PASTORAL Y APOSTOLADO DE LA PALABRA EN EL SIGLO XVIII: LA REFORMA DE LA PREDICACION EN SU DIMENSION PRACTICA

MARIA JESUS FERNANDEZ CORDERO

Tesis Doctoral dirigida por el
Dr. D. LUIS MIGUEL ENCISO RECIO

Tomo I

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Moderna
1993

INDICE GENERAL

I N D I C E G E N E R A L

T O M O I

Página

INTRODUCCION X

1. PREDICACION Y SOCIEDAD XI

2. LA HISTORIOGRAFIA SOBRE LA PREDICACION XVIII

3. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACION. METODO Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO XXXVIII

4. TIPOLOGIA DE LA PREDICACION LI

4.1. Tipologías existentes LI

4.2. Predicación ordinaria, catequética y particular LVIII

N O T A S LXIII

A MODO DE PROLOGO LXXI

PARTE PRIMERA

LA PASTORAL ANTE LA PRACTICA SACRAMENTAL

Capitulo I:

"DE LA VERDADERA Y FALSA DEVOCION": HACIA LA RELIGIOSIDAD INTERIOR 2

N O T A S 15

Capitullo II:

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA 19

1. LA PREDICACION, HACIA LA CONVERSION Y LA CONFESION 20

2. LA PRACTICA Y LA PASTORAL DE LA CONFESION . . . 35

2.1. Un vacío historiográfico 35

2.2. La doctrina sobre la penitencia--sacramento 37

2.3. Dificultades reales y respuesta de la pastoral 50

Página

2.3.1. *Apariencia o mudanza de vida* 54

2.3.2. *El dolor de los pecados* 65

2.3.3. *La confesión* 85

2.3.4. *La satisfacción o penitencia* 115

2.4. La figura del confesor 134

2.5. Prácticas recomendadas de la confesión . . 153

N O T A S 167

Capítulo III:

EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA 247

1. CIRCUNSTANCIAS Y RASGOS GENERALES DE LA PREDICACION SOBRE LA EUCARISTIA 248

2. UNA DIVULGACION DE LA TEOLOGIA 259

2.1. Impulso catequético 260

2.2. El sacramento: presencia real 262

2.3. El sacrificio de la misa: interpretación del "sacrificio" y beneficios de la misa . 273

2.4. La comunión: de la teología espiritual a la realidad pastoral 288

2.4.1. *Los frutos o efectos de la eucaristía para el cristiano* 290

2.4.2. *La ausencia de estos frutos en la realidad cotidiana* 305

3. LAS DIRECTRICES DE LA PASTORAL SOBRE LA EUCARISTIA 310

3.1. El culto al Sacramento 310

3.2. La asistencia a misa 319

3.3. La comunión 347

3.3.1. *La gravedad del pecado de sacrilegio* 347

3.3.2. *La preparación para comulgar* 354

Pàgina

3.3.3. *Pastoral sobre la frecuencia de la comunión* 369

N O T A S 382

Capítulo IV:

REFERENCIAS AL BAUTSMO, LA CONFIRMACION Y EL MATRIMONIO 452

1. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO 453

2. EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION 477

3. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO 497

N O T A S 515

T O M O II

PARTE SEGUNDA

LA PASTORAL ANTE LAS REALIDADES DEL MUNDO

Capítulo V:

"VERDADES QUE CREER Y VERDADES QUE PRACTICAR":

EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO Y EN LA VIDA 551

N O T A S 561

Capítulo VI:

LA PROBLEMATICA DEL MUNDO LAICO 563

1. EL BINOMIO CLERIGOS - LAICOS 563

2. SEGLARES: LA SANTIDAD EN EL MUNDO 573

2.1. La vocación a la santidad 573

2.2. Una santidad menor 578

2.3. Propuestas para la santificación de los seglares 587

2.3.1. *El camino estrecho: vivir en el mundo sin ser del mundo* 587

2.3.2. *Una cierta división de vida* 596

Página

2.3.3. *Una imagen "moderna" de la santidad* 607

2.3.4. *La visión práctica de los misioneros y la incidencia ilustrada* . . 612

2.4. Los modelos: santos y difuntos 618

3. LOS LAICOS EN LA IGLESIA 638

N O T A S 652

Capítulo VII:

DOCTRINA SOCIAL 687

1. EL ORDEN SOCIAL QUERIDO POR DIOS 688

1.1. El sentido de la desigualdad socioeconómica 691

1.2. Ricos y pobres según Dios: 702

1.2.1. *Los ricos, representantes de Dios* 703

1.2.2. *Los pobres, imagen de Cristo* 706

1.3. Sociedad jerarquizada y estamental 712

2. LA PROBLEMATICA DE LAS RIQUEZAS 721

2.1. El valor de las riquezas 721

2.2. Los peligros de las riquezas o los pecados de ricos, nobles y poderosos . . . 725

2.3. La denuncia del lujo 731

2.3.1. *La percepción de sus manifestaciones* 731

2.3.2. *Argumentos de condena* 740

2.4. El buen uso de las riquezas 752

2.4.1. *La religión y la limosna* 755

2.4.2. *La doctrina sobre la limosna* 763

2.4.3. *La práctica de la limosna ante la realidad de la pobreza* 775

N O T A S 792

Capítulo VIII: Página

LA VIDA FAMILIAR 830

1. LA ELECCION DEL ESTADO MATRIMONIAL 833

1.1. La vocación para el matrimonio 833

1.2. La libertad personal y el consentimiento de los padres 840

1.3. Las denuncias de los comportamientos . . . 848

1.3.1. *Los fines ilícitos para el matrimonio* 849

1.3.2. *Los intereses y las presiones injustas de los padres* 860

2. LA RELACION EN EL MATRIMONIO 865

2.1. Consecuencias de la aplicación de la doctrina paulina sobre el matrimonio . . . 865

2.1.1. *Para los maridos: "... como Cristo amó a la Iglesia"* 867

2.1.2. *Para las mujeres: "... como la Iglesia está sumisa a Cristo"* . . . 879

2.2. Amor casto y fiel 888

3. PADRES E HIJOS 904

3.1. El reparto de papeles en la familia 904

3.2. El cuidado y la educación familiar de los hijos 909

3.3. El comportamiento de los hijos respecto a sus padres 939

N O T A S 944

Capítulo IX:

EL PECADO: SENTIDO Y REALIDADES CONCRETAS . . . 990

1. IMPORTANCIA DEL TEMA 991

2. EL SENTIDO DEL PECADO 994

2.1. El legalismo: lo dramático y lo trivial del pecado 994

2.2. El pecado como ingratitud 1002

Página

3. LOS PECADOS DENUNCIADOS POR LOS ECLESIASTICOS 1005

3.1. La importancia de lo concreto 1005

3.2. Los viejos pecados siguen en el corazón. Sus manifestaciones en la vida social y cotidiana 1010

3.2.1. *El amor propio y la soberbia* 1011

3.2.2. *La envidia, el odio y la ira* 1018

3.3. Los pecados de palabra 1028

3.3.1. *La proliferación de blasfemias, maldiciones y juramentos* 1029

3.3.2. *El vicio antiguo de la murmuración, un vicio a la moda* 1036

3.4. El pecado de la carne: la lujuria 1042

3.4.1. *El sustrato de la mentalidad* 1042

3.4.2. *La percepción de la realidad en la pastoral* 1048

3.5. Pecados por amor a las riquezas 1060

3.5.1. *La avaricia* 1060

3.5.2. *Prácticas ilícitas de enriquecimiento* 1071

N O T A S 1078

T O M O III

PARTE TERCERA

LA PASTORAL ANTE LA REALIDAD DE LA MUERTE

Capítulo X:

EL SENTIDO DE LA MUERTE 1125

1. MUERTE Y RELIGIOSIDAD 1126

2. LA PERSPECTIVA TRASCENDENTE DE LA MUERTE 1132

2.1. La naturaleza del hombre 1132

Página

2.2. Desvalorización de la vida 1140

2.3. Miseria de la condición humana 1143

2.4. Alma inmortal 1156

2.5. Brevedad de la vida. Irrealidad del mundo 1162

2.6. Sentido individual de la muerte 1180

3. CARACTERES Y REPRESENTACION DE LA MUERTE 1187

3.1. Presencia de la muerte 1187

3.2. Elementos macabros 1199

3.3. Imágenes de la muerte 1216

3.4. Muerte cierta, incierta, igualadora 1220

4. CONTENIDO MORAL DE LA PREDICACION DE LA MUERTE 1235

4.1. Muerte y pecado. Muerte repentina 1235

4.2. El sentido moral del "memento" 1247

4.3. La mortificación 1256

5. AGONIA Y TRANSITO 1265

5.1. Entre el temor y el deseo 1265

5.2. La impenitencia final y la muerte amarga del pecador 1271

5.3. La muerte prevenida y dulce de los justos 1287

5.4. Un duelo entre silencio y consolación . . . 1295

N O T A S 1303

CONCLUSIONES 1352

N O T A S 1379

APENDICE DOCUMENTAL 1381

FUENTES 1423

BIBLIOGRAFIA 1455

INTRODUCCION

INTRODUCCION

1. PREDICACION Y SOCIEDAD

La historiografía actual ha puesto de relieve suficientemente la importancia de la institución eclesiástica en la sociedad española del Antiguo Régimen, abordando los distintos aspectos económicos, sociales y políticos, en un esfuerzo que ha logrado ya avances, aunque falte aún mucho por estudiar (1). Más recientemente, el interés despertado por la problemática de la religiosidad se ha traducido en múltiples investigaciones, englobadas con frecuencia en el ámbito de la historia de las mentalidades y necesitadas de una sistematización (2). En todo caso, parece indiscutible que ambos elementos -institución y hecho religioso- desempeñaron un papel destacado en el devenir histórico de esa sociedad.

A la influencia ejercida por los fenómenos religiosos sobre "lo cotidiano" se refería hace unos años Mª. Victoria López-Cordón, subrayando cómo aquélla se acentuaba cuando existía una íntima conexión entre estructura social, Iglesia y religiosidad (3). Y añadía:

> "Su fuerza es todavía mayor por cuanto se ejerce tanto indirectamente, en el lento y continuo proceso de formación de las prácticas y creencias colectivas, como a través de la acción inmediata y directa de la organización eclesiástica, especialmente mediante la enseñanza y el adoctrinamiento, sobre la comunidad en la que está inserta." (4)

Ello se acentuaba por la profunda vinculación del clero con la sociedad en la que estaba inmerso, factor siempre

subrayado por Antonio Domínguez Ortiz (5) y que se mantuvo en el siglo XVIII, aunque con la difusión de los seminarios se resintiese de una cierta separación (6).

Teófanes Egido ha señalado en repetidas ocasiones cómo el marco en el que transcurría la vida cotidiana de los españoles de aquella época era un marco sacralizado -sacralización del espacio, del tiempo, del ambiente-, de tal modo que, sobre todo en una línea tradicional y popular, no se establecía una frontera clara entre lo religioso y lo temporal (7). Esto afectaba a "todas las manifestaciones de la existencia", hasta el punto de que resulta imposible comprender incluso las concepciones que estaban en juego en las relaciones Iglesia--Estado sin tener en cuenta este hecho (8).

En una realidad así definida por la acusada incidencia de lo religioso, adquiere singular importancia uno de los cauces mediante los cuales la institución eclesiástica procuró dirigir, formar, moldear la conciencia religiosa de los fieles: la predicación, detentada por los ministros eclesiásticos y cuya influencia alcanzaba a todos los sectores de la población.

En numerosas ocasiones se ha resaltado, casi como una evidencia, el influjo de esta tarea pastoral en aquella época. Incluso se ha intuido su predominio en comparación con otros elementos y medios seculares. Así, Antonio Mestre lo ha considerado esencial:

> "Porque entre los españoles del XVIII, que carecían, en su inmensa mayoría, de libros, prensa u

> otros medios de comunicación, el sermón constituía la única fuente de contacto con el mundo religioso, cultural o político." (9)

Esta había sido también la apreciación de Alfredo Martínez Albiach al presentar su obra, cuyas fuentes eran los sermonarios españoles utilizados por primera vez, en 1969, en un análisis de contenidos:

> "(...) en aquella coyuntura el púlpito se convierte en el órgano oficial y cotidiano de información, en una auténtica oficina de información para la opinión pública en medio de una masa casi analfabeta y con escasa información laica." (10)

Nos es ahora mucho mejor conocido el papel de la prensa en la sociedad dieciochesca para valorar su incidencia (11). En cuanto a la extensión de la alfabetización y la cultura escrita, aunque el balance del siglo fuese positivo en algunos aspectos, todavía para amplios sectores continuaba siendo una realidad ajena (12). No es que la predicación se beneficiase de estas deficiencias (o quizás sí), sino que, comparativamente, ninguna otra plataforma parecía poder afectar de modo tan generalizado a los individuos y a los grupos. López-Cordón la califica como "el único vehículo eficaz de comunicación social con anterioridad a la difusión de la prensa" (13) y Aguilar Piñal la señala como uno de los aspectos fundamentales en la formación del pueblo: "El púlpito ha sido, durante siglos, la cátedra más frecuentada y más influyente en la España de nuestros antepasados", "la verdadera escuela permanente de adultos en el siglo XVIII, y la auténtica forja de la mentalidad española" (14).

En todo caso, sea cual sea la valoración, la predicación encerraba en sí misma un enorme potencial de difusión, por los propios caracteres que la definían y por la voluntad de quienes eran responsables de ella.

En primer lugar, ya desde sus orígenes las comunidades cristianas perciben su mensaje (Jesucristo) como salvación para *todos* los hombres (15), y la importancia que para ellas tiene la proclamación y la escucha de la Palabra de Dios procede de su conciencia de ser *ekklēsía* por la Palabra (16). Joël Saugnieux ha desentrañado algunos de los principales aspectos implicados en la problemática teológica y práctica de la predicación en la época que nos ocupa, teniendo en cuenta los datos básicos anteriores así como perspectivas actuales (17). El nexo entre renovación de la predicación y de la piedad (18) muestra cómo el dinamismo hacia *todas las gentes* propio de aquélla responde a una dinámica interior que entra en su misma definición (19).

Por otra parte, la reforma de la predicación respondió a una progresiva toma de conciencia por parte de los pastores de su misión en este campo. El concilio de Trento, en el *Decreto super lectione et prædicatione* (Sesión V, 17 de junio de 1546), afirmaba que la predicación del evangelio era el principal ministerio de los Obispos ("*præcipuum Episcoporum munus*") e insistía en el deber de predicar de los sacerdotes con cura de almas (20). La polémica en torno a quién podía ejercer el ministerio de la palabra o, para precisar más, "la predicación en sentido estricto", parecía ya vencida hacia una

concepción limitativa, a la que se inclinaron también los jansenistas (21), y toda la reforma se mueve desde una recuperación del sentido ministerial de la predicación en obispos y sacerdotes.

La preocupación por llegar a todos se percibe a través de distintas manifestaciones. Una de ellas es la inquietud por la asistencia de los fieles. Se reconoce la frecuencia de los sermones, se admite que muchos acuden a oírlos, pero se llama la atención sobre los ausentes. En la predicación sobre las disposiciones para oír la palabra de Dios, que intentaba corregir las motivaciones erradas con que se asistía y las actitudes, encontramos también alusiones a quienes ni siquiera se acercaban.

En un domingo de sexagésima, Francisco Armañá, al dedicar un sermón a las causas de la falta de fruto, se lamentaba además: "altamente resuena en la sagrada cátedra la divina palabra: pero ¿cuántos dejan de oírla?"; "son muchos los que (...) no quieren tomarse la pena ni aun de oírla". De éstos, unos, presuntuosos, pensaban no necesitarla, bastándoles su propia formación (el inicio del autodidactismo laico); otros alegaban falta de tiempo, aunque lo tenían para diversiones y frivolidades, en el acomodamiento de la vida burguesa (22).

Si ésta era la percepción del obispo de Lugo y Tarragona, el jesuita Calatayud, que hablaba por la experiencia de las misiones y propugnaba una predicación catequética y moral, se esforzaba en convencer a los párrocos de que la escasa aco-

gida de los feligreses no les excusaba de su misiòn; les exhortaba a aplicarse y perseverar: "hazed oficio de *Padre amorosìsimo*, si queréis que os oigan con gusto, y os obedezcan con amor". Pero les decìa también:

> "Es menester el silvo, clamando y predicando, y amenazando à vezes; averiguar si concurren, corregirles, si no lo hazen; y si todo esto no llega, dificultarles la Comuniòn en la Pasqua, ò Semana Santa, quando se vè, que con escàndalo de los demàs escapan continuamente de la doctrina". (23)

La propuesta de estos métodos coactivos nos muestra còmo la concienciaciòn de los sacerdotes en el ejercicio de esta tarea discurriò a veces por los caminos de la intransigencia, no siempre por los de la espiritualidad.

Otro miembro de la Compañìa, de talante màs abierto, Antonio Codornìu, nos advierte que tampoco las dificultades en la calidad de los oyentes deblan excusar la predicaciòn. En un *Sermòn de S. Francisco Xavier, Apòstol de las Indias*, al elogiarle como modelo de predicador, resaltaba la necesidad de perseverancia y paciencia en el ministerio: para con los hombres "brutos" o carnales, entregados a los goces de los sentidos; para con los de "corazòn duro y obstinado", pecadores empedernidos y alejados del temor de Dios; y para con aquéllos "de tan poca capacidad, que distan poco de los insensatos", "tan rudos, y salvages, que no han de entender la verdad màs llana, y perceptible, si no se la explicàis muchas veces, haciéndosela familiar à todos los cinco sentidos". Tanto el impulso para dedicarse a estos destinatarios como el modo de hacerlo debìa nacer de la caridad (24).

De la universalidad del envío -"Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc. 16, 15)- mezclado en la realidad concreta con las tendencias de poder y control por parte de la institución eclesiástica, nacía este deseo de alcanzar a todos los sectores sociales. Si no siempre se logró, la presencia entre los potenciales destinatarios de grupos marginales prueba la voluntad de ello. Uno de los motivos por los que Felipe Bertrán, obispo de Salamanca, luchaba contra la mendicidad itinerante, contra el vagabundeo, estaba el considerar que tal estilo de vida impedía a quienes lo practicaban "oir la palabra divina en Sermones y Catecismos" (25). Y aunque la predicación general que nosotros estudiamos no registra más que indirectamente el apostolado de la marginación (que sería un tema monográfico a investigar), sabemos que existió también como ministerio de la Palabra. Pedro Herrera Puga, con sus trabajos sobre el jesuita Pedro de León, ha dado noticia sobre las pláticas y sermones realizados en la cárcel de Sevilla a fines del XVI y principios del XVII (26), y suponemos que la atención religiosa a este tipo de instituciones, hospicios, hospitales, que suponían encerramiento respecto a la sociedad, incluiría este servicio.

Junto a esto, hemos de considerar las resistencias: respecto a los sacerdotes con cura de almas, son constantes las denuncias sobre su abandono y desidia en esta tarea, de modo que la predicación dominical distaba mucho de ser un objetivo alcanzado (y cuando se cumplía, se reducía a la misa mayor, no siempre la más frecuentada precisamente por eso, co-

mo veremos). En los oyentes, junto a la falta de las disposiciones necesarias, encontramos las limitaciones de la influencia: nuestro estudio, centrado en los contenidos, permitirá observar cómo los fieles no seguían en muchas ocasiones las pautas de la predicación, unas veces, porque ésta no alcanzaba a modificar la vida real, otras, por resistencia, de modo que se establece lo que Groethuysen y Martínez Albiach han percibido como diálogo entre el eclesiástico y el seglar como una realidad de fondo -más o menos dialéctica- que se trasluce en las palabras del ministro.

2. LA HISTORIOGRAFIA SOBRE LA PREDICACION

Las primeras aportaciones al conocimiento de la predicación española en la Edad Moderna proceden de la Historia de la Literatura. No sin un olvido notable en sus principios, sus estudiosos comenzaron a reivindicar, a comienzos de siglo, un espacio para la oratoria sagrada, como género que había producido obras merecedoras de ser consideradas piezas literarias por su calidad artística y con una evolución de estilo necesitada de investigación.

En 1916 el Padre Félix GONZALES OLMEDO (S.I.) comenzó la publicación de una serie de artículos en la revista *Razón y Fe* en los que fue perfilando las características y el proceso que siguió la oratoria eclesiástica; he aquí los títulos:

- "Decadencia de la oratoria sagrada en el siglo XVII", *Razón y Fe*, t. 46 (1916), pp. 310-321 y 494-507.

- "Restauración de la oratoria sagrada en el siglo XVIII", t. 51 (1918), pp. 460-472.

- "Restauración de la elocuencia sagrada en España", t. 55 (1919), pp. 354-359.

Tras estos inicios, preparó y prologó las ediciones en "Clásicos Castellanos" de dos célebres oradores: Fr. Dionisio Vázquez, OSA, (1479-1539), *Sermones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, y Don Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960. Unos años más tarde, un análisis más sintético de sus investigaciones fue el artículo: "Introducción al estudio de la predicación española", *Razón y Fe*, t. 169 (1964), pp. 143-154.

Con anterioridad a estos trabajos, tan sólo encontramos algunos discursos de ingreso en la Real Academia que, simplemente con el valor de unas disertaciones, quizás sirviesen para recordar la existencia de la oratoria sagrada, preparando con ello un poco el terreno:

- FERRER DEL RIO, A. *La Oratoria Sagrada española en el siglo XVIII. Discursos leídos ante la Real Academia Española, en la recepción de D. ____, el día 29 de Mayo de 1853.* [La respuesta sobre el mismo tema corrió a cargo de D. Juan Eugenio de Hartzenbusch]. Madrid, 1853.

- COLOMA, L. de, *La oratoria sagrada española en el siglo XVIII. Discursos leídos ...*, Madrid, 1908.

- EIJO GARAY, L. *De la Oratoria Sagrada en España. Discursos leídos ...*, Madrid, 1927.

Junto a esto, un artículo en varias entregas publicado por M. BASELGA Y RAMIREZ en la *Revista de Aragón*, en 1902, titulado "El púlpito español en la época del mal gusto" (pp.

64-65, 129-134, 211-214, 317-321, 402-405, 510-514), presentaba un recorrido panorámico en el que, sin mayor profundidad, se recogían algunos ejemplos de la época.

Unicamente cabe reseñar el *Discurso preliminar de D. Miguel MIR: Predicadores españoles de los siglos XVI y XVII: P. Alonso Cabrera*, Madrid, NBAE, 1906-14.

Al lado de estos preliminares españoles, en Francia apareció la obra del jesuita P. Bernard GAUDEAU: *Étude sur "Fray Gerundio" et son auteur, le P. José Francisco de Isla, 1703-1781* (París, 1890), más conocida por el título con que se volvió a publicar al año siguiente: *Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIIIe siècle. Étude sur le P. Isla* (Paris, 1891). Para él, la renovación de la predicación en España se debió al impacto de Isla (como también apunta Ferrer del Río), y su lentitud y falta de fruto definitivo, a la condena del libro y a la expulsión de la Compañía. Su postura, además de esta visión parcial, se completaba con una valoración de la elocuencia sagrada francesa muy por encima de la española, incluido un juicio depreciativo de los siglos precedentes, en realidad por investigar.

En nuestro país, por tanto, tras los breves esbozos indicados, fue la obra de González Olmedo la que comenzó a abrir el terreno. En sus años de investigación, logró un buen conocimiento de las fuentes. Como correspondía a un análisis de la "oratoria sagrada", se centró en la evolución de los aspectos formales del género, en los cuales, por supuesto, se

manifiesta en primer lugar la existencia o no de una reforma. Basándose en algunas piezas oratorias y testimonios, apuntó que la renovación no provino del impacto del P. Isla con su *Fray Gerundio de Campazas*, sino que por entonces ya el gerundianismo estaba vencido. Atribuyó mucha influencia en este cambio a la imitación de lo francés y, desde una postura un tanto nacionalista, consideró que, si ello fue bueno en un principio como depuración formal, acabó sumiendo a la predicación en una grave profanidad: "falta de fondo y de doctrina", "falta de espíritu y de ambiente religioso" (27).

En 1942 publicó Miguel HERRERO GARCIA una antología titulada *Sermonario clásico*, cuyo valor estaba en ir precedida de un *Ensayo histórico sobre la Oratoria Sagrada Española de los siglos XVI y XVII*. Comenzaba lamentando el vacío de esta investigación en la Historia de la Literatura y desarrollaba luego un estudio evolutivo, partiendo de la teoría de la preceptiva, desde Fr. Luis de Granada. Para el conocimiento de estos dos siglos de predicación, recopila gran cantidad de datos bibliográficos, imprescindibles como punto de partida, y elabora una periodización según las características literarias.

El siglo XVI fue más afortunado en despertar el interés, al comenzar a editarse, con estudios, algunas de sus obras; a las ya mencionadas se sumó en 1951 la publicación del *Modo de predicar*, o *Modus concionandi* de Fr. Diego de Estella, lla, por Pío SAGÜÉS AZCONA, OFM, y en 1953 inició Luis SALA BALUST las *Obras completas*, incluido los *Sermones*, de Juan de

Avila en la BAC. Sobre el siglo XVII destacan un estudio algo anterior, de Emilio ALARCOS: "Los sermones de Paravicino", en *Revista de Filología Española*, nº. 24 (1937, pp. 162-197 y 249-319), y el de L. LOPEZ SANTOS: "La oratoria sagrada en el seiscientos: un libro inédito del P. Valentín Céspedes (también en *RFE*, nº. 30, 1946, pp. 353-368).

Una perspectiva distinta, no como historia de la elocuencia, sino como reseña de espiritualidad, que se iba rescatando para el siglo XVI, es la que ofrece sobre un orador del XVIII Nicolás G. GONZALEZ-BARDALLANA: "La ascética del predicador en la doctrina de Fray José de Jesús, C.D." *Revista de espiritualidad*, nº. 82 (enero-marzo 1962), pp. 113-119. Del estudio de sus *Quaresmas* (Barcelona, 1725), el autor extrae su concepción de la predicación desde el punto de vista teológico, así como las cualidades que ha de poseer quien la ejerza: buscar sólo la gloria de Dios, sabiduría y verdad, amor y dulzura, no ofender a nadie, claridad y sencilez, oración ... Destacamos esta perspectiva porque será recuperada para las investigaciones históricas más adelante.

Para el siglo XVIII, la figura del P. Isla continuaba centrando la atención. El mejor estudio es el de Russel P. SEBOLD, que precede a la edición de *Fr. Gerundio de Campazas* de "Clásicos Castellanos" en 1960. En él se corrige la imagen idealizada del jesuita transmitida por las biografías precedentes, muchas de tono hagiográfico, y se revela el conocimiento social, mundano, y los gustos culturales de tan polémico autor.

En 1964 el hispanista Robert RICARD recogía en su obra *Estudios de literatura religiosa española* (Madrid, Gredos), dos interesantes artículos, el primero de ellos de difícil elaboración, dado el escaso conocimiento por entonces de la predicación popular, pero ambos sugerentes: "Aportaciones a la historia del "exemplum" en la literatura religiosa moderna" (pp. 200-226) y "Los vestigios de la predicación contemporánea en el *Quijote*" (pp. 264-278).

Así, poco a poco, la oratoria sagrada va teniendo cierta presencia en la investigación cultural. Al consultar la *Historia de la Literatura Española* de Angel VALBUENA PRAT (en su 9ª. edic., Barcelona, 1982), encontramos en su tomo III dedicado al siglo XVII un apartado sobre la predicación en el que sigue las líneas fundamentales de Miguel Herrero (en periodización y representantes) con un desarrollo más detenido para Hortensio Paravicino (pp. 372-373), mientras en el tomo IV, sobre el XVIII, analiza la obra de Isla (pp. 27-34).

En todo caso, ya desde la época de González Olmedo se ponía de manifiesto que la necesidad más urgente era la recopilación bibliográfica, sin la cual resultaba prácticamente imposible orientarse. Esta ardua tarea fue la que comenzó a desbrozar Miguel Herrero García en su *Sermonario clásico*, y no halló continuidad hasta la publicación de Félix HERRERO SALGADO: *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, CSIC, 1971. Aquí el autor ha recogido hasta 5340 fichas de los siglos XVI al XX, fruto la mayoría de la catalogación de la biblioteca privada de Miguel Herrero, aunque, a

partir de aquí, localizables muchas en la Biblioteca Nacional, que, como ya apreciara González Olmedo, posee un enorme fondo.

En esta misma línea se sitúa, más recientemente, Julián MARTIN ABAD: *Contribución a la bibliografía salmantina del siglo XVIII: la Oratoria Sagrada*, Salamanca, Universidad, 1982, con 346 fichas, casi todas de sermones de circunstancias, que constituían hasta la cuarta parte o más de la producción impresa del siglo.

Junto a estos repertorios especializados, hay que mencionar también los de carácter local y los estudios sobre imprentas (28), y la imprescindible consulta del *Manual del librero hispano-americano* de Antonio PALAU (en los 28 vols. de su segunda edición, iniciada en 1948) y, sobre todo de Francisco AGUILAR PIÑAL: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1981-1991, hasta el presente con seis volúmenes.

Este panorama se completaría con aportaciones referidas a las órdenes religiosas. La más precisa es la del padre Gumersindo PLACER: "Oratoria mercedaria", *Estudios*, t. XXVI, núms. 90-91 (1970) pp. 611-660, que recoge el elenco de autores de tratados preceptivos y de oradores desde el siglo XV y comenta algunas de sus características. Las investigaciones más recientes realizadas por miembros de estos ámbitos, en una línea erudita, han incorporado también este fecundo campo. Ya había habido referencias clásicas a él, entendido como actividad pastoral, como las de Antonio ASTRAIN en su *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1925,

o el *Manual de Historia Franciscana* de LAZARO DE ASPURZ (Madrid, 1954), actualizado como *Historia Franciscana* (Valencia, 1979) bajo el nombre de Làzaro IRIARTE. Pero resaltamos, por su amplia informaciòn en el sentido indicado la obra del P. BUENAVENTURA DE CARROCERA, *La Provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, vol. II: *1701-1836*, Madrid, 1973, y el estudio coordinado por Alberto GONZALEZ CABALLERO: *Los capuchinos en la Peninsula Ibérica*, Sevilla, 1985. Por supuesto, con un caràcter màs hagiogràfico, las biografías de predicadores célebres escritas a fines del XIX y principios del XX constituyen una fuente de datos importante (29).

Hemos de recordar también un estudio de Benigno HERNANDEZ, *Sermonario manuscrito del Colegio de San Estànislao de Salamanca*, Madrid, CSIC, 1983, en el que hace un anàlisis pormenorizado del manuscrito (una colecciòn de 137 sermones) procedente, al parecer, del Seminario de San Carlos; muchas de las piezas las considera identificables como de Felipe Bertràn, las cataloga, e incluye como apéndice dos de ellas (30).

La utilizaciòn de los sermones como fuente histdrica se inicia con una obra que aùn hoy constituye la base para todo investigador del tema: *La formaciòn de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, de Bernhard GROETHUYSEN. La primera ediciòn alemana apareciò en 1927 y la traducciòn al español se publicò en FCE, 1943 (utilizamos la primera reimpresiòn en España, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1981). José Gaos, al traducirla, escribìa en su prólogo: "El presente libro es considerado como "una obra eminente de historia del

espíritu", como "fundamental en el plano de la historia de las ideas y la historia social, ante todo por la utilización del material olvidado (sermones, etc.) y el estudio de las corrientes generales, incluso las extrañas a toda literatura"".

Groethuysen estudia el surgimiento de la conciencia burguesa a través de los contrastes que en ella se van perfilando poco a poco con respecto a la concepción católica del mundo: las actitudes ante la fe, desgranadas en los temas de la muerte, Dios y el pecado, y luego, las doctrinas sociales, en las que nuevas maneras de vivir irán dando lugar al "burgués emancipado", "un nuevo tipo de hombre".

El impacto de la obra de Groethuysen en España no fue inmediato. La tarea bibliográfica previa para el siglo XVIII apenas se había iniciado. Sin embargo, algo más tarde, y todavía sin avances en ese terreno, su influencia aún no sentida tuvo su fruto. Alfredo MARTINEZ ALBIACH supo orientarse en las fuentes por entonces desconocidas y comenzó a desentrañar sus contenidos. En *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969, realizó un elaborado estudio sobre las ideologías a través de la predicación. El autor manifestaba su interés por el comportamiento colectivo, recogía reflexiones de Le Bras y de Häring (31), y aplicaba el esquema de la Filosofía de la Religión de Gründler de distinguir una posición desinteresada ante el mundo y la vida terrena y otra de vuelta hacia el mundo.

Reflejaba más de cerca la influencia de Groethuysen su otro estudio: *Etica socio-religiosa de la España del siglo*

XVIII, Burgos [1960]. Señalaba el "espíritu de cruzada" de la "perspectiva eclesiàstica" y, al descubrir también en las mismas fuentes la "perspectiva laica", mostraba el diálogo entre clérigos y seglares y, en él, los cambios de mentalidad que se iban produciendo al surgir un hombre nuevo: el "hombre moderno". En 1977 publicó *Talante del catolicismo español*, subrayando también el espíritu de cruzada y con un mayor desarrollo para la temàtica del siglo XIX.

El conjunto de la obra de Martínez Albiach sigue siendo la màs importante aportación respecto a los contenidos transmitidos desde el pùlpito español, con un predominio de lo sociopolítico y una aproximación a lo que él llama "existencial". es decir, vida y costumbres.

Podemos considerar continuación de esta línea, si bien desde una interpretación distinta, el estudio de José Antonio PORTERO, *Pùlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza, Universidad, 1978. Tras un anàlisis de la "cosmovisión católica", es decir, las concepciones sobre Dios, el hombre, la fe, la Iglesia, se centra en las concepciones políticas y socio-económicas. El autor no solamente considera los aspectos ideológicos del discurso eclesiástico, sino que entiende la religión católica como una ideología, situada en la dinàmica de la lucha de clases.

Una línea distinta de investigación fue la abierta por Joël SAUGNIEUX con *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*,

Lyon, Presses Universitaires, 1976. Este hispanista francés había publicado con anterioridad dos obras referidas al jansenismo: un primer trabajo titulado: *Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution à l'étude du jansénisme espagnol*, Toulouse, 1970; y, de mayor envergadura: *Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle: ses composantes et ses sources*, Oviedo, 1975. Su obra sobre la predicación debe considerarse, pues, en continuidad con estos trabajos, como contribución al complejo estudio de la historia del jansenismo (32).

El autor parte de la idea de que la renovación de la predicación está ligada al retroceso de la escolástica. Por ello, aunque los jesuitas se opusieron a la predicación gerundiana, su apego al espíritu escolástico les impidió lograr verdaderamente una reforma. Esta sería obra de los jansenistas, herederos de la espiritualidad agustiniana. La identificación de su movimiento como renovación de la piedad, interiorización del sentimiento religioso e impulso del sentido pastoral le permite observar las pautas de la predicación no ya en los aspectos formales, sino en las motivaciones espirituales y pastorales. Tras exponer el contexto de la problemática teológica de la época por lo que afecta a la concepción de la predicación, analiza en detalle los autores y obras del XVIII en lo que podríamos considerar la teoría sobre la misma (principios teológicos, actitudes, espíritu, inspiración, fuentes, elocuencia humana, intervención de la gracia, magisterio ...). Concluye afirmando el predominio, muy en consonancia con las ideas ilustradas del siglo, de la confianza en la educación,

en la pedagogía del púlpito, al tiempo que se recuperaba la especificidad religiosa de la predicación, en una doble línea contradictoria muy propia del jansenismo; desde el punto de vista espiritual, el ministerio de la Palabra se fundaría en la caridad, traducida en preocupación por la salvación de las almas y deseo de eficacia, utilidad, fruto. De estas características, el autor constata "la thèse de la forte influence du jansénisme français sur celui d'Espagne" (p. 336). Apunta también la influencia de Erasmo, pero subraya sus límites (una mayor defensa de la jerarquía, del principio de autoridad, del nexo entre sacerdocio y predicación).

Un resumen de las conclusiones de su libro constituyó el trabajo presentado en 1976 al *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo* (Oviedo, 1981-1983, 2 vols.) con el título "Magisterio y predicación en el siglo XVIII: El afán renovador de los jansenistas y sus límites" (t. II, pp. 283-292).

La importancia de esta obra es evidente. Nos atrevemos a considerar que fue repercusión suya el orientar el estudio de la reforma de la predicación hacia la predicación misma, desviándolo del análisis de los contenidos en la línea de *Groethuisen*.

Con anterioridad a ella cabe citar un artículo de Francisco AVELLÁ CHAFER: "El P. Teodomiro Ignacio Díaz de la Vega. Contribución al estudio de la oratoria sagrada en Sevilla durante el siglo XVIII", *Archivo Hispalense*, t. LVI, nº. 171-173 (1973), pp. 1-18. De manera general, pues apenas se

conocía entonces la evolución, sitúa a este orador, a quien califica como "el predicador más famoso de Sevilla" en su tiempo (último tercio del siglo), en un contexto predominante de decadencia del púlpito; analiza e ilustra algunos rasgos de su estilo y ofrece la reseña de sus sermones. Pertenecía al oratorio de S. Felipe Neri.

Esta contribución aislada, que manifestaba el vacío de los estudios por aquella época, merecería resituarse en el panorama abierto a partir de Saugnieux, pues, como declamos, desde entonces han abundado aportaciones que han ido precisando las características de la reforma.

La principal novedad ha consistido en relativizar la idea de la influencia francesa al avanzar la investigación sobre la del siglo XVI español.

Antonio MESTRE, en *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968, señalaba, entre los ricos y variados aspectos de la obra del humanista valenciano, su contribución a la reforma de la oratoria sagrada con el *Orador christiano* (1733) y también con su correspondencia. En éste y en otros puntos de su pensamiento se percibía la recuperación de los autores españoles del XVI: Fr. Luis de Granada, Fr. Luis de León, Arias Montano, Vives, Pedro de Soto. Melchor Cano, S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa ... Este tema fue desarrollado en trabajos posteriores:

- "La espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados

españoles", *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)*, Oviedo, 1983, t. II, pp. 363-407.

