



LA REINTERPRETACIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LA REFORMA CATÓLICA (1417-1517) Y LOS LÍMITES DEL MODELO SOBRE EL PROCESO DE CONFESIONALIZACIÓN¹

THE HISTORIOGRAPHIC REINTERPRETATION OF THE CATHOLIC REFORM (1417-1517) AND THE LIMITS OF THE MODEL OF THE PROCESS OF CONFESIONALIZATION

José Antonio Calvo Gómez^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 22 de febrero de 2021 y 6 de marzo de 2021

Resumen: Este trabajo de investigación histórica trata de establecer las líneas fundamentales de interpretación de la reforma católica desde la celebración del Concilio de Constanza (1414-1418), en el que se aprobó el decreto *Frequens* para la convocatoria de los concilios universales, hasta el final del Concilio de Trento (1545-1563). Frente al modelo que convertía a Martín Lutero (1483-1546) y a otros reformadores centroeuropeos en los pioneros de la reforma, este trabajo muestra cómo la Iglesia católica, desde principios del siglo xv, experimentó un poderoso impulso interno de renovación, que se concretó en algunas de las disposiciones disciplinares más importantes del final del Me-

^aFacultad de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca.

* Correspondencia: Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología. Calle Compañía, 5. 37002 Salamanca. España.

E-mail: jacalvogo@upsa.es

Miembro del Grupo de Investigación “Traducción medieval española de Nicolás de Lyra” de la Universidad Pontificia de Salamanca. Miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia.

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2020-2021.



dievo. Los Reyes Católicos, Isabel (1451-1504) y Fernando (1452-1516), con la colaboración directa, decidida, de fray Hernando de Talavera (1428-1507) y del cardenal Cisneros (1436-1517), emprendieron un ambicioso programa de reforma que transformó profundamente la realidad eclesial de la península ibérica.

Palabras clave: reforma católica, concilios universales, Reyes Católicos, confesionalización.

Abstract: This historical research work tries to establish the fundamental lines of interpretation of the Catholic reform from the time of the Council of Constance (1414-1418), in which the *Frequens* decree for the convocation of the universal councils was approved, and the end of the Council of Trent (1545-1563). Against the model of Martín Luther (1485-1546), and other Central European reformers, as the pioneers of the reform, this work explains how the Catholic Church, from the beginning of the fifteenth century, experienced a powerful internal impulse of renewal that took shape in some of the most important canonical provisions of the late Middle Ages. The Catholic Monarchs, Isabel (1451-1504) and Fernando (1452-1516), with the direct and decisive collaboration of fray Hernando de Talavera (1428-1507) and Cardinal Cisneros (1436-1517), undertook an ambitious program of reform that intensely transformed the ecclesial reality of the Iberian Peninsula.

Keywords: catholic reform, universal councils, Catholic Monarchs, confessionalization.

1. INTRODUCCIÓN

Frente a la idea de la excepcionalidad de la Reforma², con mayúscula, y su desarrollo conceptual, aplicado a la obra del agustino Martín Lutero (1485-1546), continuada, en sus desarrollos teológico y disciplinar, por autores como el teólogo y lingüista alemán Felipe Melanchthon (1497-1560), el biblista suizo Ulrich Zuinglio (1484-1531), el teólogo francés Juan Calvino (1509-1564) o, en otro sentido, el rey inglés Enrique VIII (1491-1547), la tesis que hemos

² Cabe partir del hecho, desde el principio, de que desde hace algunos años sostenemos una tesis muy concreta sobre todo este particular, que vamos perfilando y, sobre todo, confirmando (Calvo, 2004a, 2004b, 2005, 2010, 2014).



defendido, también en Alemania (Calvo, 2016b), es que habría que denominar siempre este movimiento como “Reforma protestante”, incluso con minúscula, y situarlo en un contexto general de renovación de la Iglesia, que ya partía de un origen concreto.

La reforma en la Iglesia no empezó la víspera de Todos los Santos de 1517 cuando Martín Lutero, que había ingresado doce años antes en el convento agustino de Erfurt, envió sus 95 tesis al arzobispo Alberto de Brandeburgo, metropolitano de Magdeburgo, y al obispo Jerónimo Schulze, de aquella diócesis de Brandeburgo, que le acogía. Nadie duda ya de que ni siquiera fueron clavadas, aquel mismo día, en la iglesia del castillo de Wittenberg, como se empezó a decir, con algo de lirismo, después de la muerte del propio Lutero.

Frente a Leopold von Ranke (1795-1886), que calificó como Reforma, aquí con mayúscula, la hora de Europa que correspondió con estos autores, sobre todo después de 1517, se pretende reivindicar el protagonismo de la Iglesia en su propia reforma; es decir, en la reforma católica, que no tenía ninguna relación, por la precedencia de su obra, con aquella otra actuación de los reformadores protestantes.

En este sentido, no somos novedosos; sino que, a través de nuevos datos, confirmamos las intuiciones de Wilhelm Maurenbrecher (1838-1892) (Maurenbrecher, 1880), discípulo de von Ranke y también protestante, como él, que trabajó durante años en los archivos de Simancas sobre la reforma protestante y católica en la península ibérica y, sobre todo, del gran historiador del Concilio de Trento, Hubert Jedin (1900-1980) (Jedin, 1946, 1995).

La secuela de sus investigaciones a lo largo del siglo xx resulta muy relevante (Lortz, 1939-1940; Andrés, 1959; Longhurst, 1959; Redondo 1965; Chanu, 1975; Tellechea, 1977; Nieto, 1979; Ozment, 1980; Minnich, 1993; García, 1998; Mullett, 1999; Bedouelle, 2002; Ganzer, 2005; Belda, 2019)³.

³ Puede verse una obra recopilatoria sobre muchos de estos trabajos en los estudios de K. van der Grijp sobre el protestantismo español (Grijp, 2005). Sus trescientas apretadas y exhaustivas páginas, a pesar del avance del tiempo, siguen siendo referencia para este tema. Estos últimos años, algunos estudios sobre la *confesionalización* (Arcurri, 2019; Moreno, 2019; Dorado 2020), sostenidos sobre nuevas aportaciones documentales y sobre una interpretación necesariamente más compleja, han matizado sus afirmaciones. El análisis actual sobre la reforma católica bajomedieval (Giordano, 2020; Labarga, 2020a), también interpretada desde



En segundo lugar, conviene no perder el horizonte de los conceptos. No es lo mismo la reforma moral que la reforma dogmática. Para este argumento, conviene recordar la célebre discusión de Erasmo de Rotterdam (1466-1536) con Martín Lutero, en la que aquel reconoció, en parte, el valor de la renovación moral emprendida por el agustino; pero también que rompió con él cuando este cambió la fe, la doctrina, la idea. En este sentido podría leerse la crítica a la obra de Lutero en el texto *De libero arbitrio diatribe*, publicada por Erasmo en 1524⁴.

Por último, en esta introducción, y a fin de contextualizar el periodo estudiado, debemos poner algunas fechas. En un sentido genérico, la reforma católica empezó un siglo antes de aquella famosa actuación de Lutero de 1517; es decir, podría adelantarse al decreto *Frequens* del Concilio de Constanza, publicado el 9 de octubre de 1417. Sin duda, en el ámbito ibérico, se desarrolló en toda su amplitud con la obra de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, sobre todo después de la asamblea del clero de Sevilla, en 1478, y, con toda decisión, después de las Cortes de Toledo de 1480, con la colaboración directa, decidida, de fray Hernando de Talavera (1428-1507) y del cardenal Cisneros (Torrelaguna, 1436), desaparecido, precisamente, en 1517.

La Iglesia católica, antes de Lutero, asistió a la celebración del muchas veces silenciado V Concilio de Letrán, de 1512. El Concilio de Trento (1545-1563), en un sentido, podría calificarse de antirreformado, con lo que volvemos a focalizar el protagonismo en la reforma protestante (esta vez escrita con minúscula). Pero esa lectura es interesada. El Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, habría que considerarlo, sobre todo, como la culminación de una obra de explicación de la fe y renovación de las costumbres, en parte como respuesta a los que podían negar esta misma fe; pero fundamentalmente como guía para el pueblo de Dios y manual de conducta para todos los hijos de la Iglesia católica que, con su actuación, ensuciaban el rostro de su madre.

otras disciplinas humanísticas (López, 2020; Oliver, 2020), sin embargo, no ha hecho más que confirmar las tesis de Maurenbrecher.

⁴ En otros lugares, como *El Elogio de la locura*, de 1509, Erasmo había señalado por impropia la vida de algunos monjes, frailes y obispos que no eran fieles a la verdad de su ministerio; pero no condenó la verdad misma, la doctrina. Erasmo promovió una reforma moral para la que nunca exigió la reforma dogmática.



La historiografía clásica sobre el tema (Jedin, 1972-1981; Alberigo, 1985; Egido, 1991) resulta singularmente elocuente. En los últimos años, los trabajos sobre Trento (Martínez, 2019; Labarga, 2020*b*; López, 2020) han evitado una visión global, más compleja de resolver. Pero, en conjunto, las posiciones sobre esta obra eclesial, a pesar del evidente intento de revisión, no se han separado de los trabajos clásicos de Giuseppe Alberigo, Teófanos Egido y, sobre todo, de Hubert Jedin, el gran historiador del concilio.

2. LA REFORMA CONCILIAR BAJOMEDIEVAL

Interesa repasar, aunque con brevedad, algunos de los proyectos de reforma conciliar anteriores a 1517. Sobre todo, se trata de manifestar cómo la idea estuvo presente, con más o menos dificultades, durante todo el siglo xv. Conviene constatar cómo la obra emprendida por Lutero a principios del siglo xvi tuvo algunos precedentes fundamentales, que debemos anotar (Paredes, 1999; Tanner, 2003).

Las consecuencias prácticas de los tres concilios generales del siglo xv y las primeras décadas del xvi fueron, sin duda, algo limitadas, sobre todo por las complejas relaciones sociales y eclesiales. Pero esto no invalida la afirmación que sostiene que la reforma católica puede retrotraerse, con toda legitimidad, hasta el final del llamado Destierro de Aviñón y, sobre todo, del conocido como Cisma de Occidente, a finales del siglo xiv y las primeras décadas del xv. José Ignacio Tellechea, en su exposición docente, prefería referirse a este momento como *el desconcierto de Occidente*, habida cuenta de que no fue evidente, para los que lo vivieron, la verdad sobre el pontificado y el legítimo detentador de sus derechos.

