Pablo VI sobre la renovación de la vida religiosa según las enseñanzas del Concilio. *Mutuae relationes* (14-V-1978), instrucción conjunta de la Congregación para los Obispos y de la CRIS, sobre las relaciones entre los obispos y los religiosos en la Iglesia. En la exhortación apostólica, *Evangelii muntiandi* (8-XII-1975) de Pablo VI, hay un párrafo (n. 69) especialmente dedicado a los religiosos.

Durante el pontificado de Juan Pablo II abundan las enseñanzas relativas a la vida religiosa, tanto por parte del propio Papa cuanto de la CRIS: *Catechesi tradendae* (16-X-1979) (n. 65), exhortación apostólica sobre la catequesis. *Religiosos y promo-*

[4] AA. VV., *Concilio Vaticano II,* pp. 311-314.

[5] APARICIO, A. (ed.), *La vida religiosa. Documentos conciliares y postconciliares,* Madrid, 1990.

ción humana y *Dimensión contemplativa de la vida religiosa,* instrucciones de la CRIS, publicadas el mismo día 12 de agosto de 1980. *Familiaris consortio,* (22-XI-1981) (n. 74) exhortación apostólica sobre la familia. *Redemptionis donum* (25-III-1984), exhortación apostólica dirigida a los religiosos sobre su consagración, a la luz del misterio de la redención. *Elementos esenciales* (31-V-1983), insttrucción de la CRIS, sobre los elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia en torno a la vida religiosa, aplicados a los Institutos dedicados a las obras apostólicas. *Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos* (2-III-1990), instrucción de la CRIS, dirigida a los Institutos de vida consagrada y a las Sociedades de vida apostólica.

Al lado de otros documentos sobre cuestiones puntuales, como cartas y discursos dirigidos por el Papa con ocasión de capítulos generales o de acontecimientos de especial relevancia para algunos Institutos; y de directrices concretas emanadas de algunos dicasterios romanos sobre puntos concretos de régimen eclesial, hay que mencionar el nuevo *Código de Derecho canónico,* cuya parte III está dedicada a los Institutos de vida consagrada y a las Sociedades de vida apostólica (cc. 573-730).

3. Recepción del Concilio por parte de los religiosos

3.1. *El Concilio, punto de partida*

La vida religiosa fue el grupo eclesial más conmocionado por el Concilio; quizá porque era también el que más urgente revisión y adaptación necesitaba. Inmediatamente después del Concilio, los religiosos entraron en una positiva y sana tensión de búsqueda. Por todas partes proliferaron grupos de reflexión, asambleas, encuentros, conferencias, cursillos, congresos nacionales e internacionales. Ha sido un movimiento arrollador que, en buena medida, continúa todavía.

Esta búsqueda partió de las bases y alcanzó las esferas más altas de los Institutos. Por eso mismo, más importante aún que las orientaciones concretas, fue el método establecido por la Santa Sede en el motu proprio *Eclessiae Sanctae* (6-VIII-1966), porque, por primera vez en la historia de la vida religiosa, no se dictaban normas pormenorizadas desde el vértice eclesial, sino que

se dejaba la tarea de renovación a la libre iniciativa de cada Instituto religioso, dentro de unos cauces muy amplios establecidos por el mismo *Ecclesiae Sanctae,* en los que se preveía un capítulo general especial, a celebrar en el plazo máximo de tres años, y un tiempo de experimentación que no debería ir más allá de otros dos capítulos generales.

Fruto de esos trabajos de renovación, en los que directa o indirectamente, han participado todos los miembros de los Institutos, han sido unas *Constituciones* renovadas, en las que se expresa con mayor claridad la identidad propia de cada Instituto, y un *Directorio* actualizado conforme a la disciplina del Código de Derecho Canónico promulgado por Juan Pablo II en 1983.

3.2. *Esfuerzo por la autocomprensión*

El Concilio impuso a los religiosos la tarea de definirse a sí mismos (PC, 2). La mayor parte de los religiosos no habían pensado jamás que esto les hiciese falta, porque ellos vivían tranquilos sirviendo al Señor por medio de sus actividades tradicionales. Por eso mismo, la orden conciliar de redefinir la propia identidad, les pilló de sorpresa; pero la aceptaron con gran entusiasmo. Fruto de esa búsqueda de la propia identidad, ha sido una clarificación del *carisma* y del *patrimonio espiritual* del propio Instituto, en los que se han dado magníficas intuiciones e incluso definiciones de la propia identidad religiosa.

Esta reflexión sobre la propia identidad congregacional se ha proyectado después en una reflexión a un más amplio espectro, que ha dado lugar a una teología sistemática de la vida religiosa en general, hasta el punto de que Lucas Gutiérrez, uno de los teólogos más lúcidos de la vida religiosa del postconcilio, publicó una obra cuyo título era precisamente *Teología sistemática de la vida religiosa*[6]. Los fundamentos para esta reflexión sistemática estaban puesto por el Concilio en el capítulo VI de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium.*

La urgencia de un estudio teológico sistemático de la vida religiosa, que sirviese de soporte a la misma tarea de renovación y adaptación a las cambiadas circunstancias del mundo y de la Igle-

[6] GUTIÉRREZ, L., *Teología sistemática de la vida religiosa,* 2.ª ed., Madrid, 1979.

sia (PC 2) fue, precisamente, lo que impulsó a los misioneros claretianos, que ya tenían una larga experiencia en este campo, a través de las revistas ya mencionadas, *Commentarium pro Religiosis* (Roma, 1920) y *Vida Religiosa* (Madrid, 1944), a la creación de un *Instituto Teológico de Vida Religiosa* en Madrid, integrado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca; y otro en Roma, afiliado a la Pontificia Universidad Lateranense, con posibilidad de conceder los grados académicos de licenciado y doctorado, adquiriendo así la teología de la vida Religiosa un rango verdaderamente universitario. El resultado práctico de estos Institutos es la presencia en la Iglesia de más de un centenar y medio de licenciados y doctores que prosiguen la reflexión teológica en libros y artículos especializados; y un buen número de formadores y formadoras y de religiosos y religiosas en general, diplomados en teología de la vida religiosa, que ocupan cargos de responsabilidad en sus propias Congregaciones.

3.3. *Eclesialización de los religiosos*

Pudiera parecer hasta ofensivo para los religiosos, pero el hecho es que éstos, a través del redescubrimiento de su identidad profunda de tales, han redescubierto a la Iglesia, especialmente a la Iglesia local. El capítulo VI de la *Lumen Gentium* había clarificado con luz meridiana la eclesialidad de la vida religiosa. Esta brota de la vida y santidad de la Iglesia (LG 43). La Iglesia acoge con alegría a cada Instituto religioso como una modalidad de existencia cristiana suscitada por el Espíritu, y declara que le pertenece de manera indiscutible a su misión de ser signo de la vocación escatológica de todo hombre (LG 44).

Sin duda, el fruto más precioso del Vaticano II, respecto a la vida religiosa, ha sido el señalarle a ésta su propio lugar en la Iglesia, porque este ha sido el punto de partida para todos los trabajos posteriores de renovación y de adaptación. La relación esencial que la vida religiosa dice a la Iglesia (LG 44), tiene repercusiones sobre el plano institucional y jurídico; pero, sobre todo, las tiene en el plano pastoral. Varios padres conciliares pidieron, a este respecto, la supresión de la *exención* de los religiosos por considerarla contraria a una adecuada coordinación de la praxis pastoral en las Iglesias locales; pero el Concilio, no sólo no la suprimió, sino

que, en cierto modo, la extendió también a aquellos Institutos que, según el Derecho canónico, no la tenían, por considerar que es algo consubstancial con la misma identidad de la vida religiosa. Una clarificación ulterior sobre la exención, en este sentido, se contiene en la instrucción *Mutuae Relationes* (n. 11, 17, 18).

3.4. *El nuevo rostro de los religiosos*

a) *Atención a la persona del religioso.* La primera etapa de la renovación religiosa puso un acento especial en las personas dentro de las comunidades. Era algo especialmente sentido porque, hasta el Concilio, había sido habitual sacrificar las personas a las obras o a las acciones concretas. Era preciso iniciar la renovación por la consideración de las personas, a causa de su tradicional anonimato en la comunidad y en la realización de las tareas apostólicas.

La renovación ha puesto el énfasis sobre unos cuantos puntos que se refieren primordialmente a la persona del religioso: libertad personal, carismas personales, originalidad intransferible de la propia persona, autonomía, diálogo con las autoridades responsables de las comunidades, corresponsabilidad, pluriformidad, creatividad e iniciativa personal, etc.

Pero este redescubrimiento de la persona, ha traído también consigo un peligro que anteriormente se daba muy raramente en la vida religiosa: el individualismo y el particularismo, que hoy se disfrazan, tantas veces, de carismas personales y de originalidad personal, y que, con frecuencia, son un verdadero obstáculo para el cumplimiento de la misión que cada comunidad religiosa tiene encomendada.

b) *Atención a la fraternidad.* Un segundo estadio de la renovación ha estado caracterizado por el énfasis puesto en la dimensión de comunitariedad de la vida religiosa. Una vez redescubiertas las personas, se puso el acento en las relaciones interpersonales dentro de las comunidades. Era preciso organizar esas relaciones interpersonales en un proyecto de vida evangélica en el que se compartiera la propia fe, la propia vida y la propia misión apostólica.

En consecuencia, se ha redescubierto que una fraternidad, convocada por la acción carismática del Espíritu, no debe estructurarse de un modo uniforme. De ahí, la diversidad de modelos

comunitarios que, salvando la única identidad congregacional, pueden coexistir en una misma Congregación.