- "Influjo erasmiano en la espiritualidad del Inquisidor General Felipe Bertrán (1704-1783)", *Anales Valentinos*, 2 (1975), pp. 277-296.

- "Los humanistas españoles del siglo XVI en la religiosidad de los ilustrados valencianos", *Hispania Sacra*, XXXIII (1981), pp. 229-273.

- "El redescubrimiento de Fray Luis de León en el siglo XVIII", *Bulletin hispanique*, LXXXIII, nº. 1-2 (janvier-juin, 1981), pp. 5-64.

- *Influjo europeo y herencia hispánica*, Valencia, 1987.

En el marco de sus investigaciones en torno a Mayáns y el círculo valenciano, se sitúa también su artículo "La reforma de la predicación en el siglo XVIII (A propósito de un tratado de Bolifón)", *Anales Valentinos*, t. II, nº. 3 (1976), pp. 79-119. En él publica una carta de Felipe Bolifón a Gregorio Mayáns de 1733, con motivo del *Orador christiano*. El texto, significativo tanto por su contenido como por la autoría de un seglar (también Mayáns lo era), va precedido de un análisis de la situación de la predicación en el XVIII. El autor considera dos grandes defectos en los sermones de la época: los *políticos* (la alianza con una ideología en nombre del evangelio con la condena de los oponentes, como había mostrado Martínez Albiach), que, sin embargo, no son denunciados por los contemporáneos, y los *culturales* (el culteranismo con todos los defectos del sermón barroco). Reafirma definitivamente que el inicio de la reforma no se produjo a partir del P. Isla, y recoge los pasos principales de la misma desde la célebre *Carta pastoral* (s.l.,s.a.) del arzobispo de Toledo Vale-

io y Losa (33) y el hito de la obra mayansiana. Sintetiza luego los planteamientos reformistas sobre los obstáculos a la predicación de la Palabra de Dios: granjería del púlpito, vanidad del orador, ausencia de oración, deficiente virtud de los predicadores, deficiente preparación intelectual.

El mismo Antonio Mestre, más recientemente, prologaba la obra de Vicente LEON NAVARRO: *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia (siglo XVIII)*, Alicante, 1986. Se confirma aquí la influencia de Mayáns, estudiada en el ámbito valenciano. La reforma de la predicación aparece como un punto esencial en las cuestiones del momento, pero situada en un contexto en el que se observan también las inquietudes respecto a la devoción, la penitencia, la oración, la educación, resalta, de nuevo, el estrecho lazo con una renovación de la piedad: "desarrollo de una espiritualidad de tipo erasmista, es decir, una espiritualidad interior, rigorista y de búsqueda de la perfección cristiana, que pone su mirada, en especial, en la Iglesia primitiva, como ejemplo a imitar" (pp. 255-256).

Habían precedido a esta obra varios artículos en los que León Navarro apuntaba ya las directrices de su investigación:

- "El influjo de Fray Luis de Granada en las Pláticas Dominicales de Felipe Bertrán (1704-1783)", en *Mayáns y la Ilustración*, Valencia 1982, pp. 171-184.
- "El castellonense Felipe Bertrán. Una nueva aportación al estudio de su espiritualidad ante la celebración del bicentenario de su muerte (1783-1983)", *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, t. LIX (1983), pp. 265-296.
- "El grupo valenciano y el reformismo de Joaquín Lo-

renzo Villanueva anterior a las Cortes de Cádiz", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Contemporánea*, nº. 2 (1983), pp. 9-33.

- "La lectura de Fray Luis de Granada en el siglo XVIII", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, nº. 4 (1984), pp. 323-338.

Con posterioridad ha publicado: "Regalismo y reforma de la Iglesia. Siglo XVIII. Una aproximación al caso valenciano", en *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, ed. de E. La Parra y J. Pradells, Alicante, 1991, pp. 301-319. Se centra sobre todo en Felipe Bertrán a través de sus pláticas manuscritas y de su *Carta pastoral* sobre la predicación.

La importancia de la región levantina en la reforma, ya indicada por Saugnieux, se confirma con estos trabajos. A ellos se puede añadir el de Ramón BALDAQUI ESCANDELL: "La reforma de la predicación en los ilustrados valencianos: Leonardo Soler de Cornellà", en *La Ilustración española. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante (1-4 octubre 1985)*, Alicante, 1986, pp. 197-206. Cornellà, ilustrado humanista formado con los jesuitas, se preocupa por la elocuencia sagrada, pero sin subrayar actitudes y espiritualidad, aunque le mueva un motivo religioso. Con esto, se reitera la tesis de que la diferencia con el enfoque de la reforma con los filojansenistas reside en la raíz: la distinta concepción teológica y espiritual de las relaciones gracia-hombre en la salvación, como había mostrado Saugnieux.

En estas líneas fundamentales ha avanzado la investi-

gación. No obstante, hemos de advertir que de ello no se deduce una total ausencia de este tipo de fuentes en el estudio de la historia salvo en los casos especializados, sino que, de algún modo, se intuía su utilidad, y, por supuesto, la existencia de predicadores célebres fue constatada al considerar el protagonismo de algunas figuras del clero.

Jean SARRAILH, en *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, cuya primera edición francesa apareció en 1954 y la española en 1957, estudió el enfrentamiento entre Fr. Diego José de Cádiz y el profesor Lorenzo Normante al referirse al papel de las Sociedades Económicas de Amigos del País (34). Al analizar el pensamiento religioso de la época en sus dos capítulos: "La crítica de la Iglesia" y "Hacia nuevas exigencias", utilizó con frecuencia los escritos del P. Isla, el *Fray Gerundio* y las *Cartas familiares*.

Richar HERR, en *España y la revolución del siglo XVIII*, publicada en 1960 y traducida en 1964, se refirió también al conflicto de Normante al exponer el papel del clero ante las Sociedades Económicas (35), pero, sobre todo, subrayó su actividad desde el púlpito durante la guerra de la Convención (36).

En la historia de las ideas políticas, Fr. Diego José de Cádiz fue estudiado por Javier HERRERO en *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (1971). Señaló la influencia del padre Zeballos en su ideología antiilustrada, cuyo exponente más célebre es *El soldado católico en guerra de religión*.

Sin olvidar este tipo de aspectos -en los que han sido estudiados algunos predicadores al margen de esta tarea específica (37)-, poco a poco se van incorporando referencias a la religiosidad. Así, Francisco MARTI GILABERT, en su obra *La Iglesia española durante la Revolución Francesa*, Navarra, Universidad, 1971, al analizar la época de Carlos IV, trata de la religiosidad popular y sus manifestaciones, la crítica de los ilustrados, la reforma de la predicación (cuya cronología estaba situada aún en el P. Isla) y las misiones populares de Fr. Diego José de Cádiz.

Situamos aquí el estudio de Mª. Victoria LOPEZ-CORDON CORTEZO: "Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz", *Hispania*, nº. 138 (1978), pp. 71-119, porque, al señalar el interés por la historia de las mentalidades y la sociología religiosa, en él confluyen tanto el análisis de los aspectos ideológicos como el de la religiosidad. La autora describe el estilo de las misiones populares y las características del capuchino y, junto a la reseña de su obra menor (novenas, poesía, etc.), analiza sus sermones y sus "cartas-manifiesto" (además de sus conflictos con el poder y el caso Normante). Los rasgos de su predicación, especialmente de la vigencia normativa del Antiguo Testamento, le permiten matizar que "comparado con el P. Vélez o con el propio Zeballos, y a pesar del papel que jugó en el inicio de la praxis de la ofensiva revolucionaria, el capuchino sea más un tradicionalista a ultranza, defensor de la potestad suprema de la Iglesia sobre el poder secular, que un reaccionario al nuevo

estilo" (p. 82).

Más recientemente, en los estudios sobre la postura del clero ante la Revolución Francesa, se ha revalorizado también el papel de la predicación. Ya hemos visto cómo Martínez Albiach consideró este tema, en el marco de la ideología de cruzada y las guerras de religión. En las Actas del Congreso Internacional celebrado en Madrid en 1989 sobre las *Repercusiones de la Revolución Francesa en España* (Madrid, Univ. Complutense, 1990) figuran una aportación de Mª. Montserrat PASTOR BLAZQUEZ, "La lucha contra las ideas revolucionarias de 1789" (pp. 131-150), en que señala la incidencia de la institución eclesiástica mediante exhortaciones, sermones, catecismos y cartas instructivas (pp. 136-144). En la sección "La Iglesia española ante la Revolución Francesa" destacamos la visión de conjunto de J. M. CUENCA TORIBIO: "El Episcopado español ante la Revolución Francesa" (pp. 527-543), y L. HIGUERUELA DEL PINO: "El concepto sobre la Francia Revolucionaria según el clero español de la época" (pp. 555-580).

Pese a que la aproximación al estudio de los contenidos de la predicación es aún muy incipiente, observamos ya el mayor interés despertado por los aspectos político-ideológicos, y algo por los sociales, en comparación con lo referente a la religiosidad.

Aunque en estos años, como señalaba Teófanes Egido, abundan los trabajos sobre los más variados aspectos de la religiosidad, las fuentes de la predicación aún no han sido em-

pleadas en la línea en que, por ejemplo, ha desarrollado Jean DELUMEAU. Ya en *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (Barcelona, 1973) señalaba la importancia del "esfuerzo para remodelar al fiel" en la vasta empresa de cristianización postridentina. Posteriormente, en su obra *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1984, ha utilizado ampliamente este tipo de documentación, junto con los más variados géneros de la literatura religiosa, para descubrir los cauces por los cuales se llegó en Occidente a una acusada vivencia de "surculpabilisation. Unas actitudes y un pensamiento que expresan un radical "mépris du monde et de l'homme" llegarán a plasmarse en lo que el autor llama "la pastorale de la peur", en la que estudia las grandes líneas temáticas. También Robert FAVRE había explorado este terreno en *La mort au Siècle des Lumières*, Lyon, 1978, en la parte titulada "Une religion de mort".

En España no contamos con obras similares. Tan sólo el precedente de Julio CARO BAROJA: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (Madrid, 1985), que supo extraer con gran viveza los rasgos característicos de los intrincados repertorios de esa época. Junto a esto, una colección de trabajos, publicados bajo la coordinación de Carlos ALVAREZ SANTALO, Mª. Jesús BUXO I REY y Salvador RODRIGUEZ BECERRA: *La religiosidad popular*, Barcelona, 1989, 3 vols. Aquí encontramos, en el tomo II titulado *Vida y muerte: La imaginación religiosa*, los siguientes estudios, aunque breves, con análisis o

alusiones a la predicación:

- ALVAREZ SANTALO, C. "Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII" (pp. 21-45).
- AGUILAR PIÑAL, F. "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII" (pp. 57-71).
- GAN GIMENEZ, P. "El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular" (pp. 111-124).
- MATEO AVILES, E. de, "Las santas misiones en la diócesis de Málaga durante el siglo XIX" (pp. 174-189).

Estos aspectos, pues, son los más incipientes y prácticamente inexplorados. En 1983 un grupo de jóvenes historiadores de nuestro Departamento, Carmen FERNANDEZ RODRIGUEZ, Delia ROSADO MARTIN y Fermín MARIN BARRIGUETE, realizaron unas pequeñas calas publicadas bajo el título: "La sociedad del siglo XVIII a través del sermonario. Aproximación a su estudio", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº. 4 (pp. 35-57), en el que se percibían las ricas posibilidades para la investigación de la historia social y de las mentalidades, pero ello no parece haber animado aún a análisis en profundidad.

3. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACION. METODO Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO.

Hemos señalado en las páginas precedentes cómo los estudios sobre la predicación en el siglo XVIII han avanzado de manera muy fundamental en torno al sentido y carácter de la predicación misma: teología, espiritualidad, actitudes, exigencias formales, concretadas por diversos autores ante las necesidades de la época. Ello ha permitido asentar nuestros

conocimientos respecto a la reforma de la predicación: principales representantes y obras, cronología, influencias.

Por el contrario, el análisis de los contenidos permanece todavía inexplorado; si algunos aspectos ideológicos, políticos y sociales, han atraído la atención, podemos afirmar que la mayor parte de las facetas no han sido aún rescatadas del olvido, aunque es posible que exista entre los historiadores una cierta intuición de sus rasgos más generales (no lo sabemos).

En todo caso, nuestro deseo es penetrar, en la medida de nuestras posibilidades, en tan amplio campo de estudio. Muchísimas son las perspectivas desde las que se podría enfocar la investigación, y muchos también los temas hacia los que se podría dirigir. En este sentido, y sobre todo a medida que avanzamos en nuestro trabajo, reconocemos no alcanzar una pretensión de totalidad, de modo que el resultado es esencialmente *abierto*.

En el punto de partida, nuestra inquietud es la pregunta sobre el mensaje eclesiástico transmitido desde el púlpito a la sociedad española del XVIII en relación con la "reforma de la predicación". ¿Podríamos afirmar que dicha reforma -que, aunque lenta, se fue difundiendo progresivamente desde 1730 o 1740- se correspondió con una renovación doctrinal y práctica de la mentalidad religiosa expresada por los eclesiásticos? A primera vista, la cuestión puede parecer sorprendente, pues se afirma -y nosotros lo reconocemos- el nexo entre la renovación de la predicación y la de la piedad. Sin em-

bargo, tratamos de averiguar si ello pudo cambiar en algo las concepciones religiosas de los fieles.

En su estudio *La religiosidad de los ilustrados*, Teófanes Egido ha escrito:

> "La contemplación histórica del intento de cambio de estilo espiritual manifiesta la realidad de que, al igual que en el siglo XVI, también en el XVIII la ofensiva ilustrada constituyó otro rotundo fracaso, no precisamente, y a diferencia de antaño, por la acción inquisitorial, sino por otros factores más profundos. Como los llamados erasmistas, los ilustrados revelaron su impotencia para comprender un lenguaje espiritual tan lejano del universo cultural en que ellos viven y quieren hacer vivir a los demás. A cambio de la aniquilación de los valores de toda una depreciada religión popular, ofrecieron una espiritualidad basada en un catolicismo severo y triste que no iba con el talante expresivo y exuberante de la mayoría. Asociados ocasionales o convencidos del poder político, cuando la crisis finisecular fuerce el repliegue -general en el mapa del Despotismo ilustrado en Europa- y corte la expansión reformista, se verá que el aparato desplegado por el poder, por la jerarquía regalista, por los ilustrados laicos o clérigos, tenía que chocar con la inercia cuasiestructural de la gran masa de los católicos españoles, aferrada a los denostados pliegos de cordel, a sus devociones sensibles y cordiales, a sus resortes sobrenaturales para afrontar los riesgos de la existencia, de la subsistencia y -el más trascendental- de la salvación.
>
> El fracaso de entonces no tiene que oscurecer, a pesar de todo, la influencia de los planteamientos ilustrados en la posterior reasunción y solución de los mismos problemas. Puede aplicarse a su religiosidad la misma virtualidad que Schwaiger -ignorante del fenómeno español- atribuye a la Ilustración católica europea en sus mejores objetivos, coincidentes con las grandes demandas que hiciera suyas el Vaticano II: colegialidad y cierta autonomía episcopal frente a tendencias papalistas exageradas, renovación de la teología y de la pastoral con su orientación evangélica, predicación cristocéntrica, renovación litúrgica, sentimiento ecumenista, exigencias de la presencia y función de los laicos en el conjunto eclesial, sintonía con los valores del mundo y sus problemas." (38)

Creemos que es necesario averiguar si las inquietudes reformistas de los eclesiásticos del XVIII significaron, y en qué medida, un mensaje nuevo para los fieles de su época; hasta qué punto las diferentes corrientes y espiritualidades se reflejaron en su discurso o, por el contrario, percibimos el predominio de los elementos comunes; en definitiva, en qué medida el púlpito, tan valorado como formador de las conciencias, fue responsable de ese fracaso y por qué razones.

Es conocida la lucha de los ilustrados contra las formas de la religiosidad popular que les parecían imbuidas de ignorancia y superstición, y el esfuerzo pastoral que realizaron. En este sentido, si bien reconocemos los choques con unos esquemas mentales populares a los que los fieles se aferrarían como funcionales para ellos, no dejamos, sin embargo, de preguntarnos cómo una pastoral, que para serlo ha de estar al alcance del pueblo, no transmitió un contenido sencillo, pero liberador y, en este sentido, eficaz. En realidad, partimos de la convicción (que puede ser compartida o no) de que toda verdadera renovación espiritual es, por definición, liberadora y, por tanto, quizá su fracaso manifiesta más las propias deficiencias que las de la masa popular, por mucha pobreza espiritual de que adolezca su religiosidad.

Desde estos interrogantes, nuestra atención sobre los contenidos del mensaje eclesiástico se ha dirigido hacia tres líneas, entre las muy diversas facetas susceptibles de análisis.

a) En primer lugar, las manifestaciones de la religiosidad. Conocemos la importancia, en este terreno, de toda suerte de devociones populares, canalizadoras de los sentimientos y la expresividad de los fieles y cauce de su sociabilidad. Las cofradías, las procesiones, las fiestas, el culto a los santos, las leyendas, las creencias mágicas ..., todo ello de enorme interés, atrae a antropólogos, folkloristas e historiadores, y estos últimos en estudios de carácter local van describiendo el panorama rico y variado de ese universo sacralizado de que hablábamos al principio.

Sin embargo, hay un aspecto de la religiosidad que, si se tiene en cuenta como referente de la misma, ha sido considerado tan sólo en una perspectiva formal y externa: *la práctica sacramental*. Recordemos su importancia teológica y pastoral en Trento y en la época postridentina. Nos parece insuficiente la observación -aún no lograda- de la frecuencia, asistencia y carácter de "hito" en la vida personal, para llegar a valorar su sentido para los fieles. Sin embargo, no pueden marginarse los sacramentos en una religiosidad católica: si son centrales, habrá que entender cómo significaban y celebraban la vida; si se diluyen en el marasmo de lo devocional, habrá que comprender por qué. En todo caso, los consideramos lugar privilegiado para el estudio de la pastoral y de la vivencia religiosa. Las fuentes eclesiásticas, y en concreto los sermones que adoctrinaban y orientaban hacia ellos, nos descubren la concepción que los clérigos transmitieron y, de modo indirecto, también los sentimientos, actitudes e ideas con que

los fieles se acercaban a recibirlos o los contemplaban.

Por otra parte, los sacramentos poseen un carácter de esencialidad sin duda muy superior respecto a otras manifestaciones de piedad. Si la reforma litúrgica del Vaticano II ha potenciado (con todas las limitaciones que aún se puedan percibir) la vida sacramental del pueblo de Dios, y quizá por ello valoremos su importancia, no hemos de olvidar que hasta la actualidad ha existido "un concepto restrictivo de sacramento": si ahora hablamos de la sacramentalidad de Cristo, de la sacramentalidad de la Iglesia, del cristiano, del hombre, de la creación, ... de la vida, en la época que estudiamos la atención de este aspecto teológico abarcaba tan sólo el septenario sacramental. Quiere ello decir que, si bien la apertura de nuestros días ha contribuido mucho a enriquecer la concepción de esos mismos siete sacramentos, la exclusividad que entonces detentaban de la sacramentelidad es una faceta nada desdeñable, sobre todo si predominaba la noción de "medios de salvación" (39).

Los sacramentos, por obra precisamente de la acción pastoral de la Iglesia, formaban parte de esos "resortes sobrenaturales para afrontar los riesgos de la existencia, de la subsistencia y de la salvación", a que Teófanes Egido se refería. Nuestra aportación, centrada en esa acción pastoral, desvela las resistencias populares en algunos casos, pero también el intenso adoctrinamiento, y no puede considerarse éste ajeno a las motivaciones y maneras con que el pueblo "se aferra" a tales resortes.

De los siete sacramentos, nuestro trabajo realiza un estudio a fondo de aquellos que tienen incidencia más directa para los fieles: penitencia, eucaristía, bautismo, confirmación y matrimonio. La unción de los enfermos no fue objeto de un desarrollo especial, sino asumida en el marco de la predicación sobre la muerte (en ella veremos la concienciación de su necesidad -la buena muerte-, pero no una catequesis que desvelara al pueblo su significado, casi tan misterioso como el bautismo). El sacramento del orden no iba dirigido al conjunto de los fieles. Su estudio debe formar parte del de el ministerio sacerdotal a través de la predicación, tema éste enormemente atrayente que hubiésemos deseado abordar en profundidad y del que solamente hemos podido aportar algunos rasgos referentes a la contraposición clérigos-laicos.

b) En segundo lugar, la penetración de la religiosidad en la vida de los fieles. Con frecuencia se asegura que, a causa de la concepción sacralizada de la vida, todas las facetas de ésta alcanzaban un significado religioso, y se considera que ello fue así, dado el no cuestionamiento de la confesión cristiana en la sociedad del Antiguo Régimen y el factor constante del adoctrinamiento por parte de la Iglesia. Sin embargo, no creemos que se deba dar por supuesto que el sentido religioso fuese decisivo, importante, escaso o nulo en las opciones y comportamientos de los fieles. Más bien, entendemos que éste es un tema aún desconocido, en el que con facilidad recurrimos a tópicos, y que requiere la investigación de muchas facetas de la vida cotidiana todavía inexploradas.

Para entrar en este campo, habría que comenzar aclarando los conceptos de "sagrado", "profano", "religioso", concepción sacralizada de la vida", "concepción religiosa". No podemos abordar ahora estas precisiones conceptuales que, sin embargo, nos parecen fundamentales. Tan sólo afirmamos aquí también una convicción: la necesidad de un nexo entre el orden religioso y el orden moral para poder constatar que, efectivamente, el primero fue decisivo o estuvo presente en la vida de los fieles. Tomamos unas palabras de Martín Velasco para expresarlo mejor:

> "Sin negar la diferencia fenomenológica entre el orden religioso y el orden moral, y sin entrar en la cuestión de la posibilidad de una fundamentación autónoma de esta última, la historia de las religiones obliga a afirmar que "la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de la obligación moral" o que "lo sagrado está en su misma esencia éticamente cualificado"." (40)

Y subrayamos, junto con la raíz del carácter social del hecho religioso, otra:

> "La segunda raíz de esta relación entre lo religioso y lo ético está en el carácter de totalizadora que tiene la relación entre lo divino y el hombre religioso, la cual no puede dejar fuera de su influjo el orden de la acción del hombre y de sus valores. Si esta relación es concebida como una nueva forma de ser, es natural que se traduzca en la acción del hombre, en la que ese ser se realiza." (41)

Podemos aceptar (y pensamos que además se refleja en nuestra investigación) la idea de que "la expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre puede resumirse en las categorías del culto y del servicio de la divinidad" (42), entendiendo por este último "la acción humana no cúltica en

cuanto determinada por la presencia del Misterio y valorada por su relación con él" (43).

Con estos presupuestos, nuestra investigación ha ido dirigida al conocimiento del mensaje eclesiástico en cuanto destinado a incidir en "la acción del hombre", aunque advertimos desde el principio que no abarcamos la multitud de facetas que aquí se abren. La primera parte, sobre los sacramentos, desvelaría algunos aspectos de la expresión de la actitud religiosa en el "culto", mientras que la segunda analiza algunos temas del mensaje ético, que entrarían en el concepto del "servicio de la divinidad".

El primer paso para poder afirmar la penetración de la religiosidad "predicada" en la vida de los fieles ha de ser conocer precisamente su mensaje en estas dos vertientes. También aquí contamos con el testimonio indirecto de lo que los eclesiásticos percibían en la sociedad. Sin embargo, para llegar a conclusiones definitivas es necesario, tanto ampliar el campo temático, como contrastar el mensaje con la respuesta, es decir, con el conocimiento de la vida cotidiana, actitudes y comportamientos en esas mismas facetas. Aquí es donde más reconocemos que nuestra investigación es un inicio y que mantiene un carácter abierto, muy conscientes de su limitación cuanto más percibimos la amplitud del mensaje eclesiástico.

Determinados a elegir, hemos optado por una temática concreta, valorando (esperamos que acertadamente) por este orden: la importancia como temas directrices en la vida personal

y social, el carácter ético que por ello conllevan, su aportación en un sentido progresivo al conocimiento del mensaje como un *conjunto*, y la *presencia en las fuentes*.

Creímos necesario comenzar por la comprensión misma que los eclesiásticos tenían de la vida de los fieles. A sus ojos constituían un mundo diferente, el *mundo laico*, definido precisamente por este carácter. Sin tener esto en cuenta, podría descubrirse toda la pastoral sin llegar a captar las relaciones establecidas entre el emisor y el receptor del mensaje.

Dirigido al conjunto de los fieles, reunido, no ya como pueblo de Dios (pues esta conciencia queda minimizada en el individualismo religioso, aunque se sustente más superficialmente por el carácter social de la religión), sino como pueblo con respecto al cual el eclesiástico se ve a sí mismo con una función directora, el mensaje había de clarificar las relaciones internas de ese grupo humano. Grupo, por otra parte, coincidente con el conjunto social, dada la universalidad a que nos hemos referido al principio. ¿Qué imagen e interpretación daban los eclesiásticos a la sociedad de ella misma y de las relaciones que en ella existían o se habían de establecer? Una concepción del *orden social* había de responder a ello. Además, a causa de las desigualdades muy fundamentalmente de tipo económico existentes en el conjunto social, el discurso acerca de las *riquezas* caracterizaría con rasgos marcados esas relaciones. Ambos aspectos, complementarios, definirían una *doctrina social* por la que cada fiel se encontraría a

sí mismo en una faceta básica de su vida: como ser social.

Pero el ser social se manifiesta primero en el núcleo en que surge. La *vida familiar* nos parece por ello un lugar privilegiado para estudiar la penetración del mensaje: lazos estrechos, íntimos, cotidianos, definen unas relaciones en las que la espontaneidad y personalidad de los individuos se manifiesta con especial fuerza. También sobre ello existió una doctrina y unas directrices.

Por último, para esbozar un perfil de los enfoques con que otras muchas facetas de la vida eran contempladas, hemos escogido una categoría que da cuenta de la diversidad: el sentido del *pecado*. Ello nos permite una aproximación a cómo los eclesiásticos percibían el transcurrir ordinario de la vida: dónde estaban sus sombras, qué actitudes y comportamientos habían de ser corregidos.

A lo largo de todo el trabajo surgen matices de lo que podríamos llamar usos y costumbres. Hemos preferido, sin embargo, que sean ilustrativas, es decir, que permanezcan insertas y enraizadas en el discurso que les da coherencia según la faceta de la vida a que se refieran o de la que el eclesiástico considere que son efecto.

c) En último término, nos parecía necesario para ayudar a contextualizar todo el discurso estudiar el tema de *la realidad de la muerte*. La religión, en su pretensión de dar respuesta a las preguntas definitivas del hombre, expresa en este punto, quizá con mayor intensidad que cualquier otro, su vi-

sión del mundo, de la vida y del hombre. Habría que considerar en qué medida el mensaje transmitía a los fieles unos contenidos por los cuales éste, en su adhesión a la fe, pudiese hallar lo que en lenguaje actual llamaríamos un (o el) sentido de la vida.

Este tema, que a primera vista podría parecer marginal si nos atenemos al desarrollo cronológico de la experiencia del vivir, es, sin embargo un punto de contraste capital para cualquier mensaje que se pretenda religioso y, en este caso, cristiano: pues el núcleo de toda la fe cristiana consiste en la proclamación de la resurrección de Jesucristo y en la afirmación de la vida eterna (que no de la vida futura).

Con todo ello trataremos de responder al planteamiento inicial: la reforma de la predicación ¿tuvo una dimensión práctica? ¿fue, en definitiva, una reforma de la pastoral, una reforma de los métodos de la pastoral? ¿pretendió una reforma de la religiosidad? ¿en qué sentido?

Ha sido nuestra intención, en cada uno de los aspectos formulados, alcanzar en la medida de lo posible las raíces de los planteamientos. No era nuestro deseo repetir el mensaje eclesiástico, elaborar, si se nos permite la ironía, una especie de sermonario compendiado para conocer de qué trataron los productivos predicadores de la época. Queríamos, más bien, encontrar las líneas de fuerza del discurso en cada uno de los temas estudiados en una labor de síntesis que nos permitiera no sólo describir, sino analizar y comprender el mensaje.

Nuestra búsqueda de los orígenes doctrinales del discurso está motivada por otra convicción: las formas religiosas pueden constituir un variado y rico elenco de eso, de formas, si no se descubre el significado profundo que les da sentido. Y esto ocurre tanto para la religiosidad popular como para la que se suele considerar de élite: en el caso de que aquélla se vacíe de contenido, queda reducida a acto cultural, folklore o costumbre; si lo mismo le sucede a la de élite, su discurso se convertirá en demagogia; y si una pierde los contenidos y significados de la otra, se crea la incomprensión, la incomunicación y, frecuentemente, la intolerancia.

Por ello, si queremos captar la coherencia del mensaje eclesiástico en la predicación, observar no sólo cómo las cosas eran vividas de una determinada manera, sino en virtud de qué, se nos hace necesario ir a la raíz.

Y en la raíz nos encontramos con la teología: no se vive la penitencia, la eucaristía, ... la limosna, ...la muerte, sin una concepción teológica definida. Todo eco sensible de estos acontecimientos es eso, eco, de una experiencia interior y relacional (eso es "religión"), en la que el conocimiento y la percepción del otro juega un papel esencial.

Sin pretender aplicar concepciones teológicas o religiosas actuales a épocas del pasado -riesgo del que muy bien ha advertido Teófanes Egido (44)-, sí nos hemos beneficiado de los avances recientes en estos campos. Su utilización la hemos entendido necesaria en algunos aspectos (fundamentalmente en

la práctica religiosa sacramental), como el mejor modo de situarnos en perspectiva y distanciamiento, sin lo cual lo que no podríamos percibir, al menos con claridad por nuestra parte, sería la delimitación de esa concepción religiosa del pasado, por contraste: hasta dónde llegaba el sentido consciente y formulable de un sacramento sólo lo captamos si contamos en nuestro bagage con otros sentidos y facetas procedentes de aportes recientes o de visiones nuevas; de lo contrario, encerrándonos nosotros mismos en la concepción doctrinal del pasado sin otros puntos de referencia (y hemos de recordar que dicha concepción ha llegado hasta la actualidad), nos consideraríamos incapaces de aprehenderla. De todos modos, también en cuanto a este tipo de perspectiva la investigación queda abierta.

4. TIPOLOGIA DE LA PREDICACION

4.1. Tipologías existentes:

En 1942, en el "Ensayo histórico" con que Miguel Herrero introducía su *Sermonario clásico*, atendía en una primera ordenación a "la unidad de asunto que afectan los diferentes núcleos de piezas oratorias". Se trataba de "una clasificación por asuntos o materias, que ya aparece claramente indicada por los mismos autores en el modo de publicar los Sermones", y que agrupaba a éstos en los siguientes tipos:

"1º. Sermones de Adviento.
2º. Sermones de Cuaresma.
3º. Sermones sobre Evangelios Dominicales.
4º. Sermones sobre Misterios de Cristo.

5º. Sermones sobre Misterios de la Virgen.
6º. Sermones de Santos.
7º. Sermones Fúnebres.
8º. Sermones de Circunstancias.
9º. Lecciones Sacras sobre el Antiguo Testamento." (45)

A continuación señalaba el autor que, dejando aparte las "Lecciones Sacras", las ocho clases restantes podían reducirse a cuatro si se reagrupaban del siguiente modo:

1º. Sermones de Adviento, de Cuaresma y Dominicales.
2º. Sermones sobre los Misterios de Cristo y de la Virgen.
3º. Sermones de Santos.
4º. Sermones fúnebres y de circunstancias.

Como puede observarse, la "clasificación reducida" no añade nada a la más amplia: se limita a unificar, pero sin ninguna rúbrica globalizadora.

Hay que advertir que nos encontramos ante un primer esbozo nacido de la necesidad de "ordenar el *mare magnum* de Sermones que se publicaron en esta época" (los siglos XVI y XVII que abarca el estudio de Miguel Herrero) y cuyo mérito consistió en desbrozar el terreno para una posterior tarea investigadora que se enfocaba desde una perspectiva literaria: favorecería una posible "clasificación de los oradores por analogía de dotes, estilo y caracteres literarios" (46). Tiene, pues, el valor de una ordenación instrumental, previa a la labor del estudioso, y con vistas a la historia de la literatura.

El hecho de presentarse como "una clasificación por asuntos o materias" no significa que se haya atendido en realidad a los contenidos de los sermones, pues el propio Herrero

señala que sigue las indicaciones dadas por "el modo de publicar" estas piezas; es decir, se basa en la modalidad de los títulos. Esto nos permite calificar esta tipología de "externa" s relativizar su validez en cuanto a los contenidos, pues se ha de presuponer la coherencia entre estos últimos y la presentación exterior. Sin embargo, este criterio no es en absoluto desdeñable; sal contrario, apunta dos aspectos que es preciso tener en cuenta: la conciencia de los propios autores sobre la naturaleza de su obra y la definición hacia el público de un producto concreto de la oratoria sagrada.

Resalta la vigencia de esta clasificación cuando bastantes años después, en 1970, el padre Gumersindo Placer se atiene a ella en su artículo sobre "Oratoria Mercedaria" (47), con la salvedad de que no hace mención a las "Lecciones Sacras sobre el Antiguo Testamento" y coloca en su lugar, en el 9º, grupo, unos "Sermones de asuntos de la Merced". A esta modificación añade "lo especificamente mercedario, como son las piezas oratorias de la Redención", ligadas a esta actividad concreta de la orden en los tres momentos de anuncio, despedida y recepción de los redentores. También aparte, cita las "*Conclusiones*, o conferencias que se pronunciaban en los Capítulos Generales, o Provinciales de la Orden de la Merced", que "solían tener un aire dogmático o moral, al modo de tesis universitaria", contra las que a veces se nombraban argumentadores que hacían de ello una disputa, "como si se tratase de una Academia".

La necesidad de establecer un grupo aparte para aque-

llos sermones cuyo contenido se refiere a asuntos propios de una orden y añadir además los que se circunscriben a una actividad específica, si bien se explica por el carácter del estudio a que aludimos, nos advierte de la dificultad para integrar en esta clasificación algunas modalidades propias de las órdenes religiosas. Habría que establecer, según esto, un noveno grupo bajo la rúbrica "Sermones de asuntos de las órdenes religiosas", lo que no nos parece lo más adecuado.

La mención de las *Conclusiones*, que están más bien relacionadas con la potenciación de los estudios dentro de las órdenes religiosas y tienen un sentido más académico, puede deberse al hecho de que el padre Placer prefiere no entrar en cuestiones como la distinción entre "orador y predicador" (48). Su inclusión es un tanto marginal respecto al esquema que se propone, en el que, no obstante, deben caber todos aquellos sermones pronunciados en el marco de los capítulos de las órdenes religiosas.

De manera sistemática, no se ha establecido ninguna otra clasificación. Sin embargo, es posible encontrar algunas de forma indirecta. Nos referimos a los "índices de materias" de los repertorios bibliográficos, que suponen una tarea de ordenación por parte del investigador, aunque no vaya acompañada de un desarrollo teórico que la explicite.

Siguiendo esta línea, de la *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, de Félix Herrero Salgado, extraemos el siguiente cuadro (49):

A) Ciclos Litúrgicos y santoral:

1. Ciclo de Navidad:
(Adviento, Navidad, Circuncisión y Nombre de Jesús, Epifanía).

2. Ciclo de Pascua:
(Cuaresma, Semana Santa, Resurrección, Pentecostés, Santísima Trinidad, Tiempo después de Pentecostés).

3. Fiestas del Señor:
(Encarnación, Santa Cruz, Corpus y panegíricos sobre la Eucaristía, Sagrado Corazón, Ascensión, Cristo Rey, Imágenes prodigiosas del Señor).

4. Fiestas de María Santísima:
(Inmaculada oncepción, Natividad, Dulce Nombre de María, Presentación, Desposorios, Anunciación, Visitación, Expectación del Parto, Purificación, Dolores al pie de la Cruz, Soledad, Asunción, Patrocinio de María Santísima, Advocaciones).

5. Panegíricos de los Santos.

B) Sermones de circunstancias:

1. Panegíricos ocasionales:

a) Referentes a reyes y a las familias reales.

b) De aspecto social y cultural:
(Apertura de Escuelas, Sociedades culturales y económicas de Amigos del País, Instituciones y Asociaciones Benéficas, etc.).

2. Oraciones fúnebres:

a) De Papas.
b) Obispos.
c) Reyes y reinas.
d) Nobles.
e) Militares ilustres.
f) Escritores.
g) Hombres públicos notables.

C) Sermones políticos, del siglo XIX:
(Distingue entre partidarios de Napoleón, antinapoleónicos y constitucionalistas y anticonstitucionalistas).

Un esquema muy similar es el que resulta de la obra de Julián Martín Abad sobre la oratoria sagrada salmantina (50):

I. Sermonarios.

II. Sermones sueltos:

A) Ciclos litúrgicos y santoral:
(con los mismos apartados que considera Herrero Salgado, tan solo añade otro dedicado a "Angeles", en el que incluye un sermón sobre el Santo Angel de la Guarda).

B) Sermones de circunstancias:

1. Panegíricos ocasionales:

a) Referentes a reyes y a familias reales.

b) Referentes a acontecimientos políticos, bélicos, etc.

c) Actos y acontecimientos universitarios:
(elecciones de rectores, fiestas sacramentales).

d) Actos y acontecimientos religiosos, conventuales, etc.:
(acciones de gracias por nombramiento de personas para cargos; acciones de gracias ante catástrofes; actos de desagravio de imágenes; celebración de capítulos de órdenes religiosas; donaciones y ofrendas; elecciones de generales de órdenes religiosas; inauguraciones, dedicaciones y renovaciones de templos y capillas; traslación de imágenes).