Ya nos hemos referido al decreto *Frequens* del Concilio de Constanza (1414-1418) del 9 de octubre de 1417, legitimado por la actuación del papa Gregorio XII (1406-1415), válidamente elegido en 1406 (Paredes, 1999, pp. 624-626; Peña, 2013, pp. 265-295). Además del problema de la unidad y de la necesidad de extirpar la herejía promovida por Juan Hus (1369-1415), la bula de convocatoria de Juan XXIII, del 9 de diciembre de 1413, indicaba la anhelada reforma de la Iglesia como una de sus prioridades (Vázquez, 1989; Peña, 2013; Tavelli, 2013; Providente, 2019). En su argumentación, se entendía



que la reforma solo podía derivarse de la influencia de los concilios; así pues, sin el concilio, la reforma no podría tener lugar.

Con la renuncia del legítimo Gregorio XII y la deposición de Juan XXIII y Benedicto XIII, el cisma había finalizado (Ayala, 2016; Navarro, 2018; Simó, 2018). Pero antes de proceder a la elección de un nuevo papa, el concilio publicó un programa de reforma que el pontífice debía llevar a cabo en la cabeza y en los miembros de la Iglesia. Este texto lleva fecha del 30 de octubre de 1417, veinte días después del decreto *Frequens* sobre la convocatoria de los concilios generales.

Es evidente que, a pesar del interés por la renovación moral de la Iglesia después de la ruptura que provocó el Cisma de Occidente (1378-1417), el resultado fue deficiente. Martín V (1417-1431), elegido el 11 de noviembre, solamente estableció siete artículos, probablemente demasiado genéricos, sobre la renovación de los beneficios, la tonsura, el traje eclesiástico y el diezmo, con la idea de continuar la reforma en la próxima asamblea, que estaba prevista celebrar en Pavía (Nieto, 1994).

Los papas quedaban obligados por esta normativa a convocar concilios de reforma según una serie de criterios que se establecían. Pero detrás de esta normativa yacía el fantasma del *conciliarismo* (Provvidente, 2019), promovido, entre otros, por Juan Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, que se dirigió al concilio el 23 de marzo de 1415 (Santiago, 2013: 215-237). Sus enunciados fueron recogidos en el decreto *Sacrosancta* del 6 de abril, que amenazaba la autoridad del papa, lo que, en la práctica, terminó identificando la reforma con la ruptura del orden eclesial. El papa Eugenio IV (1431-1447) aprobó, en 1446, los decretos de Constanza; pero, para evitar cualquier interpretación *conciliarista* de sus enunciados, lo hizo “sin perjuicio del derecho, dignidad y preeminencia de la Sede Apostólica”.

Martín V, poco antes de morir, convocó el Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1442), con la reforma de la Iglesia, de nuevo, como uno de sus principales objetivos. Esta asamblea creó cuatro comisiones de trabajo, una dedicada a la reforma, que fue el origen de una serie de decretos fundamentales que, sin embargo, tampoco llegaron a ejecutarse⁵.

⁵ Su aplicación hubiera representado una profunda transformación del rostro de la Iglesia: la liturgia, el concubinato de los clérigos, el abuso de los entredichos, la abolición de tasas y



El último gran concilio antes de la ruptura protestante fue convocado en Letrán (1512-1517) por el papa Julio II (1503-1513) (Paredes, 1999, pp. 629-631; Reyes, 2020). Entre los objetivos figuraban la supresión de las herejías y los cismas, la cruzada contra los infieles y, sobre todo, la reforma de la Iglesia. La intervención de Fernando el Católico fue decisiva para fortalecer la posición del pontífice, a los que se unieron el rey de Inglaterra, primero, y el emperador Maximiliano de Austria, después (Fernández de Córdoba, 2020).

El protagonismo de la reforma del Concilio V de Letrán lo asumieron los camaldulenses Giustiniani y Quirini. En 1513, enviaron al nuevo papa, León X (1513-1521), un memorial de reforma en el que trataban de explicar y denunciar los males que sufría la Iglesia, al tiempo que enunciaban algunas soluciones. Contra la ignorancia del clero, propusieron el desarrollo de los estudios eclesiásticos; contra los abusos y escándalos, exhortaron a la ejemplaridad de los sacerdotes; frente a la dispersión y la ruptura, plantearon la unificación de la vida monástica y litúrgica, y la recuperación del camino ecuménico⁶. Los grandes temas de la reforma estaban todavía por tratar; pero, cuando el concilio fue clausurado, el 16 de marzo de 1517, la decisión estaba tomada. La reforma de la Iglesia era ya inexcusable.

Probablemente, la Dieta de Núremberg (1522-1523) fue un freno para este desarrollo. Allí, los luteranos reclamaron un concilio general, libre y cristiano, en tierra alemana. En la práctica, exigían que se suprimiera la intervención del papa (libre), y que participaran con las mismas condiciones clérigos y laicos (cristiano) bajo la única autoridad de la Sagrada Escritura. El temor al resurgir *conciliarista*, probablemente, hizo que la respuesta de Clemente VII (1523-1534) se dilatara más de lo esperado.

Solo la petición del emperador Carlos V en 1536 al nuevo papa Paulo III (1534-1549) parece precipitar una reunión conciliar, que estaba prevista para

anatas de la curia por la colación de beneficios, etc. De nuevo, el fantasma del *conciliarismo* diluyó la reforma (Rodríguez, 1959; Jedin, 1960, pp. 75-98; Álvarez, 1999; Paredes, 1999, pp. 626-629; González, 2016).

⁶ El concilio aprobó la reducción de tasas de la Curia Romana (sesión octava, del 19 de diciembre de 1513); la promoción de personas dignas para obispados y abadías (sesión novena, del 5 de mayo de 1514); la enseñanza del catecismo (*ib.*); la creación de los montes de piedad, contra los abusos y la usura (sesión décima, del 4 de mayo de 1515); la limitación de la exención de los religiosos (*ib.*), y la censura de los libros (*ib.*).



la ciudad de Mantua, y luego para Vicenza. La paz con Francia permitió, por fin, que la bula *Laetare Jerusalem* se pudiera aplicar para iniciar el Concilio en Trento (1545-1563) el 13 de diciembre de 1545 (Jedin, 1960, pp. 99-126; Paredes, 1999, pp. 631-634; Teruel, 2010; Labarga, 2020; Oliver, 2020; O'Malley, 2021). Los luteranos, ya entonces, habían comunicado su decisión de no participar.

3. LA REFORMA MEDIEVAL DE LA VIDA RELIGIOSA EN EUROPA

La reforma medieval de la vida religiosa obtuvo mejores frutos, aunque también limitados en el tiempo y en el espacio. Solo los apuntamos, a fin de detenernos, sobre todo, en la renovación bajomedieval de la Iglesia en la península ibérica.

La reforma benedictina fue promovida por la congregación de Bursfelde (Verpeaux, 2016), en Alemania, y Santa Justina, en Italia; los canónigos regulares de Windesheim recuperaron la vieja disciplina regular, característica de la reforma gregoriana, de finales del siglo *xv*⁷ (Murk-Jansen, 2005; Calvo, 2016*a*, pp. 339-345).

Ya hemos aludido a Erasmo de Rotterdam (1466-1536), que promovió la renovación de la vida religiosa a través de obras como la *Philosophia christiana*. Habría que añadir otros referentes, como Tomás Moro (1478-1535) en Inglaterra; Faber Stapulensis (1450-1536) en Francia, que esperaba que la reforma pudiera realizarse sin romper la comunión con la Iglesia de Roma; o Johann Reuchlin (1455-1522) en Alemania, maestro de Melancton, a quien intentó retener en la Iglesia católica.

Los llamados espirituales, que se encontraron dentro de las órdenes religiosas, fueron esenciales en la reforma católica del siglo *xv* y las primeras décadas del *xvi*. Entre sus promotores, cabría referirse de nuevo a los camaldulenses Paolo Giustiniani (1476-1528) y Vincenzo Quirini (1479-1514); al obispo Gian-

⁷ Algunos promotores como Jerónimo Savonarola (1452-1498) conectaron bien con los movimientos humanistas bajomedievales que promovían el acceso a la Palabra de Dios y la recuperación de los Santos Padres, en particular la obra de san Agustín (Huerga, 1978; Polizzotto, 1996; Barenstein, 2019; Gili, 2019).



matteo Giberti (1495-1543); a los cardenales Gasparo Contarini⁸ (1483-1542) y Reginaldo Pole (1500-1558), arzobispo de Canterbury, y a Gian Pietro Carafa (1476-1559), elegido como papa Paulo IV (1555-1559).

Los resultados no fueron los esperados, si bien la decisión de reformar la Iglesia ya había sido tomada. La ruptura de 1517 pudo generar una distorsión en la comprensión de la reforma. Pero los proyectos de renovación se establecieron muchos años atrás. La reforma católica era ya un hecho a principios del siglo XVI. Esta afirmación resulta singularmente cierta en la existencia de la Iglesia en la península ibérica, que analizamos con más detalle a continuación.

4. LA REFORMA CATÓLICA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA (1478-1517)

En esta línea de estudio sobre la reforma católica conviene recuperar algunos de los datos fundamentales del movimiento general de restauración de la Iglesia española protagonizada por los Reyes Católicos, sobre todo después de la celebración de las Cortes de Toledo de 1480, con la colaboración del monje jerónimo Hernando de Talavera (1428-1507), del cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), canciller del reino y, sobre todo, del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina desde 1492 y regente de Castilla tras la desaparición de Isabel, entre 1506 y 1507, y Fernando, entre 1516 y 1517 (Andrés, 1975; Calvo, 2016b).