Pero el valor redescubierto de las relaciones interpersonales ha corrido el riesgo de convertir la fraternidad en un ídolo, cuyo culto indiscriminado puede sacrificar de nuevo a las personas, obligándolas a vivir de una determinada manera, pretendidamente plural, cuando, en realidad, se está fomentando una nueva uniformidad.

c) *Atención a la misión.* El tercer estadio de la renovación ha significado para los religiosos el redescubrimiento del mundo al que ellos son enviados en misión apostólica. Una vez que se ha valorado a las personas singulares y se han reafirmado las relaciones interpersonales dentro de la comunidad, se ha empezado a valorar la inspiración histórica del propio Instituto o de la propia comunidad local, como respuesta suscitada por el Espíritu para unos concretos problemas o urgencias existentes en el pueblo de Dios.

Esto ha hecho que las comunidades se hayan tornado más creativas, y que hayan descubierto nuevos caminos para la realización de la propia misión, porque se han escuchado las diferentes llamadas del mundo. Se han creado comunidades en nuevos emplazamientos, insertas en los suburbios, en las aldeas rurales; se han hecho opciones preferenciales por los pobres, por los marginados; se han revisado las posiciones apostólicas y ello ha dado lugar, no sólo a desplazamientos geográficos, sino, sobre todo a reorientaciones de la misión hacia nuevos compromisos, como el mundo de la increencia, de la drogadicción, etc.

Pero también este redescubrimiento de la misión ha encerrado un peligro que no siempre se ha sabido evitar: la secularización de la propia misión, convirtiendo en simple función o profesión lo que ha da ser siempre misión salvífica.

4. Ambivalencias y peligros en la renovación de la vida religiosa

No todo lo llevado a cabo en la renovación de los religiosos ha sido un acierto. Han existido también muchas experiencias negativas. En el balance de la renovación postconciliar, por lo que a los religiosos respecta, es fácilmente constatable una situación de ma-

lestar. Abundan los religiosos que piensan que la vida religiosa en general, y cada Instituto en particular, están atravesando una crisis irreversible. Es cierto que semejante opinión es aireada con demasiado estrépito por sectores minoritarios, tantas veces escasamente integrados en la vida y misión de los propios Institutos; pero habría que estar ciegos para no percatarse de los múltiples desajustes que ellos denuncian tan duramente.

Existen, en efecto, tensiones en la vida interna de las comunidades, tanto por lo que se refiere a las relaciones interpersonales como a las relaciones con la autoridad y, sobre todo, con las estructuras institucionales. Hay lamentaciones acerca de la ineficacia del testimonio personal y comunitario, por la escasa legibilidad del signo espléndido que debería ser, según el Concilio, la vida religiosa (LG 44). Existen incoherencias manifiestas entre los fines perseguidos y las opciones o prioridades tomadas por los Institutos, tanto desde el punto de vista de la formación impartida como de los apostolados elegidos. Falta de adaptación de las estructuras institucionales y de gobierno en relación a las situaciones concretas en que se pueden hallar inmersos los religiosos en el mundo y en la Iglesia de hoy.

Sin duda, ha existido, y existe, una voluntad decidida, tal como se manifiesta en la documentación emanada de los capítulos generales, de imponer los correctivos necesarios a las instituciones y a los modos de vida, que serían capaces de eliminar no sólo los síntomas, sino también las raíces de esas incoherencias, pero el hecho es que, con frecuencia, esa normativa resulta absolutamente inoperante. La causa última de esa no infrecuente incoherencia habrá que buscarla en el impacto que está produciendo sobre los religiosos la nueva realidad del «mundo», del «hombre» y de la «Iglesia».

El *mundo nuevo* que está emergiendo ante nuestros ojos está en plena ebullición. En él está presente toda una nueva manera de ser y de existir que exige una radical revisión de los planteamientos tradicionales que sustentaban el proyecto de vida de los religiosos. Se trata de un mundo socializado, secularizado, sumergido en la injusticia, que está pidiendo a gritos a los religiosos unos comportamientos existenciales y apostólicos diferentes.

Ahí están también los desafíos del *hombre nuevo,* afectado por los cambios profundos y acelerados, provocados por la movilidad de la misma cultura de hoy; un hombre que afronta la no-

vedad; que está dispuesto a dialogar sin cerrarse; que es capaz de distinguir, sin extremismos, lo permanente de lo mudable; deseoso de confrontar sus opiniones con el grupo y, al mismo tiempo, deseoso de encontrar por sí mismo las razones últimas de su obrar; un hombre que se siente señor y dominador de las cosas; corresponsable del mundo; proyectado más hacia el futuro que hacia el pasado; y, finalmente, y precisamente por todo eso, un hombre capaz de vivir como religioso en un mundo secularizado.

También la *nueva imagen* que la Iglesia ofrece de sí misma le plantea algunos desafíos a los religiosos. Sin duda, lo más novedoso del Vaticano II ha sido la autocrítica a que se ha sometido la Iglesia misma. En la falta de autocrítica había residido desde hace siglos su incapacidad para renovarse, como lo reconocía paladinamente el Papa Adriano VI, ante aquel pavoroso problema de la Reforma protestante de comienzos del siglo XVI. Pues bien, en el vaticano II, la Iglesia se ha enfrentado consigo misma, en la *Lumen Gentium,* y ha empezado por darse cuenta de que su razón de ser no está en sí misma, sino en el mundo al que ha sido enviada para transmitirle el plan de salvación de Dios (LG 1). Este punto de partida ha traído una serie de consecuencias, tales como la desmitificación de la autoridad, el reconocimiento de la mayoría de edad de los laicos en el pueblo de Dios, la vocación universal a la santidad, el ecumenismo, la inculturación. Temas que están teniendo actualmente una gran repercusión sobre el comportamiento de los religiosos.

5. El desafío de las estadísticas

Las estadísticas han puesto también su contrapunto a la euforia de la renovación postconciliar de la vida religiosa. El abandono masivo de la vocación por parte de religiosos y religiosas después del Concilio, ha sido muy preocupante; y es más preocupante aún el espectáculo que ofrecen en los países dominados por la cultura occidental, tantos noviciados, juniorados y escolasticados, abarrotados antes del Concilio, y ahora completamente vacíos.

Los números son elocuentes por sí mismos. De los 327.315 religiosos existentes en todo el mundo el 1 de enero de 1964, se

había descendido, trece años después, el 1 de enero de 1977, a 263.362. Se habían quedado en el camino 63.953 religiosos. Y en el mismo espacio de tiempo, las religiosas habían descendido de 855.162 a 771.947, lo que da una diferencia de 83.215 religiosas menos. Ha habido Institutos que, en ese período de tiempo, han experimentado un descenso del 30 por 100 de sus efectivos personales.

Y en el último decenio, las cosas no han cambiado mucho, si bien se advierte ya un pequeño despertar en el ingreso de nuevas vocaciones en los mencionados países de cultura occidental. Incremento, en cambio, que se ha tornado verdaderamente espectacular en muchos países del Tercer Mundo. Ahora bien, tanto la disminución de vocaciones en unos países como el incremento de las mismas en otros, puede ser objeto de las lecturas más diversas, religiosas, sociales, económicas e incluso políticas; sin que, de ningún modo, tanto la disminución en unos países como el incremento en otros, tengan que ser considerados necesariamente como una consecuencia de la renovación impuesta por el Concilio a los religiosos; en todo caso, dependería de la correcta o incorrecta aplicación de las normas conciliares de renovación; pero el problema vocacional es, sin duda, algo mucho más complejo que todo eso.

6. Hacia nuevas formas de vida religiosa

Una etapa de renovación siempre pone en crisis las formas tradicionales de vida religiosa. No necesariamente, porque éstas hayan dejado de tener vigencia, sino porque, al flotar en el ambiente una serie de exigencias nuevas, parece que las formas tradicionales, y no sólo sus encarnaciones históricas, ya no pueden responder a ellas, y entonces sería preciso inventar algo nuevo.

Sin duda, entre el mundo tradicional de los religiosos, eminentemente sacralizado, y el mundo actual, fuertemente secularizado, científico, técnico, democrático e ideológicamente pluralista, se interpone una opacidad de las formas de expresión que fácilmente imposibilita la significatividad que debería tener siempre la vida y la misión de los religiosos.

La necesidad de encontrar un nuevo lenguaje no es más que un aspecto de la urgencia de una nueva inculturación de los reli-

giosos en el mundo contemporáneo. La inculturación, como ya se deja dicho anteriormente, es una exigencia para todas las formas de vida religiosa existentes en la Iglesia. Pero, además, en el mundo de hoy existen unos retos, para cuya solución ya no bastan las formas tradicionales de vida religiosa. Estas podrán seguir en plena vigencia, si, convenientemente actualizadas, responden a los ideales primigenios de sus fundadores (PC 2). Pero, como se ha ido viendo a lo largo de la Historia, si el Espíritu ha suscitado nuevas formas de vida religiosa en cada nueva enrucijada de la Iglesia, nadie debería extrañarse de que también hoy aparezcan nuevas formas de vida religiosa, porque también el Espíritu sigue velando hoy por su Iglesia.

En efecto, en el ámbito de la vida religiosa, las invenciones no son simplemente un hecho humano, sino también un hecho divino. Como dice el *Perfectae Caritatis* (n. 1), en la Iglesia siempre «ha nacido por designio divino una variedad de agrupaciones religiosas, que mucho contribuyó a que la Iglesia no sólo esté apercibida para toda obra buena, pronta para la obra de la edificación del Cuerpo de Cristo, sino también a que aparezca adornada con la variedad de dones de sus hijos». En un tiempo como este, caracterizado por cambios rápidos y profundos, el Espíritu no podía menos de suscitar formas nuevas de vida religiosa.

Esta aspiración la concretó la misma Iglesia en el nuevo Código de Derecho Canónico. El canon 605 contempla la posibilidad de que el Espíritu suscite hoy o en el futuro nuevas formas de vida religiosa; y, por eso mismo, la Santa Sede se reserva en exclusiva su aprobación.