2. Oraciones fúnebres:

a) De Papas.
b) Cardenales, arzobispos y obispos.
c) Reyes, reinas, príncipes, etc.
d) Catedráticos y doctores.
e) Sacerdotes, religiosos y religiosas.

A la vista de estas clasificaciones, podemos afirmar que de la tarea bibliográfica de Herrero Salgado ha derivado un avance muy significativo, para una posible tipología, con respecto a los primeros intentos que llevara a cabo su antecesor por los años cuarenta de nuestro siglo. Predomina todavía un criterio "externo", pues sólo pretende revelar el carácter

general de las piezas oratorias y facilitar así la labor del estudioso, pero ya no nos encontramos ante una simple enumeración, sino ante un principio de sistematización con capacidad y flexibilidad suficientes. Los dos grandes apartados en que se divide responden a los cauces principales de la predicación en la Edad Moderna: el ritmo litúrgico, marcado por el calendario cíclico y festivo, de una parte y, de otra, los acontecimientos de la vida social y comunitaria, asumidos interpretados e incorporados a la expresión cultural en actos y celebraciones solemnes. Esta segunda vía, que se define por los sermones denominados "de circunstancias", permite incluir todo tipo de obras, aun los más singulares, sin necesidad de distorsionar el esquema. Conviene resaltar además que la terminología se diversifica: "sermones", "panegíricos", "oraciones fúnebres". Al carecer de una referencia descriptiva, tales conceptos resultan imprecisos, pero nos advierten de la existencia de lo que podríamos designar como "géneros" en la predicación, no ya por lo que se refiere al ejercicio de la oratoria sagrada o desde una perspectiva literaria, sino relativos a la práctica del ministerio de la palabra, según la finalidad concreta y el método que se proponga.

Como puede observarse, el esquema elaborado por Herrero Salgado ha sido respetado en sus grandes líneas por Martín Abad, cuyas modificaciones en algunos subgrupos demuestran las posibilidades de inclusión de los más variados aspectos. Conviene, sin embargo, retener una advertencia: la primera línea de clasificación que señala este autor es la que distingue

entre "sermonarios" y "sermones sueltos". A estos últimos corresponde la mayor parte de la masa documental catalogada por ambos bibliógrafos y a ello se debe el que no se haya acometido ninguna ordenación interna para los sermonarios. Cabe preguntarse: ¿acaso éstos, por su propia naturaleza, permanecen al margen del cuadro tipológico general? Nuestra impresión es que no. Pensemos que un sermón puede publicarse como pieza suelta o formar parte de un sermonario sin alterar en absoluto su contenido. Además, no siempre los sermonarios responden al carácter de obras temáticas para uso corriente, pues los hay también cuya finalidad es recopilar, a modo de antología, la obra de un orador destacado y cada prédica sería susceptible de una clasificación independiente.

4.2. Predicación ordinaria, catequética y particular

Considerando válidas las tipologías mencionadas, podríamos añadir, como resultado de nuestro tratamiento de las fuentes, una distinción según otro criterio. Puesto que entendemos la predicación, más que como un ejercicio de la oratoria sagrada, como una actividad pastoral, merecería la pena tener en cuenta la intención *pastoral* que la anima. De este modo, junto a los aspectos formales o literarios, atenderíamos también a la dinámica interna de la cual surge.

Es cierto que el carácter oral de la predicación se nos escapa, que quizás los sermones impresos fuesen retocados para su salida a la luz pública, que éstos y manuscritos, utilizados previamente, fuesen modificados en el momento por el

orador, y que incluso ni siquiera se pronunciasen alguna vez. Pese a ello, es posible descubrir, por los contenidos concretos (que es lo que a nosotros nos interesa) el tipo de tarea que el predicador acometía. Y ésta se reflejó en la terminología.

Según este criterio, identificamos tres tipos generales:

a) *La predicación ordinaria*: es el "*sermón*" propiamente dicho, un acto específico de predicación, público, abierto, al cual era convocada la feligresía sin distinciones y que respondía a las más diversas necesidades y circunstancias. Por ello cabrían aquí tanto sermones morales como doctrinales, panegíricos y oraciones fúnebres, sermones de circunstancias, de misión, etc., dependiendo de la finalidad concreta y matizando que los diversos rasgos podían sucederse internamente en una misma pieza.

No consideramos aquí los aspectos retóricos, pero sí podemos describir a grandes rasgos el esquema de desarrollo:

- *Tema*: era el versículo de la Escritura que el orador recitaba, normalmente en latín, antes de comenzar su discurso. Con frecuencia correspondía al evangelio del día, excepto en los sermones de encargo, de circunstancias, en los que el predicador era libre de elegir el pasaje que le pareciese más adecuado.

- *Exordio*: parte introductoria en la que el orador procuraba ganarse la atención de los oyentes. Dependiendo del estilo y del avance de la reforma, encontramos exordios retóricos; exordios que (en lucha contra la retórica) se empeñaban en incluir aquí un "punto de doctrina", es decir, una enseñanza catequética que a veces no tenía nada que ver con el contenido general;

exordios en que se presentaba o motivaba el contenido; y exordios evangélicos, en los que se explicaba, de forma narrativa o doctrinal, el evangelio que sustentaba (o era excusa de) el contenido.

Con frecuencia, y por influencia francesa, el exordio terminaba con el "asunto", o indicación del contenido, y la "división", o anuncio de las partes del sermón. Seguía a veces una oración, para pedir el auxilio de la gracia, y la recitación del avemaría.

- Se repetía el *tema*.

- *Desarrollo*: era el sermón propiamente dicho; en la mayoría de las piezas, dividido en dos partes, tres a lo sumo, aunque en algunos casos, más complicados, aparece todo un entramado de subdivisiones que la imprenta desvela (como hacía Fr. Diego José de Cádiz).

- *Epílogo*: parte final. Podía ser un resumen repetitivo de lo dicho, una exhortación a los fieles orientada a su acción, o una conclusión. Muchas veces terminaba en una oración, incluso larga (en misiones, cuaresmas ...), que significaba una participación de los fieles.

Cuando hablamos de predicación "ordinaria" queremos referirnos no a la frecuencia o continuidad en su ejercicio, pues incluímos aquí actos especiales de pastoral, sino a que constituía, dentro de esa pastoral, la práctica normal de la predicación, por contraste con los otros dos tipos.

b) *La predicación catequética*: eran las "*doctrinas*". Ignoradas como piezas oratorias, se distinguen del sermón por su contenido específicamente doctrinal. Utilizaban los recursos de la retórica, si bien con mayor austeridad, y su finalidad pastoral era la enseñanza de todo aquello considerado como sustancial o normativo. Más cortas que los sermones, sin divisiones (salvo excepciones), iban dirigidas también a la generalidad de los fieles.

Cuando pensamos en la enseñanza del catecismo, solemos imaginar al cura pàrroco o a la madre de familia ayudando a memorizar o inquiriendo a los niños el apredizaje literal de los contenidos mínimos exigidos que se consideraba que debían asimilar. El desarrollo de esta catequética (en cuyo estudio no entramos) nos hace olvidar que existió también la labor catequética hacia los adultos, y que ésta se realizò a través de una predicaciòn especifica: un cauce oral que, por sus similitudes y estrecha asociaciòn con el sermòn, podemos incluir en la predicaciòn, como ejercicio del ministerio pastoral.

Sobre todo en cuaresmas y misiones, tiempos de adoctrinamiento intensivo, los predicadores complementaban su tarea *mediante estas* "doctrinas": *ellas carecían* de la *solemnidad* y espectacularidad del sermòn, suponían una convocatoria aparte de los fieles (con la que se contaba al estructurar el desarrollo de todos los actos), y solían reincidir en los temas de los sermones predicados inmediatamente antes o después, para completar sus matices o para asentar sus enseñanzas. Por tanto, en el conjunto de la predicaciòn, su finalidad era exclusivamente instructiva (su retòrica podía incluir algunos elementos exhortativos, perc no muchos ni como fin). Orden, claridad y sencillez, serían las características de las que dependería su capacidad para ser asimiladas, pero no se descartan *muestras de erudiciòn*, al estilo *escolástico* a veces y motivadas màs por el arraigo del principio de autoridad que por valor utilitario. Suponemos su ambiente màs sereno, familiar, menos concurrido, no litùrgico.

c) *La predicación particular*: las "*pláticas*". Eran, en realidad, sermones, pero se distinguían de ellos en que sus destinatarios constituían un grupo específico, a veces, no siempre, reunido con periodicidad, o bien ocasionalmente apartado para completar una predicación ordinaria general. Así, son pláticas las predicadas al clero (en misiones, ejercicios espirituales, conferencias morales, congregaciones...), a la nobleza, a las religiosas, a instituciones como la Escuela de Cristo..., incluso a una feligresía parroquial (a la que se convoca como tal, como en las pláticas dominicales).

Un sermón solemne dirigido a una institución (Consejo, Ayuntamiento, Hermandad, Congregación...) no se considera una plática porque no supone el apartamiento respecto a una predicación general que se esté llevando a cabo, ni la asiduidad, rasgos -uno u otro- por los que se definiría una especificidad.

Como corresponde a este carácter limitado, la plática es más cercana, más familiar, trata de aquello que atañe más directamente al grupo convocado y, si es feligresía parroquial sin distinciones internas, abarca el mismo campo que los sermones (sin diferenciarse de una predicación ordinaria), pero con menos solemnidad y extensión.

Estas serían las tres formas pastorales de la predicación, por lo general no tenidas en cuenta al haber sido observados sobre todo los aspectos de la oratoria, pero sí distinguidas con claridad por los ministros de la palabra en aquella época, como muestra su designación terminológica.

NOTAS (INTRODUCCION)

(1) Las compilaciones bibliográficas nos permiten acercarnos a las líneas más estudiadas y percibir las lagunas que aún quedan. LONGARES, J. y ESCUDERO, J. L. *Bibliografía fundamental de Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XVIII-XX)*, Córdoba, 1979. CUENCA TORIBIO, J. M. y LONGARES ALONSO, J. *Bibliografía de Historia de la Iglesia, 1940-1974. Artículos de Revista*, Valencia-Córdoba, 1976. AGUILAR PIÑAL, F. *Bibliografía de estudios sobre Carlos III y su época*, Madrid, CSIC, 1988, pp. 80-93 y 201-214.

(2) EGIDO, T. "La religiosidad de los españoles (siglo XVIII)", *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, Madrid, Universidad Complutense-Departamento de Historia Moderna, 1990, t. I, pp. 767-792. "La sensibilización [sobre este tema] se ha trocado en eclosión bibliográfica desbordante y prácticamente inabarcable, si bien necesitada de una visión coherente, sistemática, que englobe en ideas conductoras tanta dispersión". Ante ello, su ponencia se centra en "el estado de la cuestión acerca de la religiosidad de los ilustrados, de los antiilustrados y de la llamada "popular"". (p. 768).

(3) LOPEZ-CORDON CORTEZO, Mª V. "Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz", *Hispania*, nº. 138 (1978), pp. 71-119: "Esta influencia es estrechísima en situaciones históricas en las que la estructura sociopolítica de una comunidad está fuertemente condicionada por factores de tipo religioso, y en las que la Iglesia, a su vez, asume la estructura de esta sociedad, produciéndose como consecuencia límites imprecisos entre los dos ámbitos" (p. 71).

(4) *Ibid.*

(5) DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Itsmo, 1979. "Lo primero que hay que recalcar es la estrecha integración de los eclesiásticos con los demás grupos sociales. Aunque su carácter sacerdotal los constituyera en una categoría superior, aunque defendieran los privilegios de su clase frente al mundo laico, aquellos hombres sentían, vivían profundamente su comunidad con otros grupos sociales, con su familia, su pueblo, su región, su nación. El clero era todo lo contrario de una clase cerrada y exclusiva, en parte porque se reclutaba en todos los medios sociales (...); pero también porque su educación, recibida en común con los seglares (...), su tenor de vida y su propio ministerio los ponía en el mismo plano de ideas, sentimientos y preocupaciones que al resto de sus compatriotas" (p. 383).

(6) DOMINGUEZ ORTIZ, A. "Aspectos sociales de la vida eclesiàstica en los siglos XVII y XVIII", en GARCIA-VILLOSLADA, R. (dir.) *Historia de la Iglesia en España*, t. IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, pp. 7-72. Se refiere a esta continuidad: "mientras las relaciones politicas, las relaciones Iglesia-Estado, se diferencian claramente en el XVIII de las que regían en los dos siglos precedentes, los aspectos sociològicos de la Iglesia hispana, aunque acusan el impacto de las nuevas ideas y del nuevo contexto que vivía la nación, no cambian de modo sustancial" (p. 54). Entre los factores de cambio, la creación de los seminarios tridentinos en casi todas las diòcesis contribuyó a "acentuar la separación entre el mundo eclesial y el laico", cuando fueron las universidades las màs permeables a las nuevas ideas (p. 57). La incidencia de estas instituciones en este sentido ha sido recogida por Francisco y José MARTIN HERNANDEZ, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiàstica en el siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1973, pp. 181 y 183.

(7) EGIDO ilustra esta realidad para el àmbito local: "La religiosidad colectiva de los vallisoletanos", en AA. VV. *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, 1984, pp. 157-260. De manera màs general, expone este esquema en "Mundo y espiritualidad en la España moderna", *Revista de Espiritualidad*, nº. 38 (1979), pp. 243-262, en que contrapone "el mundo sacralizado de los humildes" -para el que no existen "fronteras ni hostilidades entre la dimensión religiosa o espiritual y la tempestad" (p. 247)- y la religiosidad de los privilegiados, o de la "aristocracia espiritual".

(8) EGIDO, T. "El regalismo", en LA PARRA LOPEZ, E. y PRADELS NADAL, J. (ed.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, 1991, pp. 204-205 (el estudio en pp. 193-217). "Es preciso insistir en esta clave de interpretación histórica tan elemental como, con frecuencia, descuidada, de la convivencia entre lo natural y lo sobrenatural; de la ausencia de fronteras nìtidas entre el àmbito de lo religioso, de lo espiritual incluso, y el àmbito de lo civil".

(9) MESTRE SANCHIS, A. "Religión y cultura en el siglo XVIII español", *Historia de la Iglesia en España, Ob. cit.*, t. IV, p. 590 (el estudio en pp. 583-743).

(10) MARTINEZ ALBIACH, A. *Religiosidad hispana y sociedad borbònica*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1969, p. 2.

(11) Junto a las monografías sobre las diversas publicaciones periòdicas, destacamos como estudios sistemàticoss

GUINARD, P-J. *La presse espagnole de 1739 à 1791. Formation et signification d'un genre*, Paris, Institut d'Etudes Hispaniques, 1973. ENCISO RECIO, L. M. "La prensa y la opinión pública", en *Historia de España*, fundada por R. MENENDEZ PIDAL y dirigida por J. M. JOVER ZAMORA, t. XXXI: *La época de la Ilustración*, vol. I: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 57-128. Sobre los contenidos periodísticos, la tesis doctoral de M. D. BOSCH CARRERA, *Costumbres y opinión en el periodismo del siglo XVIII*, Universidad de Barcelona, 1988.

(12) A finales de siglo, en 1797, las cifras extraídas del censo de Godoy indican una escolarización del 23,3% de la población entre 6-13 años, con una gran desigualdad por sexo: el 36,4% de los niños frente al 10,3% de las niñas. La alfabetización mostraba también las desigualdades sociales, geográficas, económicas. Datos de Antonio VIÑAO FRAGO, "Alfabetización e Ilustración: Difusión y usos de la cultura escrita", en *La Educación en la Ilustración Española, Revista de Educación*, número extraordinario 1988, pp. 275-302. Todo este número permite una visión global a través de sus estudios monográficos, mientras que, como síntesis, puede consultarse AGUILAR PIÑAL, F. "La política docente", en *Historia de España*, *Ob. cit.*, t. XXXI, vol. 1, pp. 439-484. DOMERGUE, L. *Le livre en Espagne au temps de la Révolution Française*, Lyon, Presses Universitaires. 1984. Y la obra colectiva: *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Paris, ADPF, 1981. La bibliografía sobre estos temas es ya abundante: AGUILAR PIÑAL, F. *Bibliografía de estudios ...*, en la parte "Historia cultural y científica".

(13) LOPEZ-CORDON CORTEZO, Mª. V. *Art. cit.*, p. 72.

(14) AGUILAR PIÑAL, F. "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII", en ALVAREZ SANTALO, C., BUXO, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular*, t. II: *Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, 1989, p. 60 (el estudio en pp. 57-71).

(15) "Lo que Jesús legó (...) es un *movimiento*, una comunidad viva de creyentes, que fueron tomando conciencia de constituir el nuevo pueblo de Dios, la "asamblea" escatológica de Dios, no un "resto santo", sino las primicias de *todo* Israel y, finalmente, de toda la humanidad: un movimiento de liberación escatológica para *reunir* a todos los hombres: Un *šalom* universal". (SCHILLEBEECKX, E. *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 40-41).

(16) Angel ANTON ha resaltado este aspecto en la teología lucana: "el valor *fundacional* de la *proclamación* y de la

escucha de la palabra de Dios en la convocación de la comunidad cristiana"; y cita a SCHELKLE: "La palabra hace la *Ekklêsia*. Ella da inicio a la Iglesia, en cuanto es la primera en introducir la distinción entre creyentes e infieles" (*La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid, BAC, 1977, p. 445; sistematiza este aspecto en pp. 445-458).

(17) SAUGNIEUX, J. *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Lyon, Presses Universitaires, 1976, en la primera parte de la obra: "El contexto teológico e histórico". Para profundizar en los aspectos teológicos de la predicación, puede consultarse la obra que sigue este mismo autor: GRASSO, D. *Teología de la predicación*, Salamanca, Sígueme, 1968. También, JUNGMANN, J. A. *La predicación de la fe a la luz de la buena nueva*, San Sebastián, 1964; y FLORISTAN, C. y USEROS, M. *Teología de la acción pastoral*, Madrid, BAC, 1968.

(18) "Le renouveau de la prédication dans l'Europe du XVIIIe siècle fut nous l'avons dit, l'expression la plus tangible du renouveau de la piété' (*Ibid.* p. 126).

(19) Sin establecer formalmente una definición, el Vaticano II decía en la *Constitución "Sacrosanctum Concilium"*, 35: "la predicación (...) es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo" (*Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, BAC, 1986, pp. 149-150). Y en el *Decreto "Presbyterorum ordinis"*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, al hablar de éstos como "ministros de la palabra de Dios" en el nº. 4, les recuerda el mandato del Señor: "*Marchad por el mundo entero y llevad la buena nueva a toda criatura* (Mc 16, 15)"; así como la fundamentación en S. Pablo: "Porque por la palabra de salvación se suscita en el corazón de los que no creen y se nutre en el corazón de los fieles la fe, por la que empieza y se acrecienta la congregación de los fieles, según aquello del Apóstol: *La fe viene de la audición; la audición, empero, por la palabra de Cristo* (Rom 10, 17). A todos, pues, se deben los presbíteros para comunicarles la verdad del Evangelio, de que gozan en el Señor" (*Ibid.*, p. 347). En una obra escrita para responder a la inquietud sobre los contrastes del Vaticano II con Trento, Andrew BYRNE establece diferencia entre "ministerio de la palabra" y "predicación"; el primero, de contenido más amplio, lo define como "*ministerium Iesu Christi, quo doctrina ab ipso revelata ad gloriam Dei et animas salvandas omnibus gentibus communicatur*", e incluiría manifestaciones oficiales y no-oficiales, mientras que la "predicación" sería "la transmisión oral de la palabra revelada por un predicador legítimamente autorizado" (BYRNE, A. *El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento*, Pamplo-

na, Univ. de Navarra, 1975, p. 36; desarrolla la definición en las pp. 38-41. Vuelve sobre esta distinción en las pp. 138-140). Nos limitamos ahora a resaltar el "*omnibus gentibus*".

(20) "Igualmente los Arciprestes, los Curas, los que gobiernan las iglesias parroquiales ú otras que tienen cargo de almas, de qualquier modo que sea, instruyan con discursos edificativos por sí, o por otras personas capaces, si estuvieren legítimamente impedidos, á lo menos en los domingos y festividades solemnes, á los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas" (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, Imprenta Real, 1785, pp. 31-32). Un análisis del decreto en BYRNE, A. *Ob. cit.*, pp. 69 y ss. SAUGNIEUX, J. hace una valoración en *Les jansénistes et le renouveau* ..., pp. 40-42.

(21) *Ibid.*, pp. 16-22 sobre magisterio y predicación.

(22) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. ____, Obispo que fue de Lugo, y Arzobispo de Tarragona*, Madrid, 1818, 2ª. edic., t. I, vol. 2, pp. 206-211.

(23) CALATAYUD, P. *Juizio de los sacerdotes, doctrina práctica, y anatomía de sus conciencias, dispuesta en seis pláticas, que suele hazer al gremio Eclesiástico en sus Missiones, y una Instrucción que dá á un Ilustríssimo Señor Obispo, el M.R.P. ___* ..., Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1736, pp. 99-100.

(24) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en varios sermones panegyricos, con doctrinas correspondientes. Dirigida a los Ministros del Evangelio, y dedicada al Apóstol San Pablo* ..., Barcelona, Pablo Nadal, 1756, pp. 200-201. "Preguntaréis ahora (...) cómo se les ha de predicar? Del mismo modo, que se les ha de querer. No hay Idioma tan claro, ni voz tan insinuativa, como la del amor. No hay regla de estilo, como la de la caridad; lengua que todos entienden, como decía Xavier. La caridad enseña á instruir con paciencia, á explicarse con claridad, y á repetir con agrado la instrucción. No se cansa, ni se enoja: buelve con gusto á la tarea, y persevera en ella, hasta salir con el fin".

(25) BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios de socorrer á los verdaderos pobres*, en *Colección de las cartas pastorales y edictos del Excmo. Señor Don ____* ..., Madrid, Antonio de Sancha, 1783, t. I, p. 329.

(26) HERRERA PUGA, P. *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Madrid, BAC, 1974, pp. 157-158. Calcula una fre-

cuencia de una o dos veces por semana en la predicación; señala los temas, dirigidos a dar sentido al encerramiento; además, "pláticas" en las "fiestas espirituales", y diálogos entre el padre y los presos en la "colación espiritual". El mismo autor ha publicado el manuscrito del P. León en *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Granada, Facultad de Teología, 1981.

(27) GONZALEZ OLMEDO, F. "Restauración de la oratoria sagrada en el siglo XVIII", *Razón y Fe*, t. 51 (1918), p. 469.

(28) Remitimos a la bibliografía recogida por AGUILAR PIÑAL F.: *Bibliografía de estudios ...*, pp. 287-297, con una clasificación por regiones y ciudades.

(29) Citamos, por ejemplo: GOMEZ RODELES, C. (S.I.): *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud de la Compañía de Jesús y relación de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal (1689-1773)*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1882. REYERO, E. (S.I.): *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús, 1665-1686*, Santiago, Tip. Editorial Compostelana, 1913. Fr. JOSE CALASANZ DE LLEVANERAS: *Vida documentada del R.P.Fr. Diego José de Cádiz*, Roma, 1894. P. SEBASTIAN DE UBRIQUE: *Vida del beato Diego José de Cádiz, Misionero Apostólico Capuchino*, Sevilla, Imp. de la "Divina Pastora", 1926, 2 vols.

(30) Los sermones que transcribe son el nº. 137: *Sermón en la apertura del Seminario* (pp. 132-136) y el nº. 6: *Sermón que predicó el Sr. Obispo de Salamanca en la Yglesia de las Agustinas Recoletas de dicha ciudad en la Dominica 4. de Adviento. Año de 1765.* (pp. 136-144). Lamentablemente, durante una estancia en Salamanca en que consultamos los fondos de la Universidad y de la Pontificia no pudimos detenernos a acceder a esta colección.

(31) LE BRAS, *Études de Sociologie Religieuse*, Paris, PUF, 1955-1956, 2 vols. HARING, *Fuerza y flaqueza de la Religión*, Barcelona, Herder, 1958.

(32) Una puesta al día de este tema en: MESTRE SANCHIS, A. "Religión y cultura ...", *Ob cit.*, pp. 639-678, con un análisis de los aspectos más importantes. También en EGIDO, T. "La religiosidad de los ilustrados", en *Historia de España*, *Ob. cit.*, t. XXXI, vol. I, pp. 418-426 sobre "El "fantasma" del jansenismo español". Las obras más destacadas para España son: MIGUEL, M. F. (OSA): *Jansenismo y regalismo en España (Datos para la historia). Cartas al Sr. Menéndez Pelayo*, Valladolid, 1895, y, sobre todo la revisión reciente: APPOLIS, E. *Les jansénistes espagnols*, Bordeaux, 1966, y TOMSICH, M. G. *El*

jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII, Madrid, Siglo XXI, 1972.

(33) El arzobispo falleció en 1720; ocupaba la sede de Toledo desde 1715, y con anterioridad había sido obispo de Badajoz (1707-1715). Su *Carta* conoció múltiples impresiones a lo largo del XVIII. Vid. GONZALVEZ, R. "Valero y Losa, Francisco", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1975, t. IV, p. 2705.

(34) SARRAILH, J. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid-México-Buenos Aires, FCE, 1985 (3ª. reimpr.), pp. 278-280.

(35) HERR, R. *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1979 (4ª. reimpr.), pp. 134-135. Sobre este tema: ENCISO RECIO, L. M. "Las sociedades Económicas de Amigos del País", *Historia de España, Ob cit.*, t. XXXI, vol. I, p. 31-34 en que analiza su sociografía.

(36) HERR, R. *Ob. cit.*, p. 253-256.

(37) Como es el caso de ELORZA, A. "Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 214 (1967), pp. 73-107, en que estudia y edita la *Carta de un religioso español, amante de su Patria, escrita a otro religioso amigo suyo sobre la constitución del Reino y abuso del poder.*

(38) EGIDO, T. "La religiosidad de los ilustrados", *Historia de España, Ob. cit.*, t. XXXI, vol. I, p. 418.

(39) BOROBIO, D. (dir.) *La celebración en la Iglesia*, t. I: *Liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1987.

(40) MARTIN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1987 (4ª. edic: la 1ª. en 1973), p. 162.

(41) *Ibid.*, p. 163. "Esto explica que cada religión comporte como uno de sus elementos integrantes una doctrina moral, un código de normas que han de regir la conducta de sus fieles".

(42) *Ibid.*, p. 158.

(43) *Ibid.*, p. 162.

(44) EGIDO, T. "El Regalismo", en LA PARRA, E. y PRADELLS, J. (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, 1991, pp. 204-205.

(45) HERRERO GARCIA, M. *Sermonario clásico. Con un ensayo sobre la Oratoria Sagrada*, Madrid - Buenos Aires, 1942, p. XXIV.

(46) *Ibid.* p. XXIV. En este sentido apunta una línea de trabajo: "Es indudable que los parecidos o diferencias entre los autores de Sermones, se dejan mejor apreciar reuniendo aquellas obras de idéntico asunto. Entre quince o veinte Sermones de un Santo determinado, y más si se los estudia y ordena cronológicamente, tiene que saltar a la vista, quién es original y quién no; quién posee inventiva y quién dotes de mero decorador; quién es cerebral, quién imaginativo, quién afectivo o emocional, etc." (pp. XXIV-XXV).

(47) PLACER, G. "Oratoria Mercedaria", *Estudios*, t. XXVI, nº 90-91 (1970), p. 613.

(48) *Ibid.*, p. 612.

(49) HERRERO SALGADO, F. *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid. CSIC, 1971, pp. 731-742.

(50) MARTIN ABAD, J. *Contribución a la bibliografía salmantina del siglo XVIII: la Oratoria Sagrada*, Salamanca, Universidad, 1982, pp. 203-207.

A MODO DE PROLOGO

"La realidad que experimentamos y expresamos, es decir, la realidad *experiencial*, está intrínsecamente modificada y condicionada por el bagaje social, intelectual y cultural que vamos traspasando del pasado al presente: el modelo cultural, que llena también nuestra vida interior. De ahí que la realidad experiencial de la fe cristiana no sólo depende de la *oferta* de realidad (Jesús de Nazaret), sino que -en cuanto experimentada y expresada, por ejemplo, en las fórmulas y declaraciones de fe, en la liturgia y en la teología- resulta también intrínsecamente modificada y condicionada por el bagaje del espíritu humano aquí y ahora, por lo que técnicamente se llama "contexto cultural". Esto implica que la realidad de fe está inmersa en la historia, forma parte intrínseca de la historia humana y es historia y cultura. La revelación y su expresión cultural no son dos magnitudes separables. La revelación se da siempre dentro de lo que Paul Ricoeur llamaba *le croyable disponible* de una época, es decir, el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente y que sin embargo (y ésta es la interpretación cristiana), cambian intensamente al convertirse en elemento portador de la revelación. De ahí que el cristiano del mundo helenista se parezca mucho más a sus contemporáneos de Roma y Grecia que a los cristianos de nuestra época; no obstante desde el punto de vista cristiano, un cristiano actual puede estar más cerca de aquellos cristianos griegos que de muchos de sus contemporáneos. El hecho de que todas las religiones, incluida la cristiana, estén condicionadas por la historia y la cultura relativiza esencialmente el absolutismo de algunas valoraciones actuales, a la vez que aligera el peso del pasado. Por otra parte, el evangelio entraña una *reserva* frente a todas sus expresiones culturales en el kerigma, el dogma, el credo o la teología. Del uso que la Iglesia primitiva ha hecho de títulos como Hijo del hombre, Mesías-Cristo, Hijo de Dios, se desprende que la fe cristiana, incluso cuando *recurre* a ese patrimonio cultural y religioso en que se enuncia la revelación, se distancia de él. La respuesta del cristiano a la pregunta sobre la identidad cristiana nunca puede ser una identificación total con la cultura circundante, incluida la religiosa, en la que participa íntimamente. Por ello tampoco existe una identificación absoluta de la fe cristiana con sus articulaciones concretas, ni siquiera con las más oficiales, por más que en ellas el misterio de fe se exprese con toda legitimidad y fidelidad. Debido a esa tensión entre el misterio de fe y su articulación histórica, se requiere no sólo una investigación histórico-dogmática y hermenéutica del cristianismo primitivo y de su ulterior desarrollo, sino también un análisis sociol-

gico que estudie crìticamente las ideologìas. En un nuevo lenguaje de fe que refleje la interpretaciòn creyente de Jesùs de Nazaret,deben quedar patentes en el uso tanto la reserva crìtica como la no identificaciòn con las categorìas, expectativas e ideologìas dominantes en el presente, precisamente haciendo referencia a ambas. La reserva de la fe es (en virtud de una necesidad antropològica), en su misma enunciaciòn, esencialmente cultural y generadora de cultura y, por tanto, generadora de Iglesia. Asì, todo movimiento religioso se encuentra ineludiblemente inmerso en un proceso històrico-cultural. Hay que preguntarse continuamente si està en tensiòn crìtica y creativa con su propio mundo sociocultural".

SCHILLEBEECKX, Edward.

Jesùs. La Historia de un Viviente.

Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 41-42.

PARTE PRIMERA

LA PASTORAL ANTE LA PRACTICA RELIGIOSA SACRAMENTAL

CAPITULO I

"DE LA VERDADERA Y FALSA DEVOCION": HACIA LA RELIGIOSIDAD INTERIOR

"DE LA VERDADERA Y FALSA DEVOCION":

HACIA LA RELIGIOSIDAD INTERIOR

Cuando los predicadores del siglo XVIII, expandiendo su palabra a lo largo de toda la geografía española desde la multitud de púlpitos que se les ofrecían en pueblos y ciudades, trataban de conectar con la realidad que vivían los fieles, tenían ante sus ojos un complejo panorama que ellos contemplaban como necesitado de orientación pastoral. En este sentido, y en cuanto preocupados por la salvación, todos los aspectos de esa realidad podían ser objeto de su discurso, pero entre ellos sin duda ocupaba un lugar propio y destacado la religiosidad misma.

En efecto, la vida religiosa de los individuos y de los pueblos constituía su primera inquietud. Encontraban en ella una gran riqueza de matices, como bien ha señalado Caro Baroja y como los estudios más recientes tienden a corroborar (1). Pero, además, establecían con ella una doble relación, pues era a la vez un mundo religioso muy influenciado por su palabra y por sus directrices, que reflejaba las concepciones y las pautas de comportamiento promovidas por los eclesiásticos, y, sin embargo, permanente contraste y resistencia frente a las mismas. En esta contradicción, que no lo es tanto si la situamos, como veremos más adelante, en el dualismo clérigos-laicos, los predicadores intentaron moldear la religiosidad a partir de la observación de sus manifestaciones y mediante una crítica que situó su centro en el quicio de la vi-

vencia interior frente a la pràctica exterior, incluso por encima de las diversas corrientes y espiritualidades de los propios predicadores.

Sin duda los misioneros fueron los grandes difusores de las devociones y las prácticas exteriores de culto y de piedad. Sus biografías están llenas de datos sobre las cultivadas por ellos mismos (personales y tradicionales en sus órdenes religiosas respectivas) y promovidas en sus recorridos apostólicos (2). Sus métodos, heredados del barroco, con un estilo efectista, y su propia mentalidad y creencias, favorecían la extensión de una religiosidad muy atenta al cumplimiento religioso, entendido éste bastante en conexión con las manifestaciones populares de piedad. Pues bien, aun en este contexto encontramos llamadas a autentificar de alguna manera la experiencia religiosa expresada exteriormente.

El jesuita Pedro Calatayud, por ejemplo, procuraba dejar tras sus misiones al menos el propósito (si no la costumbre) de ejercicios piadosos, estableciendo cuando era posible instituciones que los apoyaran y conservaran. En los que señalaba en su método como apropiados "para que persevere el fruto de la Missión", se mezclaba la recepción de los sacramentos con los rezos particulares cotidianos, junto con hábitos que los ilustrados calificarían de supersticiosos y que alentaban la credulidad popular.

> "Primera devoción: confessar, y comulgar à lo menos una vez cada mes, y las personas Nobles, y otras que pueden commodamente si quieren, una vez cada semana (...).

Segunda devoción: oìr Missa cada dia (...)

Tercera devoción: rezar en casa el Rosario de cinco diezes, y no màs, de comunidad antes de cenar (...). Acabado el Rosario, si alguno en casa sabe leer, se leen quatro hojas del Librillo del Compendio de la Doctrina del Padre Piamonti (...) para que assi sepan todos la Doctrina, y sus obligaciones.

Quarta devoción: ir al Rosario por las calles quando saliere los dias Santos, y al *Vía Crucis* (...)

Quinta devoción: visitar cinco Altares apenas acaban de oìr Missa, y basta un Padre nuestro, y Ave Maria en cada Altar, y assi se ganan muchas Indulgencias.

Sexta devoción, y cordialissima con el Sagrado Corazòn de Jesùs (...).

Séptima devoción: al oìr el Relox, decir siempre: *Ave Maria, sin pecado concebida*, se reza el Ave Maria, y luego se dice: *Yà tengo, ò Virgen Santìssima, una hora menos de vida, dadme gracia para guardar bien las que me restan.* (...).

Octava devoción con nuestro Santo Padre Ignacio de Loyola: rezarle cada dia un Padre nuestro, y un Ave Maria al irse à recoger, y poniendo con gran Fè en las puertas de todos los aposentos de las casas, por la parte de adentro, la Cédula, que llaman de nuestro Santo Padre Ignacio contra Duendes, infestaciones del Demonio, contra Brujas, y Hechizos para defender las criaturas, y los mismos ganados de ser hechizados, ò maleficiados, y para defenderse muchas personas Religiosas, y de vida pura, de tormentos, persecuciones, apariciones, y tentaciones fuertes con que las exercita. La Cédula que solemos poner los Jesuitas en los aposentos, y muchos Seglares en sus casas, es de esta suerte:

San Ignacio de Loyola,
Fundador de la Compañìa de Jesùs,
al Demonio, no entres.

(...)

Nona devoción, y una de las màs principales, es el trato de Oración con Dios (...); por tanto suplico, que en la Iglesia, ò Capilla de N. se toque à Oración por la mañana al salir el Sol para las mugeres, y por la tarde al ponerse para los hombres. (...)

La décima devoción, mejor dirìa obligación, ha

> de ser ir todos los Nobles, y Señores los primeros, si son Ovejas verdaderas de Christo, à oìr la Doctrina de vuestros Curas en vuestras propias Parroquias (...)." (3)

Congregaciones del Sagrado Corazón de Jesùs y Escuelas de Marìa eran algunos de sus legados (4), y a este estilo, cada uno segùn su orden, se potenciaba una religiosidad popular estructurada sobre "la devociòn".

Las pràcticas piadosas ocuparían asì un lugar preeminente, siguiendo las huellas de siglos pasados en el alejamiento de la liturgia, que habìa dejado en gran medida de ser significativa (5), y en la diversificaciòn de aspectos, lo cual velaba la percepciòn del sentido unitario de la fe. Sin embargo, incluso sin renunciar a todo este bagage, se iba abriendo paso, poco a poco, la conciencia de que dichas prácticas habìan de ir animadas por algo màs que el movimiento de los labios y el ritmo de las horas a que se establecìan.