Los agentes de la reforma católica de la Iglesia de los reinos hispánicos ordenaron sus esfuerzos en resolver la vida y el ministerio de los obispos, la santidad del clero, la santificación del pueblo cristiano y la restauración de la vida religiosa. Como expresó Tarsicio de Azcona, “no eran iglesias eremíticas, alejadas de la cristiandad. Habían intervenido en los concilios generales y conocían los movimientos de renovación y de reforma que surcaban la piel y las entrañas de las iglesias europeas” (Azcona, 1979b, p. 269).

⁸ Contarini desarrolló un concepto sobre la salvación por la gracia, no por las obras, que podría ser estudiado en el diálogo de la Iglesia católica con el movimiento de Martín Lutero. En 1543 publicó una obra escrita años antes, titulada *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, de notable relevancia para la comprensión de este proceso de reforma (Burzelli, 2020).



4.1 *La vida y el ministerio de los obispos*

La ansiada renovación eclesial se inició con la atenta selección de los candidatos al episcopado. La reforma exigía pastores diligentes, alejados de las estructuras de poder, que protagonizaran la renovación de las iglesias particulares *in capite et in membris*. Fray Hernando de Talavera redactó una declaración programática de criterios para la provisión de obispados, en la que exigía cuatro condiciones fundamentales: que fuesen naturales de estos reinos, honestos, de la clase media y letrados (Tellechea, 1963; Sánchez, 1978; Folgado, 2016; Iannuzzi, 2019).

Los Reyes Católicos evitaron, en lo posible, a eclesiásticos extranjeros, con el desacuerdo consiguiente de los agentes de la Curia Romana. La nueva conformación del Estado centralizado y la economía del territorio impusieron este criterio, que fortaleció los proyectos de reforma. Los obispos tenían a su cargo fortalezas y vasallos, que debían estar en manos de personas fieles a la Corona. Las rentas del territorio no debían salir a espuestas hacia titulares allende las fronteras nacionales. Pero, sobre todo, la condición de *naturales de estos reinos* era fundamental para exigir la residencia en las diócesis y la reforma de sus fieles y de sus estructuras.

La *honestidad* de los obispos iba, en la mente de los Reyes Católicos, mucho más allá de la mera moralidad y la observancia del celibato. El obispo debía ser ejemplo para el pueblo, ni licencioso ni profano, signo del perfeccionamiento personal en el proceso de la reforma de la Iglesia. La reina, con cuidado, discernimiento y vigilancia, evitó la promoción de hombres que no ofreciesen seguridad en esta exigencia, aunque tuvo que afrontar, más adelante, algunos desatinos de la debilidad humana en aquellos que elevó con tanto interés⁹.

Joaquín Luis Ortega recogió el dictamen de Pascual de Ampudia, enviado al Consejo Real, con motivo de la participación española en el V Concilio de Letrán (1512-1517), en el que denunció los escándalos de algunos prelados que

⁹ Tarsicio de Azcona describió cómo, aunque se trataba de capítulos que con dificultad pasaron a los documentos, resultaba patente que, al inicio del reinado de Isabel y Fernando, los prelados más encumbrados de Castilla, como los de Toledo, Santiago o Sevilla, y los de Aragón, como el de Zaragoza, no guardaban la castidad y entregaban a sus hijos las mejores rentas de sus iglesias particulares (Azcona, 1979b, pp. 269-362).



“tenían mancebas y traían los hijos públicamente por las Cortes, y procuran de sublimarlos y de ponerlos en estado aun en sus iglesias y viviendo ellos” (Ortega, 1972, 1973). El emperador Carlos V tuvo probablemente más éxito en este capítulo al poder contar para la provisión de las sedes con buenos clérigos, formados en verdaderas escuelas de perfección episcopal, como la del cardenal Mendoza, en el último tramo de su vida, o la de Hernando de Talavera, que ofrecieron un episcopado verdaderamente afecto a la reforma de la Iglesia.

La asignación de obispados a hombres de *clase media* evitó a los eclesiásticos de familias nobles, de raíz feudal, sometidos a los intereses de las oligarquías castellanas, sus banderías y reivindicaciones. El nuevo Estado exigió la fuerza de un episcopado remozado, que controlara resortes importantes, religiosos y sociales, sin el apremio de sus exigencias de cuna, sino sometido al bien superior del reino y de la Iglesia. En pocos años, los Reyes Católicos contaron con un conjunto de prelados dispuestos a dar la batalla a las antiguas prerrogativas que limitaban cualquier acción reformadora.

Al referirse a *letrados*, los monarcas evocaban a los prelados formados en las aulas universitarias, alejados de las armas, de acuerdo con las nuevas disciplinas del humanismo renacentista. Estos nuevos agentes de la reforma serían, a continuación, los encargados de la promoción cultural del clero y de los fieles cristianos. El obispo tenía que predicar, santificar y regir; publicar textos propios y editar los clásicos y los litúrgicos, y atender a las nuevas necesidades arquitectónicas de los templos parroquiales y a la renovación de las bellas artes y el decoro de las iglesias¹⁰.

En tiempos del emperador, este criterio no solo no decayó, sino que, en virtud del crecimiento de los años anteriores, se hizo más efectivo. El problema que surgió entonces fue el debate entre la necesidad de nombrar teólogos o canonistas en las sedes españolas. El cardenal Jiménez de Cisneros, apoyado por los fundadores de los distintos colegios mayores, apostó fuerte por

¹⁰ Los colegios mayores de las universidades de Alcalá, Valladolid y, sobre todo, Salamanca dieron a la reina verdaderas huestes de clérigos preparados para la reforma. Fernando, en Aragón, se nutrió de los sacerdotes formados en la Universidad de Lérida y, con frecuencia, en los colegios y universidades del reino castellano. Avanzado el siglo XVI, los consejeros regios hicieron constar al monarca católico la escasez de eclesiásticos letrados y virtuosos, nativos de Aragón.



la teología desde la Universidad de Alcalá (Folgado, 2016). Sin embargo, el criterio se difuminó hacia 1530, cuando el Consejo Real prefirió la provisión de las sedes españolas con obispos juristas, al tiempo que reservó las sedes americanas para los obispos teólogos, que explicaran el credo a las nuevas naciones de ultramar (Andrés, 1976).

La virtud y las letras suplieron, con creces, la nobleza y la alta alcurnia en las sedes de los reinos hispánicos, cuyos resultados fueron evidentes desde primera hora. En última instancia, la autoridad estaba llamada al servicio de una Iglesia reformada y más evangélica. Desde este orden, al obispo le resultó más sencillo cumplir con sus deberes de residencia, de visita pastoral, de celebración de los sínodos diocesanos y de predicación al pueblo cristiano, necesitado cada día de conversión.

4.2 *La santidad del clero*

No podemos abordar el hecho relativamente importante que, hacia 1478, diferenciaba el alto clero, denominado también hospicios de la nobleza, y el clero inferior, que servía los beneficios con algunas dificultades¹¹.

Pueden considerarse, en este sentido, las acusaciones de Juan de Mena y Alfonso de Valdés (Abad, 1987; Tubau, 2010). Los textos de Tomás de Villanueva y Juan de Ávila para el siglo XVI no son menos expresivos¹². La situación del clero de los beneficios más humildes fue complicada, sobre todo por la necesidad que tenía de trabajar en oficios manuales, como las tierras o la mendicidad, para poder alcanzar un mínimo de recursos para su propia supervivencia.

¹¹ La acusación a esta altura de la historia se centraba sobre todo en los primeros, a los que el *Libro de los clérigos pobres de ciencia* denunció por “llevar perros y andar de caza, frecuentar la Corte y las casas grandes, viajar con boato de gente y de bestias, gastar con parientes y señores las rentas eclesiásticas, cargar las manos en las tasas, dar beneficios a sobrinos y parientes, ser codiciosos y meter la codicia en los clérigos” (Azcona, 1979a).

¹² El capuchino de Azcona explicó que “todavía está por hacer la vida real del clero bajo, el de las parroquias ciudadanas y el de las aldeas, el que no llegaba a los beneficios parroquiales, sino servía en beneficios menores de escaso rendimiento. Llevaba el peso de la residencia en los mismos, con mínimas comodidades y pesados gravámenes” (Azcona, 1979).



Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, incluyó en su formulario de visita algunas preguntas sobre la vida del clero. Pidió al visitador que inquirese y corrigiese la práctica de algunos trabajos, como la medicina, la abogacía y otros oficios seculares; y le indicara si los clérigos ejercían de taberneros, carniceros y otros trabajos impropios y les impidiese ejercer de jueces, notarios o administradores de bienes (Tellechea, 1956; López, 2018). La reforma del sacerdocio ministerial en el Bajo Medioevo peninsular estuvo dirigida por la Corona, con el impulso de los sínodos diocesanos y, al final del período, por la propia y espontánea acción renovadora del clero.

La Corona apostó por un clero santo, sometido a los intereses de una monarquía restaurada, fortalecida, centralizada, aunque todavía ajena al regalismo teórico de los siglos posteriores. Desde la primera embajada protagonizada por Diego de Muros en 1479, en nombre de los Reyes Católicos, no hay intervención española ante la Curia Romana que no registre alguna noticia sobre la solución del problema del clero de estos reinos.

La Curia Romana, que acogió al conde de Tendilla (1485), a Diego López de Haro (1493) y a Francisco de Rojas (1501), entre otros, no aceptó de buen grado la injerencia. La sistemática petición de los embajadores de cierto documento pontificio que excluyera a los extranjeros de toda dignidad, canonjía o beneficio en los reinos hispánicos fue siempre denegada. Fernando el Católico, entonces, publicó una pragmática contra la provisión de beneficios en extranjeros, lo que le valió un breve condenatorio de León X, *Nunquam non modo*, del 17 de julio de 1514, en el que protestaba enérgicamente contra la injerencia laica, al tiempo que recordaba que los españoles recibían sin problema beneficios en otras naciones extranjeras. Los Reyes Católicos no vieron en esta resistencia sino un nuevo aliento para continuar la renovación.

Esta reforma se centró, sobre todo, en tres aspectos: la cuestión moral, la formación cultural y el sistema benefical. Al igual que hicieron en el caso de los obispos, los Reyes Católicos buscaron, frente a los intereses de la Curia Romana, un clero natural de sus reinos, célibe y honesto, soporte eficiente de los intereses renovadores de la Corona y con un alto grado de formación cultural. Las asambleas del clero de 1478, 1482, 1491 y 1505 fueron sintomáticas en este sentido.