Precisamente, en virtud de este canon, la Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares ha concedido al cardenal-arzobispo de Madrid, Angel Suquía, la autorización para que reconozca la *Obra de la Iglesia,* fundada por la Madre Trinidad Sánchez Moreno, como una nueva *«familia eclesial de vida consagrada»,* de derecho diocesano en la que se integran sacerdotes y seglares de ambos sexos que profesan los consejos evangélicos con votos; sacerdotes, que sin vivir en comunidad en los hogares de la obra, están incardinados y trabajan en sus propias diócesis; y seglares de toda edad y condición social que buscan la perfección cristiana, según el propio estado, en el mundo[7].

[7] *Ecclesia,* n. 2.487, 4 agosto 1990, p. 12.

Por todo el ancho mundo existen hoy diversas experiencias, que, con el correr del tiempo se consolidarán, posiblemente através del cauce del canon 605, como *nuevas familias de vida consagrada.* Basten algunos nombres: *Verbum Dei* (España); *Seguimi* (Italia); *Simon Community* (Inglaterra); *Comunidad de Bose* (Italia); *Comunidad de Juan XXIII* (Italia); *Nikola-Kommuniteit* (Holanda); *Comunidad Theophanie* (Francia).

Este despertar de nuevas formas de vida religiosa se ha experimentado también más allá de la Iglesia católica[8], en algunas Iglesias separadas que, durante siglos, han sido alérgicas a ella: *Comunidad de Taizé* (Francia); *Fraternidad Ecuménica de Romainmôtier* (Suiza), inspirada en la de Taizé; *Comunidad de la Gloriosa Ascensión* (Inglaterra); *Comunidad de Scargill* (Inglaterra); *Ashram Community* (Inglaterra)[9].

* * *

Después de quince siglos de Historia, durante los cuales se han visto aparecer y desaparecer innumerables formas de vida religiosa, la Historia comienza de nuevo. El mismo Espíritu que hizo surgir el monacato del desierto, el monacato basiliano, agustiniano y benedictino, los Canónigos Regulares, las Ordenes Mendicantes, los Clérigos Regulares, y las modernas Congregaciones de votos simples, está empezando asuscitar «nuevas familias de vida consagrada». Lo que estas nuevas familias serán y lo que aportarán a la vida y misión de la Iglesia, lo dirá, como siempre, su Historia.

[8] Alvarez Gómez, J., *La vida religiosa en las Iglesias protestantes,* VR, 263 (1974), 227-238.

[9] Delooz, P., *Vida religiosa: El nuevo renacer,* «Pro Mundi Vita», 92 (1983), 11-27.

Indice de temas, personas y lugares

A

Abarca, J., 567.
Abrazo de Vergara, 579.
Acaríe, Madame, cfr. Avrillot, B.
Acta de supremacía, 288.
Acherry, L. de, 292.
Adorno, A., 185.
Adriano VI, 46, 69, 269, 660.
Agatistas, 227.
Aguila, C. del, 302.
Agustinas Misioneras, 620.
Agustinos de Windesheim, 43, 48-52.
Ahumada, B. de, 306.
Ailly, P. de, 275.
Alacchi, M., 243.
Alba de Tormes, 328, 336.
Alberione, S., 541, 546.
Albizzi (Card.), 246-250.
Alcalá de Henares, 150, 322, 328, 330.
Aldobrandini (Card.), 24.
Alejandro VI, 91, 268, 382, 639.
Alejandro VII, 261.
Alfani, M., 490.
Alfonso XII, 550, 585.
Alhama, E. de Jesús, 541, 614, 622.
Allamano, J., 541.
Almodóvar del Campo, 323, 328.
Alonso, N., 153.
Alvarez, C., 317.
Alvarez Mendizábal, J., 569-571, 577.
Alvarez de Toledo, A., 317.
Alvarez de Toledo, J., 92.
Alvaro Pelayo, 65.
Amadeistas, 367.
América, 630-646.
América Central, 631.
Amigó, L., 614, 629.
Ana de Jesús, 312.
Ana de San Bartolomé, 312.
Angela de la Cruz, 621.
Anizan, J. E., 541.
Apostolado Católico, 385.
Apostolado femenino, 434-463.
Aquaviva, 179, 452.
Aranda, Conde de, 483-484.
Ardorinos, 229.
Arévalo, 142.
Argentina, 637-638, 643.
Armengol Coll, P., 612.
Asistencia hospitalaria, 189-190.
Audet, N., 274, 303.
Austria, 199.

Avila, 302-304.
Avrillot, B. de, 313.
Ayerbo, M., 110.
Azcoitia, 143.
Azpeitia, 143.

B

Balma, H. de, 33.
Barbo, L., 51.
Barili, A., 133.
Barnabitas, 111-121, 222-223.
Barnabitas (Religiosas), 119-121.
Baronio (Card.), 234, 357.
Barré, N., 418, 463.
Barrière, J. de la, 294.
Bascio, M. de, 270.
Batuecas, 335.
Baviera, Maximiliano de, 452.
Beguinajes, 440.
Beguinas, 440.
Benavente, T. de, cfr. *Motolinia, fray.*
Benedicto XIV, 74, 227, 285, 389, 393, 400, 469, 478.
Benedicto XV, 391.
Bérgamo, 129.
Bernis (Card.), 487-489.
Bernardino de Feltre, 71.
Berthier, J. B., 540.
Bérulle, P. de, 313, 361-364.
Betancour, P. de (Beato), 388, 615.
Betanzos, D., 633.
Bétharram, 539.
Betlemitas, 388.
Betti, B., 110.
Bettini, E., 121.
Bilio (Card.), 119.
Blanco Nájera, F., 626.
Bocaccio, 21.
Bocos, A., 649.
Boecio, 220.
Bofetón de Anagni, 21.
Bolarque, 335.
Bolivia, 636, 643.
Bolonia, 156.
Bona, J. (Card.), 294.
Boni homines, 265.
Bonifacio VIII, 65.
Boniziani, J. B., 101.
Borbón, L. de (Card.), 557-558.
Bossuet, 394.
Bourdeilles, F. de, 366.
Bourgeoys, M. (Beato), 463.
Brasil, 639-640, 643-644.
Brescia, 132, 442.
Briceño y Contreras, M. de, 306.
Brinckerink, J., 41.
Broët, P., 154.
Bruillard, F. de, 540.
Brunelli, G., 582.
Buen Pastor, 381-382.
Bueno, J., 202.
Buontempi, I., 488.
Burckhard, J., 60.
Bus, C. de, 135,227-229.
Busch, J., 50.
Butiñá, F. J., 624, 629.

C

Cahiers de doleances, 496.
Ciaxal, J., 607.
California, 635.
Camilianos, cfr. Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos.
Campanella, T., 237.
Campomanes, Conde de, 483.
Camponeschi, V., 90.
Cándida M.ª de Jesús, 624.
Capuchinas, 273.
Capuchinos, 269-273.
Carafa, J. P. (Paulo IV), 86, 90-94, 273.
Cardoner, 147.
Carioni de Crema, J. B., 88.

Carlos III, 482-483, 555-556.
Carmelitas Descalzas, 299-314.
Carmelitas Descalzos, 314-338.
Carpani, L., 129.
Cartujano, El, 51.
Casas, B. de las, 633, 641.
Casiodoro, 220.
Castañer, G., 357, 610.
Castañer, M., 357, 610.
Castelnuovo, 125-126.
Catalina de Rusia, 492.
Catequistas rurales, 229.
Cavalieri, A., 405.
Cavanis, A., 538.
Cavanis, M., 538.
Cavin Millot, A., 626.
Cayetano, 269.
Celis, L. de, 321.
Cepeda M. de, 307.
Cervini (Card.), 273.
Cesarini (Card.), 249.
Cestac, L. E., 544.
Ciboulle, R., 27.
Cicé, A. de, 519.
Cicerón, 61.
Cid, F., 194.
Ciempozuelos, 203.
Cinehilda, 436.
Circa Pastoralis, 281, 392.
Cistercienses Reformados, 297.
Ciudad, Juan, cfr. San Juan de Dios.
CLAR, 645-646.
Claret, San Antonio María, 574, 586-612.
Claretianas, 586-607, 607-608.
Claretianos, 586-687.
Clemente V, 56.
Clemente VII, 100, 103, 113, 269-271, 382, 442.
Clemente VIII, 105, 135, 183, 187, 200, 213, 228, 282-284, 290, 330.
Clemente IX, 261, 285.
Clemente XI, 400.
Clemente XII, 469.
Clemente XIII, 214, 260, 283, 478-479, 482, 486.
Clemente XIV, 285, 401, 473, 487-489.
Clérigos Marianos, 396.
Clérigos Regulares, 53-84.
Clérigos Regulares de la Madre de Dios, 181-184.
Clérigos Menores, 184-187.
Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos, 205-215.
Clichy, 367.
Clorivière, J. de, 519.
Clotet, J., 602.
Codure, J. de, 154.
Coindre, A., 432.
Colin, J. C., 539.
Colombia, 635, 644.
Colón, 631.
Colonna, M., 232.
Coll, F. (Beato), 610, 622.
Collell, J., 613.
Colli, B. de, 89.
Comboni, D., 540.
Combonianos, 540.
Comet, M. de, 366.
Commentarium pro Religiosis, 656.
Company, J., 555-556.
Compañía de Jesús, 79, 81, 137-180.
Compañía de los Siervos de los Pobres, 130.
Compañía de María, 456-560.
Compañía de San Jerónimo, 71.
Compañía de Santa Ursula, 440-445.
Concilio II de Lyon, 342.
Concilio V de Letrán, 22.
Concilio de Trento, 276-279.
Concilio de Vienne, 22.
Concilio Vaticano II, 647-653.