El mismo Calatayud, que partìa de esa religiosidad, predicaba en numerosas ocasiones que no bastaba la mera realizaciòn formal de ejercicios piadosos. En un primer nivel en busca de contenido verdadero, reclamaba el cuidado, la atenciòn mental y afectiva para la validez de dichas prácticas (6), y aunque ello podrìa derivar en un ritualismo devoto, suponìa, al menos, una reacciòn frente a la superficialidad que se conformaba con un acto rutinario e inconsciente. En un segundo nivel, advertìa de la insuficiencia de las prácticas religiosas para obtener la salvaciòn y ponìa en el cumplimiento moral la piedra de toque de la religiosidad:

> "Provechoso es el ayuno, bueno el Rosario, santa la Missa, el Viacrucis, Escapulario, y devociones; pero la primera devociòn es la guarda fiel de los Mandamientos." (7)

Ejercicios piadosos y observancia de la ley eran los dos aspectos necesarios para que una vida pudiese considerarse cristiana. La insistencia en lo primero y el peso de la casuìstica en su concepciòn moral, ahogaron una posible profundizaciòn hacia un mensaje màs espiritual. Sin embargo, un cierto sentido de interioridad se apuntaba en algunos momentos. En una *Doctrina de la verdadera devociòn*, definìa ésta "como vna virtud general que facilita, inclina y prepara la voluntad à exercitar todas y cada vna de las virtudes" (8), y aunque esta nociòn adolecìa de reduccionismo (9) le permitìa distinguir una devociòn exterior, en la que no dejaba de criticar desviaciones, y otra interior, en la cual "lo principal y primario y lo màs glorioso (...) està en el orden interior de la charidad y amor divino, que ordena las virtudes y sus actos" (10).

Con el transcurrir del siglo se fue afianzando la necesidad de autentificar la pràctica religiosa. Otro misionero apostòlico, esta vez capuchino, Fr. Miguel de Santander, màs depurado en su estilo y contenidos, planteaba un discernimiento en un *Sermòn sobre la verdadera y falsa devociòn*. Reacio a dar por vàlido todo lo que la gente consideraba como tal (11), pero también a admitir con los libertinos que apenas existìan fieles coherentes (12), esbozaba un retrato de las almas verdaderamente devotas:

> "(...) tienen una voluntad generosa, pronta y preparada para entregarse à todas las cosas que pertenecen al culto del Señor: constantes y firmes en las santas prácticas, que una vez establecieron: activas y laboriosas para no omitir un àpice de sus obligaciones, por qualquiera devociòn, por muy espiritual que parezca: interiores y espirituales, por la compañìa que su corazòn hace à sus labios." (13)

Definìa la devociòn auténtica, siguiendo a san Agustìn, como "un piadoso y humilde afecto para con Dios" (14), por tanto, nacida en el corazòn. Llevada a la vida práctica, significaba menos el ejercicio de un conjunto de actividades religiosas que, en buena línea ilustrada, ajustarse al deber propio del orden cristiano en cada uno de los aspectos de la existencia:

> "(...) los verdaderos devotos piensan, y piensan bien, que su devociòn consiste en cumplir exactamente sus obligaciones. Para con Dios, con un espìritu de verdadera religiòn: para con el pròximo, con un espíritu de verdadera caridad; y para consigo mismos, con un espìritu de verdadera mortificaciòn." (15)

Dentro del predominio de una concepciòn moralizante de la vida cristiana, con acentos diversos en el cumplimiento de la ley, en la importancia del mérito (obras, actos, sacrificios ...), en la austeridad y mortificaciòn, va adquiriendo fuerza uno de los rasgos que Teòfanes Egido ha señalado como caracterìsticos de la espiritualidad ilustrada: "el primado de la vida interior, del espìritu y la verdad" (16). Observaremos que un proceso de purificaciòn en esta línea no era sencillo: entre los mismos eclesiàsticos, el peso de las formas religiosas y de la propia mentalidad, no bien liberada de preocupaciones muy arraigadas, dio lugar con frecuencia a actitudes intermedias, mientras que la tarea pastoral situaba estas co-

rrientes de renovación enfrente de una piedad popular muy adherida a costumbres y creencias no sólo no fundamentales, sino incluso oscurecedoras del acontecimiento de la fe, dibujándose un panorama que Antonio Mestre ha descrito como "dualidad de formas religiosas" (17).

En efecto, es sobre todo el entramado complejo de actitudes, mentalidad, comportamientos, el que hay que tener en cuenta para valorar cada pequeño paso de reforma y cada síntoma de anquilosamiento. Esta tensión se producía no sólo entre tendencias o corrientes, sino en la misma personalidad de los predicadores: la claridad de su opción y las contradicciones con la misma son muestra de ello. Por tanto, su mensaje, su discurso, participaba también del interrogante que lanzaba, situado de igual modo en el quicio de la autenticidad.

La pregunta sobre la devoción "verdadera" llegó así a formularse, como hemos indicado, incluso en el terreno de las misiones populares. Quizás fue aquí donde permaneció más ahogada u oculta por los propios métodos y formas de religiosidad, y necesitaría otros ambientes y estilos para resonar en el aire. Sin embargo, por poco que fuese percibida, tuvo su impulso al menos en el ánimo de algunos. Cuando en 1808 Fr. Miguel de Santander publicaba sus *Sermones dogmáticos* (18), explicaba en su Prólogo cómo ya en la vejez acometía la tarea de dirigirse a los indiferentes e incrédulos, pero justificaba toda su trayectoria pastoral anterior, los "casi treinta años en freqüentes viages por varias Provincias de España predicando el Evangelio à toda criatura", porque era "incomparablemen-

te mayor el número" de los cristianos no convertidos en sus costumbres con una religión mal entendida; y la describía así:

> "mucho fausto y apariencia en las solemnidades, y poco recogimiento de espíritu, y casi ninguna devoción: mucha confianza en varias prácticas religiosas que nada incomodan las pasiones, y poca aplicación á mortificar estas pasiones mismas con la negación de los *propios apetitos*, y la *santa penitencia*: *mucho* gloriarse del nombre de christianos, y poco observar la renuncia de las pompas del mundo y las obras del diablo." (19)

La retórica a veces se dejaba llevar en esta línea, pues la llamada a la conversión era el eje, el sentido, la razón de ser de la misma predicación, y en una sociedad en que el cristianismo era sociológicamente no cuestionado, imperante, el lugar de alejamiento del que los fieles habían de regresar al escuchar la voz del ministro de Dios era el de un cristianismo no vivido más que en la periferia de su realidad personal, aunque en "apariencia" ocupase mucho.

Esta inquietud, que se confrontaba así con la realidad en múltiples aspectos, fue cultivada sobre todo por quienes asumieron más conscientemente el camino de una religión interior, superando la espectativa de la conversión de los fieles para constituir una propuesta en la que todos habían de sentirse llamados a una reforma. En esta línea desarrolló el padre Nicolás Gallo, en la primera mitad del siglo, su tarea pastoral, prestando una gran atención a la vida cristiana y ministerial de los propios presbíteros desde su actividad en la Congregación del Salvador del Mundo (20); a ellos se dirigía en una plática sobre el sacrificio de la misa cuando les

instaba a la autenticidad en su celebración:

> "Porque todas las acciones Christianas se han de tratar adentro, si han de hacerse con mérito, y con espíritu. Porque de qué aprovechan tantas Misas, tantos Sermones, tantas Confesiones si todo ello va sin espíritu, y sin interior." (21)

Poco a poco esta tendencia, que en principio reclamaba el acompañamiento del corazón a los labios, los sentimientos de piedad en las prácticas religiosas y la reforma de las costumbres en coherencia con esas prácticas, incorporó además algunas líneas de discernimiento por las cuales se constataba la verdad del culto espiritual. Así, Francisco Armañá, en un sermón para el segundo domingo de cuaresma, situaba la clave en la diferencia entre amor propio y caridad; las personas "enamoradas de sí mismas", aun con gran perfección exterior, no ofrecen culto a Dios, sino a sí:

> "Parece que sirven á Dios, y tal vez quedan muy satisfechas con esta vana confianza; pero realmente se sirven y complacen á sí mismas. Practican muchas obras buenas; pero sólo las que se adaptan ó son ménos repugnantes á su genio: aborrecen muchos vicios; pero sólo aquéllos que tienen ménos fuerza para inclinar su afecto." (22)

Con este criterio, cada uno era invitado a examinarse y a seguir "el verdadero camino de la gloria" mostrado por Jesucristo al declarar "que no había venido para hacer la propia voluntad, sino la del Eterno Padre" (23).

Semejante planteamiento hacía José Climent en una plática de sexagésima predicada en 1746 y 1748, en la que trataba de convencer a los fieles de la insuficiencia de un cum-

plimiento formal:

> "(...) en nuestra santa ley hay unos preceptos fàciles de observar, y honrosos à los que los observan, como son profesar la fe de catòlica, oír misa, acudir al sermòn, rezar algunas oraciones, y para señal no dexar de las manos el rosario. Todo esto acarrea à los que lo practican el honor de que el vulgo los tenga por buenos christianos, y les cuesta muy poca dificultad. Pero hay otros preceptos al parecer ménos honrosos, aunque màs difíciles de observar, como son sufrir con equanimidad las injurias, perdonarlas con presteza, reconciliarse con los enemigos, hacer bien à los que nos hacen mal, domar el apetito, refrenar la lengua, pagar con puntualidad las deudas, dar limosnas, y aunque sea à costa del mayor trabajo huir de todas las ocasiones pròximas de pecar. Esto lleva consigo muy poco honor para con el mundo, y una gran dificultad. Por esto veréis que son muchos los christianos que guardan los primeros preceptos, y muy pocos los segundos." (24)

Es decir, la opciòn por una religiosidad interior significaba una elevaciòn de la exigencia moral, pues ésta alcanzaba màs allá de lo visible, no contaba con el estímulo de lo opiniòn e implicaba un compromiso espiritual. De nuevo, la pregunta era:

> "¿Acaso os contentáis con aquellas obras exteriores, que son como las hojas de la virtud, sin que penetrados interiormente de las máximas de nuestra religiòn, adoréis à Dios en verdad, le améis con toda el alma, y à vuestros pròximos como à vosotros mismos?" (25)

Identificaba tal actitud como dureza de corazòn, esterilidad de la tierra en que se agosta la semilla de la Palabra. La virtud sólo llegaría a arraigar y crecer si era regada y alimentada "con el xugo de la devociòn interior, ó prontitud de la voluntad à hacer todo lo que sea del divino agrado"; y esta devociòn, a su vez, sólo se lograba o nacía "de la fuente

perenne de la meditaciòn"; así, fijando "el entendimiento y la voluntad" en la ley del Señor, su cercanía ablandaría el corazòn hasta que su Palabra echase raíces (26).

De este modo, religiosidad interior significaba también religiosidad práctica, pero con una concepciòn de esta dimensiòn práctica que, si bien no anulaba muchos de los elementos heredados (sentido del precepto y de la norma, valor de los actos piadosos, regualridad de los mismos, culto exterior), sino sòlo lo considerado supersticioso o vacío de contenido, sì resituaba, con un origen y una orientaciòn diferente, la plasmaciòn del cristianismo en la vida cotidiana. Gregorio Mayàns lo había expresado en su *Espejo moral*:

> "La religiòn es el conocimiento i amor de Dios. Por ella se conoce à Dios, Sumo Bien, i, conocido, no puede dejar de amarse cordialìssimamente, pero sòlo le ama quien le obedece. I assì el verdadero culto de Dios es limpiar el ànimo de los afectos depravados i transformarse, quando uno pueda, en simulacro de Dios, siendo santo i puro à su imitaciòn, no aborreciendo à persona alguna i aprovechando à todos, à unos con obras de caridad, à otros con el buen exemplo." (27)

Así, desde la primera formulaciòn tomista de la devociòn como voluntad pronta para seguir la de Dios, a la màs clara propuesta de una vivencia espiritual como fuente de sentido de toda práctica, va madurando una faceta pastoral que sirve de referencia para contrastar tanto los mensajes eclesiàsticos como las realidades de los fieles. Hubo quienes específicamente asimilaron esta mentalidad y quienes en la práctica alentaron conductas y creencias opuestas a ella. Pero no la consideramos ahora como una corriente, sino como una cues-

tiòn de fondo, una cuestiòn del siglo, sobre la que contextualizar los distintos aspectos del discurso de los predicadores.

Por eso, pese a la indudable preeminencia en la religiosidad de la época de manifestaciones exteriores de culto y de piedad, pùblicas y privadas, en devociones, asociaciones y tradiciones diversas, y pese a la insistencia de los mismos eclesiàsticos en propugnar el establecimiento de una vida regulada en torno a la pràctica religiosa, hemos preferido escoger para nuestro estudio no la proliferaciòn de todos estos aspectos, sino aquellos puntos que, integrantes en la misma religiosidad, serìan susceptibles de ser cuestionados màs a fondo sobre la naturaleza y el arraigo de su vivencia. Los sacramentos, frecuentemente olvidados por la falta de centralidad de que, en efecto, adolecìan, en medio de una acusada dispersiòn de la piedad y de un individualismo que mermaba su caràcter celebrativo, nos parecen, sin embargo, claves para valorar y comprender la religiosidad propuesta y la vivida: raìz teològica, universo religioso, sentimientos y experiencias, correcciones, actitudes, ritos, surgirìan en su realizaciòn con una hondura peculiar capaz de sostener la pregunta por la "devociòn", al menos como inquietante ante las fuentes.

NOTAS (VERDADERA Y FALSA DEVOCION)

(1) CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 30: "Es, sobre todo, cuando se considera la religión en sus dimensiones más *humanas*, *psicológicas* de un lado, *sociales* de otro, cuando se ve la referida riqueza de matices a que puede dar lugar su práctica". La diversidad es también faceta destacada en la obra dirigida por C. ALVAREZ SANTALO, M. J. BUXO y S. RODRIGUEZ BECERRA, *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, 3 vols.

(2) REYERO, E. (S.J.) *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús, 1665-1686*, Santiago, 1913. GOMEZ RODELES, C. (S.J.) *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud de la Compañía de Jesús y relación de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal (1688-1773)*, Madrid, 1882. P. SEBASTIAN DE UBRIQUE, *Vida del Beato Diego José de Cádiz, Misionero Apostólico Capuchino*, Sevilla, 1926, 2 vols. Esto mismo resaltan estudios más serios y recientes: GONZALEZ CABALLERO, A. *Los capuchinos en la Península Ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*, Sevilla, Conferencia Ibérica de Capuchinos, 1985; P. BUENAVENTURA DE CARROCERA, *La provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, vol. II: *1701-1836*, Madrid, 1973.

(3) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones del Padre ____ ..., Arte, y Método con que las establece (...)*, Madrid, Imp. de Música de D. Eugenio Bieco, 1754, t. I, pp. 311-315. Sobre la costumbre de los rosarios callejeros, dos estudios en la mencionada obra coordinada por ALVAREZ SANTALO, *La religiosidad popular*: ROMERO MENSAQUE, C. J. "El fenómeno rosariano como expresión de religiosidad popular en la Sevilla del Barroco", t. II, pp. 540-553; y MORENO VALERO, M. "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", t. III, pp. 485-506.

(4) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. I, pp. 321-341. Era práctica común en las misiones que, en el caso de la Compañía, encontraba apoyo donde existían colegios y casas, en una estrecha red de actividad pastoral: RIVERA VAZQUEZ, E. *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, La Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1989, pp. 477-481 y 486-489.

(5) KLAUSER, Th. *Breve historia de la liturgia occidental. Informe y reflexión*, Barcelona, Juan Flors, 1968, pp. 95-96.

(6) "Oías Missa, es verdad; pero sin devoción, ni sentimiento, buscando las más breves, y huyendo de las que se celebran con detención, y reverencia. Rezaste un Rosario en casa, pero andando entre la bulla de los de casa; unas veces

mordido, otras dexado. Orabas vocalmente, y tenìas tus devociones en los Templos, mas estando con el cuerpo en mi presencia, tu corazòn, y pensamiento tenìas en los negocios, y cuidados, ò en el ìdolo que te tiraba la aficiòn. Veniste à algunos Sermones, y Doctrinas; pero por cumplimiento, ò combidado, ò por curicsidad, sin haver prendido el grano de mi palabra en la dura tierra de tu corazòn, como si no hablara contigo. (...)" CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, pp. 129-130).

(7) "...y si quebràis de assiento alguno de ellos, desengañaos, que no hay deseo de salvaros. Vosotros no queréis vencer vuestros genios, y apetitos, ni romper por vuestros gustos desordenados, y màximas del mundo, y para cubrir este defecto queréis acallar vuestra conciencia con alguna devociòn, limosna, ò acto de piedad, y aquì està vuestra perdiciòn" (*Ibid.*, p. 20). "La condenaciòn de muchos està, en que queréis formar à vuestro modo, y fundar el camino de salvaciòn sobre algunas devociones, y no queréis fundarle segùn los Mandamientos de Dios, guardàndolos perfectamente" (*Ibid.*, pp. 127-128).

(8) CALATAYUD, P., B.N., Mss. 6313, fol. 363 r.

(9) Se nota que la asociaba a un estilo de vida concreto: "llàmanse devotos aquellos que en cierto modo se ofrecen â Dios y dedican del todo aunque no sea con voto formal, por eso la devociòn dixo Sto. Thomàs no es otra cosa que vna voluntad de entregarse promptamente â todo lo que es del obsequio y servicio de Dios" (*Ibid.*)

(10) *Ibid.*, fol. 374 r.

(11) "No podemos en el dìa lamentarnos, como el Profeta [Jeremìas], de que falten personas que concurran à las solemnidades. Ninguna otra cosa vemos màs freqüentemente que inundarse las Iglesias de toda clase de gentes: concurrir à los templos, como à competencia todos los estados, y formarse una especie de ley para no faltar à las funciones de Iglesia, oìr todos los sermones, y hacer todas las novenas que se acostumbran en los pueblos. Sin embargo, si atentamente miramos las costumbres de los pueblos: si descifiramos los caracteres de la verdadera devociòn, acaso hallaremos ménos verdaderos devotos que pensamos, y las solemnidades y fiestas tan desamparadas de espìritu y verdadera religiòn, como en tiempo de Jeremìas" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn por el Padre* _____ ..., Madrid, Josef del Collado, 1808, 3ª. edic., t. II, p. 187).

(12) "Pero demos gràcias à Dios, amados oyentes mìos, porque aunque sea verdad que no hay tantos devotos como se dice, no hay tan pocos como los libertinos piensan. Dios nuestro Señor tiene almas fieles, y en todos los estados conserva la màs sòlida y verdadera piedad. Hay rectitud, integridad

y religiòn en todas las condiciones de gentes: hay verdaderos devotos y devotas en el siglo" (*Ibid.*, pp. 188-189).

(13) *Ibid.*, p. 189.

(14) *Ibid.* "... afecto humilde por el conocimiento de la propia miseria, y afecto piadoso por la consideraciòn de la clemencia divina".

(15) *Ibid.*, p. 203. Y exponìa el contenido de cada aspecto: "ésta [la mortificaciòn] sujeta sus pasiones, doma sus apetitos, y los mantiene humildes, sobrios, modestos, y aplicados à su oficio y ministerio. La caridad los hace ùtiles à sus pròximos con sus consejos, sus buenos exemplos y sus limosnas, para aliviar sus necesidades temporales, y sus trabajos espirituales. Y la religiòn los lleva à adorar al Omnipotente en sus santos templos, à freqüentar devotos la oraciòn, à recibir fervorosos los Sacramentos, à procurar la gloria de su divina Magestad, y la exaltaciòn de su santo y terrible nombre, para que no sea ofendido de las criaturas".

(16) EGIDO, T. "La religiosidad de los ilustrados", en *Historia de España*, fundada por R. MENENDEZ PIDAL y dir. por J. M. JOVER ZAMORA, t. XXXI: *La época de la Ilustraciòn*, vol 1: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 416 (el estudio en pp. 395-435).

(17) MESTRE SANCHIS, A. "Religiòn y cultura en el siglo XVIII español", en GARCIA-VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t. IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, pp. 598-600 (el estudio en pp. 583-743).

(18) Constituyeron el t. VI de su colecciòn *Doctrinas y sermones para misiòn: Contiene sermones dogmàticos, pàra instrucciòn de los fieles y conversiòn de los incrédulos.* Consultamos la 4ª. ediciòn, Madrid, Imp. de Collado, 1813.

(19) *Ibid.*, pp. XI-XII.

(20) Noticias sobre su tarea en esta instituciòn, reformada por él y por el P. Francisco Ferrer en 1725 a iniciativa del cardenal Diego de Astorga, arzobispo de Toledo, en el "Pròlogo" de D. Francisco Ignacio Cortines en: GALLO, N. *Sermones del P. D. ____, Presbìtero de la Congregaciòn del Salvador del Mundo de Madrid ...*, Madrid, Manuel Martìn, 1776, s. p. · También en SASTRE, E. "Gallo y Fuentes, Félix Nicolàs", en *Diccionario de Historia Eclesiàstica de España* dir. por Q. ALDEA VAQUERO, T. MARIN MARTINEZ y J. VIVES GATELL, Suplemento I, Madrid, CSIC, 1987, pp. 348-349. Y de este mismo autor, SASTRE SANTOS, "La madrileña Congregaciòn de Misioneros Seculares del Salvador del Mundo y sus primeras Constituciones", *Hispania Sacra*, t. XXXV, nº 72 (1983), pp. 529-584.

(21) GALLO, N. *Pláticas predicadas por el P. D. ____ ...*, t. IV de sus *Sermones*, Madrid, Manuel Martín, 1778, pp. 113-114.

(22) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. _____, Obispo que fue de Lugo, y Arzobispo de Tarragona*, Madrid, 1818, vol 1, t. II, p. 350.

(23) *Ibid.*, pp. 352-353. Cita de Jn. 6, 38.

(24) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales, que el Ilmo. Señor Don ___ , Obispo de Barcelona, predicó en la Iglesia Parroquial de San Bartolomé de la Ciudad de Valencia de que fue Párroco desde el año de 1740 hasta el de 1748*, Madrid, Benito Cano, 1793, t. I, pp. 309-310.

(25) *Ibid.*, p. 310.

(26) *Ibid.*, p. 311.

(27) Cit. por MESTRE, A. *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político - religioso de Don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1968, p. 99.

CAPITULO II

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. LA PREDICACION, HACIA LA CONVERSION Y LA CONFESION

El hecho de que el sacramento de la penitencia ocupe, en relaciòn con los restantes, un lugar tan destacado en la predicaciòn de la época, no obedece tan sòlo al caràcter austero de un cristianismo individualista y clericalizado -en el que el poder sobre las conciencias fue sin duda una tentaciòn-, ni al mero deseo de otorgar un protagonismo infundado a una de las pràcticas religiosas por encima de las demàs. Las razones son mùltiples: tienen que ver con la concepciòn del mundo y de la vida, con la orientaciòn de la espiritualidad, las preocupaciones comunes de los fieles, los cauces y medios para desarrollar la labor pastoral y, en fin, con el propio vivir cristiano en trànsito entre este mundo y el otro. Existe, sin embargo, un motivo que nos interesa resaltar: la penitencia constituìa el horizonte de toda predicaciòn, al identificarse como manifestaciòn, medio y realizaciòn de la conversiòn, y ser ésta uno de los objetivos esenciales, si no el principal, de la tarea del pùlpito.

En efecto, cualquier predicador que se instruyese en la *Retòrica eclesiàstica* de Fr. Luis de Granada tendrìa que contrastar su vocaciòn con el fin del ministerio de la palabra: "la gloria de Dios y la salvaciòn de las almas" (1). Esto ùltimo significaba "reducir al hombre de la esclavitud de la culpa à la libertad venturosa de la gracia", empresa "tan ardua y difìcil", "grave negocio" y "pesada carga", que bien se

podía decir con San Gregorio: "es mayor milagro convertir á un pecador por medio de la predicación y oración, que resucitar á un muerto" (2). Es el oficio de "pescador de hombres": "herir los pechos endurecidos, y con la luz de su doctrina dar noticia de la verdad à los que yacen en tinieblas y en la noche obscura de la culpa; para que conociendo su miserable estado y el peligro de su alma, se compungan de corazón, y finalmente se reduzcan al camino de la salud" (3). Presente a lo largo de los siglos, relegado en tiempos de decadencia, recuperado en los movimientos de reforma, este objetivo adquiere nueva vitalidad en el siglo XVIII de mano de los teóricos y de los representantes de la oratoria sagrada. Mayáns lo describía en términos morales (4); Antonio Codorníu dirigía hacia él todo su esfuerzo (5); Fr. Antonio Andrés, que sin citar a Granada seguía en este punto su doctrina (6), elogiaba los efectos penitenciales de las grandes predicaciones del medievo (7); y Felipe Bertrán, más cercano aún al maestro del siglo XVI, pedía con claridad que se buscase "la destruccion del pecado y conversión de los pecadores" (8).

Tales principios afectaban sobre todo a la intención del ministro evangélico -el cual había de purificarse con un retorno a los fundamentos vocacionales y a la naturaleza de su misión-, pero también los contenidos, el espíritu e incluso la forma, de buena parte de lo predicado en esta época son muestra de la importancia de esta orientación.

Así, los tiempos fuertes penitenciales de adviento y cuaresma refuerzan, si cabe, este mensaje para el pueblo: hay

que cambiar. Las doctrinas, plàticas y sermones, individualizados y en su conjunto, adquieren el tono de una verdadera "preparaciòn para la confesiòn"; procuran suscitar en los fieles un ànimo bien dispuesto para acudir al sacramento; les guìan hasta situarles en ese proceso personal. Este es el significado de la oraciòn con que el predicador suele cerrar su discurso: el pueblo, ante el Señor, unido a la plegaria del sacerdote, reconoce sus culpas, expresa su deseo de abandonar el pecado e implora misericordia. Si hubiese vivencia de este momento, aquí se producirìa la interiorizaciòn de la llamada; la conciencia golpeada por la palabra asumirìa su realidad a través del propio cauce oracional y, si fuese capaz de no disiparse en el mundo, habrìa dado ya el primer paso efectivo hacia la gracia. Es, en definitiva, un acto de contriciòn, a la vez comunitario y personal.

Hagamos una pequeña cala de datos. En los 14 sermones de adviento que incluye la obra de Francisco Armañà (9), 4 oraciones finales son identificables como actos de contriciòn, 4 introducen el rezo del *Señor mìo Jesucristo*, 3 explicitan claramente, ademàs de la contriciòn, el propòsito de la enmienda, 1 tiene un caràcter peticional que precede a la contriciòn, 1 implora el espìritu de penitencia y tan sòlo la restante tiene un contenido especìfico de otro carácter. En los 21 sermones de cuaresma, el reparto es como sigue: 10 oraciones que introducen el *Señor mìo Jesucristo*, 4 que son de contriciòn, 2 de contriciòn y propòsito de la enmienda, 2 de peticiones especìficas, y un sermòn que termina en un simple

amén al epílogo exhortatorio. Aunque suelen contener referencias al asunto del sermón, el estilo es muy parecido en todas; ésta que recogemos del cuarto domingo de adviento puede servir de ejemplo:

> "Desde ahora, Señor, postrados con la más profunda humildad à vuestros pies, clamamos y os decimos del íntimo del corazón: libradnos, Redentor amantísimo: libradnos de los peligros y miserias en que nuestra voluntad nos ha puesto, por no haber seguido la vuetra, sino el furor de las pasiones que nos arrastráron: extended vuestra mano poderosa: esa mano que da vista à los ciegos, y levanta de su mismo féretro à los muertos: esa mano, que saca de los peligros del mar al Apóstol cuando se halla luchando con la furia de las olas y de los vientos, amenazado por instantes del naufragio: esa mano poderosa y benéfica extendedla, Señor, à nosotros para sacarnos del abismo de males, en que nos vemos miserablemente sumergidos: nuestra voluntad pudo perdernos; y sólo puede salvarnos vuestra clemencia: en ella, pues, confiamos; à ella acudimos humildes, diciendo con los discípulos: *Domine, salva nos, perímus* (1) [Matth. VIII. 25.]: libradnos, piadosísimo Señor, con los auxilios de vuestra gracia; sino estamos perdidos sin remedio: ya nos pesa, Señor, de nuestra temeridad: nos pesa de habernos dejado arrastrar de nuestras pasiones, en vez de seguir vuestras amorosas voces y paternos avisos: nos pesa de habernos apartado de vuestra voluntad santísima, para cumplir la nuestra y satisfacer nuestros desordenados apetitos: nos pesa de todo corazón de haberos ofendido: proponemos eficazmente la enmienda con los auxilios de vuestra gracia, que con fervoroso afecto imploramos, y la esperamos con firme confianza de vuesta bondad inefable, para serviros fielmente en esta vida, y gozaros en la otra por toda la eternidad. *Amen.*" (10)

Sin desarrollar una plegaria tan elaborada, con una fórmula más breve, Antonio Codorniu introducía el acto de contrición en 29 de los 35 sermones de su cuaresma, o 34 si tenemos en cuenta que el último es de Pascua (11). Y en la impresión póstuma de las *Pláticas* de José Climent se han recogido, cuando ha sido posible, las "jaculatorias" que decía en ellas

(12). Esta costumbre quizàs influyese en los fieles para elaborar de una manera màs espontànea su propia oracidn, pues no se trataba de un rezo memorìstico, sino de introducir contenidos diversos en un esquema devocional fijo, entre la invocacidn y la peticiòn de misericordia:

> "¡Benignìsimo Jesùs! ¿A qué alta dignidad me elevaron vuestros infinìtos mèritos? Por ellos soy christiano, hijo de Dios, hermano vuestro. ¡Qué dicha! Agradecido os amo sobre todas las cosas, y digo que me pesa de no haberos amado. Misericordia, Señor, Misericordia." (13)

El estilo, la suavidad o la fuerza del orador y, en cierto modo, su espiritualidad, quedan reflejados en esta sùplica final. Pero quizàs el mayor grado de incorporacidn de la asamblea se consiguiese en las misiones populares, cuando tal manifestaciòn de arrepentimiento podìa ser incluso vehìculo expresivo y descarga de las necesidades provocadas en el auditorio. Los elementos dramàticos y el sentido de urgencia que envolvìan la llamada a la conversidn hacìan aconsejable una salida provisional a la inquietud: ya cada uno se confesaba pecador arrepentido aunque hubiese de esperar a recibir el sacramento; al repetirse en el transcurso de la misiòn, sostenìa los efectos psicològicos de la misma hasta entonces. Un modelo de lo que deberìa ser lo encontramos en Pedro de Calatayud, quien, en la parte teòrica de su obra, comenzaba el capìtulo sobre este tema con las siguientes palabras:

> "Este [el acto de contriciòn] es uno de los importantes passos de la funciòn: Lo primero, se debe componer de varios afectos tiernos, dulces y amorosos, de sentimientos, y expressiones de *amor, agradecimiento, de fe, esperanza, de dolor, humillaciòn, y*

> *rendimiento,* con varios coloquios del alma à Christo, y de Jesu-Christo al alma, con tal espìritu, y eficacia, quanto es de parte del Predicador, que juntos con la gracia del Señor, hieran, penetren, y quebranten aun à los corazones de piedra." (14)

Advierte que aquí "no ha de entrar el tono del Sermòn, ni afectos de indignaciòn, enfados, amenazas, gritos, &c. porque no dicen bien con èl, ni cautivan, ni atrahen tanto, como los afectos tiernos, suaves, &c." Las dificultades del orador, ya cansado *en ese momento*, exigen que "*no sea largo*" y, "como entonces no està el hombre para recapacitar especies", lo ha de llevar bien estudiado. Asì, sin improvisaciones, serà capaz de alcanzar una densidad progresiva "hasta que se entona el *Señor mìo Jesu-Christo*". Si se falla en esto, se para, baja el tono o se desvìa, pierde clima "y a veces se hace ya molesto". El riesgo contrario es "que se levante en el auditorio una especie de mociòn externa, y sensible con gemidos, voces, llantos, y confusiòn", pero sin tocar el interior de la persona. Para evitarlo, se ha de ordenar silencio antes del acto de contriciòn y permitir tales expresiones sòlo cuando se llega al rezo popular (15).

Al introducir esos "coloquios" con el Señor, ante un crucifijo a ser posible grande y de color blanquecino para que fuese visible de lejos, la recomendaciòn de brevedad no se seguìa de modo estricto. La oraciòn se sobrecargaba de invocaciones y exclamaciones (16). A veces una apretada lista de pecados hacìa de ella una auténtica acusaciòn (17), aunque lo màs frecuente era el reconocimiento genérico de las culpas. Para facilitar al misionero cierta variedad de materiales, el

padre Calatayud recopilò veinte actos de contricidn en una obra titulada *Gemidos del corazòn contrito* (18), detalle significativo del cuidado que le merecian.

Con el tiempo y en la medida en que el género misionero recibiò alguna influencia del gusto moderado del siglo, disminuyò el dramatismo exterior de estos actos para acercarse màs al tono oracional que hemos visto propio de advientos y cuaresmas. Asì, Miguel de Santander termina sus sermones con una plegaria màs breve, en un lenguaje màs comedido, pero también muy expresivo y directo:

> "Sì, Dios mìo; sì, dulcìsimo Redentor y Padre mìo: yo vil gusano de la tierra, yo pecador ingrato, yo hombre traidor y fementido, avergonzado de la inmensa multitud de mis delitos, lleno de dolor y sentimiento por la gravedad espantosa de mis pecados, me arrojaré à vuestras plantas, y deseando las làgrimas de una Magdalena, la contriciòn de un David, y el sentimiento del hijo Pròdigo, protestaré delante del cielo y de la tierra que pequé, que ofendì à vuestra adorable bondad. (...) Vuestra misericordia se ha manifestado grande en esperarme, grande en llamarme, grande ha de ser también ahora en recibirme, pues digo, penetrado de contricidn: *Señor mìo Jesuchristo*, etc." (19)

El hecho de que estas oraciones se distingan como una entidad, un elemento peculiar en el discurso, es un signo de la preocupaciòn por orientar a los fieles hacia la penitencia. Pero nos importa màs observar en qué medida ésta era también objeto de la predicaciòn.

Nos encontramos aquì con una pluralidad de significados que es necesario tener en cuenta. Recordemos que la palabra "confesiòn" era utilizada de modo general, casi a partir

del siglo IX, para referirse al sacramento propiamente dicho. La penitencia privada, de origen monàstico y difundida como respuesta a los problemas planteados por la penitencia pùblica no reiterable, fue poniendo con el tiempo un mayor énfasis en la confesiòn de los pecados; cuando la absolucidn comenzò a impartirse antes de que el fiel realizase las obras de penitencia impuestas por el sacerdote, este reconocimiento de las culpas pasò a ser el dnico signo de conversiòn identificable para conceder el perdòn, dejando atràs los largos procesos penitenciales que subrayaban el sentido de camino o itinerario hacia la reconciliaciòn y desplazando en protagonismo a otros elementos sacramentales. Esta confesiòn individual y privada, que en un principio sufriò las crìticas de los defensores de la penitencia canònica, quedò establecida como precepto de cumplimiento anual en el IV concilio de Letràn (1215) y fue la que tuvieron presente los padres de Trento en sus discusiones y definiciones, con importantes consecuencias en la reflexiòn teològica, la pastoral, la pràctica religiosa y la mentalidad colectiva (20). En la época que estudiamos, predomina todavìa la identificaciòn del sacramento con "la confesiòn", pero también este término es utilizado en su sentido concreto de "parte" del sacramento, del mismo modo que "la penitencia" designaba a las obras de reparaciòn o satisfacciòn a las que el penitente quedaba obligado. Y si pasamos de este plano especìfico a una perspectiva màs amplia, vemos que el contenido sacramental es sòlo un aspecto de lo que se entiende por "penitencia" en una concepciòn globalizadora: un estado de vida permanente, o un estilo, una actitud interior manifestada en obras

y comportamientos con frecuencia caracterizados por la austeridad y la ascesis; en definitiva, una "virtud" que ha de marcar toda la existencia del cristiano. Dependiendo de las intenciones pastorales, se pone el acento en uno u otro rasgo de esta virtud: la conversión continua, la perseverancia en la nueva vida y, sobre todo, la constancia en una serie de prácticas penitenciales que identifican este sentido de la "penitencia" con la "mortificación".

Sin perder de vista esta riqueza de matices, pero sin entrar ahora en otros asuntos que inciden directamente en la problemática de la confesión, tales como las obligaciones de los fieles y el pecado (ley - transgresión), podemos señalar una relevante presencia de este tema en la predicación del siglo XVIII.

Durante las misiones, además del objetivo penitencial que definía todos los contenidos, la catequética insistía en lo relativo al sacramento. El padre Calatayud repetía a sus oyentes, "con el intermedio de ocho días" y "à la letra", la doctrina sobre la confesión general, "por lo que les anima, dilata, y facilita, y les quita el horror de hacerla"; al parecer, esto tenía buena acogida: "por la experiencia de muchos años he visto, que previniéndoles se bolverà tal día à explicar la dicha doctrina, vienen màs, y con màs ansia, y estàn tan lexos de fastidiarse, que lo apetecen" (21). La atención que le merece explica que tres de los veinte tratados de sus *Doctrinas prácticas* (22) desarrollen este tema:

- el nº. VII: "De la Confessiòn general".
- el nº. VIII: "Del Dolor, y satisfaccidn de los pecados".
- el nº. IX: "De la Confessiòn particular, y examen de la Conciencia para las Confessiones particulares, y para cada dfa".

Junto a estos tres tratados completos, el nº. X incluía también una doctrina V "De elegir un buen Confessor, y Director del alma" y otra "De la frequencia de los sacramentos", que se centraba en el que aquí nos ocupa. En realidad, toda la obra, en sus dos volúmenes, es casi un manual para la confesiòn, como bien expresa el subtítulo. Si nos limitamos a las doctrinas específicas sobre el sacramento de la penitencia, contamos 19 en un total de 109, es decir, el 17,4% (en número de páginas, representan el 17,8% de las del texto propiamente dicho, sin los preliminares ni los índices).