La reforma del clero promovida por los prelados tuvo varios instrumentos importantes. Destacaron los sínodos diocesanos y provinciales, a través de los que se analizaron todos los problemas de este colectivo¹³.

Junto a los sínodos, los obispos contaron con la visita pastoral de las iglesias. Por encima del derecho canónico, fue concebida como una acción pastoral de consuelo, santidad, corrección, redención, custodia y promoción¹⁴. Los teóricos de la visita pidieron que los prelados apacentaran por sí mismos la grey y no a través de clérigos delegados.

La Corona y los prelados elevaron el techo de crecimiento moral y doctrinal del clero hispano. Junto a ellos, algunos espíritus más cultivados, de actuación espontánea, elaboraron numerosos textos sobre la perfección sacerdotal. La imprenta facilitó la elevación moral del clero. La obra sobre las confesiones de Marín Pérez, que alcanzó numerosas ediciones, es un ejemplo ya clásico¹⁵ (García, 1976, pp. 201-217).

El rey Alfonso VIII, presionado por las exigencias de Béjar, que pretendió controlar unas tierras en disputa, impuso el paso de la comarca de Becedas a la nueva diócesis placentina. Los sacerdotes temieron las repercusiones de este cambio tan brusco y elaboraron ciertos mecanismos de protección para permanecer unidos y asegurar su independencia y su talante sacerdotal, frente a la injerencia del nuevo clero placentino. Hubo en el origen interés por defen-

¹³ Entre 1475 y 1558, se celebraron más de 150 sínodos a lo largo y ancho de la geografía hispánica. Destacaron Calahorra, con 16 asambleas diocesanas, y Orense, con 11. En Aragón, Zaragoza celebró 9 sínodos y Gerona 14. A pesar de las dificultades de aplicación, no faltaron voces que condenaran la situación del clero. Los obispos de muchos territorios, marcados por los ideales de la renovación, con la que sintonizaban sin dificultad, se convirtieron en cajas de resonancia y en nuevos promotores de la misma reforma y la desplegaron a través de numerosos ordenamientos canónicos más o menos atendidos (Sánchez, 1948; Navarro, 2020).

¹⁴ Como indicó Tarsicio de Azcona, “esta presencia del obispo sería una gracia cuasi sacramental que no podía ser sustituida por ninguna otra acción pastoral” (Azcona, 1979a, p. 178).

¹⁵ Los encuentros ordinarios de clérigos comarcanos y las cofradías de clérigos fueron una buena ocasión para el crecimiento espiritual de este Estado. Los ejemplos podrían multiplicarse. El cabildo de clérigos del cuarto de arriba de la Sierra de Béjar, en el arciprestazgo de Becedas, tuvo su origen en 1234, según se explicó en las nuevas constituciones de 1479, que ampliaron las del siglo XIII, y las que más tarde se redactaron, a mediados del siglo XVI (Sobrino, 1988). Todos los sacerdotes que formaron esta asociación protagonizaron la segregación de la diócesis de Plasencia, que se creó a costa de la abulense en 1189 (Sendín, 1990).



der ciertos beneficios, pero también las razones espirituales, y “su santo deseo de servir a Dios y de tener por abogada a nuestra gran señora santa María”. Se sintió también la necesidad de estimular a los sacerdotes para residir en las parroquias y que, en la muerte, “fuesen honradamente enterrados y se les hiciesen por el cabildo y hermandad sus oficios y exequias cumplidamente”.

Las reuniones tuvieron lugar en Becedas, al principio solo el día de la Natividad de Nuestra Señora, y luego más a menudo para dar cumplimiento a los testamentos que se hicieron a favor de las iglesias, y aseguraron un digno sustento. La autoridad del cabildo recayó en el abad y la administración se encomendó a un escribano, que dio cuenta puntual del ejercicio anual. Aquellas primeras ordenanzas, selladas en 1234, se ampliaron en 1476 y se mandaron copiar en 1556 para evitar las consecuencias de un deterioro importante del manuscrito.

En estas circunstancias, la reforma de la Corona, la promoción de los prebendados y la búsqueda espontánea de la santidad clerical facilitaron la creación de una nueva imagen del clérigo secular, de la imagen del sacerdote ideal, en relación con el obispo ideal en el siglo de la reforma¹⁶ (Tellechea, 1963).

En todo caso, debe anotarse en este punto que la reforma de Lutero no consistió, inicialmente, en una rebelión contra la corrupción, como un revolucionario interno de purificación de la vida de la Iglesia (Navarro, 2017). Santiago Guerra explicó con detalle que el primer motivo fue la lucha contra la escandalosa simonía que suponía la predicación del teólogo dominico Juan Tetzet, encargado para el Imperio de animar a la compra de la bula, en la que el papa León X concedía una indulgencia plenaria *pro vivis et defunctis* a todos los que contribuyeran, con su aportación económica, a la construcción de la nueva basílica de San Pedro (Guerra, 2012, pp. 487-488).

¹⁶ Como concluyó Tarsicio de Arzona, “la Iglesia hispánica tuvo en aquel momento, sin salir de sus fronteras, elementos y dimensiones suficientes para delimitar esta imagen. Contribuyeron la teoría de algunos escritores privilegiados y la práctica de muchos pastores, obispos y sacerdotes con cura de almas, al unísono con religiosos reformados” (Azcona, 1979b). En este orden, los teóricos acertaron al presentar la reforma del clero unida a la función pastoral del obispo, de quien se fortaleció la imagen de verdadero colaborador (Erburu, 1972).



Aunque el tema es algo más complejo, Teófanos Egido recoge una afirmación del propio Lutero¹⁷: “Tan mal vivimos nosotros como los papistas; no luchamos contra ellos a causa de sus vidas, sino de su doctrina. Los demás han fustigado su conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo” (Egido, 1983, p. 2017).

La realidad de la reforma del clero, a pesar de la decisión indiscutible de los prelados, fue parca en resultados. Pero esta afirmación no cambia el hecho de la propia reforma, el descubrimiento de la necesaria renovación sacerdotal, que no tuvo ninguna relación con la pretensión de los protestantes alemanes, llegados años después de este largo camino regenerador.

4.3 *La restauración de la vida religiosa*

Los trabajos sobre la reforma católica de la vida religiosa anterior a la restauración protestante son relativamente numerosos. El reinado de los Reyes Católicos fue un período extraordinario también en este orden. Con su gobierno efectivo trasladaron un territorio sumido en la anarquía política y social a la senda de la restauración moral y religiosa. Las instituciones eclesiásticas retomaron la vía de la regularización jurídica y el espacio para la promoción y el crecimiento de las órdenes nuevas y renovadas, muchas de ellas conformadas en el agitado siglo que les precedió (Escartí, 2016; Peirats, 2005, 2019a).

El concilio nacional de Sevilla de 1478, como en muchos órdenes, supuso un antes y un después en la reforma católica hispánica¹⁸ (Fita, 1893, pp. 209-257; Azcona, 1975, pp. 203-247; Sánchez, 1976, pp. 7-24).

¹⁷ En esta misma línea cabe destacar la argumentación de Yves Congar: “No me hubiera tenido que ocupar del papado si su doctrina hubiera sido correcta. Su mala vida no hubiera ocasionado grandes daños” (Congar, 1953, p. 264). El mismo autor refiere cómo tampoco para Calvino las flaquezas morales del clero hubieran sido motivo suficiente para construir otra Iglesia. En respuesta a este cambio de doctrina, como ya apuntamos, Erasmo, el viejo amigo de Lutero que no quiso acompañarle en la ruptura, comentó a su discípulo: “Si tan solo hubieran querido reformar los abusos reales, yo habría estado con ellos; pero han querido cambiar la doctrina y la oración de la Iglesia” (Congar, 1953, pp. 262-265).

¹⁸ García Oro, después de analizar los precedentes de la reforma de la Iglesia en los siglos XIV y XV, expresa que, “en este año tan temprano de su reinado, los reyes demostraron su



La reforma de las distintas instituciones religiosas se inició a finales del siglo XIV, pero la consolidación incipiente quedó interrumpida en el fragor de la guerra civil. Solamente los jerónimos, orden eminentemente peninsular aprobada formalmente por Gregorio XI en 1373 en la sede de Aviñón, y la observancia franciscana podían presentarse a finales del siglo XV, con un bagaje suficientemente consolidado, tanto la rama masculina como, en cierta medida, también la femenina (Escartí, 2016; Peirats, 2019b, 2019c).

Las congregaciones del Císter y de San Benito entraban de lleno en los planes de reforma de los Reyes Católicos, cuya afirmación en la ortodoxia católica supuso la consolidación de los cimientos de la nueva Iglesia hispánica, en la que se forzó la eliminación del paganismo, se procuró la erradicación de la herejía y se propuso la reforma de la vida religiosa. El sínodo sevillano de 1478 inició esta renovación, afrontando la exención de la que gozaban muchos religiosos, ocasión de graves quebrantos de la disciplina regular. El papa franciscano Sixto IV acababa de incrementar los privilegios de los mendicantes, lo que no facilitó, inicialmente, los planes reformadores isabelinos.