Concordato de 1851 (España-Santa Sede), 582.
Conditae a Christo, 390.
Condren, C. de, 378.
CONFER, 648.
Conforti, G. M., 541.
Congregación, 387-389.
Congregación de Albi, 333.
Congregación de Mantua, 333.
Congregación de la Misión, cfr. Paúles.
Congregación de San Vannes, 290-291.
Congregación *«Super statu Regularium»,* 522-523.
Congregaciones Cistercienses, 293.
Congregaciones de Observancia, 22.
Congregaciones femeninas de vida apostólica, 433-463.
Consolata (Misioneros de la), 541.
Constitución Civil del Clero, 499.
Constitución de Cádiz (1812), 508, 548.
Contarini, G. (Card.), 162.
Conti, P., 129.
Contrarreforma, 68.
Conversano, 437.
Cordara, J. C., 475.
Cortes de Cádiz, 560-561.
Costa Rica, 632.
Cottolenguinas, 386.
Cottolenguinos, 386.
Cottolengo, 385-386.
Coudrin, J. M., 538, 543.
Cour, D. de la, 290.
Cremona, 111, 329.
Cronwel, T., 288.
Crostarosa, M. C., 408.
Cruz Ortiz, P., 628.
Cuba, 631.
Cuchi, M., 74.
Cueto, J., 622.
Cunidrada, 436.
Cusa, N. de, 50, 265.

CH

Chaminade, G. J., 539.
Champagnat, M. (Beato), 429.
Chapotin, E. de, 545.
Chateaubriand, 509.
Cherubini, E., 253-255.
Chevalier, J., 540, 545.
Chezard, J. de, 462.
Chieragati, 69.
Chieti (Theate), 98.
Chigi (Card.), 261.
Chile, 636, 644.
Chizzola, J. B., 330.

D

Dachau, 338.
D'Ailly, P., 27.
Daimiel, 403.
D'Alembert, 475.
D'Alzon, M., 339.
Damas Inglesas, 454.
Dándolo, P., 87.
Dante, 20.
Darderas, 623.
Dati, J., 87.
Dax, 366.
Década ominosa, 566-567.
Decadencia de la Vida Religiosa, 520-522.
Defensor Pacis, 21.
Dehon, J. L., 540.
Desamortización, 567-580.
Deshayes, G., 430.
Descartes, 395.

Desierto de las Palmas (Castellón), 335.
Deventer, 25-26.
Devotio moderna, 19-32.
Diálogo de Carmelitas, 501.
Dieta de Nüremberg, 69.
Diderot, 395, 467.
Difrancia, A., 541, 546.
Doce Apóstoles de México, 633.
Doche, 262.
Doctrinarios (Padres), 226-229.
Domingo Martín, D., 625.
Domingo y Sol, M. (Beato), 614.
Dominicos, 274.
Donati, C., 262.
Doria, J. m., 312, 327-330.
D'Outremont, E., 545.
Duns Escoto, 21.
Duque de Alba, 92.
Durando, G., 65.
Duruelo, 319-320.
Divergier de Hauranne, J., 363.

E

Eboli, princesa de, 322.
Ecclesiae Sanctae, 654.
Eckart, 23, 30.
Ecuador, 636, 643.
Educadores cristianos, 426-428.
Eger de Kalkar, e., 26.
Ejercicios Espirituales, 28, 51, 147-150.
Ejercitatorio de la Vida Espiritual, 28.
El Salvador, 632, 644.
Emery, M., 502.
Encarnación, Monasterio de la, 302-304.
Encomendero, 633.
Encomienda, 469.
Enrique IV, 21.
Enrique VIII, 91, 287, 445.
Enseñanza, Religiosos de, 217-262.
Erasmo de Rotterdam, 21, 61-62.
Escobar, A. de, 275.
Escolapios, 229-262.
Escudero, G., 649.
Escuela beruliana, 361.
Escuela Carmelitana, 337.
Escuelas Pías, cfr. Escolapios.
Espartero, 580.
Espíritu Santo, Congregación del, 397-398.
Estadilla, 231.
Estados Unidos (USA), 504, 632.
Estrabón, 56.
Eudistas, 379-381.
Eugenio IV, 265, 320.
Evangelica Testificatio, 653.
Exclaustración, 567-580.
Exención, 656.
Eximenis, F., 51.

F

Fábregas, D., 602.
Fabro, P. (Beato), 153.
Fano, J. de, 270.
Farina, J. A., 544.
Fatebenefratelli, 199.
Federico II de Prusia, 491.
Felipe II, 277, 328, 340.
Felipe V, 566.
Felipe IV el Bello (de Francia), 21.
Fernández, G., 613.
Fernández, P., 325.
Fernández del Rincón, M., 628.
Fernando I, 486.
Fernando VII, 558-559, 563, 565.
Fernando de Parma, Duque, 486.

Fernando el Católico, 91.
Ferrara, J. B., 52.
Ferrer, J. M., 577.
Feuillantes, 294.
Fidati de Cascia, S., 51.
Filiación Cordimariana, 609.
Fontevrault, 437.
Formula Instituti, 164-165.
Fossambrone, L. de, 270.
Foucauld, V. de, 431.
Florencia, 241.
Floridablanca, conde de, 487-488.
Francisco I, 143.
Fray Humilde, 209.
Furlong, T., 204.

G

Gabrielli, M. B., 385.
Galán Barrena, L., 615.
Galán Cáceres, M. J., 624.
Galileo Galilei, 59, 241, 450-451.
Gallio, T. (Card.), 179.
Gallifa, T., 403, 628.
Gambarana, 131.
Gap, 463.
García, J., 261.
García de Oñaz, 155.
García Jiménez de Cisneros, 28, 51.
García Tejero, F., 357, 623, 626.
Garrigou, M. M., 543.
Gastón, M., 230.
Gastón de Foix, 125.
Genio del Cristianismo, 509.
Génova, 156.
Gersen, J., 35.
Gerson, J. Ch. de, 27.
Giai, Ana Le, 463.
Giberti, J. M., 100, 103, 128.
Gil de Viterbo, 269.
Gili Vives, S., 620.
Giustiniani, P., 270.
Guidiccioni, B. (Card.), 165.
Guillermo de Ockam, 21.
Ghislieri, M., cfr. Pío V.
Gómez Becerra, G., 571, 577.
Gondi, Familia, 367-369.
González, A., 314-315.
González, C. del Niño Jesús, 623.
González, E. de Jesús, 610.
González, M., 627.
González de Medina, E., 302.
González Puig, E., 626.
Grabow, M., 47.
Gracián, J., 325-326, 328, 336.
Granada, 195-196.
Granada, F. de, 615.
Gras, A. Le, 371.
Gras y Granollers, J., 611, 624.
Gregorio VII, 21.
Gregorio IX, 21.
Gregorio XIII, 50, 115, 178-179, 282, 390.
Gregorio XIV, 212, 228, 240, 255, 284, 382.
Gregorio XV, 452.
Gregorio XVI, 507, 517, 581.
Grimaldi, 71.
Gronle, G., 41.
Groenendael, Monasterio de, 49.
Groot, G., 24-28.
Guanella, L., 541, 545.
Guatemala, 632.
Güell, M., 627.
Guerra de los Cien Años, 64.
Guerras de Religión, 289.
Guiera, B., 302.
Gutiérrez, L., 655.
Guttemberg, 47.

H

Haití, 631.
Hay Tibau, M., 628.
Heidegger, M., 21.
Heredia, A., 316, 335.
Hermanas de la Vida Común, 37-42.
Hermanas de San Camilo, 215.
Hermanas de San Juan de Dios, 204.
Hermanos de San Juan de Dios, 194-198.
Hermanos de la Vida Común, 37-40, 42-48, 193-215.
Hermanos de las Escuelas Cristianas, 416-428.
Hermanos de San Gabriel, 430.
Herp, E., 52.
Herrera, M., 325.
Hieronomitiens, 136.
Hijas de la Caridad, 372-377.
Hijas de la Sabiduría, 399.
Hijas de San Camilo, 215.
Hiparco, 57.
Honduras, 632.
Horsiesio, 76.
Hospitalidad, 190-193.
Huelgas, Santa María de las, 437.
Humanismo, 59-62.
Hus, 21.

I

Ilustración, 465-470.
Imitación de Cristo, 24, 26-27, 35-36.
Incardinación diocesana, 347.
Inglaterra, 288.
Inocencio IV; 320, 334.
Inocencio VIII, 269.
Inocencio X, 135, 255, 257, 261, 284.
Inocencio XII, 214.
Institutos Teológicos de Vida Religiosa, 656.
Inter Graviores Curas, 555-558.
Isabel II, 567, 581, 597, 599, 603.
Isabel de la Trinidad (Beata), 338.
Isla de los Santos, 446.
Isla Tiberina, 199.
Izquierdo, P., 627.

J

Jácome Pumar, A., 614.
Janer, A. M., 628.
Janssen, A. (Beato), 540, 546.
Jansenismo, 363.
Javerianos, 541.
Javouhey, A. M., 545.
Jayo, C., 154.
Jeronimitanos, 136.
Jerusalén, 150.
Jesuitas, 224-226.
Jesús Crucificado, J. M. de, 615.
Jordán, J. B., 540.
José II, 120, 285.
Juan Carlos, I, 550.
Juan XXIII, 21, 365, 648.
Juan Pablo II, 391, 403, 428, 655.
Juana de Jesús, 462.
Julio II, 61, 268, 275.
Julio III, 225.

K

Kant, M., 404.
Kepler, 59.
Kempis, J., 35.
Kempis, T., 26-27, 31, 35-36.
Kentenich, J., 385.