Hay otras muestras del cuidado puesto por los jesuitas en instruir a los pueblos sobre este tema. Quizá una de las más significativas la constituyen dos volúmenes de misiones que se conservan en la Biblioteca Nacional, mss. 6869 y 6870, y forman una colección. El primero de ellos distribuye la misiòn en diez días, con doctrina y sermón en cada uno. Pues bien, seis de esos diez días (es decir, todos excepto los dos primeros, el quinto y el último) dedican la doctrina a la confesiòn, y dos (el segundo día y el tercero) señalan la penitencia como asunto del sermòn (23). Además, el quinto día se ocupa en el acto de contriciòn que recorre las calles y el último, en la procesiòn de penitencia, ambos con pláticas para el final de estas funciones. El segundo volumen está dedicado

casi en su totalidad a los mandamientos, pero incluye un sermòn sobre "la efficacia del propòsito". En el conjunto de la obra -ambos manuscritos- se centran sobre la confesiòn el 40% de las doctrinas y el 16% de los sermones (24), equilibrio representativo de un interés eminentemente catequético.

En las *Doctrinas y sermones para misiòn* de Fr. Miguel de Santander (25) se ocupan de la confesiòn el 29,7% de las doctrinas (26) y el 10% de los sermones de misiòn (27). Ademàs, hace una recopilaciòn de breves instrucciones para distintos colectivos: los "Doce Recuerdos de las Misiones" (28); el que dirige "a los confesores" es un texto importante sobre còmo ejercer su ministerio y entre los que van destinados en general "a los cristianos" (tres), uno denuncia a quienes se confiesan mal y da argumentos para evitarlo. El tomo V incluye un conjunto de sermones de Semana Santa (seis, que van de los dolores de Marìa a la resurrecciòn del Señor), donde encontramos uno "De la negaciòn y conversiòn de san Pedro", que procura la aplicaciòn a los fieles de la experiencia del apòstol, e, intercalada, una "Plàtica de la Penitencia" en la cual la virtud de la mortificaciòn aparece muy ligada al concepto de la satisfacciòn por el pecado. Por último, el volumen IV recoge tres apartados de introducciones o exordios para que los distintos sermones de la coleccièn pudieran emplearse no sòlo en las misiones, sino también en cuaresma; uno de ellos es variado, pero los otros dos, para los domingos, forman ciclos que unificarían o darían un estilo comùn a la predicaciòn de este tiempo: son la "Paràbola del hijo pròdigo" y la "His-

toria de Santa María Magdalena". Esto nos indica que uno de los puntos de conexión para intercambiar los contenidos entre misiones y cuaresmas es precisamente el tema penitencial.

En estas últimas, la preocupación catequética se pone también de manifiesto. Así, en los dos volúmenes que el padre Antonio Codorniú dedica al tiempo cuaresmal, 7 de las 66 doctrinas (el 10,6%) se ocupan de este sacramento, y 2 de los 35 sermones (casi el 6%), sin contar aquí el tema de la penitencia-virtud (29). Por su parte, la *Quaresma* de Fr. Antonio Andrés, que incluye solamente sermones, mantiene una proporción de casi el 11% (30) y, una vez más, nos muestra la flexibilidad en la aplicación de los contenidos, al adaptarlos a los domingos del año mediante un sencillo cambio en el exordio: así vuelven a aparecer tres de los sermones de penitencia para el cuarto domingo de adviento y para las dominicas XXI y XXIII después de pentecostés (31).

En efecto, si ampliamos la perspectiva para abarcar todo el año litúrgico, los resultados son significativos tanto por la presencia específica del tema como por su localización cronológica. Los sermonarios elaborados para un manejo de este tipo nos permiten alcanzar con mayor facilidad tal visión general. Es el caso de la obra de Joaquín Antonio de Eguileta (32), en la que los 53 domingos del año trazan un itinerario que se desea completo y armónico. Los dedicados a la penitencia, 8 en total (el 15%), se intercalan del modo siguiente:

- Dominica IV de Adviento: "De la verdadera penitencia".

- Dominica III después de la Epifanía: "De la confesión".
- Dominica III de Cuaresma: "De la integridad de la confesión".
- Dominica VI de Cuaresma: "De la obligación de corresponder a los avisos de Dios".
- Dominica de Resurrección: "De la Resurrección del Alma, y de lo que debe hacer para su perseverancia"
- Dominica IV después de Pascua: "De la necesidad de la penitencia para el pecador, ó argumento contra el que no la hace".
- Dominica X después de Pentecostés: "Del dolor necesario para la confessión".
- Dominica XXIV después de Pentecostés: "De la penitencia en la hora de la muerte".

Como vemos, hay un equilibrio entre los distintos tiempos del año. Algo semejante, aunque con alguna singularidad, lo encontramos en las *Pláticas* de José Climent, donde la presencia del tema baja a un 8,6% (11 sobre un total de 127). Sigue manteniendo el IV domingo de adviento -en el que se lefa el evangelio de Lc. 3 sobre la predicación del Bautista- como un punto de referencia casi obligado (33). Después aparece una concentración especial en los domingos posteriores a la Epifanía del Señor: 3 de las 13 pláticas que recoge para estos días (el 23%), tratan respectivamente del dolor de los pecados, la vergüenza y la soberbia en las malas confesiones, y la conversión en relación con la misericordia de Dios (34). En cambio -y esto es lo peculiar- durante el tiempo inmediato a la cuaresma sólo una de las doce pláticas habla de la conversión -no específicamente del sacramento-, y tampoco predica sobre este último a lo largo del ciclo cuaresmal, aunque la ausencia esté atenuada por el ambiente y las alusiones generales. Hasta el conjunto de domingos posteriores a Pentecostés no volvemos a encontrar el tema, más o menos centrado en la conversión o la

confesión, en 6 de las 50 pláticas, sobre todo en el tercer domingo (35). Podría deducirse de esta distribución un cierto intento de reconducir los tiempos fuertes penitenciales hacia posturas menos sacramentalistas. Si es posible una evolución en este sentido, en ella entraría también Francisco Armañá, que no trata el tema de la confesión en ninguno de sus 14 sermones de adviento (36), ni en los domingos de septuagésima a quincuagésima. Durante la cuaresma le dedica un único sermón (el número I del tercer domingo, sobre Lc. 13,14, la expulsión de un demonio mudo) de los 21 que contamos (incluidos los de ramos), sin que esto le impida mantener, e incluso profundizar, la llamada a la conversión en este tiempo. En el resto de la colección, que incluye sermones de misterios, festividades y circunstancias, tan sólo encontramos otro, cuyo carácter es bien indicativo: un "Sermón vespertino de misión, para concluir la que hicieron en la ciudad de Lugo con mucho fruto los RR.PP. Capuchinos año de 1775, ocurriendo el Domingo de Quinquagésima" (37). De un total de 62 piezas que contiene la obra, únicamente 2 están centradas en el sacramento de la penitencia, con lo que descendemos al 3%.

A partir de estos datos, podemos concluir que, si la conversión constituía una de las finalidades esenciales de la predicación y a su servicio estaba toda la temática de la misma, uno de los cauces más frecuentes y directos era la difusión de todo lo relativo al sacramento de la penitencia. Misiones, cuaresmas y adviento, por este orden, se erigían en ocasiones y tiempos privilegiados para exhortar e instruir a

los fieles sobre este punto, sin que ello significase un vacío en el resto del año: más bien se trata de una presencia sostenida que adquiere densidad cuando está arropada por otros elementos penitenciales. Aparece muy viva la preocupación catequética: la importancia cuantitativa de las doctrinas, el talante igualmente doctrinal o instructivo de buena parte de los sermones, nos indican el interés por ofrecer pautas claras de comportamiento, de modo que la tranquilidad de conciencia del penitente quedase asegurada a través del rito y éste cubriese las exigencias de la Iglesia. En el difícil equilibrio entre actitudes y formas, entre la conversión interior y su expresión exterior, el riesgo del sacramentalismo pudo motivar la disminución de la presencia del tema en autores por otra parte rigoristas: sin desprenderse de él, lo sitúan en otro contexto o dan a sus cuaresmas y adviento*s* un sentido más amplio de la penitencia. En todo caso, el relieve que se le otorga hace de él un elemento importante en la configuración de la religiosidad de la época, por lo que afecta a las vivencias más íntimas y cotidianas de las personas, a la manera de concebir el cristianismo y a las relaciones entre los fieles y el clero. Algo de todo ello procuraremos perfilar en las páginas siguientes.

2. LA PRACTICA Y LA PASTORAL DE LA CONFESION

2.1. Un vacio historiográfico.

Hemos aludido ya a la importancia de lo establecido en el IV concilio de Letrán sobre la obligatoriedad de la confesión anual (38), "une décision capitale dans l'histoire des mentalités et de la vie quotidienne" (39), ratificada por los padres de Trento, no sin alguna contradicción, al afirmar los textos doctrinales que la necesidad de la misma afectaba sólo a los pecados mortales y, al tiempo, lanzar el anatema contra quien negase la prescripción lateranense, de carácter general para todas las faltas (40). El segundo mandamiento de la Iglesia y el tercero -comulgar por pascua florida- se fueron insertando en la práctica religiosa de Occidente a medida que la reforma católica puso en marcha mecanismos de control eclesiástico eficaces (41), y es probable que la evolución en España corriese paralela a la de los países de nuestro entorno, con un aumento sostenido de la frecuencia de la confesión, pero con indudables diferencias entre las minorías devotas y la masa de los fieles (42). Sin embargo, la falta de investigación sobre estos aspectos no nos permite extraer conclusiones.

Al trazar una síntesis de la religiosidad popular, Antonio Mestre recoge algunas noticias sobre la asistencia a misa y otras devociones, pero no sobre la confesión, efecto de la carencia historiográfica a la que alude (43). Domínguez Ortiz indica tan sólo la vigilancia sobre el cumplimiento pascual, con especial preocupación por la posibilidad de falsifi-

car las cédulas que los párrocos daban a los penitentes como comprobantes, y por los transeúntes y viajeros que escapaban a dicho deber (44). Aunque esto prueba las resistencias a esta normativa, parece que su transgresión era motivo de escándalo a fines del siglo XVI (45), al menos en las pequeñas comunidades en las que el grado de socialización de casi todos los aspectos de la vida era muy elevado. William J. Callahan, que subraya la influencia de la tarea de cristianización de los siglos XVI y XVII, ve en la catequésis y en la práctica sacramental las huellas de los progresos realizados en este sentido (46). Todavía a principios del XIX se continua en esta misma línea, al menos en las zonas rurales: el estudio de Goñi Gaztambide para la diócesis de Pamplona concluye que "el cumplimiento pascual es totalitario, previo el examen y aprobación de doctrina cristiana" y que "las excepciones fueron rarísimas y algunas no pueden considerarse tales"(47).

Sin embargo, el mismo Callahan nota ya, para el siglo de las luces, junto a ese elevado grado de "conformidad con los requisitos básicos de la Iglesia", algunos signos de desafecto hacia la institución eclesiástica, entre los cuales está, precisamente, una mayor facilidad para soslayar el precepto pascual (48). Esta relajación debió afectar sobre todo a las ciudades: en Cádiz, Morgado García ha comprobado que el incumplimiento se daba incluso en el propio estamento eclesiástico a principios de la centuria y que había comerci clandestino de cédulas de confesión (49), pero más interesantes son algunos datos estadísticos que nos ofrece:

> "Los padrones parroquiales existentes en la iglesia de San Lorenzo nos muestran cómo a finales del siglo XVIII, especialmente desde la década de los noventa, la violación de los preceptos eclesiásticos se difunde a pasos agigantados: 1,95% de incumplidores en 1765, 3,94% en 1777, 12,67% en 1787, 47,97% en 1799. En su inmensa mayoría se trataba de hombres (413, frente a 199 mujeres, en 1777) quizás debido al mayor conservadurismo y conformismo femeninos." (50)

Salvo estos rasgos, apenas estamos en condiciones de esbozar una evolución, menos aún un mapa geográfico y un panorama sociológico de los comportamientos de la población española ante las normas de disciplina eclesiástica relativas a la confesión y el grado de acercamiento voluntario a la misma. Una amplísima tarea está por hacer. Nosostros tan sólo podemos mostrar aquí algunos de los matices de esta realidad, teniendo en cuenta que se trata de las apreciaciones e interpretaciones que los eclesiásticos hacían de ella: son como un eco de las actitudes de los fieles, pero en ningún caso podrían sustituir al propio testimonio laico.

2.2. La doctrina sobre la penitencia - sacramento.

Antes de abordar la problemática que entraña la práctica del sacramento de la penitencia, las dificultades y las orientaciones pastorales, conviene definir, en cierta medida, el objeto mismo que se proponía a los fieles, ante el cual ellos podían manifestar actitudes de rechazo, indiferencia, aceptación, pero que suponía ya, en principio, la imagen más o menos concreta de una realidad que se les ofrecía.

En primer lugar, y como fundamento de todos los desa-

rrollos posteriores, la confesión sacramental se identifica como "medio de salvación" para los bautizados que han recaído en la culpa (51). En su *Carta pastoral sobre el carácter de la verdadera penitencia*, recogiendo la tradición de San Agustín, Felipe Bertrán afirma la fe de la Iglesia en que "después de haber perdido la nave de la inocencia, podemos salvarnos en la tabla de la penitencia" (52); ésta es considerada "el medio único y seguro que después de haber pecado les queda [á nuestros amados fieles], de conseguir la paz y reconciliación con Dios" (53). Se trata, pues, de un elemento esencialmente positivo en la vida del cristiano, al recuperarle para Dios y hacerle de nuevo partícipe de la promesa ofrecida en Cristo. Pero esta doctrina no fue predicada sólo como mensaje de esperanza, sino también como punto dramático en que se decide el destino del hombre y, por tanto, constituye la frontera entre perdición y salvación.

Este sentido trascendental deriva de la consideración del pecado como muerte del alma. Cuando Armañá advierte que "de tan grandes males el único eficaz remedio es una digna confesión", acaba de referirse a la "condenación eterna", la "horrendísima muerte" producida por la pérdida de la divina gracia, "que es la verdadera vida" (54). No obstante, al emplear términos tan radicales, la aceptación de la vía que propone la Iglesia adquiere su máximo valor: el de la realización del acontecimiento salvífico en el hombre. De ahí que el tema de la penitencia pueda ocupar un lugar destacado incluso el domingo de resurrección:

> "Esta vida [verdadera] que pierde el hombre por el pecado mortal, como significa su mismo nombre, la recobra por la conversión y justificación. Y veis aquí, oyentes carísimos, la resurrección que logramos con Cristo, y que nos hace dichosos ya en este mundo. Dichoso aquel, dice san Juan en su Apocalipsi (2) [*Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima*. Apoc., XX. 6.] que tiene parte en la resurrección primera. ¿Quál es la resurrección primera, sino la que convirtiéndonos de veras á Dios nos levanta de la muerte de la culpa y del sepulcro del pecado á la vida de la gracia? (...) por la muerte de Cristo se libra el hombre de la muerte del pecado y del infierno; por su Resurrección resucita felízmente á nueva vida, esto es á la vida de la gracia, principio de la vida eterna de la gloria que ha de gozar en el cielo. Tal es, amados oyentes, el beneficio que gozamos por la Resurrección de Cristo." (55)

Estas palabras nos sitúan ante una perspectiva que procura hondura y amplitud: es cristocéntrica, pero, además, manifiesta el convencimiento de que la salvación se produce desde el interior de la persona, pues habla de "conversión" y evita el reduccionismo al rito sacramental, el cual va implícito en el proceso de "justificación" del hombre pecador. En esta misma línea, la denuncia clara y abierta del sacramentalismo la encontramos en José Climent. La pascua es también para él oportunidad de exhortar a los fieles a "resucitar con Jesu-Christo á la vida de la gracia"; el medio, identificado con "una verdadera penitencia", es la mortificación y el ejercicio de la virtud; lo que significa esto de vivencia interior y estilo de vida descalifica la pretensión de salvarse por la recepción meramente externa del sacramento:

> "No os engañéis, Señores, con la vana seguridad de que hoy ó en los días antecedentes confesasteis todas vuestras culpas, y de que un ministro del Señor pronunció la sentencia de absolución. Porque si sólo esto bastara á justificaros, solamente se condenaran de los christianos los que mueren sin confesión; y

> estuvieran por demàs en el sacramento de la penitencia el dolor de la contriciòn, el propòsito de la enmienda, y la satisfacciòn. Circunstancias que no creeré se encontraron en vosotros, una vez que me confesàis que estàn vivos vuestos vicios y depravadas inclinaciones. Porque aunque la gracia no expele los vicios, sino las culpas; sin embargo los amortigua, y los pone en camino de corrupciòn, para que con el exercicio de las virtudes opuestas acaben de desarraygarse de nuestras almas. Si en vosotros pues viven los vicios, si os dominan ¿còmo ha de vivir Jesu-Christo por su gracia?." (56)

Así pues, el sacramento de la penitencia es algo màs que decir los pecados al confesor y recibir la absoluciòn. Ahora bien, este tipo de llamamiento a un cambio sincero no invalida, al contrario, autentifica la vìa sacramental. Màs adelante veremos los esfuerzos para que estos cauces sean de verdad vivos, y no formas sin contenido.

La "necesidad de la penitencia" -entendida como conversiòn, expiaciòn y renovaciòn, e incluido el signo sacramental- es otra de las afirmaciones màs difundidas. Ligada a su concepto de medio salvìfico en ese trasfondo de vida-muerte que acabamos de mencionar, en algunas ocasiones puede ser percibida como obligatoriedad. Este carácter de condiciòn *sine qua non* encierra tal virtualidad expresiva que es capaz de ocultar, o al menos velar, el optimismo del mensaje inicial y bàsico. Sòlo arraigàndolo en el sentido de una verdadera *metànoia* podrìa evitarse este peligro; pero no siempre se consiguiò, ya sea porque un cierto dolorismo y tisteza marcan la predicaciòn de lo penitencial, ya porque se hicieran concesiones a formas de impacto en busca de la mayor eficacia.

Encontramos un ejemplo de ello en Fr. Miguel de San-

tander. En su sermòn sobre la "Necesidad de la penitencia", tras resumir la predicaciòn de Jesùs con Mc. 1,15 -en traducciòn de la *Vulgata*, "haced penitencia, y creed el Evangelio"-, se apoya en san Juan Crisòstomo y san Agustìn para afirmar que "Jesuchristo compara la necesidad de hacer penitencia à las tres cosas mas indispensablemente precisas que hay en nuestra christiana religion, à saber: la fe, el bautismo y la gracia" (57). Màs aùn: si para borrar el pecado original y salvarse es suficiente el deseo eficaz del bautismo, "para la remisiòn de los pecados actuales no basta el deseo de la penitencia, ni el propòsito de arrepentirse en algùn tiempo: es necesario, señores, ò condenarse, ò hacer penitencia, ò renunciar para siempre a la gloria, ò tener efectivamente el espìritu de penitencia". Este consiste en "un corazòn humilde y contrito", sin el cual "vuestra perdiciòn es inevitable" (58). La condiciòn no es, pues, el hecho de recibir el sacramento, sino el espìritu que se caracteriza por el dolor y el arrepentimiento. No obstante, la catequesis que desarrolla aunque procura eludir el tèrmino "confesiòn", en el conjunto se urge a hacerla sinceramente.

En todo caso, màs que la doctrina sobre la necesidad, lo que influye para inculcar el sentimiento de obligaciòn ineludible, con relaciòn a la confesiòn, es el propio estilo de la llamada. El exordio es lugar privilegiado para iniciarla y condiciona en buena medida la recepciòn de lo que sigue. En el ejemplo que hemos tomado, se arranca de la voz del Bautista en el desierto, para plantear luego la alternativa sin paliati-

vos: "el decreto està dado: ò infierno, ò penitencia". Suaviza un poco el tono con la explicaciòn de los dos caminos para salvarse, pero también aquì es contundente: quien perdiò la gracia bautismal, "necesaria é indispensablemente ha de abrazar la penitencia para entrar en la gloria"; éste es "el ùnico y necesario medio" (59). La presiòn se intensifica cuando, ya en la primera parte, tras una serie de citas bìblicas, se recurre a la autoridad de Jesucristo y, sin transiciòn, se pasa de mencionar Lc. 13,3 ("si vosotros no hiciereis penitencia, pereceréis como ellos") a poner en su boca palabras que sintetizan una interpretaciòn del sacramento frecuente en esta época, pero que se hacen pasar sin distinguirlas de las evangélicas:

> "Una de dos ha de ser precisamente, perecer ò llorar: ver castigados vuestros pecados por mi justicia, ò castigarlos vosotros, para que yo use de misericordia: esperar una infeliz y pésima muerte, ò prevenirla vosotros *con làgrimas, mortificaciòn y penitencia.* Esta es la palabra infalible de Jesuchristo, esta su predicaciòn (...)." (60)

En algunos momentos en que se afina el sentimiento de necesidad, el alcance de ésta va màs allà de la salvaciòn personal para afectar, en el fondo, a la eficacia de la obra redentora de Cristo: *sin penitencia* -que es la respuesta del hombre, y al mismo tiempo una gracia-, esa obra no logra realizarse. Una de las oraciones de Climent lo deja traslucir:

> "(...) por la infinita bondad con que os dignasteis venir al mundo, derramar vuestra sangre, morir, y resucitar para merecernos abundantes gracias, os pedimos la de una verdadera conversiòn y penitencia, sin la qual nada de quanto hicisteis y padecisteis por nosotros puede aprovecharnos." (61)

La penitencia, pues, es necesaria en cuanto conversión a Dios. Pero también -y éste es uno de los aspectos más subrayados y de más amplias consecuencias- porque significa el cumplimiento de la justicia divina en el hombre. Puesto que este hecho es de orden escatológico, existe una relación entre la penitencia y el juicio de Dios (al final de la vida o al final de los tiempos), que establece una cierta equivalencia. Como es lógico, la predicación no se dedicó a reflexionar hondamente sobre la naturaleza de los dos términos de esta relación; se limitó a divulgar unas conclusiones teológicas, por lo que afectaban en la práctica a la vida cristiana y su destino último y por lo que contenían de argumento coactivo. No se trataba de manifestar cómo actúa la justicia divina en el hombre a través del proceso de conversión y justificación, sino, más bien, de plantear al pecador el enfrentamiento con esa justicia, aquí o en el más allá.

Citando a Tertuliano, el padre Gallo señalaba que "la penitencia no hace otro oficio con los pecadores arrepentidos en este mundo, que el que ha de hacer la Justicia Divina con los impenitentes en el otro" (62). Tiene, por tanto, un valor sustitutorio, y así ha de guiarse por la consideración de ese juicio, al menos en cuanto sea posible:

> "Debe imitar nuestra penitencia en lo paciente y sufrida la severidad y rigor de la justicia de Dios en la eternidad. ¿Porqué? Porque siendo la penitencia (digámoslo así) una como justicia temporal que hacemos nosotros de nuestros pecados en nosotros mismos, ha de observar alguna proporción y semejanza con la que ha de hacer con ellos la Divina Justicia. La Justicia Divina castiga allá con todo el peso de una pe-

> na dilatada: luego el mismo rigor debe observar en quanto pudiere la vuestra." (63)

Como vemos, esta interpretación afecta a la manera de concebir las obras de satisfacción y, más ampliamente, a todo el proceso penitencial en sus diversos hitos. Pero la equivalencia que apuntamos adquiere su grandeza casi más de las diferencias que de las semejanzas: lo más decisivo es que unas penas transitorias son capaces de sustituir a las eternas; pero, además, se pone una justicia humana en el lugar de la divina: el agente de esta penitencia es el hombre, y por tanto tiene medida humana, mientras que sus efectos -la remisión de los pecados- son eternos. Esto es lo que quería decir Fr. Miguel de Santander cuando citaba el Eclesiástico: "si no hiciesemos penitencia caeremos en las manos de Dios vivo" (64).

La primera realización de esta justicia ha de tener lugar en el propio pecador arrepentido:

> "El verdadero penitente, dice san Gregorio (I) [S. Greg. lib. XXV. *mor.* c. V.], erige dentro de su corazón un tribunal, donde él mismo se constituye reo, su conciencia le acusa, la razón le juzga, el dolor le castiga: nada disimula de sus defectos, nada excusa, nada disminuye, todo lo examina con la mayor exactitud á la luz de la verdad y de la ley: corrige, reprehende, llora, enmienda todo lo que sinceramente reconoce malo: y con este anticipado juicio evita los horrores del juicio final." (65)

La necesaria mediación eclesial pide que esto no se resuelva en el ámbito meramente subjetivo. Y así, donde adquiere densidad y llega a cumplirse esta justicia sustitutoria es en el sacramento de la penitencia. Las definiciones más reiteradas son de este tipo:

> "(...) el sacramento de la Penitencia es un verdadero juicio en que el alma debe presentarse como reo, como acusador y fiscal contra sì misma; y el confesor, que representa à Jesuchristo, debe como juez dar la sentencia conforme à la naturaleza de la causa que se le manifieste." (66)

> "El Sacramento de la Penitencia està dispuesto en forma de Juizio, y Tribunal, en que el Confessor es el Juez, y el penitente es el reo, y acusador de si mismo." (67)

La catequética, las doctrinas, difundieron esta imagen, que recibìa autoridad del propio concilio de Trento. Este, en el canon 9 de la sesiòn XIV habìa definido la absoluciòn sacramental como un "acto judicial", y en los capítulos VI y VII de la misma se extendìa en diversas consideraciones sobre ello (68). Los exegetas actuales nos advierten que tal comparaciòn se basaba en elementos de orden externo, algunos de los cuales han pasado a la esfera del poder administrativo y, por tanto, la evoluciòn històrica pone en cuestiòn el uso de esta terminologìa, que debe ser comprendida desde su contexto. El concilio era consciente de que se trataba de una imagen, de una analogìa, y parece que los teòlogos postridentinos lo subrayaron, al menos en la precisiòn de sus definiciones, pero es innegable que este caràcter judicial ha estado presente hasta nuestros dìas como uno de los rasgos màs acentuados del sacramento, tanto en las reflexiones especializadas como en el fondo de la vivencia colectiva. Las aportaciones recientes nos permiten valorar ya desde cierta distancia el sentido y la forma de la enseñanza tridentina (69), y nos ayudan a observar que, pese a todo el cuidado -que sòlo los màs expertos pondrìan- a la hora de transmitirla, la analogía a la

que nos referimos fue, en la práctica, una doctrina, cargada además con toda la fuerza de una imagen y, por eso, nada abstracta.

Cualquier impresión de mensaje especulativo se desvanecía cuando esta catequesis llegaba a la práctica de la confesión. Mientras fe y vida se separaban tantas veces, el sacramento de la penitencia era quizá la circunstancia en que más se aproximaban -como dirían entonces- el "creer" y el "hacer". Cada uno de sus pasos, desde la contrición y el examen de conciencia hasta la satisfacción, había de estar como impregnado por ese sentido judicial, que se manifestaba al exterior en el gesto de la confesión si de verdad nacía de las actitudes del penitente. La forma de la celebración litúrgica y el lugar que la acogía lo transmitían muy bien (70). El modelo de comportamiento y de experiencia se expresaba en una virtud: humildad.

> "La primera condición [de la confesión Sacramental] es que sea humilde. Esto es, que por los ademanes del cuerpo, por la compostura del semblante, y por la honestidad y modestia del vestido, demuestren traer al Sacramento de la Penitencia un corazón contrito y humillado, conociéndose pecadores delante de Dios, mostrándose penitentes en presencia de los hombres, y reputándose en su interior por dignos de confusión y castigo por sus pecados, é indignos de toda piedad y misericordia, (...) el alma al acercarse al confesonario humillada interior y exteriormente por el conocimiento de sus culpas, ha de venir con la vista y las rodillas en tierra, las manos cruzadas, y respirando en sus palabras y movimientos un santo encogimiento, á la manera de un reo que se presenta a su juez, cargado de sus delitos; pero al mismo tiempo debe acercarse con aquella filial confianza del hijo Pródigo quando se arrojó en los brazos de su padre, de quien esperaba, y de quien efectivamente consiguió un favorable recibimiento." (71)

Los cauces por los que transcurre el diàlogo con el sacerdote expresan también este doble sentido: el penitente le llama "Padre", y al mismo tiempo dice: "yo me acuso". El carácter de la "confesión" es el de una "acusación", y esto ha de traslucirse igualmente en las formas:

> "Que los pecados no se digan à tono de quien refiere, sino de quien se acusa: no como quien hace el papel de historiador, sino de reo de la divina Magestad. Salga, quanto pudiere, al rostro la sangre más pura del corazón; y respire el dolor del alma con el ayre sentido de la voz." (72)

La doctrina sobre el carácter judicial de la penitencia no queda, pues, desencarnada; constituye una de las claves para interpretar la pastoral y la práctica del sacramento, y quizà uno de los signos más indicativos sea la permanencia en el tiempo, incluso en los autores menos propensos a esta perspectiva, de la denominación "tribunal de la penitencia".

Sin embargo, habìa también que poner de manifiesto la "grandìsima diferencia entre los juicios del mundo y los de la confessión". Mientras en aquéllos la presentación del reo va ordenada a aplicar un castigo por el delito cometido, en éstos "el confesar la culpa es para quedar absuelto de ella, para volver à la gracia del Señor, y à la herencia de la gloria". La autoridad citada como representativa de la tradición en este punto era san Juan Crisòstomo y se hacìa de ello un argumento para animar a la confesión integra de todos los pecados (73). De nuevo este frecuente enlace entre el anuncio del perdón y la obligatoriedad del precepto, por lo que se refiere a las faltas mortales, inclinarìa a los fieles a percibir más el

sentido coactivo del imprescindible cumplimiento que el liberador de la reconciliación con Dios.

Parece que algunos predicadores se dieron cuenta de este riesgo; en concreto, el presbítero Castro y Barbeyto, quien, en un sermón para el cuarto domingo de adviento, desea recuperar la admiración por "el beneficio de la absolución sacramental" (74). Según él, hay una falta de aprecio que se debe a la normalidad con que el tribunal de la penitencia está siempre abierto a todos y a la posibilidad de acudir a él reiteradamente; "esta costumbre nos hace ó indiferentes ó insensibles" (75). Una observación de este tipo advierte que se ha logrado una cierta frecuencia en la práctica, pero se ha rebajado la hondura de la experiencia. Con el fin de redescubrirla, procura volver sobre lo que constituye "la grandeza de la gracia que reconcilia al hombre con Dios por el sacramento de la penitencia" (76). Ya sólo el empleo de esta terminología renueva el enfoque, que consiste en una comparación de medida con el beneficio otorgado en el bautismo, a partir de la doctrina de los Santos Padres, y en especial san Agustín, sobre este último.

El sentido del pecado es siempre el punto de arranque. El sacramento de la penitencia nos saca de un estado "más criminal que el que precedió al Bautismo", pues si entonces los pecados pudieron ser enormes, mayores son los posteriores a él: cometidos ya por un cristiano, a su propia gravedad se une el ser "un desprecio de Dios; una infidelidad á las promesas que le hizo en el Bautismo; una ingratitud á los benefi-

cios que recibió; un sacrilegio por la profanación de un cuerpo, y un alma que le había consagrado; es una apostasía según Salviano, y según Tertuliano una idolatría". Desde esta noción de la culpa postbautismal, sólo queda considerar "si es grande la bondad de Dios en venirnos á buscar en medio de tantas maldades, no una, sino muchas veces" (77). Estas palabras se comprenden desde el sentido que la Iglesia antigua tenía del bautismo como opción fundamental. Pero difícilmente podía ser esto algo más que un discurso teológico para la mayoría de los fieles si, cristianos por imperativo social y con un proceso deficiente o teórico de la iniciación cristiana, en especial de la confirmación, no habían vivido ni la experiencia de redención por el bautismo ni su compromiso radical. ¿Cómo podían entonces tener esa visión del pecado por algo más que la culpabilización y ser por ellos la gracia acontecimiento actual de salvación?.

Consciente o no de estas dificultades, Castro y Barbeyto prosigue valorando la gracia de la reconciliación como restablecimiento de la santidad que nos ha sido concedida en el bautismo, "santidad tan grande, que de repente nos vemos llenos del espíritu de Dios; que vivimos de la vida de Dios; que nos hacemos hermanos y aun miembros de Jesu-Christo", herederos del cielo "en calidad de hijos de Dios". El pecado nos hace "miembros muertos" de Jesucristo, "á quienes no anima el espíritu de Dios", pero la gracia otorgada en el sacramento de la penitencia nos restaura:

"(...) trae á nuestras almas al Espíritu Santo,

> que habiamos desterrado de ellas por la culpa: nos une à Jesu-Christo por los lazos de la caridad: nos hace agradables à los ojos del Señor, en cuya indignaciòn habìamos incurrido: desarma su còlera para volvernos su amor: nos vuelve à abrir las puertas del Cielo, que nosotros mismos nos habìamos cerrado; y nos dà seguridades infalibles de conducirnos à él, si le somos fieles." (78)

En definitiva, se trata de la justificaciòn del hombre, que le permite recobrar -con palabras de Armañà- "la vida espiritual del alma", una vida "tan preciosa à los ojos de Dios, que por ella vino al mundo y se hizo hombre" (79).

2.3. Dificultades reales y respuestas de la pastoral.

Entre las formas religiosas que en los siglos modernos han contribuido a desarrollar el caràcter personal y privado de la vida en la sociedad occidental, se ha señalado la pràctica del examen de conciencia y el rito catòlico de la confesiòn (80); pero también que su proceso de implantaciòn no se llevò a cabo sin una resistencia latente, permanente, cuya causa ha resumido Jean Delumeau en "la différence de nature qui existe et continuera à exister entre une confidence volontaire et un aveu autoritairement décrété" (81). De las tres partes del sacramento de la penitencia -contriciòn, confesiòn y satisfacciòn- tal y como las definiò Trento (82), la segunda de ellas, en cuanto acto de manifestar las culpas al confesor, parece haber constituido el principal escollo para la aceptaciòn del rito por parte de los fieles (83); pero no fue el ùnico problema detectado por los responsables eclesiàsticos. Algunas de estas cuestiones (enfocadas, claro està, desde su

perspectiva, dado el condicionamiento de las fuentes) y las respuestas con que procuraron enfrentarlas es lo que intentaremos exponer a continuación.

Para evitar el retraimiento de los fieles, ciertos sacerdotes se inclinaron, al menos alguna vez, por ponderar la facilidad de la confesión. Castro y Barbeyto, siguiendo la línea de recuperación de los aspectos más positivos del sacramento, señalaba éste específicamente: tan sólo el don del dolor verdadero cuesta oraciones y penalidades, "pero quando Dios nos inspira este movimiento de amor para que volvamos a él", lo demàs es fácil, sobre todo comparado con las dificultades para obtener el perdón en el mundo (84). Incluso Armañá, sin renunciar a su austeridad ni ceder en sus exigencias, afirma que no precisa enormes esfuerzos y es asequible, tanto por las oportunidades que ofrece la presencia social de la Iglesia, como porque lo único necesario es algo interior a la persona:

> "No es un solo confesor el que se le ofrece [al pecador], sino muchos: no tiene que sufrir fatigas ni gastos para lograr tan importante beneficio: á las puertas de su casa le convidan, y no pocas veces le instan los ministros del Señor, para que lo reciba. Con toda verdad se le puede decir lo que dijo Moisés á su pueblo: esto que te propongo, y de que pende tu felicidad, ni està léjos de tí, ni es muy arduo: no tienes que subir al cielo, ni pasar el mar, ni hacer largos viages para lograrlo: lo tienes tan cerca y tan fácil, que si lo quieres, está en tu boca y en tu corazón (I) [Deut. XXX, 14] (...) En vuestra boca con la humilde confesión: en vuestro corazón con el profundo arrepentimiento." (85)

Estas exposiciones sobre la sencillez de la reconciliación y la recuperación de la gracia son más exhortatorias

que doctrinales. Esto ya es en sí un signo. Se trata de dar ánimos y, también, de despertar el espíritu de agradecimiento hacia la bondad de Dios misericordioso.

Más frecuentes son las advertencias sobre la seriedad y dificultad del proceso penitencial: éste ha de conducir a la persona a un cambio de tal naturaleza que sería un error situarse rápidamente en la certeza del perdón. Esta línea, más constante, que busca motivar la inquietud y en cierto modo predica la inseguridad, se asocia con las llamadas a la interiorización y la ascesis y, en algún momento, pudo haber creído que el logro de la verdadera penitencia era algo minoritario:

> "Tubo por más fácil S. Ambrosio el encontrar entre los christianos á quien conservara la inocencia adquirida en el bautismo, que no á quien la recobrara, una vez perdida, por la penitencia." (86)

Estas palabras pertenecen a una plática de José Climent sobre el dolor de contrición. Las encontramos de nuevo en el padre Eguileta, en un sermón para la dominica cuarta de adviento (87). Y Armañá, en el mismo discurso en que le hemos visto poner de relieve la sencillez de lo que Dios nos pide para perdonarnos, expresa abiertamente su desconfianza respecto a la autenticidad en la mayoría de los casos, pese a la frecuencia de sacramentos (88).

Como puede observarse, no se trata de establecer aquí las diferencias de escuela y la oposición de doctrinas morales. Incluso Calatayud, bien distante de los autores que aca-

bamos de mencionar, alababa en cierto modo la inseguridad sobre la propia salvación y denunciaba a los falsos penitentes que se consideraban perdonados con el simple recurso al confesonario (89). Intentamos resaltar, por encima de las diferencias -sin duda importantes-, una llamada de atención de toda la pastoral contra la superficialidad en la vivencia del sacramento. Dejando a parte los niveles exigidos por unos y otros, hay un punto de partida común en la crítica de una realidad cotidiana, o mejor dicho, de lo negativo de ella, contrastado con el ideal o modelo de lo que debía ser la reconciliación con Dios.

Siguiendo la doctrina tridentina de la justificación (90), todos afirman, para que ésta se realice en el sacramento, la necesidad de la colaboración entre Dios y el hombre: sin la gracia, es imposible, pero también sin la respuesta del pecador (91). Todo se hace fácil si el hombre acoge la llamada de Dios, pues su yugo es suave y su carga ligera; la dificultad viene siempre de la dureza del corazón humano. En este sentido hay que interpretar los textos sobre la facilidad o no de la confesión: aun para los más severos autores, la clave de ello está en la autenticidad de la conversión. El signo de esta autenticidad, unos la ponen en un tramo ya elevado del camino, otros no tanto, pero es eso lo que se trata de discernir: en expresión muy repetida en la época, que la penitencia sea "verdadera".