La decisión del jerónimo Hernando de Talavera, con el apoyo de los monarcas, no cejó en un empeño que inicialmente se encontró con cierta resistencia de la Curia Romana, que veía en ella una amenaza a la independencia de la Iglesia. Las embajadas de 1478, 1485 y 1493 insistieron ante el papa en la necesidad de la reforma. José García Oro recogió el mandato que Diego de Muros, Juan Arias y Rodrigo de Calzada llevaron al papa en nombre de los Reyes Católicos en 1478:

Otrosí, porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casa de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos e desordenados en su vivir e

voluntad de instaurar un nuevo orden eclesiástico” (García, 1980, pp. 211-349). Entre otras actuaciones, “convocaron a los representantes de las iglesias castellanas para exponerles sus criterios y escuchar sus propuestas; la madeja benefical, la anarquía institucional, el enmarañado mundo de los privilegios clericales, la honestidad pública y privada de la clerecía, la delincuencia pública y sus subterfugios, la convulsión existente en el lejano reino gallego y, en menor escala, las reformas monásticas encontraron el foro más apropiado para su tratamiento”. No cabe duda de que, desde entonces, el “propósito renovador de los soberanos fue haciéndose patente y potenciándose, hasta convertirse, en el decenio final del siglo XV, en una campaña general de reforma”.



en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos, e inconvenientes, e disoluciones, e cosas de mal ejemplo en los lugares donde están las tales casas e monasterios de que nuestro Señor es muy deservido, e a nos se podría imputar de dar asaz cargo; e si los tales monasterios e casas de religión fueren reformados e puestos en la honestidad que deben, sería gran servicio de Dios nuestro Señor e cosa muy provechosa e de gran edificación para la vida e conciencias de los pueblos donde están, suplicareis a Su Santidad que dé poder e facultad a cualquier prelado de nuestros reinos que fuere elegido por nosotros o cualquiera de nos para que pueda reformar los tales monasterios e casas de religión, de después así reformados, el tal prelado pueda elegir personas de las mismas órdenes para los visitar e corregir, como viere que más cumple al servicio de Dios e a la honestidad de su vida e religión e conservación de los bienes espirituales e temporales de las tales casas e monasterios. Hágase bula con todas las cláusulas e nonobstancias necesarias e oportunas; e que sea prohibido a los seculares el ingreso de los monasterios de las mujeres (García, 1980, pp. 270-271).

Las cartas de licencia llegaron finalmente en 1493, de la mano del nuevo papa Alejandro VI. Los Reyes Católicos emprendieron, entonces, la reforma sistemática de los religiosos españoles, y empezaron por Cataluña, donde residieron casi todo aquel año de 1493. Después llegó el momento de los conventos y monasterios de Aragón, que siguieron el mismo programa que los catalanes. Las religiosas de Cerdeña fueron encomendadas a visitantes seleccionados entre los observantes franciscanos. Sin embargo, el caso castellano se retrasó por motivos todavía no aclarados del todo¹⁹.

A continuación, la obra de reforma de las órdenes masculinas, a pesar de las importantes exenciones de las que gozaban muchos monasterios, fue continuada con decisión por Cisneros, provincial observante de los francisca-

¹⁹ En Castilla, los observantes franciscanos visitaron e iniciaron la reforma de las franciscanas y dominicas del reino y, posteriormente, a las benedictinas, cuyo encargo asumió fray Juan de san Juan de Luz. El agustino fray Juan de Sevilla abordó la reforma de las religiosas de su orden. El provincial de los observantes franciscanos, Jiménez de Cisneros, protagonizó nuevas reformas en las franciscanas castellanas, al igual que fray Juan de Vitoria en la custodia de Burgos (Martínez, 2016). Después de abordar la reforma de la congregación cisterciense de Valladolid, fray Juan de Cifuentes y el prior de San Benito de Valladolid, fray Juan de san Juan de Luz, fueron designados reformadores de las religiosas cistercienses.



nos, que envió numerosos religiosos reformados a los antiguos monasterios y conventos, para preparar la renovación global de las comunidades y evitar, así, las razonables resistencias.

Franciscanos y cistercienses fueron transformados hasta que la rama conventual quedó casi extinguida, con preeminencia global de la reforma observante, consagrada por la bula *Ite vos*, de León X, de 29 de mayo de 1517. En esta reforma, aunque retrasada, se insertó la renovación de la Orden del Carmen, protagonizada, no sin resistencia, por santa Teresa, monja en la Encarnación y primera de la observancia, junto a las compañeras que abrieron casa en Ávila en la fiesta de San Bartolomé de 1562.

En este orden, la reforma de la Iglesia española en tiempos del emperador Carlos V fue, sobre todo, de consolidación del proyecto iniciado por los Reyes Católicos, con especial intensidad sobre dos órdenes todavía irredentas: los mercedarios y los trinitarios de san Juan de Mata. Los benedictinos, cistercienses y premonstratenses avanzaron, a la vez, en su programa de renovación. Las pautas de Trento no permitieron sino incidir en un proyecto ya consolidado en España, iniciado muchos años atrás. Con Felipe II, los decretos de Trento se convirtieron en ley para todos sus reinos y señoríos.

5. EL CONCILIO DE TRENTO Y LOS LÍMITES DEL MODELO SOBRE LA *CONFESIONALIZACIÓN*

Si tenemos en cuenta el concepto ya apuntado en estas páginas, de la *confesionalización*, cabe partir del hecho que en nuestros días sigue generando cierto debate, cuyas posturas son muy discutibles (Sluhovsky, 2017; Alcuri, 2019; Dorado, 2020). Para situar correctamente este concepto, según el alcance del problema, recurrimos a la nomenclatura de las ciencias experimentales.

El modelo clásico de la historiografía sobre el siglo XVI era fundamentalmente binario, con dos ejes: la Reforma, entendida siempre como Reforma protestante, con mayúscula, y la Contrarreforma, sin necesidad de etiquetarla tampoco, porque siempre se refería a la Contrarreforma católica. La catolicidad solamente se entendía como aquello que, después de Lutero, había establecido sus argumentos contra la verdadera reforma de la Iglesia, que era la que se había operado, en los países de la Europa septentrional, después de 1517. Antes,



en sentido estricto, solamente habría, siempre según este modelo binario, el oscuro Medievo, la corrupción y el descrédito.

Hubert Jedin (1900-1980) (Jedin, 1946, 1995), a partir de los estudios de Wilhelm Maurenbrecher (1838-1892) (Maurenbrecher, 1880), introdujo, en este eje interpretativo, un tercer elemento, lo que en la práctica creaba un modelo ternario: Reforma católica, Reforma protestante y Contrarreforma, que según lo dicho siempre sería católica²⁰.

Este modelo tiene una ventaja: explica bien todo el proceso de renovación eclesial que tuvo lugar antes de 1517. Pero interpreta que todo lo que vino después habría que considerarlo, en esencia, o bien parte de la reforma protestante o bien parte de la contrarreforma. En esto no estamos de acuerdo. Aunque, sin duda, existió la contrarreforma, como un movimiento de fortalecimiento e incluso de radicalización de los postulados católicos frente al protestantismo (la clave está en la idea *frentista*), en algunos lugares, sobre todo en la península ibérica y el resto de los territorios de la monarquía hispánica, la reforma católica se mantuvo con decisión ajena a los reformadores de septentrión.

Los trabajos de José García Oro (1931-2019) (García, 1993, 1995a, 1995b, 2007, 2008, 2010) y Melquíades Andrés (1916-2014) (Andrés, 1979, 1986, 1998, 2001, 2002, 2003) fueron fundamentales para comprender este debate en toda su extensión. Este último, según un pensamiento recurrente (Andrés, 1975), expresado en otros debates (Belda, 2019), delimitó con precisión:

San Ignacio de Loyola no escribió lo nuclear de los *Ejercicios espirituales*, en 1522, pensando en contrarrestar la obra de Lutero. Santa Teresa de Jesús y otras descalceces españolas contemporáneas, en la década de 1560-1570 y siguientes, buscan su quehacer reformista en intensificar la vida evangélica y en la práctica de los votos religiosos, o lo que es lo mismo, en reformar, no en contra reformar. Lo mismo cabe decir de los escritos de reforma de Francisco de Osuna, Juan de Ávila y de los autores españoles en general (Andrés, 1977, pp. 307-334).

²⁰ Durante muchos años, esta nueva explicación fue bien acogida por los historiadores, tanto civiles como, sobre todo, eclesiásticos, entre ellos por nuestro maestro, el profesor José Ignacio Tellechea (1928-2008) (Tellechea, 1957, 1963, 1977), ya desaparecido. Esta misma idea se ha desarrollado, en parte, en Calvo (2018).



Es decir, conviene distinguir entre una reforma católica, anterior a 1517, de una reforma protestante, siempre después de esta fecha, de la que se podrían rastrear, naturalmente, algunos antecedentes; y de una contrarreforma, consecuencia, como reacción, de la renovación protestante. Pero también existiría una reforma católica posterior a 1517, en paralelo a la protestante, que sería continuación de los procesos iniciados durante el siglo xv. Por el decurso natural de la historia, es fácil entender que, con el tiempo, también esta segunda reforma católica terminaría fortaleciendo los postulados de la catolicidad en un proceso de *confesionalización*, cuando ya, en Europa, era imposible soslayar la ruptura. Pero los términos deberían estudiarse en un marco más amplio de interpretación y, sobre todo, delimitarse en su alcance particular para evitar la confusión.

En un sentido contrario se sitúa la obra de Daniel de Pablo Maroto (Íscar, Valladolid, 1937) (Pablo, 1981, 2012), que defiende que el movimiento protestante español del siglo xvi vivió, fundamentalmente, dos momentos bien definidos: el primero de ellos ocupó desde 1519 hasta 1535; el segundo, siempre según este autor, se prolongó entre 1556 y 1562²¹.

En este sentido, el tercer modelo, que explicamos brevemente, es el de la *confesionalización*, que fue inicialmente planteado por Ernst Walter Zeeden (1916-2011) (Zeeden, 1985a, 1985b) cuando aludió a la *formación de las confesiones*. En los últimos años, ha sido elaborado por Heinz Schilling (Bergneustadt, 1942) (Schilling-Zeeden, 1989-1997) y Wolfgang Reinhard (Pforzheim, 1937) (Reinhard, 1982, 1983, 2012). La desventaja, de nuevo, radica en que, a los defensores de este tercer modelo, no les interesa demasiado lo que sucedió en el siglo xv, a nuestro entender fundamental para situar los argumentos; ya que, ante todo, tratan de crear un cierto paradigma que explique lo que acaeció,

²¹ Frente a la opinión que defendemos en este trabajo, afirma que “los intentos de penetración han sido ahogados en condenas y sangre. Por eso la herejía no arraigó nunca en el suelo ibérico”. Las dificultades para aceptar esta posición tan radical son también importantes (González, 1979). De hecho, el propio artículo contradice esta afirmación al explicar, más adelante, que “España ha vivido la reforma decenios antes de la rebelión de Lutero y los grupos marginales, judíos, musulmanes, conversos, aprovechan cualquier coyuntura para contestar el régimen establecido”.



tanto en los territorios de mayoría católica como en los de mayoría luterana o calvinista durante los siglos XVI y XVII²².