L

La Maire, G., 65.
Labrit, E., 143.
Laínez, D., 153.
Landívar, M., 162.
Langestein, E. de, 65.
Lapini, A., 544.
Larrañaga, I., 621.
Larraona, A. (Card.), 640.
Lavalette, A., 480-481.
L'Avenir, 507.
Laveyne, De, 463.
Lavigerie (Card.), 545.
Lazaristas, cfr. Paúles.
Legaria Armendáriz, P., 622.
León X, 71, 269, 302, 304.
León XIII, 285, 390.
Leonardo da Vinci, 61.
Lérida, 213.
Lestrange, A., 297.
Lezcano Guerra, I., 615.
Ley Sálica, 566.
Leyenda Aurea, 145.
Libermann, J., 397-398.
Liga de Cambrai, 87.
Lippomano, L., 129.
Lisboa, 324.
Lynn, A., 52.
Lodi, C., 210.
Loidi, J., 615.
Lemellini, B., 71.
Longo, L., 89.
López de Ayala, P., 22, 104.
López de Maturana, M., 625.
López Novoa, 623.
Londres, 447.
Loyódice, V., 414.
Lucca, 182.
Ludolfo de Sajonia, 51.
Ludovico Pío, 221.
Luis IV de Baviera, 21.
Luis XII, 125.
Luis XV, 471.
Luis XVI, 493.
Luisa Carlota, 567.
Lumen Gentium (ca. VI), 650-651.
Lutero, 39, 46, 67, 93, 269, 274, 287.

LL

Lladó Sala, M., 626.

M

Mabillon, Dom, 293.
Madagascar, 397.
Madrid, 329, 363, 414.
Magallon, P. de, 201.
Magdaleine de Jesús, 546.
Makole, I., 612.
Malabar, 371.
Mancera de Abajo, 321.
Mandeville, J., 55-56.
Manfredonia, 208.
Mannini, T., 121.
Manresa, 147-148.
Manyanet, J. (Beato), 613, 623.
Marco Polo, 56.
Mare magnum, 266-267.
Margarita de Austria, 92.
María Antonieta, 493.
María Cristina, 566, 568, 580.
Marianella, 405.
María Triana, M., 624.
Marino de Tiro, 57.
Maristas (Hermanos), 429-430.
Márquez, D., 623.
Márquez, M. D., 357.
Marsilio de Padua, 21.
Martène, Dom, 292.
Martín, A., 198-199.
Martín V, 265, 267.

Martínez Campos, 550.
Martínez de Antoñana, G., 649.
Martínez de la Rosa, 568.
Martínez Galindo, T., 628.
Martinica, 480.
Mártir de Vermigli, P., 271.
Mas y Mateu, L., 627.
Masdeu, B., 485.
Masdeu, J., 485.
Masmitjá, J., 610, 625.
Matía, Juan de Santo, cfr. San Juan de la Cruz.
Matternich, 505.
Mattías, M. de (Beata), 574.
Mauri, P., 121.
Maurinos, 291-293.
Maynard, E., 52.
Mazenod, E. (Beato), 539.
Médicis, M. de, 371.
Medina del Campo, 316, 318, 324.
Mejía, R. de, 319.
Melanchton, 62.
Méndez Casariego, F. de A., 629.
Menéndez y Pelayo, M., 480.
Mendoza, A. de, 314.
Menesianos, 431.
Mennais, J. M. de la, 431.
Menni, B. (Beato), 203, 624.
Mepote (Card.), 249.
Mercuriano, E., 178.
Mesina, 225.
México, 324, 633-634, 644.
Miani, cfr. Emiliani, 122.
Magnani, Laura, 88.
Miguel Angel, 61.
Míguez, F., 262, 624.
Milito, L., 613.
Milleret, M. E., 544.
Mínimas, 268.
Mínimos, 267-268.
Misioneras Claretianas, 607-609.
Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, cfr. Claretianos.
Misiones Extranjeras, 382-383.
Mogas, M. A., 625.
Mombauer, J., 30, 33-34.
Monstrum Apuliae, 437.
Montaigne, M. de, 456.
Montalt, P., 262.
Montemor-o-Novo, 194.
Montecorvino, J. de, 382.
Montfortianos, 399-400.
Montes de Piedad, 71, 190.
Montes de Trigo, 190.
Montesinos, A. de, 641.
Montmartre, Voto de, 152-153.
Montserrat, 146-147.
Moñino y Renedo, cfr. Floridablanca.
Moreau, B., 219.
Moreau, B. A. M., 359.
Morone (Card.), 273.
Morosini, L., 122.
Motín de Aranjuez, 558.
Motolinia, fray, 633.
Movimiento Doctrinario, 226.
Moye, M., 463.
Mozas, E., 625.
Muñoz Pérez, C., 624.
Murialdo, L., 540.
Muzio, L., 443.

N

Nacionalismo, 507-509.
Napoleón, 499, 518, 558-559, 562.
Nápoles, 185-186.
Nicaragua, 632.
Nicolás V, 265.
Noailles, P. B., 543.
Norcino, B., 210.
Novara, 376.

Nuevas formas de Vida Religiosa, 661-663.
Nuevo México, 635.
Nyel, N., 417.

O

Ochino, B., 270.
Odescalchi, C., 385.
Oignieis, M., 440.
Olier, J. J., 362, 378-379.
Oliver, E., 623.
Olmos, R., 625.
Oración metódica, 147.
Oratorio francés, 357-364.
Oratorio romano, 350-357.
Oratorio romano del Divino Amor, 94-95.
Oratorios del Divino Amor, 67, 70-73.
Orione, L. (Beato), 541, 546.
Orionistas, 545.
Ormières, L., 544.
Oropesa, 194.
Osma, F. de, 307.
Ossó, E. de (Beato), 621.
Ottonelli, P., 243.

P

Pablo VI, 651.
Padres de Lucca, 183, 240.
Padres Doctrinarios, 226-229.
Pagani-Nocera, 405.
Palau y Quer, F. (Beato), 338, 621.
Palma de Mallorca, 376.
Palotinos, 384-385.
Panamá, 623.
Pamplona, 143.
Papcziuski, E., 396.
Paraguay, 638.
París, 150.
París, M. A., 607, 625.
Pascal, 473.
Pascual, M. F. de la Concepción, 623.
Pasionistas, 400-404.
Pastrana, 322, 325.
Paúles, 364-371.
Paulinos, 541.
Paulo III, 92, 106, 113, 134, 150, 160-165,225, 270, 273-275.
Paulo IV, 86, 169, 239, 276.
Paulo V, 183, 272, 263, 451, 462.
Pavoni, L., 539.
Pequeña Casa de la Providencia de Turín, 386.
Peralta de la Sal, 230.
Peretti Montalto (Card.), 242.
Pérez Florido, P., 622.
Perfectae Caritatis, 651.
Permanje, D., 386.
Permet, 545.
Perú, 636, 644.
Petrarca, 20-21.
Piazzi, J., 110.
Pico de la Mirándola, 62.
Piccolomini, S. E., 47.
Piedrahíta, 304.
Pietrasanta, S., 252-255.
Pignatelli, F., 109.
Pilarinas, 627.
Pío II, 266.
Pío IV, 134, 277, 280, 340.
Pío V, 35, 135, 199, 227, 280-282, 304, 324, 342, 392, 444.
Pío VI, 401, 492, 555.
Pío VII, 492-493, 522, 557.
Pío IX; 332, 390, 413, 444, 516-517, 522.
Pío X, 385.
Pío XI, 385.
Pío XII, 260, 648.
Píos Operarios, 229.

Píos Operarios Catequistas, 396.
Pletero, L., 625.
Placet reigum, 63.
Plano Carpini, 56.
Plinio, 56.
Polanco, J. A., 165.
Pombal, Marqués de, 487.
Porto, M. del, 86.
Postmodernidad, 507, 513-514.
Poullart des Places, C., 397-398.
Poussepin, M., 463.
Prato, A., 100.
Preciosa Sangre, 384.
Proust, A. Le, 463.
Provida Mater, 609, 649.
Ptolomeo, 56.
Pucci, A. (Card.), 157.
Pujol, L., 613.

Q

Querbes, L., 539.
Quiñones, F. de, 274.
Quintanadueñas, J. de, 313.
Quitilimburg, 437.

R

Rabelais, 21.
Radewijns, F., 24, 34, 44-46.
Rafols, M., 620.
Raimundo Lulio, 22.
Rainaldi, O., 357.
Rancé, A., 294.
Ratio studiorum, 179-180.
Ratisbona, T., 544.
Redentoristas, 404-415.
Redentoristas (monjas), 414-415.
Reducciones, 417, 638.
Reforma de la Iglesia, 65-70.
Reforma de las Ordenes Religiosas, 264-298.
Reforma Teresiana, 299-338.
Reims, 416.
Relationes mutuae, 653.
Religiosas en sus casas, 609.
Renacimiento, 59-62.
Renovationis causam, 653.
Restauración, 505-507.
Restauración de la Vida Religiosa, 518-520.
Revista Católica, 598.
Revolución Francesa, 493-502.
Rey, C., 544.
Ribagorza, 231.
Ribas, C., 623.
Ribas, M., 623.
Ricci, L., 490-491.
Richenza Longo, M. L., 273.
Ridolfi, J. A., 257.
Rijkel, D., 51.
Rimado de Palacio, 22, 104.
Riquelme, E., 626.
Roda y Arrieta, M. de, 483.
Rodón, M. T., 623.
Rondino, H. M., 121.
Rodríguez, S., 626.
Rodríguez Sopeña, D., 624.
Roeder, M., 65.
Roig, A., 623.
Rolland, N., 417.
Romanticismo, 507-509.
Romillon, J. B., 228.
Roselló Ferra, J., 614.
Rosetum, 33.
Rosmini, A., 539.
Rubeo, 304, 311, 314, 318, 325.
Ruiz, I., 317.
Ruysbroeck, 26, 30.