2.3.1. *Apariencia o mudanza de vida.*

> "Tiene la Santa Iglesia bien tomado el pulso à sus hijos, y no ignora que muchos no queriendo morir como los impios ni vivir como los justos; por una parte temen dexar del todo la penitencia, y por otra no se resuelven ni aciertan à hacerla verdadera. Como Catòlicos creen que es necesaria y no quieren morir sin ella: como flacos ò mal instruidos, se contentan y satisfacen con una sombra y apariencia de penitencia; y compadecida esta Santa Madre de tan pernicioso engaño, los exhorta à que se conviertan à Dios, no de palabra, no de pensamiento, sino de corazòn, y à que manifiesten la sinceridad y verdad de su conversiòn y arrepentimiento con la vida y con las obras." (92)

Esta situaciòn indecisa de los cristianos tibios, que describe Felipe Bertràn al comienzo de su carta pastoral, parece el rasgo màs generalizado de la manera de vivir el sacramento de la penitencia. Entre la coacciòn eclesiàstica y los atractivos del mundo, entre el miedo a la condenaciòn y la bùsqueda de alguna libertad para sus deseos, el hombre comùn procurò un término medio que le permitiese cumplir y tranquilizar su conciencia, pero sin aceptar cambios radicales en su vida. Y asì se acomodò a estar dentro de la Iglesia de la manera menos perturbadora posible para él: sin rupturas, acudìa en busca de la paz espiritual si veìa amenazada su salvaciòn personal y, restaurada la calma, poca huella dejaba en su vida la gracia recibida, y podìa continuar a su estilo; eliminando en el sacramento lo que màs le inquietaba, poco o nada habìa de modificar.

Esta realidad es detectada de manera bastante unànime, aunque denunciada segùn la sensibilidad y el tipo de espiritualidad del eclesiàstico. Asì, para el obispo de Salamanca,

se trata de un engaño del enemigo, "las dulces ilusiones de una piedad cômoda", que conduce a los hombre a "que mueran impenitentes, baxo las apariencias de la misma penitencia". Para ser "verdadera", ésta exige "apartarse y alexarse el hombre del pecado, emprender una nueva vida, y detestar y aborrecer la antigua"; así está expresado en el llamamiento del profeta Ezequiel: "apartad y arrojad muy lexos de vosotros todas vuestras prevaricaciones y fabricaos un nuevo corazón y un nuevo espíritu". Esto se traduce en "nuevos pensamientos, nuevos afectos, nuevos sentimientos, nuevos deseos y nuevas obras" (93). Pero no sólo no hay nada nuevo, sino que continúa lo viejo:

> "¿Qué diremos también de la penitencia de aquellos que en la confesión manifiestan arrepentirse de sus pecados y no hacen el menor esfuerzo para retraerse de cometer luego los mismos pecados que confesaron y de que se arrepintieron? ¿Es esto dexar de pecar, ó suspender sólo el curso de sus maldades por algunos días ó por algunas horas? ¿Es esto empezar una vida nueva, ó repetir solamente las promesas de vivir bien que cien veces han quebrantado? (...) ¿En fin, es mudar de vida, amar lo que antes se amaba, pensar en lo mismo que antes se pensaba, desear lo mismo que antes se deseaba, hablar como se hablaba y vivir como se vivía?" (94)

Para Castro y Barbeyto, este tipo de comportamiento supone no cumplir lo único que Dios nos pide para reconciliarnos con él: "la buena fe para lo pasado y para lo futuro", detestar la culpa con sincera resolución de no volver a ella. Todos dicen tener esta buena fe, pero "ya hace un año que habían prometido la misma cosa; y si se retrocede, acaso se hallará que ocho, diez ó más años ya habían hecho las mismas promesas sin la sinceridad correspondiente". Esto es "detener

por algunos días el curso de nuestros hábitos viciosos", hacer con Dios una especie de "tregua", pero no reconciliarse "por una paz verdadera" (95).

En esta línea, la religiosidad interior que se manifiesta en obras coherentes con ella se une al rechazo de las meras apariencias devocionales. "Bien podéis decir mil veces: Señor, tened misericodia de mí, que no la conseguiréis, ménos que no hagáis la voluntad de su Padre" (96). Climent se adentra así en la crítica a quienes creen que con sólo palabras y gestos de arrepentimiento pueden obtener el perdón de Dios. Con san Juan Crisóstomo pasa su mirada de los golpes de pecho y frecuencia de la confesión al verdadero cambio de vida y de costumbres; aquellas "exterioridades", sin éste, son "sombras y máscaras de penitencia" (97). Y más adelante desentraña esta contradicción que se suele dar desde la propia naturaleza humana:

> "En un mismo hombre hay dos hombres bien diferentes, decía San Pablo. El hombre exterior descubierto, y el hombre interior oculto en el corazón. El hombre que postrado, llorroso, se confiesa pecador á los pies de un sacerdote: y el hombre que abatido y humillado delante de la magestad de Dios, cierto de haberle ofendido, incierto de quedar absuelto, ya le dice con el real profeta: Señor, exercitad en mí vuestra gran misericordia (...). Algunas veces se componen y van de acuerdo entre sí estos dos hombres; pero ¡ay! que muchas funestamente se dividen. A veces el hombre exterior promete dexar la culpa, y el hombre interior se queda en ella. A veces el hombre exterior conmovido del horror que infunde en su imaginación el fuego de un infierno, quiere convertirse; y el hombre interior embelesado con las delicias que goza, no quiere. El uno está muy débil para buscar el bien que apetece: el otro está muy fuerte para retener el mal que posee; y en este combate de inclinaciones opuestas sucede, según nos dice San Agustín, que el hombre quiere y no quiere: porque no quiere de todo corazón. Conoce la necesidad que tiene de salir

> del infeliz estado de la culpa; pero no tiene aliento para conseguir lo que conoce." (98)

A esta misma "terrible lucha de la voluntad" se refiere Francisco Armañà (99), e invita al penitente a que "meta la mano en su pecho, registre su interior" y vea si en él permanece el vicio. De este modo podrà darse cuenta de su estado, pero, en todo caso, es la experiencia posterior la que darà prueba de ello: la recaìda en la culpa significa que no habìa habido conversiòn, sino "falsas apariencias" (100). Sòlo "las obras" son señales ciertas del arrepentimiento, y no "los gemidos, los golpes de pecho, las voces tiernas y llorosas". Por tanto, "mientras no se vea la enmienda de costumbres, seràn muy falaces todas aquellas señales" (101). Como en Climent, esta doctrina atañe a la eficacia y validez del sacramento:

> "Sin duda os lisonjearéis de haber ya resucitado de la muerte del pecado à la vida de la gracia por el santo sacramento de la Penitencia; porque como verdaderos catòlicos obedientes à los preceptos de la santa Iglesia, es de creer que habréis cumplido el precepto importantìsimo de la confesiòn. Pero ¿con la sola confesiòn daremos vuestra resurreccidn por verdadera? (...) temo que las obras de muchos que piensan haber espiritualmente resucitado à la vida de la gracia, no son aùn propias de la nueva vida, sino de la muerte anterior del pecado.
>
> (...) en la realidad quedan vuestras almas tan muertas como estaban àntes, porque no os habéis librado del pecado, sino que le habéis encubierto con solas exterioridades." (102)

Esta necesidad de un cambio profundo es reconocida por todos. La exhortaciòn de san Agustìn a la autenticidad està muy difundida (103), aunque sean los autores màs espiritualistas, como hemos visto, quienes se detienen en su proceso de lucha interior. Incluso en el contexto de las misiones es po-

sible encontrar la descripciòn de esta mudanza de vida expresada en lenguaje paulino (104). El sacerdote procura detectarla desde el propòsito de la enmienda, como hace Eguileta (105), pero se identifica también por el dolor:

> "Las señales de una conversiòn perfecta tienen no sé qué viveza tan señalada, que desde luego se dan à conocer, y no dexan razòn ni motivo para dudar; las làgrimas, los combates, las inquietudes, las nuevas ideas, los pasos serios y penosos, y algunos otros movimientos, que antes ni se habìan sentido, ni se habìan visto en nosotros, son la prueba màs eficàz, que anuncia en nuestro pecho algo màs que el fruto de una confesiòn ordinaria: estos son los dolores de parto, que decia David (a) [*Psal. 47. v.6.*], y que no pueden equivocarse con otros: en esto es imposible engañarnos, porque sola esta especie de dolores anuncia en nuestro corazòn el nacimiento de un nuevo hombre, que es lo que pide San Pablo para la penitencia perfecta (b) [*Ad Ephes. 4. v.22. et ad Colos. 3. v.9. et 10*]." (106)

En textos que derivan la catequesis hacia la casuística, tipo manual para la confesiòn, como las *Doctrinas prácticas* de Calatayud, esta exigencia de cambio se asimila exactamente con el propòsito de la enmienda. Su falta es causa de "ser malas las confesiones", y esto ocurre no porque el penitente deje de formularlo, sino porque "no busca, ni pone medios oportunos para salir de algun pecado mortal de costumbre, ò habitual, en que vive, ò para vencer alguna fuerte passion, que le arrastra" (107). Este tipo de discursos, situados en una religiosidad eminentemente práctica, parecen encasillar o sofocar la vertiente interior de la conversiòn o la radicalidad de la transformaciòn que conlleva. Es cierto, son espiritualidades diferentes que chocaron con dureza. Pero, pese a todo, los comportamientos, los gestos, las decisiones de vida,

los "medios oportunos" que analiza Calatayud en su obra no son más que la consecuencia de ese cambio: las "señales" por las que "se conoce". Por tanto, sería arriesgado afirmar una contraposición en este punto. Pues bien, aceptada esa unidad básica de doctrina, lo que nos llama la atención es el diagnóstico sobre la realidad:

> "Que sean muchas más las Confessiones malas por falta de propósito verdadero, que por callar pecados, lo sienten los Santos Padres y Doctores. De 30. que sean malas por callar pecados, son, dicen varios, 300. malas por falta de propósito, y dolor. La mayor parte de los Christianos vive en estado de pecado mortal, dicen, y sienten muchos con Cornelio Alapide, con San Gregorio, y otros: (13) [*In cap. 2. Epist. Jacobi*] *Longe major pars Christianorum vivit in statu peccati mortalis*; por otra parte es regla de muchos con San Agustín, (14) [Apud Drexel. *signo 2. prædestinationis*] *quien vive bien* (esto es entre sus Confessiones) *se confiessa regularmente bien; quien vive mal, suele confessarse mal.* Pues de que os admiráis, sean muchos los que vienen sin propósito verdadero de confessarse?" (108)

Naturalmente, no podemos entender esto sin tener en cuenta la enorme extensión del elenco de pecados mortales, que venía incrementándose desde la Edad Media. Podríamos interpretar el texto en un sentido teórico, pues se basa en la cita de autoridades, si no fuera porque sigue una larga enumeración, extraída de la experiencia, de los casos en que, por lo regular, falta el propósito verdadero. Señala aquí nueve tipos de faltas, que sintetizamos: 1ª, "muchíssimos, que de costumbre suelen quebrar algún Mandamiento" y quienes habitualmente juran o blasfeman; 2ª, quienes sin necesidad venden y trabajan en las fiestas; 3ª, en la familia, los hijos que desobedecen a los padres y los padres que descuidan la vida cristiana de

sus hijos; 4º, entre los casados, quienes "viven en guerra, divorciados, sin guardar cama, ò mesa, ò sin pagar la deuda del Santo Matrimonio, como Dios manda"; 5º, los borrachos y bebedores; 6º, los jugadores; 7º, los enemistados y que guardan "odio en su corazòn"; 8º, "michissimos, que viven de assiento en algùn pecado de luxuria"; y 9º, quienes incumplen legados testamentarios, cometen pecados sociales de injusticia o "viven en pecado mortal de sobervia, ò avaricia oculta". Y concluye:

> "En todos estos suele faltar el propòsito en sus Confessiones, y por esso se confiessan en pecado, y cada confessiòn, y absoluciòn es un sacrilegio, y un dogal para el Infierno." (109)

En los sermones esto no se dice de forma tan contundente. Al final de la misiòn, se advierte, también por experiencia:

> "(...) lo cierto es, que son muy pocos los que perseveran en gracia después de confessados, y que *poco à poco* se van olvidando de lo que oyeron, se resfrian en los propòsitos, y se cansan de ir cuesta arriba contra sus gustos, y apetitos." (110)

Quizà porque aquì entra en cuestiòn la eficacia de la pastoral misionera, no se ha puesto en duda el sacramento, la obtenciòn de la gracia en él: "aùn quando os confessàis, y convertìs en las Missiones, vuestra conversiòn suele ser *manca*, ò *imperfecta*" (111). Esta pastoral, así como la religiosidad jesuita, pretendiò alcanzar a las mayorìas. No podìa condenarlas, ya desde los primeros pasos hacia la penitencia, sin reconocer su propio fracaso. De todas formas, dejaba la incertidumbre, si no sobre la misma confesiòn, sì sobre la verdad

del cambio interior: aunque hay que admitir "la fragilidad" humana, "si luego buelves al pecado, ò con frequencia, y especialmente no haviendo ocasiòn fuerte que te arrastre, es sospechosa tu conversiòn, y hay poco que fiar en ella" (112). Pero las *Doctrinas*, que indican con màs precisiòn el pensamiento del autor, en un pasaje casi paralelo al anterior afirman que tales recaidas hacen "temer, y sospechar sea falta de dolor tu Confessiòn" (113), por tanto, carente de una de las partes del sacramento.

Sin ignorar estas oscilaciones a la hora de manifestar sus ideas, segùn el contexto y circunstancia, al señalar como "malas" estas confesiones parece que se apunta una coincidencia de fondo con los autores rigoristas: fijados éstos en las actitudes profundas que han de llevar al cambio de las costumbres, o con la mirada puesta los jesuitas en la práctica de lo que se considera pecado o virtud, lo cierto es que, para ambas líneas, las obras son la señal indicativa de la situaciòn del penitente, negàndose la posiblidad de alcanzar el perdòn y la gracia sacramental sin un verdadero giro de vida. Los textos paralelos (114), así como aquellos que, pese a las diferencias de estilo, expresan lo mismo (115), nos permiten descubrir esta doctrina presente en toda la pastoral de la penitencia, con lo que tiene de afirmaciòn teòrica y de denuncia de la realidad.

En su conjunto, los eclesiásticos nos hablan de la instalaciòn en un estilo de vida y de la resistencia a cambiarlo por parte de la mayoría de la poblaciòn; pero también

de su voluntad de vivir y morir dentro de la Iglesia. De esta doble vertiente nace la necesidad de compatibilizar, de cumplir, o de aparentar. Desde el acercamiento más sincero, pero devocional, hasta el más reticente o forzado, lo oculto de la conciencia podía entrar, en mayor o menor grado, en este juego.

Algunos de los textos mencionados hacían alusión a las confesiones de cuaresma, a las promesas anuales reiteradamente olvidadas. Estas fueron, sin duda, el blanco de las mayores críticas, por cuanto la circunstancia de la obligatoriedad presentaba ante el tribunal de la penitencia a los más alejados y, supuestamente por eso, aquellos cuya conversión era dudosa. Al menos, así parecía mostrarlo la experiencia. Aunque en ningún momento hacen polémica del mandamiento de la Iglesia, los eclesiásticos son conscientes de que el precepto conducía, en la práctica, a la apariencia en un buen número de personas. Así los vemos en estas palabras de Antonio Codorniu:

> "O Confessiones falsas, y verdaderas confusiones! Llega la Quaresma; y entonces, ò à puros gritos de los Predicadores, ò lo que es más cierto, por lo que dirà el mundo, sino se cumple con la Parroquia, se confiessan todos. Mas esperad hasta Pascua: qué mudanza veis de costumbres? Ninguna." (116)

Para Pedro de Calatayud el hecho de aplazar la penitencia durante todo el año hasta la Semana Santa, teniendo necesidad de ella,. era señal de la falta de dolor de los pecados. Quienes se acercaban así a los pies del confesor, por lo general acudían sin prepararse, o de modo muy superficial, sin un verdadero examen, pensando simplemente en qué podrían decir

(117). El sentimiento de coacción es muy claro:

> "Otros, si vàn à confessarse es, por temor de la excomunión, por el que dirán, ò por no ser notados del pàrroco, ò los de casa (...). El que teniendo con que pagar, no quiere, ni lo hace, sino es quando el Juez lo mete en la cárcel, dà à entender, que no paga de buena gana, sino forzado: luego si muchos no quieren confessarse, ni satisfacer à Dios, sino à más no poder, por escapar la excomunión, por la infamia, ò deshonra, que se les sigue, poniéndolos en tablillas, ò por no ser notados de sus amos, &c. es señal, que no vàn espontàneamente, ni bien arrepentidos." (118)

A mayor dificultad se enfrentaban aquéllos cuyo pecado era público, conocido por todos, o, aunque no fuese así, taxativamente condenado por la Iglesia:

> "Otros ay, especialmente amancebados, y gente deshonesta, los quales viendo se acerca la Pasqua, y temiendo no los absuelvan, suspenden, y cessan de pecar exteriormente una, y dos semanas, sin cortar la comunicación, ò con cierto ánimo tàcito, y que no lo conocen claramente, de bolver después à lo mismo." (119).

También Fr. Miguel de Santander observa que, en estos días, muchos "impuros" se apartan de sus faltas sólo "para hallar paso en el tribunal de la penitencia, al que simuladamente se acercan". Pero no son los únicos que hacen esto: los enemistados "disimulan y ocultan su interior dañado", hasta poder dar "un golpe sordo" y anónimo a quienes les agraviaron; los murmuradores, los ambiciosos y soberbios no abandonan su pasión. Estas gentes "se visten por unos breves momentos el trage de penitentes para hacer como que cumplen los preceptos de su Santa Madre la Iglesia; pero sin que su corazón esté mudado, ni sus costumbres se mejoren". Incluso algunos "aparentan retirarse á unos exercicios espirituales" y "á pocos días

de haberlos finalizado" están hundidos en lo mismo que antes de comenzarlos. Todo esto no son más que "resurrecciones aparentes, imaginarias y fantásticas en innumerables pecadores" (120).

Tales males, aunque alcanzaban dimensiones mucho mayores en la cuaresma, no eran, como hemos visto, exclusivos de esta circunstancia. Los autores están haciendo referencia a actitudes de falta de autenticidad que afectan a la manera de vivir el sacramento en general, por la propia naturaleza de la conversión y sus exigencias, así como por las prescripciones eclesiásticas. No hemos de olvidar, sin embargo, para valorar lo que hemos visto hasta ahora y lo que sigue, que los predicadores no pretenden hacer una descripción de la realidad, sino modificar por su palabra aquello que consideran no acorde con el evangelio: es una denuncia activa, no una fotografía imparcial. Dirigida a derribar los obstáculos para una perfecta reconciliación con Dios, tal y como ellos la entendían, es significativa de lo que encontraban en la práctica sacramental; incluso sus apreciaciones sobre las mayorías o minorías que siguen determinados comportamientos tienen un sentido, si eliminamos lo que hay en ellas de pastoral agresiva. En todo caso, las dificultades parecen haber sido bastantes.

Si la principal consistía en decidirse a cambiar de vida o, más bien, en el hecho radical de la conversión, otras surgían a lo largo del itinerario definido por el propio sacramento. Por ello, para exponerlas, preferimos ajustarnos a las partes del mismo.

2.3.2. *El dolor de los pecados.*

En el capítulo IV de la sesión XIV, el concilio de Trento afirmaba:

> "La contrición, que tiene el primer lugar entre los actos del penitente ya mencionados, es un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante. En todos tiempos ha sido necesario este movimiento y acto de contrición, para alcanzar el perdón de los pecados." (121)

La "separación del pecado, y el propósito y principio efectivo de una vida nueva" (aspectos a los que ya nos hemos referido) los entendía el concilio como elementos constitutivos de la contrición; pero declaraba además expresamente que ésta incluía también "el aborrecimiento de la [vida] antigua". Los "clamores de los santos", que se describen con versículos de los salmos 50 y 6 e Isaías 38, se comprenden como originados por "un odio vehemente de la vida pasada" y "una detestación grande de las culpas" (122).

Pues bien, la ausencia de ese "intenso dolor", al parecer ahogado por la costumbre o la rutina, fue motivo de serias recriminaciones por parte de los eclesiásticos.

El padre Eguileta, que había visto el proceso de conversión marcado por los "dolores de parto", para quien una "perfecta penitencia" y, en definitiva, la bajada del "espíritu de Dios á un corazón penitente", sólo se producía en medio de muchas "angustias" y "tribulaciones", se lamentaba de lo que era más común: "unos pasos fríos y tranquilos, como son los que regularmente se advierten, en qué se parecen á estos

santos movimientos?" (123). Para Armañà, este mal estaba màs extendido que el de callar pecados graves: "no creo que sean muchos los que rehusen la confesiòn de sus culpas; pero temo no sean pocos los que la confiesen sin el debido dolor y arrepentimiento". Y ambas condiciones son necesarias, porque sin ese dolor "por màs que la confesiòn sea exacta de todas las culpas, no podrà ser fructuosa, sino invàlida ò sacrílega" (124). Se trata, pues, de un peligro importante, que amenaza todo tipo de confesiones, incluso, segùn algunos autores, aquéllas que no son obligatorias por referirse a pecados leves (125).

La causa màs general de este fallo era el descuido de los fieles, que poco o nada reparaban en este aspecto del sacramento. Indicio de formalismo, en el que se cae por la costumbre de las devociones y la pràctica casi mecànica del rito, tal y como lo encontramos denunciado por Climent o Bertràn (126); pero también de la multitud de agobios que recalan sobre el penitente. En una plàtica del padre Gallo dirigida a los confesores, la comprensiòn ilumina la pobreza de buena parte de los fieles que, por ignorancia o preocupaciòn, son incapaces de ir màs allà:

> "Padres mios, en esta clase de pacientes el dolor por lo comùn tiene poco de sobrenatural, porque, ò creen que hecho el examen de conciencia està hecho todo, ò no tienen uso de estas armas espirituales, y se embarazan con ellas, ò vienen afligidos de alguna desgracia temporal, ò estrechados de las censuras Eclesiàsticas al tiempo de cumplir con la Iglesia." (127)

Ante estas situaciones, es responsabilidad de los

confesores conducir a los penitentes hacia lo que podríamos llamar la interiorización de su pecado: tocar su corazón, aunque requiera "mucha prolixidad y mucho trabajo". Conseguida la manifestación clara de su culpa, han de hacer no ya "el oficio de Padres", sino el de "Madres, que habiéndoles dado à luz una vez para la confianza, los vuelvan segunda vez à parir para el dolor de sus culpas, hasta que se acabe de formar en ellos poco à poco la imagen de Jesu Christo" (128).

Pero esto corresponde a la tarea del sacerdote en el confesonario. Desde el pùlpito, se señala a los fieles sin duda culpables de esa falta de consideración sobre su propio mal. Así lo percibía Fr. Miguel de Santander:

> "Se os ve insensibles y como helados, aùn quando el confesor se esfuerza à excitar en vosotros y en vuestro corazòn el dolor y el sentimiento: repetís *casi siempre en las confesiones las mismas culpas*, sin alguna enmienda: nunca os presentàis cubiertos de aquella santa y provechosa confusiòn que produce en el alma tanta gracia y tanta gloria, ¿y decìs que vuestra penitencia es verdadera?" (129)

El comportamiento exterior cuando acuden al sacramento es interpretado por los eclesiàsticos en este sentido (130). A ello se unen diversas observaciones que requieren, si no el trato, al menos el conocimiento de los modos de actuar de los fieles. Pedro de Calatayud dedicò toda una doctrina a "*las señales por donde se puede congeturar, y presumir la falta del Dolor verdadero en los Penitentes*" (131). Recogemos sus enunciados, significativos tanto de modos de enfrentarse a la confesiòn como de las vivencias que hay detràs de estas actuaciones:

1ª. "Quando à pocos dias, ò acaso el mismo, que se confessò, el pecador celebra su pecado": "se deleyta en contarlo, y lo apoya, ò lo defiende".

2ª. "Quando el mismo dia de su Confessiòn, en que traian varios pecados graves, estàn tan alegres, tan serenos, como sino hubieran pecado, se zumban, y hacen platillo de la penitencia, y reprehensiòn, que les dieron: *En tal parte*, dice la otra, ò el otro, *echè la talega à los pies de N.*". Y quienes, "sentidos de la reprehensiòn, ò penitencia", se quejan del confesor diciendo: "*Qué impertinente, que estrecho, que rigido, y escrupuloso es N. no me cogerà otra vez à sus pies*".

3ª. "Dilatar la Confessiòn à màs no poder hasta la Semana Santa, pongo exemplo, ò hasta la enfermedad, ò peligro de morir, teniendo hasta necessidad, y oportunidad de confessarse antes". Entra aquì la descripciòn de las confesiones de cuaresma a que hemos aludido.

4ª. "Ciertos humos, ò tufos de sobervia con palabras altivas, y descompuestas, que algunos, especialmente pleyteantes, enemistados, lascivos, y gente altiva de genio tienen en el mismo acto de confessarse, ya contra el Confessor, porque los corrige, y quiere enfrenarlos, ya contra aquellos, de quien estàn, ò se juzgan agraviados". Señala la inclinaciòn a culpar a otros, el rechazo de las penitencias que pueden tener cierta trascendencia social y la negativa a hacer confesiòn general y que se les aplace la absoluciòn con vistas a ella.

5ª. "Mostrar pena en cierta especie de pecados, que ceden en descredito, y no en otros ciertamente graves, en que no corre peligro la honra".

6ª. "Un gran descuido, y pereza del pecador en hacer después de su Confessiòn, obras buenas, como son orar, ayunar, castigarse, dar limosna, frequencia de Sacramentos, y otras".

7ª. "Una *insensible*, una *mortal estupidez*, y sossiego del pecador entre confessiòn y confessiòn, comiendo, durmiendo, trabajando, y viviendo los seis, ocho, y doce meses con el pecado à cuestas, como si no tuviera mal alguno".

8ª. "Pecar en confianza de la Confessiòn".

9ª. "El vèr à muchos pecadores poco después de su conversiòn, ò acaso el mismo dìa, entregados à juegos, saraos, combites, bayles, à la libertad, y desahogo, se dicen chanzas, palabras indecentes, feas, y bufonadas, se sientan junto à mugeres, juegan, y rìen con ellas, y otras acciones, que desdicen de un corazòn contrito".

10ª. "Las recaìdas, promptas, y frequentes en el pecado".

11ª. "Disculpar, disminuir, ò quitar del todo con varias escusas la malicia de vuestro pecado".

12ª. "El no cumplir las penitencias, que les ponen los Confessores, el cansarse à dos, ò quatro dìas, de los remedios, que les dàn, para sanar necessarios".

13ª. "Varias trampas maliciosas al Confessor", referidas a la elecciòn de éste para obtener el perdòn sin dificultad.

Si éstos son los fallos màs comunes, tras los que se adivinan rutinas, indiferencias, rechazos y traumas, ¿cuàl era el camino propuesto como correcto? Màs allá de la escueta definiciòn tridentina, ¿en qué habìa de consistir el dolor de los pecados? Los eclesiàsticos no dejaron esta pregunta sin respuesta. Transmitieron una catequesis bastante uniforme sobre este punto, muy ordenada cuando se trataba de instruir, màs viva e interiorizada en los autores más reformistas.

El lenguaje de Trento inspira las elaboraciones màs sencillas, que procuran ser claras, fàciles de retener e impactantes: "Es un odio, y aborrecimiento eficaz, con que la voluntad detesta, y aborrece sus culpas sobre todo mal" (132). Estrechamente ligado al propòsito de la enmienda (133), sus connotaciones màs inmediatas se refieren a la sensibilidad: ademàs de "una retractaciòn formal del pecado" o "una condenaciòn secreta", es "un disgusto saludable", "una pena y una aflicciòn del espíritu", "un dolor acompañado de una tristeza, segùn Dios, como la llama San Pablo", "tristeza por la qual nos llenamos de amargura" y "tristeza por medio de la qual arrojamos léjos de nosotros los pecados" (134).

Este sentimiento se expresa o manifiesta de modo elo-

cuente en las lágrimas. Nacidas de un verdadero dolor, son "aguas santificadas" por Dios: como las del principio de la creación, "para bien y utilidad de todo el universo", las del diluvio, "para purificar al mundo" y, por último, las del bautismo "para libertarnos de la culpa y pena de nuestro nacimiento" (135). Por la contrición, la penitencia es el "bautismo de las lágrimas", y su modelo, María Magdalena (136), aunque también son citados con frecuencia David y san Pedro (137) y a veces las exhortaciones se llenan de autoridades y ejemplos (138). La retórica puede en determinados momentos envolver este llanto en una atmósfera barroca o acentuar un dolorismo que parece acabarse en sí mismo (139). Al avanzar el siglo y, con él, la reforma de la predicación, no se suprime, sino que, apartándose de lo que podría ser el sentimentalismo, la exasperación o la mera exterioridad, procura enraizarse en la experiencia interior de conversión: "tampoco producirá jamás las lagrimas su fruto, si no salen de un corazón rasgado por la violencia de sus arrepentimientos" (140).

Se reconoce, no obstante, que llorar no es lo esencial. Se admite que hay quienes tienen el dolor necesario sin que sus ojos lleguen a expresarlo de este modo: "Puede haber verdadera conversión sin lágrimas, y puede haber lágrimas sin verdadera conversión" (141). Incluso se da la falta de un sentimiento perceptible: "este dolor oculto en lo íntimo del alma, no siempre es sensible al corazón compungido" (142). Pero, en el fondo, esto no es lo propio, lo normal, en una penitencia auténtica: "la mudanza de vida se eleva tanto sobre nues-

tras inclinaciones, y nace de un nuevo amor tan vivo, que es imposible que se halle en nuestro corazón, sin que él mismo lo conozca" (143). Y el valor de las lágrimas vertidas por esta causa está fuera de duda: "son signos, son indicios, son argumentos, y fieles compañeras del dolor". "No son esenciales para la conversión, pero no daréis un penitente verdaderamente arrepentido sin ellas" (144).

Del contraste entre este modelo y la experiencia nace una queja que parece clásica o, al menos, está presente a lo largo de todo el siglo, desde los textos barrocos a los autores rigoristas: "Muchos lloran la pérdida de los bienes temporales; y muchos no lloran la pérdida de los bienes eternos" (145). Se suele citar aquí a san Agustín y se enfrenta al oyente a dos escalas de valores presentadas a veces como contrapuestas, y, en todo caso, como planos diferentes:

> "Vosotros lloráis inconsolables un disgusto que se os dé, un pleito injusto que os pongan, la pérdida de vuesta hacienda, la falta de un protector que os favorecía. Brotan vuestros ojos torrentes de lágrimas con la muerte de un hijo, de un padre, de una madre, de una esposa, de un marido, y tal vez de un cómplice infame de vuestros desórdenes. Pasáis los días y las noches con el más triste llanto por las pérdidas de la tierra; ¿y no encontráis una lágrima para llorar la pérdida de vuestra inocencia, la muerte de vuestra alma, la esclavitud del demonio, y la enemistad de Dios?" (146)

Los pasajes paralelos a éste se multiplican (147). No es ya el tema de la vanidad de lo perecedero, que sin duda se sugiere, sino poner al hombre ante la realidad del pecado, como único verdadero mal, y la de Dios, como bien supremo. En otras palabras, sustentan el dolor de los pecados en el amor a

Dios sobre todas las cosas. Casi siempre se predicò esto encareciendo su falta, en tono de lamento, o con voz fuerte para hacer reaccionar a la gente. Una de las exposiciones màs sencillas de lo que se querìa decir, sin agresividad para los afectos personales, pero sin rebajar la exigencia, casi en simple instrucciòn, la encontramos en la doctrina de Calatayud:

> "Este dolor de los pecados de ser *sumo*; lo uno, porque es sumo el bien, que se pierde, lo otro, porque es sumo el amor, que devemos tener sobre todas las cosas al Sumo Bien, que es Dios; y assì por lo que mira al interior aborrecimiento, y displicencia, que ha de tener el corazòn del pecado, deve ser mayor, màs profundo, y eficaz dolor, que una persona tiene en la muerte, ò perdida de su Padre, de sus hijos, esposa, ò de lo que màs amava de este mundo, y dolor tan resuelto y esforzado, que en fuerza de èl estè prompto, y aparejado el corazòn à atropellar antes por vida, honra, salud, carne, y sangre, intereses, ò empleos, que à ofender à Dios." (148)

Naturalmente, esto culmina en el tan popular "antes morir que pecar", difundido en las misiones y en algunos de los actos de contriciòn de sermones ordinarios, sobre todo entre los jesuitas.

Pero nos equivocarìamos si creyéramos que las formulaciones teòricas o las sentencias populistas (a las que uno siempre està tentado de calificar como arrogantes o vacìas) son añadidos desproporcionados a lo que es simplemente el arrepentimiento. Cuando Fr. Miguel de Santander explica que el dolor de los pecados "debe ser supremo, esto es, màs fuerte que todo otro dolor", superior al causado por las desgracias de la vida, la pobreza, la enfermedad, la pérdida de los seres queridos o "de quanto amable puede haber sobre la tierra", las

persecuciones y la propia muerte, termina afirmando:

> "(...) si mi dolor no supera todos los que me causarían estos daños, no es suficiente, ni me hallo en estado de verdadera contrición, ni dispuesto para recibir la gracia en el Sacramento de la Penitencia." (149)

Santander no es un rigorista contricionista; en esta misma doctrina transcribe literalmente e íntegro el capítulo 4 de la sesión XIV del concilio, donde se admite la atrición "como excluya la voluntad de pecar con esperanza de alcanzar el perdón", y al explicarlo piensa que este dolor no va "acompañado del principio de amor de Dios", y lo acepta en los mismos términos que el concilio (150). Pero esto no le hace rebajar el nivel: sea contrición, sea atrición, el dolor debe ser supremo. Sin embargo, curiosamente, la razón para una tal exigencia sólo puede ser el amor. Tras la contundencia que acaba de mostrar, previene la reacción de los fieles:

> "No permita Dios, hermanos mios, que esta doctrina os aterre, espante, desaliente é induzca á la deseperación. Solamente las almas mundanas que jamás han conocido ni se han aplicado á considerar lo que es una ofensa de Dios, podrán desalentarse y aturdirse, pensando que exîge Dios demasiado de un hombre miserable: solamente las almas sumergidas en los sentimientos de su propio amor: (...) Pero dadme, como decia San Agustîn, dadme una alma amante, y sentirá lo mismo que yo digo." (151)

Pero la principal característica del dolor, antes que sea sumo, es que sea *sobrenatural*.

La conversión es obra de la gracia, aunque requiera la colaboración del hombre. Esto todos los autores lo afirman, si bien no lo subrayan con la insistencia que han merecido

otros aspectos. En Calatayud se entiende como algo "sobre todas las fuerzas humanas, y à costa de un milagro, que Dios ha de hacer"; es así porque se trata de resucitar al alma (152). Su catequesis, aunque clara, es breve, y en los sermones el acento se desvía para exaltar la dificultad de la penitencia, de modo que apenas se percibe el don gratuito (153). En cambio, Felipe Bertrán une su vertiente ascética y agustiniana para armonizar la dificultad real y la gracia: el dolor "ha de venir de la mano de Dios: es don suyo y no puede concebirse en el corazòn sin la inspiraciòn del Divino Espíritu"; pero es "un don de Dios que se alcanza con muchos gemidos y fervorosas oraciones" (154). En esta misma línea, José Climent se orienta hacia lo que implica la experiencia espiritual, la *metànoia* como obra de Dios: el cambio del corazòn no está en manos de los hombres, "es efecto de la diestra del Altísimo"; por eso, el pecador no debe acudir al sacramento si antes no siente esta "mudanza" interior, "ni el calor de la divina gracia", "la gracia del arrepentimiento", que es infalible conseguir "pidiéndola con piedad y con perseverancia" (155). En el padre Eguileta encontramos los términos clàsicos sobre la grandeza de la conversiòn como cita de Fr. Luis de Granada en la *Guía de pecadores*, para concluir, con el cardenal Aguirre, que este dolor lo concede por lo regular Dios "precediendo los medios de obras penales, como son la oraciòn, la limosna, el ayuno, el llanto, y otras mortificaciones de cuerpo y alma" (156).

Podemos pensar que quizá no era fàcil que los fieles, imbuidos en la religiosidad contrarreformista de las obras,

captasen el sentido del dolor como don gratuito. O tal vez el carácter práctico de la predicación renunció o abrevió este punto por parecerle abstracto o lejano. Lo cierto es que la catequesis del dolor sobrenatural tomó otros derroteros en la mayoría de las ocasiones: se define como dolor suscitado por motivos o razones que conciernen a la vida eterna. Climent, nada sospechoso de casuista, pone por modelo de esta contrición al pecador publicano, y nos lo describe así:

> "Me persuado que ántes de ir al templo, allá á sus solas meditó ó recogitó, como David, sus años pasados. Allí midió la corta duración de los gustos del mundo, y la eternidad de las penas del infierno: ponderó quán graves eran sus ofensas, y quán infinita la magestad de Dios; y al cabo de largo rato concluyó que debía aborrecer al pecado que había amado, y amar á Dios á quien había aborrecido. Porque sabiendo que su dolor, para ser disposición á la gracia santificante, debía ser sobrenatural en el motivo, no se movió á aborrecer sus contratos usurarios por las quiebras que había padecido: no sus venganzas, por los riesgos á que se había expuesto: no los torpes placeres, por punto de honra, sino que detestó todas sus culpas por motivos sobrenaturales, conocidos con la luz de la fe, y principalmente por satisfacer la injuria que había hecho al criador posponiéndole al amor de las criaturas." (157)

Términos como éstos son muy frecuentes (158). Su valor consistió en que permitieron poner a disposición de los fieles una serie de recursos para lograr esta condición necesaria del sacramento. Los "medios para alcanzar de Dios este dolor" son:

> "(...) meditar la fealdad y gravedad de un pecado mortal, la pérdida de la gracia que nos causa, la eternidad del infierno á que nos destina, la infinita bondad de Dios de que nos priva." (159)

Este lenguaje resultaría familiar para cualquier pe-

nitente asiduo a los templos. Por tanto, sin desechar un dolor que tiene su principio en Dios, por ser gracia, al desarrollarlo como dolor sobrenatural en sus motivos -comenzando éstos por la noción de pecado y el temor- se hacía asequible a la generalidad de los fieles. Desde las actitudes de autoculpabilización, en las que bastaba identificar el mal cometido como pecado, hasta la meditación y la oración, podían servir para suscitar las disposiciones previas a la confesión.