A pesar de las críticas y de las limitaciones del modelo, que también da cuenta del incremento del poder del Estado y su modernización, hoy mantiene toda su vigencia y explica bien el proceso tan complejo de la creación de los Estados confesionales de la Modernidad. El desarrollo de este pensamiento parte del axioma de que, en toda Europa, la reforma católica ya no pudo ser la misma después de 1517. Esta reforma recaería en el Estado, a semejanza de la *Reforma de los príncipes* protestante, y terminaría, irremediablemente, en una estructura contrarreformada, más o menos uniforme (Ganzer, 2005, pp. 1228-1229).

Los datos históricos con los que los defensores de este modelo fortalecen su posición son categóricos, ciertamente. El papa Paulo III (1534-1549) creó cardenales a Contarini, Carafa, Cervini (luego Marceno II), y Pole; e instituyó, en 1537, el *Consilium de emendanda Ecclesia*, la Comisión para la reforma de la Iglesia. En el Coloquio de religión de Ratisbona, de 1541, Cortarini y Morone, como legados papales, aprobaron, con los protestantes, una fórmula de unión sobre la doctrina de la justificación. Sin embargo, estos principios, cuando se presentaron en Roma, fueron definitivamente desautorizados.

Poco después, en 1542, para fortalecer la posición católica frente a la presencia de ideas protestantes en Europa meridional, el cardenal Carafa promovió la reorganización de la Inquisición romana. La vida de los espirituales de algunas órdenes, como los franciscanos, y, en general, todos los movimientos de retorno al evangelio sin glosa terminaron bajo la sospecha de herejía.

Cuando el cardenal Gian Pietro Carafa fue elegido papa, con el nombre de Paulo IV (1555-1559), Morone fue encarcelado, acusado de herejía, al igual que muchos obispos, considerados *filorreformados*, y se iniciaron los prepa-

²² Wolfgang Reinhard definió *confesionalización* como el “proceso fundamental de transformación socio-histórica que incluye modificaciones tanto mental-culturales y eclesiástico-religiosas como estatal-políticas y sociales” (Reinhard, 1983). En este proceso se asistiría, siempre según estos autores, a una confesión de la fe, delimitada frente a otras confesiones, que incluiría “la monopolización de la formación, la acentuación de ritos diferenciadores y, en el campo institucional, formas nuevas o renovadas de organización eclesiástica, instituciones formativas específicas de la propia confesión, un sistema de control y una simbiosis con el poder estatal” (Reinhard, 1983; Calvo, 2016).



rativos para el proceso del cardenal Reginaldo Pole, aunque nunca tuvo lugar. En 1558, fue publicada la primera edición del Índice de *libros prohibidos*, lo que endureció, en la práctica, una delimitación de las confesiones y un cierto reduccionismo teológico, que excluyó algunos valiosos impulsos del espíritu humanista del Renacimiento.

Siempre según esta teoría sobre la *confesionalización*, el Concilio de Trento (1545-1563), sobre todo en materia teológica, también habría experimentado esta radicalización de las posiciones de la Iglesia católica. Esta habría sido la razón por la que la versión definitiva del decreto sobre la justificación no habría incorporado la teología agustiniana de Girolamo Seripando y habría rechazado, también, otras interpretaciones más conciliaristas que, en este sentido, debilitaban la posición católica frente a la amenaza protestante.

Trento fue, sin duda, una asamblea que trató de responder a los planteamientos teológicos y disciplinares de la Reforma protestante. En este sentido, según el modelo binario, sería un concilio contrarreformado. Según el modelo de la *confesionalización*, sería un sínodo de fortalecimiento de las posiciones católicas frente a los protestantes.

Lo que hemos tratado de explicar aquí, contra esta reducción del concilio, es que, en lo que a la reforma moral se refiere, Trento fue, sobre todo, parte de la reforma católica y, en principio, la segunda fase de un movimiento general que ya venía desde principios del siglo xv y que, en buena parte, ya se había establecido en los territorios de la monarquía católica. El tercer periodo de sesiones, que se desarrolló entre 1562 y 1563, concentró la mayor parte de los decretos de reforma. Entre otras disposiciones, cabría mencionar, al menos, dos.

Después de confirmar la verdad sobre el ministerio sacerdotal, en la sesión XXIII (de 15 de julio de 1563) se propuso la reforma del clero con toda radicalidad: la exigencia de formación, la creación de seminarios, la visita y la convocatoria de sínodos diocesanos y provinciales a las que se obligaba a los obispos. Además, en la sesión XXV (del 3 y 4 de diciembre de 1563) se imponía la reforma de las órdenes monásticas. En estas dos sesiones, se confirmaron y universalizaron algunas de las propuestas de renovación que, según se ha analizado en estas páginas, ya se habían desarrollado en muchos territorios de la monarquía hispánica. La presencia de los teólogos llamados imperiales fue definitiva en este sentido. La realidad que vivía la Iglesia en la península



ibérica se concretó, a través de su propuesta y mediación, en alguna de estas disposiciones de reforma más importantes del concilio.

Sobre todo, Trento recibió la reforma católica y entregó, a las mentes más privilegiadas del momento, poderosos instrumentos para la consolidación de la obra, iniciada décadas atrás. Algunos prelados, como san Carlos Borromeo (1538-1584), fray Bartolomé de los Mártires (1514-1590) o Julio Echter de Mespelbrunn (1545-1617), algunos religiosos como san Felipe Neri (1515-1595) y algunas órdenes de clérigos y religiosos, como los jesuitas o los capuchinos, fueron los protagonistas de esta segunda etapa de la reforma católica. No era fácil soslayar el fenómeno de la reforma protestante, pero su preocupación fue, sobre todo, la reforma, no la contrarreforma; fue profundizar en el pensamiento católico, no enfrentarlo al luteranismo, cuya lectura, además, había sido, probablemente, bastante desdibujada.

6. CONCLUSIÓN

En definitiva, el modelo de la *confesionalización* ha quedado obsoleto y se impone reconocer una realidad más compleja, que exige la incorporación de una nueva variable a esta delimitación conceptual ternaria: reforma católica-reforma protestante-contrarreforma. Aunque la superación del modelo binario reforma protestante-contrarreforma fue un paso significativo, debe irse un poco más allá. En este sentido, es necesario reconocer una segunda fase de la reforma católica en el siglo XVI que, marcada, ciertamente, por los procesos de la ruptura protestante y de radicalización de las posiciones, no fueron estos factores los que determinaron su éxito, sino la continuación de los procesos iniciados a principios del siglo XV, en general, y, en lo que a la Iglesia en la península ibérica se refiere, puestos en marcha por los Reyes Católicos a partir de 1478, en particular. Cabe, por tanto, referirse a la reforma católica en la segunda mitad del siglo XVI, sin que se pueda condenar por impropia esta afirmación que, cada día, encuentra nuevos argumentos de legitimación.

Terminamos con dos textos que pueden confirmar, en parte, lo que hemos tratado de explicar: uno de santa Teresa y otro de Moltmann, que en conjunto aportan algunas claves para la interpretación de la relación de ambas reformas,



la católica y la protestante, sobre todo después de 1517. La reforma católica, anterior a 1517, marcó también la evolución de la Iglesia en la península ibérica después de la ruptura protestante. Resultaría insensato no reconocer la influencia que Lutero tuvo en la celebración de Trento y en las disposiciones de los reformadores católicos de la primera mitad del siglo xvi. Pero, según la tesis de este trabajo, no podemos reducir a una mera condición de contrarreforma la actuación de la Iglesia católica en esta etapa (1517-1563). En buena medida, el periodo que recorre la historia entre la propuesta de Lutero y el final de Trento sirvió para que la Iglesia, en particular en España, intensificara una actuación que ya venía desarrollando, al menos desde las Cortes de Toledo de 1480.

Sobre la relación de las dos reformas, existen otras referencias que podríamos consultar (Guerra, 2012). Como expresó con claridad Francisco Martín Hernández, el protestantismo no cuajó en España. No encontró eco en las masas rurales, más allá de algunas élites intelectuales y de algunos nobles. Entre 1520 y 1550, hubo algunos luteranos. En la Corte de Carlos V llegaron de Alemania algunos admiradores de Lutero. Hubo ciertamente importación clandestina de libros y biblias protestantes. El pensamiento de Lutero llegó a algunos erasmistas y alumbrados. Pero la reforma protestante apenas quedó reducida a pequeños círculos minoritarios ávidos de novedades (Martín, 1983). En el mismo sentido se expresaron otros historiadores bien conocidos de la historiografía en castellano (Andrés, 1973; Tellechea, 1982; Novalín, 1983).

La lucha que mantenía la Iglesia con los luteranos a mediados del siglo xvi conmovió el ánimo de santa Teresa de Jesús (1515-1582) y le ayudó a perfilar un poco más su proyecto de renovación. Sin embargo, no se centró en aquella reforma para neutralizarla, contradecirla, contrarreformarla, sino para ahondar en su propósito de servir mejor al Señor. Así escribió en *Las Moradas del Castillo Interior*:

Estase ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios y quieren poner a su Iglesia por el suelo, ¿y hemos de gastar tiempo en cosas que, por ventura, si Dios se las diese, terníamos alma menos en el cielo? No, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de poca importancia” (Moradas V, 2, 10).

En este sentido, Jürgen Moltmann (Hamburgo, 1926) comentó:



No he encontrado en Teresa de Jesús al paladín de la contrarreforma, sino a la reformadora de la fe cristiana. Teresa ha fijado la humanidad de Cristo cuando quiso superar, rescatándola, la corriente mística de su época. Teresa ha encontrado y afirmado su puesto bajo la cruz... Bajo la cruz encontramos la comunidad ecuménica universal más allá de las fronteras de las confesiones. Pues bajo la cruz no se nos cuenta y diferencia como católicos, protestantes u ortodoxos. Bajo la cruz de Jesús estamos todos con las manos vacías. Bajo la cruz se llenan nuestras manos vacías de la misma gracia. En esta comunión bajo la cruz, reconozco en Teresa de Ávila no solo a una santa española, y no solo una doctora de la Iglesia católica, sino una hermana de los amigos de Dios sobre la tierra (Moltmann, 1983, p. 478).