S

Sacco de Roma, 61, 89.
Sadoleto (Card.), 273.
Sala, E., 602.

Salamanca, 150.
Salazar, A. de, 310, 314.
Salazar, M. de, 312.
Salesianos, 540.
Salinero, V., 620.
Salmerón, A., 153.
Salvagio, J. B., 71.
Sallent, 587.
Sallés, C. de Jesús, 621.
San Agustín, 30, 44.
San Alberto, 333.
San Alfonso María de Ligorio, 404-415.
San Alfonso Rodríguez, 80.
San Ambrosio, 77.
San Andrés Avellino, 109.
San Antonino de Florencia, 71.
San Antonio María Claret, 574, 586-612, 625.
San Antonio María Gianelle, 544.
San Antonio María Zaccaría, 111-114.
San Bonifacio, 436.
San Buenaventura, 21.
San Camilo de Lelis, 233, 234, 206-215.
San Carlos Borromeo, 115, 118, 120, 134, 341, 362.
San Cayetano de Thiene, 79, 86-106.
San Clemente María Hofbauer, 413.
San Eusebio de Vercelli, 77.
San Felipe Neri, 210, 226, 233, 234, 341, 351-357, 362.
San Félix de Cantalicio, 272.
San Fidel de Sinmaringen, 272.
San Francisco de Asís, 124.
San Francisco de Borja, 178, 309.
San Francisco Caracciolo, 185-187.
San Francisco de Paula, 267.
San Francisco Javier, 153.
San Francisco de Regis, 180.
San Francisco de Sales, 341, 368, 374, 460-462.
San Gaspar del Búfalo, 384.
San Gabriel de la Dolorosa, 403.
San Ignacio de Loyola, 28, 75, 89, 138-158.
San Jacobo de la Marca, 71.
San Jerónimo Emiliani, 89, 122-127.
San José Benito Cottolengo, 385-386.
San José de Calasanz, 230-262.
San José María Tomasi, 109.
San Juan de Avila, 167, 309, 362.
San Juan Bautista de la Salle, 414, 428.
San Juan Berchmans, 180.
San Juan Bosco, 265, 540.
San Juan de Capistrano, 265.
San Juan de la Cruz, 274, 316-319.
San Juan de Dios, 194-198.
San Juan Eudes, 379-380.
San Juan Leonardi, 182-184.
San Lorenzo de Brindis, 272.
San Luis Gonzaga, 180.
San Luis María Grignion de Montfort, 399-400.
San Miguel Garicoitz, 539.
San Pablo de la Cruz, 400-404.
San Pacomio, 76.
San Pedro Canisio, 180.
San Pedro de Alcántara, 274, 308-309.
San Roberto Belarmino, 227, 234.
San Vicente de Paúl, 284, 341, 365-377.
San Vicente Ferrer, 28, 52.
San Vicente María Strambi, 403.
San Vicente Pallotti, 384.

Sancha, C. (Card.), 620.
Sánchez de Cepeda, A., 305-306.
Sánchez de Cepeda, P., 307.
Sancho Guerra, M. C. de, 628.
Santa Agueda de los Godos, 412.
Santa Angela Mérici, 128, 440-445.
Santa Bartolomea Capitano, 544.
Santa Brígida de Suecia, 37.
Santa Catalina de Génova, 71.
Santa Emilia de Rodat, 543.
Santa Francisca Javier Cabrini, 545.
Santa Francisca Romana, 440.
Santa Gema Galgani, 403.
Santa Hildegarda, 438.
Santa Joaquina de Vedruna, 621.
Santa Juana de Lestonac, 284, 305-307, 456-460.
Santa Juana Francisca Fremiot de Chantal, 368, 374, 460-462.
Santa Lioba, 436-437.
Santa Luisa de Marillac, 371-377.
Santa María de la Valicella (Iglesia), 355.
Santa María Eufrasia Pelletier, 381, 544.
Santa María Rosa Molas, 621.
Santa Magdalena Sofía Barat, 543.
Santa Micaela del Santísimo Sacramento, 619.
Santa Rafaela María del Sagrado Corazón, 622.
Santa Soledad Torres Acosta, 629.
Santa Teresa de Jesús, 139, 167, 274.
Santa Teresa del Niño Jesús, 338.
Santa Teresa Jornet, 623.
Santa Vicenta Gerosa, 544.
Santiago de Cuba, 596-597.
Santo Domingo, 631.
Santo Domigno, 631.
Santo Tomás de Aquino, 21.
Sanz Orrio, M. C., 625.
Saverna, 397.
Scassellatis, C., 261.
Scivias, 439.
Scotti, B., 109.
Scheppers, U., 431.
Schönstatt, 385.
Secularidad, 346-347.
Secularización, 511-512.
Sega, F., 326.
Sena, B. de, 303.
Serafinelli, V., 241.
Seripando, J., 274.
Serra, J. B., 627.
Serra, Junípero, 635.
Serrano Rugama, M. C., 613.
Settimani, C., 246.
Silly, M. de, 368.
Sixto, IV, 266.
Sixto V, 167, 211, 328.
Smet, E., 544.
Sociedades de Vida Apostólica, 339-386.
Soest, J., 47.
Soler Gimeno, A., 621.
Somasca, 130-132.
Somascos, 89, 121-136, 224.
Soriano, P., 199.
Sozzi, M., 245-253.
Spínola, M. (Beato), 622.
Standoch, J., 51.
Sulpicianos, 377-379.
Supresión de la Compañía de Jesús, 472-493.
Suso, Enrique, 31.
Syllabus, 517.

T

Tabera, A. (Card.), 649.
Taborín, G., 431.

Tagliacozzo, 209.
Taizé, 663.
Tannucci, B., 485-486.
Tarrise, G., 292.
Tauler, J., 30.
Teatinas, 110.
Teatinos, 86-110.
Téllez Robles, M., 624.
Tenas, N., 627.
Teresa de Calcuta, 546.
Tezza, L., 215.
Theate (Chieti), 98.
Thévenet, C., 543.
Thubard, M., 463.
Tierra Santa, 151, 157.
Titos Garzón, T., 628.
Tycho Brahe, 58.
Toledo, L. de, 321.
Toledo, P. de, 89.
Torelli, L., 112.
Toreno, Conde de, 569.
Torquemada, J. de, 28.
Torres, L., 183.
Torres Morales, G., 628.
Tostado, J., 326.
Tous, J., 610, 620.
Trapenses, 294-298.
Trapenses (monjas), 298.
Tremp, 232.
Treviso, 125.
Trichet, M. L., 399.
Trienio Liberal, 564-566.
Trullar, M., 357.
Turín, 385-386.

U

Ubeda, 336.
Ubaldini, A., 252.
Urbano V, 25.
Urbano VIII, 135, 242, 249, 252, 256, 284, 289, 291, 362, 369, 452.
Urgel, 232.
Uruguay, 637-638.
Usera, J. M., 611, 620.

V

Valdés, J., 89.
Valla, L., 47.
Vallendar, 385.
Vallet, F., 614.
Vanni, J., 215.
Vargas, F., 325.
Varsovia, 376.
Vaticano II, 647-653.
Vázquez, J., 477.
Velázquez, J., 142.
Venecia, 127-128, 133, 156-158.
Veracruz, A. de, 634.
Vernazza, H., 71-72.
Ven Herxen, D., 43.
Venezuela, 636, 645.
Verbiest, T., 540.
Verona, 128.
Vetura, A., 121.
Vía moderna, 24.
Vida Religiosa (revista), 649.
Viladrau, 594.
Vilaró, M., 602.
Villeneuve, E. de, 544.
Virgilio, 60.
Visitandinas, 460-462.
Vitales Otin, M. E., 626.
Vitoria, F. de, 641.
Vives, L., 191.
Voigt, G., 60.
Voltaire, 395, 468, 476.
Vorágine, J. M., 145.
Vornken, G., 37.
Vos de Huesden, J., 35.
Voto de Montmartre, 152-153.
Votos simples, 168-169, 389-391.

W

Waltpurga, 436.
Ward, Mary, 284, 390, 424, 445-456.
White, J. de, 63.
Wimbourne, 436.
Witiby, 436.
Wolsey (Card.), 287.
Wyclif, 21.

X

Xifré, J., 602.

Z

Zamudfio, B., 313.
Zegrí, N., 625.
Zelada, F., 488.
Zerbolt de Zutphen, 34.
Zúñiga, J., 212.