Los diferentes grados de esta experiencia culminarían en el amor de Dios. Se llega así al conocido debate sobre la atrición y la contrición (160). Hay que decir, sin embargo, que en los púlpitos no se llevó a cabo una polémica abierta: los oradores consultados se limitan prudentemente a instruir sobre uno y otro concepto, siguen los términos establecidos en Trento (161), eluden las descalificaciones y dirigen su discurso hacia la exhortación, asociada, como hemos dicho, a la crítica de los arrepentimientos meramente terrenales. Tan sólo es posible deslindar sus posturas por el conocimiento de la religiosidad propia en cada caso y por la observación cuidadosa de sus expresiones.

Los jesuitas entienden la atrición movida por el interés del pecador, y en ello radica su imperfección, mientras que la contrición consiste en "el dolor de haber ofendido à Dios, por su Bondad infinita", "por ser quien es". Sin hablar demasiado de caridad en uno y otro caso, hay, más bien, un deslinde o una separación de ambos tipos de motivaciones. Afirman la seguridad en la atrición con el sacramento, o acon-

sejan una mezcla de contriciòn y atriciòn, para no despreciar ninguno de los motivos, lo cual se explica por el papel que conceden en esto a la voluntad o la acciòn del hombre; incluso, a veces, esta capacidad de suscitar, construir, formar este dolor "sobrenatural", parece deslizarse demasiado hacia las expresiones devocionales o afectivas (162).

El padre Eguileta, dentro de lo comùn de la doctrina, insiste, para la atriciòn, en considerar "la fealdad del pecado" (163). Se apoya en santo Tomàs de Villanueva para definir la contriciòn como un dolor "puro", es decir, "que no se mire màs que à un Dios ofendido". Pero lo que nos llama la atenciòn es que esto ùltimo se ilustra con el salmo 50 -"contra tí solo pequé"- de tal modo que el sentido vertical de este dolor, o su exclusividad, producen una impresiòn casi desencarnada, tanto del pecado como del amor de Dios. Y ¿serà significativo que en dicho pàrrafo, en que describe la contriciòn, estàn ausentes las palabras "amor" y "caridad", mientras tres veces aparece la "ofensa" a Dios, màs otros cuatro términos equivalentes a éste? (164).

La postura de Fr. Miguel de Santander ya la hemos insinuado. Podemos decir que busca tranquilizar. Aunque, al resumir el decreto de Trento, entiende que en la atriciòn no hay amor, cree también que a la contriciòn perfecta, capaz de justificar sin el sacramento, "raras veces llegan los hombres ... sino después de grandes esfuerzos, de grandes llantos y gemidos". Por eso, reprobando "la demasiada negligencia", quiere también evitar "una inquietud excesiva y escrupulosa". Aconse-

ja disponerse con el dolor necesario, "confiando entónces en Dios sin atormentarse inútilmente con perpetuas desconfianzas de sí mismo; pero no sin aquellos prudentes y bien fundados temores que nos manda tener la Santa Escritura, aún después de perdonado el pecado" (165).

Sin entrar en debates, el padre Nicolás Gallo se sentía cercano al penitente sin por ello renunciar a suscitar en él el amor de Dios. En un sermón "sobre la obstinación del pecador", al aceptar la "atrición sobrenatural" motivada por el temor al infierno, precisaba que para ser válida había de excluir "el afecto al pecado" (166). Se inclina, pues, por una cierta exigencia con los fieles. Pero en una plática dirigida a los sacerdotes encontramos su modelo de actitud: hacer de la memoria de las culpas "materia para nuestra conversión á Dios"; ¿cómo?

> "(...) no fixando los ojos en nuestras culpas, sin fixarlos también en la Sangre de Jesús, y en la infinita bondad, y paciencia de Dios. La vista sólo del cieno de nuestros pecados, levantará sin duda vapores, que nos ocasionen flaqueza, y caimiento: pero esa misma vista, con estos dos amables respetos, engendrará en nosotros un fuego grande de amor divino, que es el alma de la penitencia, y del arrepentimiento." (167)

La voluntad del padre Gallo era que esta experiencia no se quedase en las élites o, si se prefiere, para la gente de vida consagrada. Los confesores habían de procurar que sus penitentes alcanzasen este camino; por eso, cuando les indica "los motivos sobrenaturales" con que suscitar en éstos el dolor, hace una progresión ascendente: "la fealdad enormísima

del pecado"; "los temerosos nombres de la muerte, del juicio, y del infierno, de la eternidad, y de otras verdades igualmente terribles de nuestra Religión", pero "enamorandolos ... de aquel Dios que ha contenido los rigores de su ira"; "las eternas delicias del cielo"; y, por último:

> "(...) haciéndoles sentir la ternura del amor de Dios con ellos, nunca mejor explicada que en la Pasión de Jesu Christo." (168)

Desarrollar esto es tarea casi de imaginería, como un via-crucis: se vuelca sobre lo más sensible de la pasión. Y al final hay como un retorno al punto inicial; puesto que se trata de despertar el dolor, no se deja al hombre en la meditación del amor, sino que, tras ese recorrido, se vuelve al sentido de culpa, el cual tiene ya otra connotación: el pecado como crucifixión del Hijo de Dios (169).

El presbítero Castro y Barbeyto se sale a veces de los moldes más habituales a la hora de estructurar los temas y busca el enlace con la tradición. Su reflexión sobre la penitencia discurre a través de la comparación con el bautismo, y así como la ha considerado un bautismo de agua en las lágrimas, la ve también como "bautismo de sangre" en el dolor y la mortificación (martirio) y "de fuego" por la caridad. Al llegar a este último punto, sin estridencias, pero con firmeza, señala la íntima relación entre caridad y perdón de Dios (170). Y se manifiesta claramente contricionista:

> "(...) pero si las lágrimas no van consagradas por el espíritu de la caridad: si no tienen por principio un amor ó perfecto ó imperfecto, de nada sir-

> ven para evitar la cólera de Dios, y lavar las manchas de la culpa." (171)

Y tras poner el ejemplo del rey Antíoco, deriva hacia una posición más rigorista:

> "Porque en efecto, oyentes míos, si el pecador no vuelve á Dios por el amor, ¿por qué ha de ser amado de Dios? Si no busca en sus lágrimas la honra y gloria de Dios, ¿por qué ha de hallar en él su salud é inocencia? Si Dios no tiene parte alguna en su penitencia, ¿por qué ha de esperar de él la Divina Gracia? Desengañémonos, que sólo el amor de Dios, y el odio del pecado nos pueden asegurar la penitencia: *poenitentiam certam non facit*, dice San Agustín, *nisi amor Dei, et odium peccati*." (172)

La predicación de Francisco Armañá se mantiene en este punto dentro de los límites convencionales. La contrición, más que una exigencia, es el ideal al que se ha de tender siempre: "la consideración de haber ofendido á Dios" es interpretada según los rasgos de una espiritualidad agustiniana, con el sentido de pecado estrechamente relacionado con la experiencia de la bondad de Dios y la infinita distancia entre creador y criatura (173). La posición de Climent ya la hemos insinuado. No excluye el argumento del temor, pero envuelto en una conciencia de las relaciones con Dios -similar a la de Armañá- que culmina en el amor a él. Procura pronunciarse evitando los términos del debate: ya en un sermón de 1742, repetido en 1744, está perfilada su inclinación por el contricionismo (174). Inicia su exordio con una paráfrasis del Kempis (lib. II, c.8) -"estar con Jesús es un paraíso: estar sin Jesús es un infierno"-, y en esta línea concibe el "dolor de todo corazón" como "el más amargo dolor de haber abandonado á

vuestro Criador"; un "corazón nuevo" consiste en "amar á Dios", a quien antes aborrecía, desarraigando las pasiones que lo dominaban y enmendando la vida (175).

Otras características apuntadas para el necesario dolor de los pecados enseñaban que había de ser *eficaz* (ligado a la mudanza de vida) y *universal* (de todo pecado). En torno a esto se desarrolló, de una manera muy generalizada, el tema de la necesidad de que ese dolor alcanzase a "la pasión dominante" en el hombre, a la raíz de sus males más profundos, que con frecuencia no reconoce (176).

Y de la dificultad para vencer las pasiones surgió la exigencia del desprendimiento (177) y la mortificación. Es común identificar en este sentido la satisfacción, parte del sacramento. Pero además, al irse difundiendo las corrientes de mayor austeridad, estos aspectos se fueron vinculando al verdadero dolor: distintos del carácter obligatorio de la penitencia impuesta por el sacerdote, se predicaron como una consecuencia inmediata del arrepentimiento.

Así, para Climent no bastaba que el dolor fuese sobrenatural; debía ser también *amargo*:

> "(...) si abrò la sagrada escritura, leo que quantas veces habla Dios de contriciòn, mezcla con la tristeza ò dolor el ayuno, el saco, el cilicio y la mortificacion. (...) Si pregunto à Orígenes, ¿qué es un penitente? Me responde, que es un hombre, que como Job atormenta su carne sin cesar, ó que es un hombre, que como David no aparta los ojos de la espantosa visiòn de sus culpas, que le perturba á todas horas, y le aparta de las diversiones de su corte." (178)

El modelo en esto había sido, para todos, la imagen clásica de la Magdalena. Podemos encontrar descripciones verdaderamente pictóricas de ella (179); pero, aparte de la elocuencia de sus panegiristas, la idea que se transmitió fue la de la conversión de los sentidos. El mensaje paulino de que el cuerpo que sirvió al pecado sirva para la santificación (Rom. 6,19) encontró aquí su ejemplo más expresivo (180).

Para los misioneros, fue Rom. 6 y Col. 3,3 la base de doctrina sobre la que se elaboró el mensaje de la conversión como muerte corporal al pecado y se aprovechó para concretar pautas de comportamiento (181). En los autores rigoristas, la mortificación es un signo que autentifica el dolor (182). Pero quizá la formulación más completa de estas ideas es la del padre Eguileta:

> "(...) la verdadera penitencia, dice san Agustín (a), castiga, y toma venganza de la culpa cometida: el pecado se comete por el torpe deleyte, y se excluye con dolor penal, dice la V. Madre María de Jesús de Agreda (b), mientras la carne después de los pecados queda sin castigo, nunca estarán bien convertidos nuestros corazones: por eso dixo Dios nuestro Señor por su Profeta Joél (c), que nos convirtamos, no solamente con el corazón, sino también con ayunos, con lágrimas, y amargo llanto: pues como explica el V. Fray Luis de Granada (d), si la aflicción del espíritu no se extiende también al cuerpo, ó no es aflicción verdadera, ó no es grande afliccion. Apenas encontraréis en la Escritura sagrada conversión alguna que no fuese acompañada con el castigo del cuerpo. Un David, un Manasés, un Ezechías (y cuidado, que todos tres eran Reyes) una Magdalena, frágil por su sexô, un San Pedro, y otros muchos, todos castigaron sus cuerpos: un San Pablo lo hacía de tal suerte, que dice de sí mismo (e), yo si peleo contra el pecado, no es en vano, ni como quien dá golpes en el ayre, sino que castigo mi cuerpo, y lo reduzco á que sirva, como es justo, á la razón: aún más decía Santa Teresa de Jesús: este cuerpo, decía la Seráfica Doctora (f), tiene una falta, que quanto más lo regalan, más ne-

cesidades descubre, sino nos determinamos de una vez à tragarnos la muerte y la falta de salud, nunca harémos nada.

Pero hable por todos, y con la claridad que acostumbra, nada menos que un Padre de la Iglesia, el Maxîmo Doctor San Gerônimo (g). Supuesto el pecado, dice, es preciso castigar el cuerpo, y los miembros todos: el corazón debe derretirse, como la cera, à fuerza de ayunos, inquietandose contra sì mismo, y considerando la razòn, ò causa por que se dexò vencer de su enemigo: los sentidos han de ser igualmente atormentados, porque teniendo dominio sobre los miembros de su cuerpo no los sujetaron con imperio: los cabellos, que dieron motivo para la torpeza, deben ser cortados: los ojos, que no miraron con la simplicidad que era justo, deben derramar copiosas lágrimas: el rostro, que se puso colorado al tiempo de luxuriar, debe ponerse amarillo: en fin, el cuerpo todo debe ser castigado, ya con ayunos, ya con cilicios, horrorizàndose de lo mal que obrò con sus deleytes. Hasta aquì el Doctor Santo." (183)

Este ideal de una penitencia austera, dura, se propone al laico plasmada en una serie de ejercicios concretos. Pero choca con la realidad, no ya con la resistencia a lo que quizà se entendìa como dolorismo, sino con el otro extremo, en el sentir de los eclesiàsticos, la vida acomodada, las costumbres burguesas:

"La oraciòn, el ayuno, el cilicio, la disciplina, la cama dura, las rodillas en el suelo desnudas algunos ratos, los brazos en cruz, el vestido àspero, los agenjos en la boca algunas veces, cercenar el vino, el chocolate, y los regalos ò manjares, à que se tiene aficiòn, son muy buenas mortificaciones; pero quién es el que las practica? O dolor! La otra gasta quatro y màs horas en visitas y cumplimientos inùtiles, y no puede estar media con Dios à solas: el otro se desvela por adelantar su fortuna, ò por salir con esplendor en algùn negocio del mundo, y no tiene aliento para castigar su carne: la otra se hace màrtir del diablo por adornar su cuerpo, y le falta valor para un cilicio ò disciplina, que hace menos mal, y aprovecha mucho màs. Las personas màs delicadas de salud y complexîon toman sus disciplinas y cilicios, à màs de otros contrapesos en la religiòn, y vosotros con una vida holgada, levantàndoos tarde, comiendo con regalo, y viviendo acaso torpemente, no lo ha-

> céis! Qué señal es ésta? Pero qué ha de ser? que no sois verdaderos penitentes." (184)

Parece que el punto de referencia correcto sigue siendo el de la vida religiosa, con un modelo penitencial establecido que, en mayor o menor medida, debe también estar presente en el laico.

Sin embargo, hubo algún otro modo de predicar esta misma doctrina. Castro y Barbeyto era, como hemos visto, contricionista; pero no encontramos en él esa rigidez que se fija en los ejercicios penales. Su tendencia a la espiritualidad interior le lleva a interpretar el "bautismo de sangre" como algo que afecta sobre todo al corazón, recorriendo casi el camino inverso -si no fuera porque todo es lo mismo- al de Eguileta (185). El modelo que propone es Jesucristo, quien "llord en el huerto, no sólo por los ojos, sino también por todas las partes de su sagrado Cuerpo". Es cierto que hay que compartir su suerte, pero como él lo quiere, por dentro:

> "Porque à la verdad, oyentes míos, ¿sería justo que el inocente derramase toda su sangre, y el culpable no vertiese ni aún una gota? ¿sería razonable que la cabeza se viese afligida, y que los demàs miembros no tuviesen parte alguna en sus penas y dolores? No, no nos pide este Divino Maestro que derramemos como él la sangre de todas las partes de nuestro cuerpo, conténtase con algunas gotas: no nos obliga á que rasguemos el cuerpo por una sangrienta persecución, se satisface con que rompamos nuestro corazón por la violencia del arrepentimiento: *scinde corda vestra*, dice, *et non vestimenta vestra*: no hace caso del exterior, quiere sólo el fondo del corazón, y que salga de él un río de dolor, para que nos reconciliemos con él." (186)

Así pues, siempre existió un recuerdo para la peni-

tencia corporal: encontramos las tendencias dramáticas de aflicción penal, la guarda de los sentidos, en los que parecen más herederos del pasado; en la línea rigorista, con su vuelta a la Escritura y a la Iglesia antigua, se añoraba la ascesis como parte integrante de la conversión; otros vieron en ella el punto de convergencia de la espiritualidad más clásica; la religiosidad interior advirtió de los peligros de quedarse sólo en lo físico. Pero, en todo caso, el verdadero dolor había de afectar al alma y al cuerpo. Interpretaciones distintas, acentos diferentes, sin duda, en torno a un mismo modelo de larga permanencia sobre cómo enterder y vivir la reconciliación con Dios a partir de la conversión.

2.3.3. *La confesión.*

Uno de los evangelios utilizados con frecuencia para apoyar la obligatoriedad de la confesión fue el de Mt. 8. 1-4, la curación de un leproso, que se leía el tercer domingo después de la Epifanía. El hecho de que Jesús enviase al enfermo curado para mostrarse a los sacerdotes, según la ley de Moisés, fue interpretado, con la autoridad de los santos padres, como un símbolo del precepto sacramental, el cual quedaba así establecido incluso para el caso en que ya se hubiese obtenido el perdón y la gracia por medio de la contrición perfecta (187).

Las instrucciones y definiciones, inspiradas en Trento, condensaban todas las exigencias de la confesión (188). La primera de ellas era "*un diligente examen*". La conciencia se

constituía en el primer "tribunal" del pecador (189).

El tropiezo señalado aquí por los jesuitas era el de la superficialidad y la precipitación. La importancia de las faltas concretas, de los actos de pecado, determinaba el enfoque que había de guiar una correcta revisión:

> "Y que es este examinar, sino pensar de espacio, inquirir, y averiguar, que hice, y dexè de hacer, que hablé, y que pensé contra la Santa Ley de Dios, desde la última Confessión bien hecha?" (190)

Lo contrario, pues, era el "pensar de corrida", "pensar en gruesso, y à bulto", de lo cual eran responsables no sólo los penitentes, sino también los párrocos y confesores por "falta de paciencia, y enseñanza." (191). La culpa en esto invalidaba el sacramento (192) y solía darse en gentes no familiarizadas con su práctica y, de modo singular, en personas que ejercían alguna autoridad y huían de enfrentarse a todas sus obligaciones (193).

Pero, en general, el discurso jesuítico fue tranquilizador: la buena voluntad es la que satisface a Dios (194). Con una visión quizá demasiado legalista, con un sentido moral muy centrado en los hechos, las cuestiones podían hacerse interminables y agobiantes; pero la práctica del confesonario, con la asidua atención a las clases populares, y, al mismo tiempo, la dirección de conciencia, permitió a los representantes de esta línea contrarrestar o disminuir los riesgos del bloqueo psicológico, del escrúpulo, de la inquietud que llevaba consigo. Las reglas generales del padre Calatayud son una

buena muestra de ello: el cuidado del examen pone el acento en la buena intenciòn (195); en una confesiòn que abarca toda la vida o un largo periodo de tiempo, la precisiòn en la referencia de las culpas es imposible, y basta identificar en ellas la costumbre que se tuvo (196), segùn la propia apreciaciòn (197). Se trata de hacer asequible a todas las capacidades aquello que para todos se considera necesario:

> "El penitente sòlo està obligado à un examen hecho *modo humano*, esto es, tal que no se haga molesto, ù odioso el Sacramento, y assì no es buena cuenta en el Confessor decir: *Si yo à costa de tiempo, y paciencia, hiciera màs, y màs preguntas al penitente, este confessaria con màs distinciòn sus pecados; y si el penitente tomàra màs tiempo, y màs retiro para examinarse, acordarìase de algunos pecados, que aora no piensa. Luego el Confessor estarà obligado à ir màs de espacio, gastando màs, y màs tiempo en escudriñar al penitente, y este estarà obligado à examinarse màs, y màs.* Esta cuenta no es buena, ni prudente, sino molesta, y ociosa, dice el Cardenal de Lugo. Es la razòn; porque aviendo de practicarse el Sacramento de la Penitencia al modo humano, segùn la capacidad, y fragilidad de los hombres, no se ha de atender ùnicamente à la exacta, y entera Confessiòn de las culpas, sino con especialidad à la condiciòn, y flaqueza de los hombres, à la falta de instrucciòn previa, y à que el Sacramento no se haga molesto, y odioso à las almas." (198)

En una tendencia semejante, el capuchino Fr. Miguel de Santander procuraba cubrir todas las exigencias de un detallado examen orientado por la casuìstica y, al mismo tiempo, descartar las inquietudes que podrìan alejar de esta pràctica a los fieles. Segùn él, la falta de tal examen, es decir, de la revisiòn interior de la conducta, es una de las causas de la corrupciòn moral del mundo (199). Como actitud continua, la describìa asì: "una y muchas veces volveré à pensar sobre los extravìos de mis costumbres, sobre todos mis pecados de

obra, palabra y pensamiento, que he cometido en toda mi vida, para presentarlos delante de mi Dios, y pedirle con la màs amarga pena el perdòn de todos ellos" (200). Tras ofrecer un método, aconseja buscar el equilibrio:

> "No es otra cosa el exâmen que un remedio de las enfermedades del alma; justo es que para que logre su efecto, se dexe sentir un poco del christiano relaxado, que à rienda suelta corre precipitado à su perdiciòn. Pero no ha de ser con tan demasiada escrupulosidad, que se aturda el entendimiento, se confunda el espíritu, y el alma del hombre se ahogue en un abismo de inquietudes y perplexidades: la virtud de la prudencia sabe elegir y practicar un medio justo entre un exâmen ligero, superficial y dimidiado, y entre otro exàmen nimiamente prolixo, embarazoso y no necesario. Pòngase el mayor cuidado en la mudanza del corazòn, y en mirar con sinceridad las disposiciones en que se halla delante de Dios, y no dudemos que la divina luz le ilustrarà para el acierto." (201)

En este tipo de religiosidad, la inquietud o perturbaciòn que podía acechar en el examen procedía, màs bien, del ansia por cumplir todos los requisitos necesarios para una confesiòn bien hecha: descubrir cada pecado era importante para quedar limpio; recordar, distinguir, precisar ... La insistencia con que la pastoral predicaba el esfuerzo humano, quizà màs por catequesis metodológica que por doctrina, transfería a los fieles un sentimiento de inseguridad ante el cual la propia pastoral hubo de reaccionar con modelos comprensivos o tranquilizadores. Estos son, pues, indicativos, de la realidad que buscaban sanear.

Pero había también otra clase de malestar, detectada por quienes atendían màs a la condiciòn humana que a la norma sacramental: el examen, en sí mismo, conllevaba una mirada so-

bre el pecado que provocaba el rechazo de la persona; la negativa a reconocerse en las faltas cometidas era una actitud que alejaba de la verdadera penitencia:

> "Si alguna vez, en medio de los embarazos y ocupaciones del siglo, que os sacan de vosotros, hay algún momento afortunado de calma ó de soledad en que entrâis un poco dentro de vosotros mismos, y dais una ojeada al estado de vuestra conciencia, ¿qué secreto horror no os ocasiona la vista más sencilla de vuestra pobre alma? ¿qué desquaderno, qué caimiento de ánimo, qué melancolía no os infunde el dar de ojos con vuestra miseria?" (202)

No es fácil asumir este reino de las tinieblas dentro de uno mismo. La experiencia, aunque se describa con palabras de san Agustín, como hace Nicolás Gallo (203), no es excepcional; por el contrario, "esa es ... la primera desdicha del hombre pecador, y la raíz mas ordinaria de su impenitencia". Así, la "muger profana" que vive para los teatros, los paseos, las conversaciones, puede buscar en esto la diversión, pero más bien "busca la fuga de sí misma"; y el "hombre ambicioso" que medita grandes proyectos, que prepara su ascenso social y su lujoso estilo de vida, atiende en todo ello a sus ventajas temporales, cierto, pero más aún "busca perderse á sí mismo de vista", para no oir en su conciencia ni "los gritos de los pobres" ni "los clamores de los vasallos á quien ha agraviado con sus injusticias". El pecador huye "de los remordimientos interiores", "de aquel número sin número de acciones delinqüentes que se le presentan á la imaginación en la quietud y en la soledad". Y en este proceso que es "engañarse a sí mismo", cubre su pecado con nombre de virtud (204). Hay aquí, por supuesto, la no aceptación por parte de los eclesiásticos de

un estilo de vida centrado en el bienestar de este mundo, pero también un diagnóstico de una dificultad sentida por todo tipo de pecadores ante la conversión.

Para los eclesiásticos que pretendían hacer del examen un impulsor del cambio de vida, el problema no estaba en cómo tranquilizar a la gente, sino, al contrario, en cómo despertarla para llegar a tocar de verdad sus heridas. Así, a Francisco Armañá le preocupa la "mal fundada seguridad de conciencia, con que viven muchos pecadores, como si su vida fuese muy santa, siendo realmente desordenada". Es el extravío de los fariseos en tiempos de Jesús y de todos aquellos que basan su confianza en que no hacen daño a nadie y cumplen las obligaciones de la Iglesia (205). No es una cuestión de hipocresía, sino de no conocer el propio mal porque la apariencia religiosa lo encubre ante uno mismo. A éstos hay que decirles: "Si quieres conocerte bien, no te pares en la superficie: cava mas hondo: registra con cuidado los senos de tu corazon", hasta descubrir los vicios ocultos:

> "(...) examina tu conciencia, no con afectada blandura, sino con el debido rigor, como si estuvieras en el tribunal de Dios, en el cual has de ser algun dia examinado y juzgado severisimamente. Toma por guia en el examen de ti mismo, no los falaces dictámenes del amor propio, no las máximas erradas del mundo, no los impulsos del apetito y de la carne; sino la doctrina evangélica, las reglas de una moral sólida, expuestas y practicadas por los dignos ministros de la santa religión que profesas." (206)

La conciencia que "aquieta los remordimientos" y "se conforma con la propia voluntad", "para vivir con tranquilidad y à su gusto" es la forma más sutil de vivir doblegado a las

pasiones: se evitan las faltas claras, los pecados escandalosos, las brutalidades, las caidas vulgares, y esto mismo, esta especie de limitación, es la que sostiene, alimenta y justifica el pecado (207). Por eso, màs que apaciguar las inquietudes, hay que aprender a vivir con ellas. La pastoral no puede prescindir de un elemento sin el cual se perderfa la conciencia de pecado, cuando éste es uno de los rasgos definitorios de este mundo:

> "Estimemos, pues, como especiales beneficios de Dios los temores y remordimientos, que no sólo no son incompatibles con la paz verdadera, si que son medios muy poderosos para gozarla; porque hacen al hombre màs vigilante sobre sí mismo, màs solfcito en implorar los divinos auxilios, desconfiando de sus flacas fuerzas; màs cuidadoso en examinar los pasos de su vida, en corregir sus faltas, ordenar sus costumbres, limpiar su conciencia, conseguir y conservar la divina gracia. La paz perfecta, imperturbable, dulcísima, que excluye todo temor, sólo es para el cielo, para aquella región feliz donde no pueden penetrar las malas sugestiones del enemigo infernal, ni las màximas envenenadas del mundo (...). La paz que puede gozar el justo en esta vida mortal, como no es indefectible, tampoco puede ser sin temores. (...) Bûrlense los mundanos cuanto se les antoje de tan justos temores, que llaman vanos escrúpulos: el verdadero siervo de Dios tendrà làstima de su vana confianza, y darà gracias à la divina bondad por el beneficio de un santo temor, que siendo dòn del Espíritu Santo, no puede oponese à la verdadera paz dulce fruto del mismo Espíritu." (208)

Un examen de conciencia para estos eclesiàsticos supone ahondar en el sentido de los preceptos divinos: pasar de las devociones a los afectos y el recogimiento, de la idea de los crasos delitos a las cuestiones sobre justicia social y modos de vida, del no hacer mal a la caridad, y asf hasta alcanzar el modelo que se considera evangélico (209).

En todos los casos, el examen implica un esfuerzo por definir con distinción el pecado. Para hacerlo, se recomienda el retiro, incluso el silencio de la noche (210), la oración para conocer las culpas (211), y un recorrido metódico de los preceptos cristianos:

> "Y quedándose en silencio para oír la voz de Dios y recibir sus santas inspiraciones, va trayendo á la memoria los lugares ó sitios por donde ha andado, los asuntos que ha manejado, las palabras con que se ha explicado, los pensamientos que freqüentemente le han ocurrido, y poniendo al frente de todo la ley inmaculada del Señor, va cotejando sus pensamientos, sus palabras y sus obras, con todos y cada uno de sus divinos preceptos, para averiguar las culpas que contra ellos ha cometido en su gravedad y en su número. Si supiese leer, y tuviese alguno de los muchos libros que traen ya formado el exámen sobre todos los diez Mandamientos de la Ley de Dios, sobre los cinco preceptos de nuestra Santa Madre la Iglesia, sobre los siete pecados capitales y las catorce obras de misericordia, con las respectivas obligaciones de su estado y de su empleo, esto podría servirle de mucho alivio en la fatiga de su memoria para acordarse de sus culpas. Si no tuviese por su pobreza algún pequeño libro que contenga estas cosas, ó por desgracia de su poca educación no supiere leer, no se aflija demasiado por eso. Entienda que nadie se condena por falta de una memoria feliz, sino por la mala voluntad, y por la perversidad de su corazón." (212)

Estos son los puntos de referencia clásicos para un examen (213). Además de ello, Fr. Miguel de Santander aconsejaba reparar en los pecados de omisión, en las circunstancias que mudan de especie y los agravantes, en las obligaciones particulares, en los "pecados internos" o "que se cometen en el alma sin intervención de los sentidos del cuerpo", atendiendo sobre todo a la pasión dominante, en los pecados de escándalo y en la participación en las culpas ajenas (214). Por su parte, los jesuitas insisten en la necesidad de interrogar-

se sobre los deberes propios del estado de vida, lo cual supone una toma de conciencia de las responsabilidades sociales del cristiano. Codorniú notaba esta falta: "lo dicen todo, menos una cosa, que es dar cuenta de su Obligación; como si en ella no huviera que contar. Confiessan los pecados personales, mas no los del Oficio". A partir de aquí plantea las cuestiones sobre las que ha de reflexionar el padre, la madre, el casado, el prelado, el juez, el eclesiástico, el mercader, el estudiante, el soldado, los criados, los amos ...; todo ello requiere examen particular (215).

Un esfuerzo como el que hemos descrito está planteado no de cara al sentido del pecado, el conocimiento de sí mismo o la confesión ante Dios, sino que en la mayoría de las ocasiones queda absorbido como exigencia del sacramento, aun en la vertiente de ahondamiento e introspección y en los autores menos sacramentalistas (216). La integridad de la confesión, establecida en el capítulo V y en el canon 7 de la sesión XIV de Trento (217) fue desarrollada por la pastoral en la línea de los interrogatorios sobre la especie, número y circunstancias del pecado. Así, se advirtió contra las acusaciones demasiado genéricas o poco precisas (218), aunque aceptando en esto una acomodación a la capacidad y situación del penitente (219).

Podemos suponer que la formación de los fieles en este aspecto concreto vendría de la mano de la propia práctica. El estilo y la responsabilidad del confesor tendrían aquí mucho que ver. Lo que se hizo desde el púlpito fue señalar las

desviaciones màs comunes detectadas en esta parte del sacramento.

De manera muy generalizada, nos encontramos con la tendencia del penitente a excusarse de su pecado: busca atenuantes y disculpas, disimula, descarga su responsabilidad acusando a otros, huye del reconocimiento claro y contundente (220). Los eclesiàsticos, que exigìan los detalles que consideraban precisos, que hablan de facilitar la confianza para una "confesiòn entera", parecen, sin embargo, bastante rígidos frente a esta actitud: quizà la hiciesen consciente al penitente, pero se advierte màs bien, un comportamiento que limita la comunicaciòn en estos casos: "se han de confesar los pecados, no cuentos, ni largas historias de lo que pasò para cometer la culpa" (221). A veces se señala especìficamente a las mujeres como las màs propensas a dar explicaciones y rodeos, y entonces la postura habìa de ser tajante:

> "Y assì el mejor medio, y màs descansado para los Confessores es en lo ordinario, que callen, y respondan à lo que se les preguntare, y ordenarles las preguntas necessarias, y oportunas, para que respondan si, ò no, y si algo se quedasse por preguntar, se les dice: *Se les queda algo, que confessar?* De este arbitrio me valgo, y lo demàs es tiempo perdido, si se les ha de dexar parlar, quanto produce por los labios la rueda de la imaginaciòn mugeril bien puede el Confessor reducirse à salir con tres, ò quatro confessiones cada mañana, si son generales: ni ay que *deteneros los Confessores, en que diga después tal* qual muger, *Jesùs, aquel Padre no me ha dexado decir.* Pobre de mì, si os dexàra decir quanto os viene à la lengua, serìan pocas las confessiones generales, y de peso en una mañana. Esto no quita, que segùn las circunstancias, espere, y oiga de espacio à la penitente, porque à veces puede ser necessario." (222)

Largas confesiones, escuetas listas de pecados e in-

terrogatorios, de todo parece haber habido. Sin embargo, la dificultad más honda -aumentada por esta práctica unilateral de la comunicación siempre del penitente al confesor y por estas restricciones en pro de una acusación sin paliativos- radicaba en el hecho mismo de volcar hacia otra persona una intimidad manchada por la culpa.

Todos los eclesiásticos perciben esta resistencia:

> "Bien sé lo que han de decir algunos, que no es la confesión tan fácil como se pinta; porque aunque no cueste mucho trabajo corporal, se ha de sufrir el rubor de manifestar á otro las culpas ocultas á todo el mundo; y ¿qué pena, dicen, más sensible para una persona de honor?" (223)

Es la vergüenza la causante de las escusas y rodeos, pero, sobre todo, de callar pecados en la confesión. Este mal lo experimentan "innumerables", hace un "espantoso estrago" entre las almas, convierte los sacramentos de la penitencia y la eucaristía en "un piélago profundo de pecados y sacrilegios", en "un veneno mortífero", y resulta casi inaudita, si no fuera porque se toca, "la malignidad y universalidad de esta desgracia" (224).

> "(...) la experiencia misma nos enseña todos los dias, que sin embargo son muchos los que, como Demonios mudos callan pecados en la confesión por vergüenza; pues como dixo San Gregorio (a) [*Greg. l. 22. Moral. c. 14.*], es tan poderosa esta pasión, que muchas veces suele padecerse más sangrienta batalla en vencerla para confesar la culpa cometida, que se pudiera pasar en vencer la tentación, para no llegar á cometerla; esta es la que se propone al penitente, como un muro inaccesible, y un exército incontrastable." (225)

La referencia a la expulsión de un demonio mudo en

Lc. 11, 14, evangelio que se leìa el tercer domingo de cuaresma, fue ocasiòn para tratar este problema (226). Y es que todos lo describen como una trampa de satanàs, quien juega con este sentimiento en la hora del pecado y en la de la confesiòn (227). Pero tal explicaciòn no excluye las razones y la responsabilidad humanas.

Si la vergüenza fue un obstàculo tan generalizado (228), su efecto de impedir la integridad de la acusaciòn personal ante el sacerdote debiò darse en bastantes fieles. Al menos, de todos los aspectos del sacramento, éste fue el que suscitò una mayor preocupaciòn y un màs amplio despliegue catequético y exhortatorio. Habìa sectores de poblaciòn y areas de pecado especialmente propicias o fràgiles para este mal.

> "Quàntos Jovenes, y quàntas Doncellas caen en esta red miserable de la verguenza, que el Demonio les prepara para su ruina?" (229)

La situaciòn de las jòvenes era la màs vulnerable. En determinados ambientes familiares, caracterizados por una vida religiosa correcta e integrada en las relaciones mutuas con aparente normalidad, se ocultaba una sutil pero profunda falta de libertad a causa de la tutela ejercida por la madre. El jesuita Antonio Codorniù lo descubre:

> "(...) dime ò madre, con quién se confiessa tu hija? Con mi Confessor. Y ya sabes si la contenta? Mira, que en la timidez propia del sexo, y empacho genial de su edad, (sin contar ahora con lo antojadizo) puede el desagrado ser causa de funestìssimas consecuencias. Ni hay que pedirla otra razòn, sino que este no le place, y el otro si: y por esso recatarà su conciencia al uno, y al otro se la descubrirà sin reparo. Y si la piedad no le permitirà à tu cari-

> ño, que quiera, ò no quiera la hija, se dexe pulsar de el Médico, en quien no tiene fé: mucho menos podrà sufrir, que la obligues à decir sus pecados à un Confessor, que mira con desconfianza, ò aversiòn.
>
> (...) El Espiritu Santo, segùn el orden de la Iglesia, nos dexa libre la eleccièn del Confessor; y querràs tu arrastrar la hija à un Confessor determinado? (Lo mismo digo à los Padres, y Maestros, respecto de sus hijos, y discipulos). Cómo no temes ser ocasièn de reiterados sacrilegios? Dònde està la discreciòn de muger mayor, esto es, de conocimiento, y experiencia? Dònde las entrañas, y amor de Madre? Dònde el verdadero zelo de la salvacidn de tu hija?
>
> (...) Entre año alguna vez, y dos, ò tres dias antes de cumplir con vuestra devociòn, decid à la hija con términos, que no sean de ceremonia: Fulana, tal dia iremos à confessar; pero no donde vamos, sino donde tu quisieres: que yo seguiré con mucho gusto. Por regla general, màs facil es, que la Madre se conforme con el Confessor de la hija, que no la hija con el Confessor de la Madre." (230)

Entre los sectores populares, la extensiòn de este problema puede deducirse de algunas noticias de las misiones. Fr. Miguel de Santander consideraba muy difícil eliminar esta "pecaminosa verguenza"; habia que explicar con claridad y detalle el precepto de la confesiòn entera, y "si no se desvanecen con la razòn y la autoridad los pretextos que alegan las almas tìmidas y cobardes, no salen de su pecado, viven los diez, los veinte, los treinta, y aùn los sesenta años en su pecado" (231). En efecto, este tipo de situaciones suele salir a la luz en el impacto que supone el método misionero, aunque también es cierto que su reseña frecuente lleva la connotaciòn de casos particulares (232). Se evidencia aquí lo traumàtico de la confesiòn, pero no siempre se trata de un bloqueo psicològico tan prolongado: a algunos, "especialmente gente ordinaria y de campo", les ocurre "que callan algùn pecado vergonzo-

so ... y después se les olvida en otras confesiones"; o sucede que "lo que por muchos años estaba como sepultado en su conciencia y olvidado ... se les excita y renueva oyendo Doctrinas, y lo confiesan después unos diciendo *lo callaron por vergüenza tantos años*"; otros proceden con "conciencia errada" diciéndose: "*Esto no será pecado mortal*", o, sabiendo que es malo callar, no por eso entienden que sea mala la confesión, "pues quieren les absuelvan". En circunstancias como éstas, y aunque ante el penitente y desde el púlpito se actúe con severidad, el confesor ha de ser prudente y no siempre considerar nulas todas las confesiones intermedias (233).