Otros textos también han intentado conseguir un camino de encuentro entre santa Teresa y Lutero, con más o menos acierto. Jean Marie Laurier concluye que santa Teresa:

se ha encontrado con la preocupación por la glorificación de Dios y la humildad del hombre que inspiraba la protesta de la reforma como la síntesis católica elaborada en Trento. La teología luterana, al insistir sobre la pasividad y la acogida del don de Dios, tendía a desvalorar la disposición libre del hombre. Por el contrario, la lógica católica insistía en la preparación y la cooperación del hombre a la gracia y podía ser interpretada como una exaltación de la libertad y de la actividad humana... Como fuerza de atracción, disponibilidad a la gracia y sentido de la desproporción de la actividad humana, la humildad teresiana muestra que el hombre debe disponerse a recibir el don de Dios, pero no puede apoderarse de él y no le es estrictamente proporcionado (Laurier, 2012, p. 470).

La reforma católica, también después de 1517, mantuvo un vigor importante en la renovación de las estructuras de la Iglesia. La obra de muchos preladados y sacerdotes, la renovación de las órdenes religiosas, la formación del pueblo cristiano, sostuvo la reforma de la Iglesia. La obra de regeneración iniciada a principios del siglo xv recorrió el final del Medioevo y, en algunos territorios como la península ibérica, representó una frenética actividad de recuperación de la vida cristiana según el modelo de los Hechos de los Apóstoles.

Las guerras de religión del siglo xvi oscurecieron, en parte, el impulso reformador y radicalizaron las posturas en el seno de la vieja Europa. Pero esto no cambia el hecho de que muchos de los protagonistas de la reforma católica



mantuvieran su voluntad de renovación heredada de las mejores voluntades del final del Medioevo. Entre ellas, no cabe la menor duda de que estuvieron los Reyes Católicos y sus más fieles colaboradores: el monje jerónimo, fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, y el cardenal franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo y regente del reino, en dos ocasiones.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Abad, F. (1987). El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés. *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas* (6), 445-454.
- Alberigo, G. (1985). La réception du Concile de Trente par l'Eglise Catholique. *Irénikon* (58), 311-337.
- Álvarez, V. A. (1999). *La situación europea en época del Concilio de Basilea: Información de la embajada del reino de Castilla*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- Andrea, A. (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania sacra* (71), 113-129.
- Andrés, M. (1959). Los adversarios de Lutero en 1521. *Revista española de Teología* (19), 175-185.
- Andrés, M. (1973). *Nueva visión de los alumbrados de 1525*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Andrés, M. (1975). *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Andrés, M. (1976). *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Andrés, M. (1977). Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia. *Sal-manticensis* (24), 307-334.
- Andrés, M. (1979). Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600). En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España III. 2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 269-362). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.



- Andrés, M. (1986). En el centenario de Lutero, reforma y reformas: ¿Reformas paralelas o encontradas? ¿Contrarreforma? En *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 85-105. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Andrés, M. (1998). Felipe II y los movimientos reformadores. En *Felipe II y su época* (pp. 411-546). San Lorenzo del Escorial: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Andrés, M. (2001). La espiritualidad española en tiempo de Carlos V. En J. Martínez Millán, *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (pp. 157-180). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Andrés, M. (2002). Humanismo y reforma. *Silva: Estudios de humanismo y tradición clásica* (1), 35-56.
- Andrés, M. (2003). Encuentro entre humanismo español y reforma española. *La ciudad de Dios* (216), 925-942.
- Arcuri, A. (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania sacra* (71), 13-29.
- Ayala, C. (2016). *El pontificado en la Edad Media*. Madrid: Síntesis.
- Azcona, T. de (1975). Asamblea del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media. En *Miscelánea José Zúñunegui* (vol. I, pp. 203-247). Vitoria: Eset.
- Azcona, T. de (1979a). Cuestiones en torno al clero secular. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España III. 2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 169-182). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Azcona, T. de (1979b). Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558). En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España III. 2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 269-362). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Barenstein, J. (2019). Savonarola en Florencia: Reforma religiosa y construcción de la autoridad. *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* (41), 11-23.
- Bedouelle, G. (2002). *La Réforme du Catholicisme (1480-1620)*. París.
- Belda, J. (2019). Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* (7), 333-347.
- Burzelli, L. (2020). Tradition and Success of a Physical Treatise: The Reception of Contarini's 'De elementis' in the Last xvith Century. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* (5), 307-345.



- Calvo, J. A. (2014). *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses*. Ávila: Universidad Católica de Ávila.
- Calvo, J. A. (2004a). Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el sínodo de Ávila de 1481. *Studia Historica. Historia Medieval* (22), 189-232.
- Calvo, J. A. (2004b). Un obispo reformador: Diego de Álava y Esquivel. *Abula* (6), 133-177.
- Calvo, J. A. (2005). El episcopado abulense de Diego de Álava y Esquivel (1549-1559). La reforma católica y el sínodo de 1557. *Abula* (7), 139-180.
- Calvo, J. A. (2010). La transición del reino medieval castellano al Estado moderno peninsular: Isabel la Católica en las Cortes de Toledo de 1480. *Mater Clementissima* (1), 123-144.
- Calvo, J. A. (2014). El modelo de la santidad de la Contrarreforma y la construcción de la nación española. Los interrogatorios para la canonización de san Pedro de Alcántara (1499-1562). *Archivo iberoamericano* (74), 617-666.
- Calvo, J. A. (2016a). *La vida común del clero medieval. El origen y la expansión de los canónigos regulares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Calvo, J. A. (2016b). Wesentliche Grundzüge der Katholischen Reforma uf der Iberischen Halbinsel (1480-1516). En M. Gerwing- M. R. Sáez Yuguero (Eds.), *Teresa von Ávila. Lehrmeisterin des lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen* (pp. 155-191). Münster: Aschendorff Verlag.
- Calvo, J. A. (2018). La creación intelectual de la monarquía católica: la canonización equipolente de Fernando III (1201-1252) y la investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo xvii. *Anuario de Derecho Canónico* (7), 109-159.
- Chanu, P. (1975). *Le temps des reformes*. París.
- Congar, Y. (1953). *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de cuestiones actuales.
- Dorado, J. (2020). De Zoraida a María: conversiones femeninas en las relaciones de sucesos. En J. J. Iglesias Rodríguez y I. M. Melero Muñoz, *Hacer historia moderna: Líneas actuales y futuras de investigación* (pp. 542-556). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Egido, T. (1983). Lutero desde la historia. *Revista de espiritualidad* (42), 384-394.



- Egido, T. (2017). Lutero: rasgos de su espiritualidad. *Revista de espiritualidad* (304), 313-334.
- Egido, T. (1991). *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma (1517-1648)*. Barcelona: Planeta.
- Erburu, A. M. (1972). Naturaleza del celibato sacerdotal. *Confer* (11), 237-259.
- Escartí, V. J. (2016). Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena. *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* (22), 57-76.
- Fernández de Córdoba, A. (2020). Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la modernidad. *Anuario de Historia de la Iglesia* (29), 563-571.
- Fita, F. (1893). Concilios inéditos españoles. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (22), 209-257.
- Folgado, J. R. (2016). Fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Hernando de Talavera: dos religiosos, arzobispos y confesores regios en el Reino de Granada. *Toletana: cuestiones de teología e historia* (34), 51-77.
- Ganzer, K. (2005). Reforma católica. En *Diccionario enciclopédico de Historia de la Iglesia* (pp. 1226-1232). Barcelona: Herder.
- García Cárcel, R. (1998). De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición. *Manuscrits* (16), 39-63.
- García García, A. (1976). *Estudios sobre canonística portuguesa medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- García Oro, J. (1980). Conventualismo y observancia. La reforma de las Órdenes religiosas en los siglos xv y xvi. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España III. 1. La Iglesia en la España de los siglos xv y xvi* (pp. 211-349). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Oro, J. (1993). La reforma de la Iglesia en España durante el reinado de los Reyes Católicos (1475-1517). En A. Kohler, y F. Edelmayer, *Hispania-Austria: Die Katholischen Könige, Maximilian I, und die Anfänge der Casa de Austria in Spanien. Akten des historischen Gespräches* (pp. 115-125). Innsbruck.
- García Oro, J. (1995a). La reforma de la Iglesia y la monarquía española. En L. A. Ribot García, A. Carrasco Martínez, y L. Adao da Fonseca, *El tratado de Tordesillas y su época* (pp. 661-680). Salamanca: Junta de Castilla y León.



- García Oro, J. (1995b). Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo xvi. En: J. Pérez, *La hora de Cisneros* (pp. 23-33). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- García Oro, J. (2007). La reforma religiosa y su repercusión en la vida social española. Balance historiográfico. En L. A. Ribot García, J. Valdeón Barunque, y E. Maza Zorrilla, *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional* (pp. 1107-1113). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- García Oro, J. (2008). La Iglesia de España en el Renacimiento: nuevas aportaciones historiográficas. *Archivo iberoamericano* (68), 407-436.
- García Oro, J. (2010). Cisneros y la Castilla precomunera. En I. S. León Borja, *Monarquía y revolución: entorno a las Comunidades de Castilla* (pp. 53-94). Valladolid: Fundación Villalar.
- Gili, L. (2019). Thomistic Logic in Renaissance Italy: Girolamo Savonarola, Paolo Barbò, Crisostomo Javelli. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* (4), 1-34.
- Giordano, L. M. (2018). La reforma católica que no pudo ser. Los comentarios al *Catechismo christiano* de Bartolomé de Carranza. En M. Boeglin, I. Fernández Terricabras, y D. Kahn. *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo xvi* (pp. 127-143). Madrid: Casa de Velázquez.
- Giordano, M. L. (Ed.) (2020). *Reforma católica y disidencia conversa. Diego Pérez de Valdivia y sor Hipólita de Jesús y Rocabertí en Barcelona (1578-1624)*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.
- González Novalín, J. L. (1979). La gran batalla de la Inquisición española contra el luteranismo en Castilla. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España III. 2. La Iglesia en la España de los siglos xv y xvi* (pp. 220-260). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Novalín, J. L. (1983). Santa Teresa de Jesús y el luteranismo en España. *Actas del congreso internacional teresiano* (vol. I, pp. 351-387). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- González Rolán, T., y Saquero Suárez Somonte, P. (2016). La llegada de los embajadores castellanos al Concilio de Basilea: edición cotejada de sus fuentes principal y derivada. En J. A. López Férez, *Polypragmosyne. Homenaje al profesor Alfonso Martínez Díez* (pp. 333-348). Madrid: Ediciones Clásicas.