Indice del volumen I

SIGLAS 11
BIBLIOGRAFÍA 13

INTRODUCCIÓN 21

1. Necesidad de una Historia de la Vida Religiosa 21
2. Especificidad de la Historia de la Vida Religiosa 25
3. Lo que es la Vida Religiosa lo dirá su historia 31

1. EL MONACATO, FENÓMENO UNIVERSAL 35

1. El monacato no es monopolio del Cristianismo 36
2. El monacato en la India 40
3. Los «enclaustrados» de Sérapis en Egipto 43
4. Algunas formas ascéticas en Grecia y Roma 44
5. Espiritualidad del neoplatonismo 45
6. Las comunidades druidas 48
7. Algunos elementos comunes al monacato de todas las religiones 49
8. Diversidad de las motivaciones del monacato en las distintas religiones 52

2. CONTROVERSIAS SOBRE LOS ORÍGENES DEL MONACATO CRISTIANO 57

1. Eusebio de Cesarea 58
2. San Jerónimo, San Epifanio, Sozomeno y Pseudo-areopagita 62
3. La versión alejandrina y la versión jerosolimitana de Juan Casiano 63

4. La literatura monástica medieval 72
5. Wyclif y Hus 74
6. La crítica de Lutero contra los votos monásticos 76
7. El modernismo 81

3. ORÍGENES BÍBLICOS DEL MONACATO 83

1. En el Antiguo Testamento 85
1.1. Los nazareos 86
1.2. Las comunidades proféticas 87
1.3. Los recabitas 89
1.4. Los asideos 91
1.5. Los esenios 92
1.6. Los terapeutas 99
2. En el Nuevo Testamento 101
2.1. Jesús no fue un «monje» ni un «asceta» 101
2.2. La comunidad primitiva no fue una «comunidad monástica» 104
2.3. La comunidad primitiva, modelo para las comunidades religiosas de todos los tiempos 107
3. Algunas manifestaciones ascéticas en el Nuevo Testamento 109

4. EL ASCETISMO PREMONÁSTICO 117

1. ¿Por qué no hubo monjes en los primeros siglos del Cristianismo? 118
1.1. Al principio no había monjes 118
1.2. Marginación y persecución del Cristianismo en el Imperio Romano 119
1.3. El «enclaustramiento» de los cristianos 123
1.4. La espiritualidad del martirio 125
1.5. El ascetismo prepara y suple al martirio 129
1.6. Cuando los cristianos en general dejan de ser «ascetas», se incrementa el número de los ascetas en particular 132
1.7. El ascetismo en las sectas cristianas 139
2. Organización del ascetismo premonástico 140
2.1. El nombre 140
2.2. Estilo de vida de los ascetas 141
2.3. Voto de virginidad 142
2.4. Consagración de las vírgenes 145
2.5. El puente entre el ascetismo y el monacato 146
2.6. Tenor de vida de ascetas y vírgenes 148

3. Tratados sobre la virginidad 154
3.1. Durante los tres primeros siglos 154
3.2. Durante el siglo IV 156

5. EL MONACATO DEL DESIERTO 161

1. El monacato del desierto como contestación frente a la nueva situación eclesial 162
1.1. Paso del ascetismo al monacato 162
1.2. Contexto eclesial en que nace el monacato 164
1.3. El monacato del desierto como denuncia profética .. 169
2. Constantes espirituales del monacato del desierto 175
2.1. Separación del mundo 175
2.2. Renuncia 179
2.3. Vida en soledad y celibato por el Reino 183
2.4. Apatheia 187

6. EL MONACATO EGIPCIO 191

1. Las fuentes del monacato egipcio 192
2. El anacoretismo egipcio 200
2.1. San Antonio, príncipe de los anacoretas 200
2.2. Ausencia de vida comunitaria 207
2.3. Los lugares sagrados del monacato egipcio 210
2.4. El estilo de vida de los anacoretas egipcios 215
3. San Pacomio, fundador del cenobitismo 222
3.1. Datos biográficos de Pacomio 223
3.2. Expansión de la Congregación pacomiana 226
3.3. La comunidad, camino de encuentro con Dios 227
3.4. La Regla de San Pacomio 229
3.5. La vida en el monasterio pacomiano 230
3.6. La reforma de Schenute 233
4. Monacato femenino del desierto 236
5. El monacato en Etiopía 240

7. EL MONACATO EN PALESTINA 243

1. Orígenes y primera expansión 243
2. Lugares y monjes famosos 246
3. Monacato romano en Palestina 259

8. EL MONACATO EN SIRIA Y PERSIA 267
1. El ascetismo premonástico. Los «Hijos e Hijas de la Alianza» 268
2. Fuentes del monacato sirio 270

3. El monacato en el Sur de Francia y en el Jura 413
4. Casiano, puente entre el monacato oriental y el occidental 417

13. El monacato en Irlanda e Inglaterra 423

1. El monacato en Irlanda 424
   1.1. San Patricio, apóstol de Irlanda 424
   1.2. Las fundaciones monásticas 426
   1.3. El ascetismo monástico irlandés 428
   1.4. El monacato irlandés y la cultura 430
   1.5. «Peregrinación por Cristo» 431
   1.6. Evolución del monacato irlandés 431
2. El monacato en Inglaterra 436
   2.1. Inglaterra, «isla de santos» 436
   2.2. Monacato celta y anglosajón 438
   2.3. El monacato inglés y la cultura 443
   2.4. La evangelización de los monjes anglosajones en el Continente 446

14. El monacato en Italia 451

1. Antes de San Benito 452
   1.1. El monacato romano antes de San Benito 452
   1.2. En otras regiones de Italia 459
   1.3. Los Obispos y el monacato en Italia 461
   1.4. *Vivarium*, el monasterio de Casiodoro 465
2. El monacato benedictino 467
   2.1. Leyenda y verdad de San Benito 467
   2.2. De Nursia a Roma 469
   2.3. De Roma a Subiaco 471
   2.4. De Subiaco a Montecasino 472
   2.5. La Regla de los Monjes de San Benito 474
   2.6. La síntesis monástica de San Benito 477
   2.7. Expansión de la Regla de San Benito 483

15. El monacato español en los primeros siglos de la Reconquista 485

1. Hundimiento de la España cristiana 486
2. El monacato en Andalucía bajo la dominación musulmana 487
3. El monacato en Navarra, Aragón y Cataluña 488
4. El monacato en Asturias, Galicia, León y Castilla ... 491
5. Características del monacato español de la Reconquista 497

3. El desconcertante anacoretismo sirio 273
4. El cenobitismo sirio 284
5. Legislación monástica siria 292
6. El monacato en Persia 294

9. El monacato en Asia Menor, Armenia, Georgia y Constantinopla 297

1. El ascetismo premonástico en Asia Menor 298
2. San Basilio de Cesarea 300
3. Las fuentes de la ascesis monástica de San Basilio ... 302
4. Las Reglas de San Basilio 303
5. Ideal monástico de San Basilio 306
6. El monacato en Armenia 311
7. El monacato en Georgia 315
8. El monacato en Constantinopla y en el monte Athos . 317

10. El monacato agustiniano 323

1. El monacato africano antes de San Agustín 324
2. Etapas monásticas de San Agustín 327
3. La Regla de San Agustín 331
4. Ideal monástico de San Agustín 336
5. Expansión del monacato de San Agustín 341
6. Permanente influencia de la Regla de San Agustín ... 342

11. El monacato en la Península Ibérica 345

1. El ascetismo premonástico 346
2. Los primeros pasos del monacato español 351
3. Monjes y monjas itinerantes 356
4. El monacato español durante las invasiones y en la época del arrianismo en España 362
5. El monacato en Andalucía y Portugal 371
6. San Fructuoso, patriarca de los monjes españoles .. 378
7. Legislación monástica de San Fructuoso 388
8. El «pacto» en el monacato español 393
9. La vida interna en los monasterios españoles 397
10. El ascetismo monástico familiar 400

12. El monacato en Francia durante los siglos V al VI .. 405

1. El ascetismo premonástico en Francia 405
2. San Martín de Tours, patriarca del monacato en Francia 408

16. EL MONACATO CONTINENTAL EN LA ÉPOCA DE CARLOMAGNO 501

1. El monacato franco-germánico 501
2. El monacato italiano después de San Benito 504
3. Reforma monástica de San Benito de Aniano 507
4. La exención. El privilegio de libertad. La libertad romana 510

17. LA REFORMA CLUNIACENSE 515

1. La nueva decadencia de la vida monástica 516
2. Cluny, un monasterio libre 519
3. La organización cluniacense 522
4. Irradiación monástica de Cluny 525
5. Cluny y la Reforma Gregoriana 527
6. Presencia de Cluny en la sociedad 530
7. La reforma cluniacense en España 532

18. LOS MONJES Y LA CULTURA 539

1. De la marginación al diálogo con la cultura 539
2. Del diálogo con la cultura a la creación de cultura ... 543
3. La cultura de la hoz y del arado 545
4. Los monasterios transmisores de la cultura 548
5. Un arte para Dios 550
6. Una cultura específicamente monástica 553
7. Los monasterios y la formación de Europa 555

INDICE DE PERSONAS, DE TEMAS Y DE LUGARES 559

Indice del volumen II

SIGLAS 15

1. LOS CANÓNIGOS REGULARES 19

1. Contexto socio-religioso 20
2. Una larga prehistoria 23
3. San Crodegango de Metz y la primera Regla Canonical 27
4. La Regla de Aquisgrán 29
5. Los Canónigos Regulares, nueva forma de Vida Religiosa 32
6. Principales Congregaciones de Canónigos Regulares ... 37
   - 6.1. Congregación de San Rufo 38
   - 6.2. Congregación de San Víctor 39
   - 6.3. Congregación del Gran San Bernardo 40
   - 6.4. Premostratenses 40
7. Canónigos Regulares en España y Portugal 46
8. Una Regla para los Canónigos Regulares 50
9. Fin específico y espiritualidad 52
   - 9.1. Servicio de Dios 54
   - 9.2. Ministerio pastoral 55
   - 9.3. Algunos rasgos de su espiritualidad 60
10. Controversias entre Canónigos Regulares y Monjes 62

2. RETORNO AL DESIERTO 65

1. Las transformaciones del año 1000 66
   - 1.1. Transformaciones socio-económicas 66

1.2. Transformaciones intelectuales 68
1.3. Transformaciones espirituales 69

2. Las insuficiencias del monacato 72
3. Espiritualidad del eremitismo medieval 75

3.1. Diversas clases de eremitas 75
3.2. Las constantes del eremitismo medieval 78

4. Legislación 84
5. Expansión del eremitismo 88

3. Congregaciones eremíticas 93

1. San Nilo de Rosano y la Abadía de Grottaferrata 94
2. San Romualdo y los Camaldulenses 97
3. San Pedro Damián y Fuente Avellana 101
4. San Juan Gualberto y los Valleumbrosianos 102
5. Roberto d'Arbrissel y la Congregación de Fontevrault .. 104
6. Esteban Thiers de Miret y la congregación de Grandmont 106

4. El eremitismo en España 109

1. Una larga tradición 109
2. Cataluña y Baleares 111
3. Aragón y Navarra 113
4. Castilla 116
5. Las ermitas de Córdoba 121
6. El Bierzo 123
7. Galicia 129

5. Los cartujos 135

1. De Colonia a Reims 136
2. La Gran Cartuja 137
3. Primeros pasos en el desierto de la Cartuja 139
4. Un eremita al servicio de la Santa Sede 140
5. Organización y Gobierno de la Cartuja 142
6. Expansión de la Cartuja 144
7. Monjas Cartujas 145
8. La Cartuja en España y Portugal 146
9. Espiritualidad de la Cartuja 147

9.1. Estabilidad eremítica 147
9.2. Despojamiento radical de sí mismo 148
9.3. Silencio contemplativo 149

9.4. La presencia de María 150
9.5. Herencia espiritual 150

6. Los cistercienses 153

1. La «crisis de prosperidad» del monacato cluniacense 154
2. El Císter, una fundación controvertida 157
3. Expansión del Císter 160
4. Organización monástica 163
5. San Bernardo y la espiritualidad del Císter 166
6. Las monjas cistercienses 169
7. Los cistercienses en España y Portugal 171
8. Los cistercienses y la cultura 175

7. Ordenes hospitalarias medievales 179

1. «Las obras de nuestra justicia y de nuestra misericordia» 180
2. En el monacato primitivo 181
3. Fraternidades hospitalarias 183
4. Ordenes hospitalarias 186

4.1. Hospitalarios del Espíritu Santo 187
4.2. Hospitalarios de San Antonio 189

8. Ordenes militares 191

1. Origen de las Ordenes Militares 192

1.1. El antimilitarismo de los primeros cristianos 194
1.2. Del antimilitarismo a la formación de un ejército cristiano 195
1.3. Del «cristiano-soldado» al «soldado-cristiano» 197

2. La originalidad religiosa de las Ordenes Militares 200
3. Organización interna 203
4. Ordenes Militares palestinenses 206

4.1. San Juan de Jerusalén 206
4.2. Los Templarios 208
4.3. Los Caballeros Teutónicos 212
4.4. Los Caballeros del Santo Sepulcro 214

5. Ordenes Militares españolas 215

5.1. Orden de Calatrava 216
5.2. Orden de Santiago 218
5.3. Orden de Alcántara 224
5.4. Orden de Montesa 226

5.5. Orden de Monte Gaudio 227
5.6. Orden de Santa María de España 228
5.7. Orden de San Jorge de Alfama 228

6. Ordenes Militares portuguesas 229

6.1. Orden de Avís 229
6.2. Orden de Cristo 230

7. Otras Ordenes Militares 231
8. Las Ordenes Militares y la cultura 232

9. Ordenes para la redención de cautivos 235

I. *Orden de la Santísima Trinidad* 236

1. Difícil encuadramiento 236
2. San Juan de Mata y San Félix de Valois 237
3. La Regla Trinitaria 238
4. Evolución y expansión de la Orden 241
5. Reformas trinitarias 243

5.1. Las reformas francesas 243
5.2. La reforma española 244

6. Segunda y Tercera Orden 246

II. *Orden de Nuestra Señora de la Merced* 247

1. San Pedro Nolasco, el fundador 247
2. Orden Militar, pero no tanto 248
3. Regla y organización 249
4. Expansión 249
5. Mercedarios Descalzos 250
6. Monjas Mercedarias 250
7. Espiritualidad 251

10. Ordenes mendicantes 255

1. Nuevo contexto socio-cultural 256

1.1. Del feudo a la villa libre 256
1.2. Un nuevo mundo de banqueros y de comerciantes 258
1.3. Un nuevo contexto cultural 259

2. Nuevo contexto eclesial 262

2.1. Retorno a la Iglesia pobre de los orígenes 262
2.2. Predicación pobre e itinerante 266

3. Contexto de la Vida Religiosa 270

3.1. Progresiva extensión de la exención 270
3.2. La Iglesia acepta oficialmente el movimiento de retorno a la Iglesia pobre 271
3.3. ¿Prohibió el Concilio IV de Letrán la fundación de nuevas Ordenes religiosas? 274

4. La respuesta de las Ordenes Mendicantes 278

4.1. De la soledad a la inserción en la ciudad 278
4.2. Organización centralizada 280
4.3. La cercanía de los seglares 281
4.4. Las Ordenes Mendicantes y la cultura 284
4.5. De la pobreza individual a la pobreza comunitaria . 291

11. San Francisco de Asís y los hermanos menores 295

1. Historiografía franciscana 295
2. Asís, ciudad libre y comercial 297
3. La conversión de Francisco 299
4. «Después que el Señor me dio hermanos» 301
5. Ante el señor Papa Inocencio III 302
6. Padre de una multitud de hijos 304
7. Los caminos hacia el Islam 305
8. La Regla franciscana 307
9. Una imagen viviente del Crucificado 310
10. «Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal» 311
11. Hermano Sol, Hermana luna 314
12. La Orden Tercera de San Francisco 317
13. Los Hermanos Menores en España 320
14. Disensiones en el franciscanismo 323

12. Santo Domingo y la orden de predicadores 333

1. Historiografía 334
2. Formación canonical 335
3. Descubrimiento de la Iglesia universal 338
4. Descubrimiento de la «vida apostólica» 339
5. La Orden de Predicadores 341
6. Aprobación pontificia 343
7. Organización legislativa de la Orden de Predicadores .. 344
8. Expansión de la Orden 346
9. La Orden de Predicadores en España 348
10. La Segunda y la Tercera Orden de Santo Domingo 350

13. Los siervos de María 355

1. Los Siete Santos Fundadores 355
2. Orígenes y aprobación de la Orden 357

2.1. La conversión de los Fundadores 357
2.2. Los primeros años de vida comunitaria 357
2.3. De la supresión a la aprobación pontificia 358

3. Organización y expansión 359
4. Segunda y Tercera Orden 360
5. Espiritualidad servita 362

14. Los carmelitas 365

1. Polémica sobre los orígenes 366
2. Orígenes en Tierra Santa y aprobación pontificia 367
3. Expansión y organización de los Carmelitas en Europa . 369
4. Los Carmelitas en España 371
5. Segunda y Tercera Orden 372
6. Organización de la Orden 374
7. Espiritualidad 376

7.1. El profeta Elías, Padre espiritual del Carmelo 376
7.2. Una Orden especialmente mariana 377
7.3. Acción y contemplación 378

15. Los agustinos 381

1. Filiación agustiniana 382
2. La gran Unión de 1256 384
3. Organización y expansión de la Orden 386
4. Los agustinos en España 389
5. Segunda y Tercera Orden 391
6. Herederos del espíritu y doctrina de San Agustín 393

16. El monacato oriental 397

I. *El antiguo monacato oriental* 398

1. El monacato egipcio 398
2. El monacato bizantino 401
3. El monacato bizantino en Italia 407
4. Los monjes basilios españoles 409

II. *El monacato eslavo* 411

1. El monacato en Bulgaria y Yugoslavia 411

1.1. Bulgaria 411
1.2. Yugoslavia 413

2. Los Santos Cirilo y Metodio 414
3. El monacato en Rusia 416

3.1. Los orígenes 416
3.2. Gran expansión del monacato ruso 417
3.3. La espiritualidad del monacato ruso 419

17. El monacato occidental en la Baja Edad Media 423

1. Decadencia de Cluny y del Císter 423
2. Las reformas pontificias de los siglos XIII y XIV 427

2.1. Reformas de Inocencio III y de Gregorio IX 427
2.2. Las reformas de Benedicto XII 428

3. Nuevas Congregaciones monásticas reformadas 430
4. La Orden española de San Jerónimo 433
5. Las causas de una profunda decadencia 437
6. Congregaciones de Observancia en las Ordenes Monásticas 440

6.1. Congregación de Santa Justina de Padua 441
6.2. Congregaciones de Observancia en Alemania y Austria 442
6.3. Congregaciones de Observancia en Francia 443
6.4. Congregaciones de Observancia en España 443

18. Congregaciones de observancia en las ordenes mendicantes 447

1. Crítica a las Ordenes Mendicantes 448
2. Causas de la decadencia de las Ordenes Mendicantes 450
3. Los Hermanos Menores «simpliciter dicti» 452

3.1. Observancia franciscana en Italia 453
3.2. Observancia franciscana en Francia 454
3.3. Observancia franciscana en España 456
3.4. La Bula «Itc vos» (1517): División de la Orden de los Hermanos Menores 459

4. Observancia dominicana 461
5. Las Observancias Carmelitana, Agustiniana y Servita 462

5.1. Carmelitas 462

5.2. Siervos de María 463
5.3. Agustinos 464

ÍNDICE DE PERSONAS, TEMAS Y LUGARES 467

Obras del mismo autor

- **Juan Pablo Forner (1756-1797), Preceptista y Filósofo de la Historia,** Editora Nacional, Madrid, 1971 (agotada).
- **Manual de Historia de la Iglesia,** Unión Editorial, Madrid, 1971; segunda y tercera edición en Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1979 y 1982. Cuarta edición en Publicaciones Claretianas, Madrid, 1987.
- **Espiritualidad de las Misioneras Claretianas,** Barcelona, 1971.
- **Diversas formas de pobreza religiosa,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1975 (agotada).
- **La virginidad consagrada, ¿realidad evangélica o mito sociocultural?,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1977 (agotada).
- **Por qué y para qué la Vida Religiosa en la Iglesia,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1979.
- **La Vida Religiosa ante los retos de la Historia,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1979.
- **Historia de las Misioneras Claretianas,** Roma, 1980.
- **Autoridad y Obediencia,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1984.
- **Las Constituciones, libro de vida,** Publicaciones Claretianas, Madrid, 1987 (2.ª edición).
- **Historia de la Vida Religiosa,** vol. I, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1987.
- **Historia de la Vida Religiosa,** vol. II, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1989.