- Grijp, K. van der (2005). *Bibliografía de la historia del protestantismo español*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Guerra, S. (2012). Camino de perfección y reforma protestante. En F. J. Sancho Fermín, y R. Cuartas Londoño, *El libro del Camino de Perfección de santa Teresa de Jesús. Actas del congreso internacional teresiano* (pp. 473-498). Burgos: Monte Carmelo.
- Huerga, A. (1978). *Savonarola, reformador y profeta*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Iannuzzi, I. (2019). Fray Hernando de Talavera (1428-1507): sabio, longevo y poderoso. *Archiletras científica: revista de investigación de lengua y letras* (1), 171-179.
- Jedin, H. (1946). *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* Lucerna.
- Jedin, H. (1960). *Breve historia de los concilios*. Barcelona: Herder.
- Jedin, H. (1972-1981). *Historia del concilio de Trento*, 4 vols. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Jedin, H. (1995). *Riforma Cattolica o Controriforma?* Brescia.
- Labarga, F. (2020a). 1622 o la canonización de la reforma católica. *Anuario de Historia de la Iglesia* (29), 73-126.
- Labarga, F. (2020b). *Para la reforma del clero y pueblo cristiano. El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid: Silex.
- Laurier, J. M. (1982). Camino y Lutero: ¿puntos convergentes? En F. J. Sancho Fermín, y R. Cuartas Londoño (dir.), *El libro del Camino de perfección de santa Teresa de Jesús. Actas del congreso internacional teresiano* (pp. 449-471). Ávila-Burgos: Monte Carmelo.
- Longhurst, J. E. (1959). Luther in Spain (1520-1540). *Proceedings of the American Philosophical Society* (103), 65-93.
- López Martín, I. (2020). Lutero y la herejía en el teatro aurisecular español. *Tonos digital. Revista de estudios filológicos* (39), 1-20.
- López Rodríguez, C. (2020). *Economía de la gracia. Constitución de Monarquía. Integración de Trento. Extraño caso católico*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- López Vela, R. (2018). El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la reforma de la Iglesia. *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna* (9), 451-482.
- Lortz, L. (1939-1940). *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols. Friburgo.



- Martín, F. (1983). Influencia de Lutero en España durante el siglo XVI. *Revista agustiniana* (24), 41-71.
- Martínez de Vega, M. E. (2019). Significado del Concilio de Trento en la historia de Occidente: la reforma de la orden de San Francisco, paradigma del mensaje tridentino. *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* (213), 289-314.
- Martínez Rojas, F. J. (2016). *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Maurenbrecher, W. (1880). *Geschichte der katholischen Reformation*. Nördlingen.
- Minnich, N. H. (1993). *The Catholic Reformation*, Aldershot.
- Moltmann, J. (1983). Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero. *Revista de espiritualidad* (42), 459-478.
- Moreno, D. (2019). Creure i viure a la Barcelona moderna a través de les fonts inquisitorials. *Pedralbes: Revista d'Historia Moderna* (39), 219-261.
- Mullett, M. (1999). *The Catholic Reformation*. London.
- Murk-Jansen, S. (2005). Medieval religious women in the Low Countries. The modern devotion, the canonesses of Windesheim and their writings. *The journal of ecclesiastical history* (56), 774-775.
- Navarro, M. (2017). La personalidad histórica de Martín Lutero en las fuentes contemporáneas. *Anales Valentinus* (7), 31-62.
- Navarro, M. (2020). Sínodos Valencianos: ¿qué han pretendido los sínodos diocesanos? *Anales Valentinus* (13), 21-64.
- Navarro, M. (2018). El concilio de Constanza y la deposición de Benedicto XIII. En J. B. Simó Castillo, *El Pontificado de Benedicto XIII después del Concilio de Constanza* (pp. 11-18). Peñíscola: Asociación de Amigos del Papa Luna.
- Nieto, J. M. (1994). El pontificado de Martín V y la ampliación de la soberanía real en la Iglesia castellana (1417-1431). *En la España Medieval* (17), 113-132.
- Nieto, J. C. (1979). *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- O'Malley, J. W. (2021). *Cuando los obispos se reúnen. Estudio comparativo de Trento, Vaticano I y Vaticano II*. Santander: Sal Terrae.



- Oliver, J. (2020). Reforma catòlica i renovació de les esglésies medievals: Contextualització històrico-arquitectònica del retaule de Sant Pere de Vallcàrquera (1595). *Monografies del Montseny* (35), 141-152.
- Ortega, J. L. (1972). Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos. *Anthologica Annua* (19), 185-556.
- Ortega, J. L. (1973). *Un obispo reformador pretridentino: don Pascual de Ampuria, obispo de Burgos (1496-1512)*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica.
- Ozment, S. (1980). *The age of reform (1250-1550)*. Yale.
- Pablo, D. de. (1981). Santa Teresa y el protestantismo español. *Revista de espiritualidad* (40), 277-309.
- Pablo, D. de. (2012). *Espiritualidad española del siglo XVI*. vol. I. *Los Reyes Católicos*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Paredes, J. (Dir.). (1999). *Diccionario de los papas y concilios*, Madrid: Ariel.
- Peirats, A. I. (2005). Sant Vicent Ferrer i el recurs a l'auctoritas. En E. Callado Estela, *El fuego y la palabra: San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización* (pp. 163-182). Valencia: Generalitat Valenciana.
- Peirats, A. I. (2019a). Les febleses femenines en Giordano da Pisa, Bernardí de Siena i sant Vicent Ferrer. *Revista Valenciana de Filologia* (3), 345-362.
- Peirats, A. I. (2019b). Literatura i espiritualitat en els textos valencians del segle xv. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 160-162.
- Peirats, A. I. (2019c). La *Vita Christi* d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 205-228.
- Peña, E. (2013). El concilio de Constanza (1414-1418). La relación papacconcilio en los decretos *Haec Sancta* y *Frequens*, ¿vía media constanciense? En J. A. Camargo Rodrigues de Sousa, y B. Bayona Aznar, *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (pp. 265-295). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Polizzotto, L. (1996). Savonarola's renovatio. *Nouvelles de la Republique des Lettres* (2), 83-96.
- Providente, S. (2019). Teólogos y juristas en la crisis conciliar del siglo xv: una relación problemática. *Temas medievales* (27), 1-16.



- Redondo, A. (1965). Luther et l'Espagne de 1520 a 1536. *Mélanges de la Casa Velázquez* (1), 109-165.
- Reinhard, W. (1982). Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una storia dell'età confessionale. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* (6), 13-37.
- Reinhard, W. (1983). Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. *Zeitschrift für historische Forschung* (12), 257-277.
- Reinhard, W. (2012). Das Papsttum zwischen Medienpräsenz, Staatlichkeit und Pluralitätsdruck. *Rechtsgeschichte-Legal History* (20), 388-389.
- Reyes, L. (2020). Julio II, el gran mecenas. *Descubrir el arte* (251), 33-38.
- Rodríguez, F. (1959). El horario de trabajo en el concilio de Ferrara-Florencia. *Estudios eclesiásticos* (33), 159-184.
- Sánchez, C. (1948). Precedentes toledanos de la reforma tridentina. *Revista española de Derecho Canónico* (3), 457-495.
- Sánchez, J. (1976). *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. La Laguna: Universidad de La Laguna.
- Sánchez, I. (1978). Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria. *Scripta theologica* (10), 467-518.
- Santiago, A. (2013). La contribución de Juan Gerson (1363-1429) al pensamiento conciliarista. En J. A. Camargo de Souza, y B. Bayona Aznar (Eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (pp. 215-237). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Schindling, A., y Zeeden, E. W. (Eds.). (1989-1997). *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, 7 vols. Munster.
- Sendín, J. (1990). *Becedas*. Salamanca: Plasencia.
- Simó, J. B. (Ed). (2018). *El pontificado de Benedicto XIII después del concilio de Constanza*. Peñíscola: Asociación de Amigos del Papa Luna.
- Sluhovsky, M. (2017). The Confessing Subject and the Construction of Modern Catholic Selves. *Culture & History Digital Journal* (6), 21-29.
- Sobrino, T. (1988). *Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- Tanner, N. P. (2003). *Los concilios de la Iglesia: breve historia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.



- Tavelli, F. (2013). El concilio de Constanza y el final del cisma. El rol del reino de Castilla en el camino hacia la unidad. *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Argentina* (112), 73-102.
- Tellechea, J. I. (1956). El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo. *Anthologica annua* (4), 385-437.
- Tellechea, J. I. (1957). Francisco de Vitoria y la reforma católica. La figura ideal del obispo. *Revista española de Derecho Canónico* (12), 65-110.
- Tellechea, J. I. (1963). *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica.
- Tellechea, J. I. (1977). *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Tellechea, J. I. (1982). Perfil teológico del protestantismo castellano en el siglo XVI. Un memorial inédito de la Inquisición. *Diálogo ecuménico* (17), 315-333.
- Teruel, M. (2010). Revisión historiográfica del concilio de Trento. *Pedralbes. Revista d'Historia Moderna* (30), 123-206.
- Tubau, X. (2010). Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara. *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* (4), 17-43.
- Vázquez, I. (1989). Una colección de documentos del concilio de Constanza. *Revista española de Derecho Canónico* (46), 115-126.
- Verpeaux, N. (2016). Le liber monasteriorum Walciodorensis et Hasteriensis, miroir d'une difficile introduction de l'osservance de Bursfeld au début du XVI siècle. *Revue Benedictine* (126), 373-405.
- Zeeden, E. W. (1985a). *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zeeden, E. W. (1985b). *Konfessionsbildung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