El mal podía afectar a personas de toda condición. Por eso el padre Codorníu advierte a aquellos confesores que, en la oportunidad de interrogar para descubrir pecados escondidos, creen que en esto se ha de distinguir según la calidad del penitente. No ha de ser así, pues la condición humana es única (234). Más aún: aquellos con posibilidades de una vida cómoda, o que son objeto de adulación o guardan su honra ante el vulgo, están muy cerca de las debilidades de la carne.

> "Por tanto, enhorabuena, atienda siempre el Confessor á la discreción; pero nunca pierda de vista la humana fragilidad; antes se persuada, que más facilmente se mancha la rica tela, que el paño rudo; y que antes se quiebra el delicado, que el gruesso vidrio. Todo hombre es hombre, y toda muger muger; y por esse título, capaz de caer en todas las miserias, á que nacieron sugetos muger, y hombre." (235)

Con este criterio, el padre Codorníu no duda en tratar de esto mismo dirigiéndose a los eclesiásticos: "Y nadie se admire de que toque este punto, porque la experiencia me ha

hecho ver, que tan horrendo sacrilegio transciende à todo genero de personas" (236). Su análisis y sus argumentos son los comunes y generalmente difundidos, pero se añade el dato de que el propio estado es una de las razones que inducen a callar pecados: "Porque soi Sacerdote, porque soi Religioso. Esse reparo lo habías de tener antes de caer en la tentaciòn, pero ahora no sòlo no te ha de retraher, sino que te ha de obligar màs à confessarte con toda fidelidad" (237).

La diversidad de sensibilidades y conciencias determinaría la diferente índole de los pecados callados en la confesiòn. Sobre esto podemos indicar algùn detalle significativo. En una doctrina en que Calatayud expone los comportamientos de este tipo, enumera 16 "casos particulares", a modo de ejemplos. De ellos, 10 se refieren al sexto mandamiento, 5 señalan excusas, manipulaciones de la verdad o intenciones diversas en desfigurarla, y 1 alude a enemistades y conflictos económicos (238). En esto hay que interpretar la propia mentalidad eclesiàstica, que insistía mucho en los pecados relacionados con la sexualidad; pero también habría un cierto reflejo de las dificultades de los peritentes para comunicar las faltas íntimas. Parece haber sido especialmente delicado el paso de la niñez a la adolescencia, y si en esa misma edad no se reunía el valor suficiente para decirlo -y aquí influiría la dimensiòn de "lo pecaminoso" extendida en este terreno-, quedaba en la conciencia como la horrible culpa callada por años, más o menos enterrada (239). Por la naturaleza del pecado, la bestialidad es uno de los que se ocultan por más tiempo

(240), así como no se explican, se disimulan o desfiguran las relaciones ilícitas, los tocamientos y los pensamientos, sobre todo en cuanto a reconocer la conciencia de pecado y la libre voluntad o consentimiento al cometerlo.

Para quitar este horror a la confesión, a veces se mencionan los pecados de los santos: la gravedad de sus caídas recuerda que no hay nada malo que no haya sido realizado por el hombre alguna vez; es como si la misma culpa cometida también por otro fuese culpa compartida y pesase menos; por otra parte, su veneración en los altares es una llamada a la esperanza del perdón, a levantarse de la miseria. Pues bien, entre los pecados que aquí se citan, tipos de lo que uno podría estar tentado a ocultar, aparecen: las hechicerías y tratos con el demonio, los amancebamientos, los ejemplos de mujeres perdidas, y los hurtos, en una relación de Fr. Miguel de Santander; los pecados contra la fe, el honor y la castidad -estos dos últimos identificables- la propiedad y la vida, en enumeración del padre Codorniú (241).

Con el fin de vencer los diferentes obstáculos que se oponían a la confesión entera, los eclesiásticos recogieron los argumentos de los penitentes para rebatirlos.

En los sectores populares, la ignorancia fue causa de temores infundados: la sombra de la Inquisición alejaba a algunos por miedo a que, al decir su pecado, éste no quedase oculto a tan poderosa institución; otros magnificaban tanto su culpa, que creían que sólo tenía perdón en Roma. Unicamente en

las misiones encontramos este tipo de problemas, asociados a veces a la falta de conocimiento sobre lo que es pecado; con frecuencia esto producía confusiones y traumas en la niñez, que luego se arrastraban sin que hubiese ninguna formación posterior capaz de corregirlos y superarlos (242).

Otro temor surgía también a causa de la incultura:

> "Es cierto (...) que alguna persona que otra, rústica y de poco alcance, suele dexar de confesar sus pecados, persuadiéndose, que el Confesor los ha de manifestar á sus padres, á sus amos, deudos, ó conocidos; mas á muy poca instrucción se desengañan, y salen de su ignorancia." (243)

Sufren esto "algunos probrecitos ignorantes, como mugeres, hijas de familia, ó criadas ... mayormente si los Confesores son conocidos, ó tratan con sus madres ó señoras" (244). Hay quien dice que tal error "sólo puede caber en el juicio de una doncellita inocente, ó de un mozo simple" (245). De todas formas, aunque esta desconfianza afectase a poca gente -quizás entendida de una manera menos concreta se extendería a más personas-, los eclesiásticos siempre la tuvieron en cuenta, pues uno de sus argumentos para animar a la confesión fue el sigilo sacramental: lo explicaron mediante casos extremos, para eliminar toda sombra de duda, fuerza que nos indica hasta qué punto las conciencias necesitaban el estímulo de la seguridad (246).

Aunque la gente estuviese instruida con respecto al secreto de confesión, los recelos frente al ministro del sacramento eran más difíciles de superar. La vergüenza que hemos

señalado -el más elevado obstáculo- no se refería a la conciencia del abismo que separa al hombre pecador de la santidad de Dios; era una pasión humana de quien ha de revelar a otro su miseria:

> "Esto de decir á un hombre todas mis fragilidades, mis caídas y mis crímenes, los más feos y más ruines, me atormenta, me desanima, y me llena de tanta vergüenza, que no me resuelvo á vencerla. Yo seguramente diré á Dios mis pecados; pero á los hombres no me atrevo." (247)

El peso enorme de este argumento, todavía de gran actualidad, proyecta más luz de lo que generalmente se piensa sobre la realidad vivida de la penitencia sacramental. Los pastores lucharon contra él con todas sus fuerzas, pero no lograron que el pueblo lo superase mediante un verdadero crecimiento en la fe, quizá porque ellos mismos no permitieron que tal realidad les cuestionase desde la fe: esta experiencia era algo rechazable, representaba la muerte, y así, vista sólo desde esta perspectiva, constituía una pasión más que había que reprimir o ignorar. Y sin embargo -para el hombre de fe y para el pastor-, ¿se puede escuchar a Dios y rechazar la experiencia del pueblo de Dios, en lo que tiene de vida y de muerte?

Naturalmente, se respondió desde la doctrina. En algunas ocasiones, se planteaba: "con quién te confiessas? Sea quien fuere el Confessor, es cierto, que te confiessas con Dios, como lo dices al principio de la Confessión general". Y desde aquí se procuraba elevar al penitente a una total sinceridad y a las actitudes verdaderas que decía que tendría delante de Dios (248). Sin embargo, ¿podía ser esto una expe-

riencia vivida, y no un mero principio especulativo, en una religiosidad individualizada sin referencia comunitaria de la presencia de Jesucristo? El penitente sabía y sentía que recibía el perdón de Dios, pero eso era sólo su fe en la eficacia -mágica a veces- de la absolución. La gran ocultación de la dimensión eclesial del sacramento hacía de esta respuesta de los eclesiásticos -que, por otra parte, podría ser interpretada de modo clerical- una especie de proposición de representación -que no signo- que quizá aplastase más que ayudase al penitente.

Es posible, incluso, encontrar para la invitación a la confianza el tema de la dignidad y autoridad del confesor: una exaltación desde la cual se valora el movimiento descendente de misericordia hacia el pecador:

> "El confesor es un juez en el tribunal de la penitencia; pero un juez revestido de tan alta y sublime dignidad, y de una jurisdicción tan sin límites, que por ella es admiración de los Angeles del cielo, y en su presencia se arrodillan y postran los Emperadores, los Reyes y los mayores Príncipes de la tierra: una jurisdicción que les confirió Jesuchristo quando les dixo: recibid el Espíritu Santo, para que podáis perdonar los pecados de los hombres: aquellos que perdonéis, quedarán perdonados; y aquellos que no perdonéis, no serán perdonados. Esta jurisdicción admirable, ¿quién no ve por las palabras mismas de su institución que es para vuestro bien, y no en manera alguna para vuestro mal? ¿Para vuestra edificación, como dice el Apóstol San Pablo, no para vuestra destrucción? ¿Puede haber vergüenza más insensata que la que se tiene al confesar: á un hombre revestido de una autoridad divina, que admira el cielo y la tierra, y que está únicamente instituida para hacer el mayor de todos los bienes, que es el perdón de los pecados? Confesad ingenuamente la verdad: ¿podría darse miedo más injusto que el que se tuviese á una persona destinada y ocupada toda en vuestro provecho y utilidad?" (249)

De esta manera, se situa al penitente ante el poder de las llaves. Pero confiarse a una autoridad tan elevada no es lo mismo que confiarse a un padre o a un hermano en la fe. Por otra parte, la concepción de este poder en un doble sentido -perdonar y no perdonar (250)- despertaba el temor, una especie de indefensión de los más débiles o atribulados ante la posibilidad de negación de la absolución (251).

Por eso, más frecuentemente que la exaltación de la dignidad del confesor, fue predicada la idea de su fragilidad humana:

> "(...) él es un hombre como vosotros, pecador como vosotros; ¿pues por qué te avergüenzas de confesarte conmigo, decía San Agustín, si soy un pecador como tú?" (252)

> "Porqué tenéis reparo de confesar vuestras culpas à unos ministros, que no son ángeles impecables, sino frágiles, miseros pecadores como vosotros? ¿Porqué huìs de unos ministros, que sintiendo en sí mismos las propias flaquezas é imperfecciones que vosotros, están obligados à compadecerse de ellas?" (253)

Es la igualdad de la naturaleza humana la que tiende un puente entre los dos. Con esta consideración, se borraría también el miedo, reflejado muchas veces, que procede de la fealdad de la culpa: "se horrorizará el Confesor de mis exécrables pecados". Somos pecadores y, por tanto, ese reparo no tiene fundamento:

> "(...) es por ventura extraño que lleve la zarza espinas? pues por qué lo ha de ser que lleve pecados el árbol pecador? Se admira nadie de que se quiebre un vidrio, y que el otro quede entero? Ya se ve que no, porque pudo éste quebrarse como el otro." (254)

Esto suponía, por parte del confesor y del penitente,

un conocimiento profundo de la miseria humana, unido a la caridad; si no, los riesgos son evidentes. Pero, descendiendo aún más para dar respuestas en este plano, se procurd establecer la confianza sobre la experiencia del confesor:

> "(...) bien puede ser que alguno, poco práctico, y de un corazòn arrugado, se asuste alguna vez; pero desengañaos que los que están bien curtidos y prácticos en curar mayores heridas y llagas, no solamente no se inmutan, sino que se alegran quando ven á un pecador humilde à sus pies." (255)

Algunos exhortaban extremando la enormidad de todo lo que se oye en el confesonario: se supone que quien ocupa esa silla està curado de espanto (256). Esto era una técnica psicològica para las masas populares, cuando una predicacidn dirigida a todos podìa incluir sectores de degradacidn moral importante. Pero el peligro de aligerar la gravedad de la culpa en funciòn de la existencia de otrcs mayores no dejaba de introducir un mecanismo mental que no era el más apropiado para curar el mal, aunque se manifestase eficaz en casos traumàticos. Quizà por eso lo más comùn era aludir de modo general a la experiencia del confesor.

Cuando éste era conocido, o cuando el penitente se miraba a sì mismo y a su honra, el miedo era perder la estimaciòn del confesor. Se responde entonces que cuanto mayor es el pecado, mayor es el mérito en confesarlo y, por tanto, se gana, y no se pierde, a los ojos del sacerdote (257).

Como vemos, todo iba en la lìnea de proporcionar recursos psicològicos para vencer una pasiòn humana, muchas ve-

ces desde la misma dialéctica de la pasión, entrando en el mismo plano. Hubo también otras respuestas de contenido más doctrinal, en las que habría que preguntarse si su eficacia radicaba verdaderamente en una fe iluminadora o, de nuevo, en un instrumento psicológico, en este caso de carácter coactivo con todo el peso de su rúbrica dogmática.

En un principio, parece que se intenta situar al hombre en un nivel de perspectiva superior, sacarlo de la consideración de las pasiones, y de las exigencias humanas del sacramento, para que se fije sólo en la dimensión sobrenatural. Establecer el contraste entre la confesión mirada "con los débiles ojos de la carne" y mirada "con los ojos de la fe" permitía reconocer la dificultad y saltarla. Los textos se repiten casi idénticos en este punto. La mayoría entendía la mirada de la fe como una valoración de todos los beneficios del sacramento que, expresados de un modo u otro, se resumían como salvación (258). Con la alternativa, en esta misma escala, hacían su aparición las diversas amenazas del más allá.

Exhortaciones de tipo "o confesarse, o condenarse" presionaban a la conciencia culpable apoyadas en la doctrina de la necesidad del sacramento, invalidando cualquier otro medio para obtener el perdón que significase el intento de evitar la declaración expresa del pecado en la forma establecida; incluso las intercesiones de los santos y de María quedaban rechazadas ante un pecado callado (259).

En este contexto, adquiere especial relieve la utili-

zaciòn del mismo sentimiento de vergüenza convertido en amenaza escatològica:

> "O bien, decia S. Agustin [S. Aug. in Ps. LXVI. t. IV. c. 660], los habéis de manifestar [vuestros pecados] à un hombre en el tribunal de la penitencia, ò bien Dios los harà patentes à todo el mundo en el tribunal de su juicio. Uno, u otro. Tomad las medidas, que gustareis; (...) que con todo no podréis ocultarlos à los ojos de Dios, que enojado descubrirà su gravedad y sus circunstancias. Dirà el Señor publicamente: *en tal dia, à tal hora y à tal instante* tuvisteis este deseo depravado, cometisteis aquella acciòn torpe, hicisteis esta injusticia, aquella muerte: [Nahum. III. v.5.] *Revelabo pudenda tua.*" (260)

Lo que habìa de ser la mirada de la fe se ha transformado en el temor, en el miedo de Dios, fundado sobre el prototipo humano de la justicia y del honor. En algùn caso, esto se completa con una justificaciòn de la gravedad del sacrilegio, segùn una concepciòn sacrificial de la justicia divina. Confesar los pecados es ofrecer "*el sacrificio de nuestros labios*"; al pronunciarlos, los que eran "atentados contra Dios, y objetos de sus venganzas, y sus còleras" se convierten en "hostias saludables", en "victimas". Por tanto, "quando os detenéis à confessarlos por la verguenza, ù otros injustos motivos, le robàis à su gloria otras tantas victimas", "para sacrificarlas escandalosamente al demonio". Esto es hacer de la confesiòn "la afrenta de Jesu Christo, y la gloria de Satanàs, por el màs grande, y màs espantosc de todos los sacrilegios" (261).

Estas ideas, orientadas a imponer la confesiòn por medio del temor a un Dios justiciero, necesitaban ser contrarrestadas por invitaciones benevolentes o acogedoras, pues

ellas solas podían también hacer daño a las almas débiles. Esto pocas veces se reconoció, pero encontramos algún testimonio:

> "Creedme: innumerables personas se hallan en un estado tristísimo, después que han cometido algún grave delito, porque amilanadas de un temor servil, y formando de Dios una idea terribilísima, no encuentran con la esperanza en sus misericordias; porque el pensamiento de su justicia las aterra y las confunde. Acordaos, almas tímidas, que aunque sean infinitos los atributos divinos, y no pueda ser uno mayor que otro, sin embargo la santa fe nos enseña que sobresale y campea más la divina misericordia miéntras vivimos sobre la tierra: que el Señor es grande en misericordias, que éstas no tienen número, y que baxó de los cielos á la tierra, no á buscar los justos, sino á llamar los pecadores á penitencia. Venid á mí, nos dice, venid todos los que estáis abrumados con la pesada carga del pecado, que yo os recibiré, yo os aliviaré, yo os perdonaré (a) [Matth. c. XI. v. 28.] No sería ciertamente infinita su misericordia, si pudiera superarla nuestra malicia." (262)

Siguiendo esta reflexión, la enormidad y fealdad de la culpa delante, ya no del sacerdote, sino de Dios, no ha de ser un obstáculo si se considera el perdón sin límites que nos es ofrecido (263).

No existen dos alternativas pastorales: una línea que presiona a la confesión mediante el temor y otra que anima a ella por la confianza, distintas o representadas separadamente. Más bien se entremezclan, y un argumento puede seguir al otro como sin contradicción (264).

Por último, todo ello se sintetiza en el interés del propio penitente. Fruto de la conciencia de pecado y del miedo a la condenación eterna, la inquietud hace insoportable la vida del pecador. Este estado de angustia y tribulación a que se

somete a sí mismo por callar se describe de la manera más sen-

sible:

> "(...) aún para tí mismo eres el más cruel verdugo, porque nada te alivia, nada te divierte, nada te consuela; quién será capàz de ponderar los remordimientos, las amarguras y aflicciones que padece quien calla maliciosamente algún pecado? O qué turbaciòn! qué zozobras! qué inquietud! Todos sus pensamientos son crueles, dice el Espìritu Santo (*b*) [*Sap. 17. v. 3.*]; aún el sonido de las hojas de los árboles le asusta; si oye hablar, si oye leer, todo hace eco en su culpa, dice San Ambrosio (*c*) [*Ambr. apolog. I. de David. cap. 9.*]; *si come, si duerme, si camina, en* todas ocasiones se le representa el pecado; en todas partes le hiere la insufritle espina del remordimiento, pues como dice Isaías (*d*) [*Isaì. 48. vers. 22.*], no puede tener paz, no puede hallar sosiego el pecador, mientras no salga del infeliz estado de la culpa; los gustos le sirven de pena, los divertimientos de amargura; si le apunta una enfermedad, tiembla de pavor; si le amenaza la muerte, se estremece; al fin, en nada encuentra descanso, porque toda su vida es un continuo sobresalto, y lo peor es, que va creciendo màs y màs, quanto màs se dilata el confesar la culpa; hoy es como un grado, mañana como dos, después de mañana como quatro, y asì va subiendo de punto, hasta poner la pobre alma en el mayor precipio." (265)

No se puede dejar de sentir este tormento más que habiendo perdido la fe. Pero si ésta aún subsiste, el hombre no se resignarà a "morir en desgracia de Dios" y pensarà confesar su pecado alguna vez; entonces el aplazamiento no tiene sentido, pues sólo consigue prolongar y aumentar la pena y poner al alma en riesgo de eterna condenaciòn si en cualquier accidente le asalta la muerte.

Todo ello subraya el valor de la confesiòn entera como liberaciòn. Es efecto de la divina gracia que la acompaña conceder "la mayor tranquilidad, el mayor consuelo, y la mayor paz y serenidad". Queda el alma "quieta y sosegada", "gozosa y alegre", "como la muger después del parto", y habita en ella

el Espíritu Santo con todos sus dones (266).

Hasta aquí llega el elenco de los principales argumentos expuestos por los eclesiásticos para responder a la resistencia del laico. Pero no olvidemos que lo que se intenta es vencer, superar el obstáculo de la vergüenza que bloquea al penitente, y esto no significa la desaparición de tal sentimiento. En última instancia, se le reconoce como inherente a la confesión: se asume y se sublima desde la idea de sacrificio. Unas palabras de José Climent, tras las que se advierte una larga trayectoria histórica ya apuntada por algunos especialistas, lo expresan con claridad:

> "Y bien demos que sea razonable la vergüenza que os detiene de confesar á un hombre vuestras culpas, que ciertamente no lo es; con todo, por eso mismo debéis confesarlas: porque esa vergüenza debe hacer gran parte de la satisfacción, que debéis dar á la justicia de Dios irritado contra vosotros. Sin eso el sacramento de la penitencia ¿fuera un bautismo laborioso, como le llama el Concilio de Trento? ¿Fuera un arte de abatir y humillar al hombre soberbio, una escuela en que se aprende humildad, un sacrificio en que se ofrece por víctima el orgulo, según se explican Tertuliano [Tertul. de Poenit. pr. fin.], S. Paciano, y S. Cesario Arelatense? ¿Fuera el sacramento de la penitencia, para decirlo con S. Ambrosio, un honroso tributo del pecador á Dios, si á más del interior dolor no le acompañara una sincera humilde declaración de sus culpas?" (267)

No aceptarlo así es indicio de una soberbia culpable (268). Por eso, al fin, aclara: "quando he reprehendido la vergüenza, no he hablado de la que acompaña la confesión, sino de la que la impide" (269).

De esta manera, el mismo término llega a referirse a la debida humillación por causa del pecado y se predica co-

mo una de las exigencias de la confesiòn: que sea *vergonzosa*. Los mismos motivos que suscitan el dolor han de llevar a una "santa confusiòn", con la cual "se avergüenza el alma hasta no atreverse à levantar los ojos en el templo del Señor". El modelo serìa el publicano arrepentido y, en contraste con él, se critican ciertos comportamientos. Aparecen aquì todos aquellos que se acusan de faltas relativas a diversiones, lujo, venganzas, pero "con un ayre de propia estimacion",

> "... como quien mañosamente se insinùa en el ànimo del Confesor para que comprehenda lo ilustre de su nacimiento, lo distinguido de su clase, la abundancia de sus haberes, ò la superioridad de sus talentos." (270)

Las mujeres no salen en esto mejor paradas. La vergüenza santa de la buena confesiòn se compara con el pudor de una doncella caìda en alguna flaqueza y acusada ante un tribunal, con las làgrimas por la virginidad perdida. Si este sìmil es de caràcter general, no por ello la exigencia deja de dirigirse en primer lugar hacia la mujer: vestida de gala y desenvuelta, es mucho màs llamativa su falta en este punto (271).

Y por lo mismo, por su inmodestia exterior, no suele cumplir otra de las condiciones señaladas para la buena confesiòn: que sea *humilde*. Esto les ocurre también a todas "aquellas personas distinguidas, ò que pretenden aparentar que lo son" (272), a "muchas personas, especialmente nobles, regaladas, ò ricas", cuya presunciòn les lleva a actuar "como à quien *todo se les deve*". Por su amor propio, "se persuaden, hacen mucha merced, y honra à tal Confessor en ir à confessar-

se con èl, y que el Confessor recibirà honra de ello"; creen tener preferencia o derecho sobre los demàs penitentes y se indignan si se les trata como a todos. A éstos habrìa que añadir quienes carecen de humildad interior aparentàndola en su conducta: unos buscan señalar su distinciòn al referir su pecado, otros se creen inocentes, los duros de corazòn -amancebados, robadores, blasfemos...- tratan de despertar la compasiòn del confesor para que les absuelva sin dejar su pecado, y, por ùltimo, ciertas personas, "especialmente mugeres", utilizan el confesonario para manifestar sus "virtudes, exercicios, y penitencias", en lugar de sus pecados, o estàn tan "empalagadas" con sus devociones y apegadas a sus mortificaciones y "exercicios campanudos" que no admiten desprendimiento ni correcciòn alguna (273).

Para completar la enseñanza sobre la buena confesiòn, a las caracterìsticas de *entera, humilde, vergonzosa, clara y sin escusas*, que hemos ido exponiendo al hilo de la pràctica, se unìan a veces otras que, sin novedad sobre estos significados, precisaban algunos matices.

Asì, Calatayud habla de la confesiòn *fiel*, e incluye en ella varias actitudes: que el penitente acuda "con temor, y desconfianza de sì, poniendo en Dios toda su confianza", que acepte que Dios le perdona y asì su "presunciòn" no le conduzca al "amargor" o la tristeza, que se duela y diga sus pecados sin "despecho", sin "desazòn", tranquila y sosegadamente, y que descubra "el origen, y raìzes de su mal". La confesiòn *sincera* la interpreta en el sentido de que vaya dirigida al

único fin de "dolerse de sus culpas, y pedir à Dios perdón de ellas", alejando con esto las intenciones que no corresponden al sacramento, como buscar consuelo u obtener algún interés temporal, desde la limosna a la intercesión por una palabra de casamiento. Por último, la *confesión dócil y rendida*, en que el alma se sujeta al confesor "como à su Vice-Dios con algún cuidado, y veneración", atendiendo sus avisos, siguiendo sus disposiciones, sin aferrarse a su propia voluntad (274).

De todo lo dicho se concluye fácilmente el enorme protagonismo de la confesión entre los actos del penitente. A ella se le concede la màxima atención, las más numerosas advertencias contra el sacrilegio. Fue también la parte del sacramento más vulnerable al legalismo, el cual generaba una inquietud superior a la que otro tipo de aspectos más interiores -el dolor, el arrepentimiento- solían despertar. De ahí que los autores más inclinados a la casuística sintiesen la necesidad de compensar sus efectos mediante discursos tranquilizadores, mientras los representantes de la religiosidad interior velan la dificultad para mover a la gente de su acomodado cumplimiento. Ambas versiones, que frecuentemente se presentan como líneas opuestas, son, más bien, complementarias, pues entre las dos podemos reconstruir la imagen de còmo fue vivida la confesión, y, por el contrario, elegir una u otra supone una visión parcial, a nuestro entender, de esta realidad.

Por último, todo lo que atañe a la resistencia del laico suscita multitud de interrogantes: ¿còmo eludir la tendencia a admitir una confesión individual con Dios, pero no

con el hombre? ¿Cómo esto no despertó en los pastores la preocupación por la manifestación de la mediación eclesial en el sacramento? ¿Es que el laico ponía en cuestión tal mediación eclesial, o gritaba contra la clericalización de la misma, incluso inconscientemente, porque ello le aplastaba o no la percibía ni entendía su necesidad? La respuesta "te confiesas con Dios" ¿no sería utilizada como una suplantación de Dios? o ¿qué cauces se pusieron para hacer perceptible su presencia? Las otras respuestas doctrinales ¿por qué buscan siempre los recursos de la autoridad y el temor? ¿Por qué desde el púlpito se aludió tan poco a la misericordia de Dios y por qué la liberación de la reconciliación se presentó sólo como psicológica, sin ahondar en una salvación actual? ¿A qué se debe el enorme peso de la teología sacrificial? ¿Por qué la vergüenza, la humillación humana, llega a constituirse en la razón de ser del "bautismo doloroso", o, dicho de otro modo, por qué el dolor radica en la vergüenza? ¿Era posible mantener tal propuesta en una época de creciente humanismo? El centro de la vivencia en la confesión ¿no se desplazó desde el mal, el pecado hacia la vergüenza, y, por tanto, del plano de la fe, al plano humano o psicológico? Y así ¿podía mantenerse el sentido del perdón de Dios? Nuestra condición humana es inseparable de estos procesos, cierto; más aún, es irrenunciable. Pero, ¿no se cayó en el reduccionismo precisamente por no dejar que lo humano -en toda su pobreza y en toda su dignidad- interrogase a la fe? Estas y otras preguntas, formuladas, claro, desde y para el presente, pero no por ello menos legítimas al historiador que se interesa en la vida, son una muestra de la can-

tidad de matices y de la hondura que se puede esconder tras la más sencilla manifestación de lo que ha sido un problema de vida cotidiana.

2.3.4. *La satisfacción o penitencia.*

Si el carácter judicial del sacramento fue algo más que una reflexión teológica e impregnó en la práctica el modo de concebirlo y de vivirlo, marcando de modo muy especial la relación entre confesor y penitente, el momento en que éste recibía la sentencia absolutoria de sus pecados y le era impuesta una satisfacción que había de cumplir era interpretado, en esta misma línea, como el desenlace de un juicio cuyos términos tenían que ser respetados.

Nada extraño, pues, que el lenguaje judicial reaparezca a la hora de explicar la doctrina sobre la satisfacción sacramental. Determinadas circunstancias, como las relacionadas con las indulgencias, constituían apropiadas oportunidades para instruir a los fieles sobre este tema. Así, es una *Pastoral por el Jubileo que concedió el Sumo Pontífice Clemente XIV. con motivo de su elevación a la Sede Apostólica*, emitida por Francisco Armañá como obispo de Lugo, encontramos los fundamentos que, quizás con menos rigor o con alguna adaptación de estilo, pero siempre con la mirada en los textos tridentinos, seguía la catequética en este punto:

> "(...) por el sacramento de la penitencia, perdonadas las culpas, restituido el pecador á la gracia y amistad de Dios que por ellas había perdido, aunque queda absuelto de las penas eternas del infierno, por

> ser ya hijo de Dios, y como tal heredero de la gloria eterna; no se le perdonan las penas temporales con que debe satisfacer à la divina justicia ò en esta vida ò en el purgatorio. Asì resplandecen con admirable disposicion en la reconciliacion de los pecadores los dos atributos de Dios, justicia, y misericordia: esta perdonando al pecador arrepentido; aquella castigando con ciertas penas el pecado (...). Si con las culpas luego se perdonasen todas las penas, ¿còmo se repararìa la injuria que se hizo à Dios? ¿còmo se manifestarìa su gravedad? ¿còmo se pondrìa freno al pecador? ¿còmo se contendrìan los hombres? ¿còmo se curarìan las llagas ò cicatrices de las heridas del alma, las reliquias de los pecados, los tristes efectos de los vicios arraygados en el corazòn? ¿Qué muestras darìa el pecador de un serio eficaz arrepentimiento, si no se sujetase à una competente satisfacciòn? ¿Qué conformidad manifestarìan los miembros con la sagrada cabeza, si habiendo padecido tanto el Redentor en satisfacciòn de nuestras culpas, nada padeciésemos nosotros en satisfacciòn de las propias?" (275)

Estas claves doctrinales estàn presentes de modo manifiesto o en el trasfondo de toda la predicaciòn sobre las obras penitenciales. El sentido de la justicia conmutativa es la base sobre la cual se procura recuperar, para la conciencia de la gente, una parte del sacramento quizà menos considerada por quedar postpuesta a la absoluciòn. Se insiste en recordar al pecador que, por su culpa mortal, ha merecido "la pena eterna del Infierno" y que Dios, por su bondad infinita, "supuesta la confesiòn, y el verdadero arrepentimiento, lo recibe en su gracia, y le commuta desde luego aquella pena eterna en otra pena temporal, y para satisfacciòn de ésta impone el Confesor, como Vicario de Jesuchristo la correspondiente penitencia" (276).

Influye en todo esto la nociòn que se tiene de la justicia divina, pues no olvidemos que el "reato de la pena temporal" constituye otro de los elementos de paralelismo con

el Juicio Final (277). Pues bien, con frecuencia la justicia divina fue concebida en términos de castigo y vindicación de la honra de Dios (278), y según unos criterios equitativos de orden humano: "quien tal hace, que tal pague, clama la justicia del mundo, y esto mismo publica la justicia del Cielo" (279). Incluso, para que esta perspectiva no fuese oscurecida por el hecho de haber recibido la absolución, la exigencia de una penitencia de este tipo llegaba, en algunos casos, a ocultar la realidad del perdón de Dios, en una especie de olvido de la gracia que podía afectar no ya a los autores más legalistas o casuistas, sino a los inclinados a la austeridad y que intentaban recuperar una línea evangélica. Así, en un autor abierto a esta tendencia como Nicolás Gallo, encontramos que la crítica a la penitencia "falsa" y "ridícula", acomodada a la delicadeza de los tiempos, desemboca en una afirmación que no es del evangelio, aunque lo cite:

> "Esta penitencia falsa (...) podrá engañar a los hombres, cuyos juicios son tan falibles; pero no logrará jamás engañar á Dios, el qual (dice la Escritura) quiere que se le satisfagan sus ofensas *dentem pro dente, et oculum pro oculo* (a) [Matth. *cap. 5.*], con otros tantos holocaustos de sufrimiento como han sido en nosotros los instrumentos de los delitos." (280)

La mentalidad del intercambio, de la paga, el comercio con Dios, está más arraigada de lo que parece, y si se une la idea de que la justicia divina se realiza de este modo, queda prácticamente ahogada la experiencia de su misericordia y su perdón. Tampoco fue esto un mensaje abstracto, sino algo transmitido de manera muy básica, o incluso transferido desde

el fondo. Para el hombre común tenía traducción en dimensiones concretas. Quizá uno de los casos más patentes de ello fuese la angustiosa situación de quien se veía imposibilitado de satisfacer la medida de su falta: el pecador de escándalo. Si alguien ha inducido a otra persona a pecar, y ésta ha corrompido a otras, en su juicio "ha dado Dios la sentencia de alma por alma, esto es, que pagues con tu alma el alma que por tu culpa se perdió". Y entonces: "¿Qué conmutación, dice el Señor, puede dar el hombre por su alma?"; "el alma no tiene precio", ni serían suficientes "las penitencias de todos los anacoretas, los tormentos de todos los Mártires, el clamor de los Angeles, y los méritos de María santísima". Ya casi en la desesperación, queda una esperanza, pero no es la gracia: "El que se perdió con muchos por el escándalo, trate de salvarse con muchos por su edificación y buen exemplo: (...) el remedio es procurar ganar almas para Dios con santas costumbres, santas palabras y santas obras ... acaso el Señor tendrá misericordia de vuestras almas" (281). Es cierto que esta dinámica se rompe por "la satisfacción que Christo Señor nuestro dió á su eterno Padre por nuestras culpas", que fue "justa, y aún superabundante"; pero esto "no nos exîme de la obligación de satisfacer por nuestra parte con obras penosas, ántes bien la estrecha más" (282).

Tanto la instrucción catequética como la predicación ordinaria se detenían en distinguir dos tipos de penitencias, o dos maneras de considerarla. Las llamadas *penitencias satisfactorias* o *vindicativas*, cuya única finalidad es "satisfacer

a Dios", son propiamente "castigo de los pecados". Las *penitencias medicinales* van dirigidas a "sanar la herida del pecado", a arrancar sus raices y preservar de futuras caidas (283).

Ambos aspectos se podían dar unidos y en todo caso se trataba de una diferencia de fin, pero algunos autores parecen adaptar a ella la naturaleza de la obra: así Calatayud, que llama a la penitencia satisfactoria "penal, y aflictiva", la describe como un castigo de la carne, y pone como modelo a los grandes penitentes que se humillaban "con azotes, cilicios, faxas de cerdas, cordeles ñudosos, cama dura, vestidos ásperos, ò pobres, manjares pocos, y groseros, falta de sueño, fatigas del cuerpo, genuflexiones, &c."; las penitencias medicinales podían ser también contra la carne, para "corregirla, y enfrenarla", o "no dolorificas, sino pectorales, y suaves, como la oraciòn, meditaciòn, examen, comulgar, confessar, leer libros devotos, oìr Missa, &c." (284).

Fr. Miguel de Santander tendía a englobar todas las posibilidades en un esquema clàsico y fundamental:

> "(...) todas las satisfacciones se reducen à estas tres cosas: oraciòn, ayuno y limosnas. En la oraciòn se entiende la freqüencia de Sacramentos, la meditaciòn de la muerte y pasiòn de Jesuchristo, los actos de fe, esperanza, caridad, contriciòn y otras virtudes: oìr misas, rezar rosarios, visitar los altares, andar el vìa-crucis, adorar à Dios sacramentado, y otros actos de religiòn. En el ayuno se entiende toda obra penal, todas las maceraciones y mortificaciones de la carne. En la limosna se comprehende el exercicio de todas las obras de misericordia corporales y espirituales. (...) procuramos con la oraciòn satisfacer à Dios, con la limosna á los pròximos, y con el ayuno à nosotros mismos. Además, como sabemos

> por la fe que los males del mundo son concupiscencia de la carne, avaricia de los ojos y soberbia de la vida, estas tres especies de satisfacciones son tres eficacísimos remedios para curar estas dolencias. El ayuno contra la concupiscencia de la carne, la limosna contra la avaricia, y la oración contra la soberbia. Por esta causa se reducen á ellas todas las satisfacciones que pueden imponer los Confesores, ya sean vindicativas, ya medicinales." (285)

Que la dimensión práctica de esta parte del sacramento puede llegar a cosificar el sentido penitencial parece un riesgo bastante común: así como la oración solía quedar convertida en actos devocionales, si todo lo demás no iba informado de un espíritu o de una conciencia de verdadero sentido en el penitente, éste muy bien podía simplemente cumplir.

Sin embargo, las dificultades se planteaban a un nivel más elemental: la aceptación no ya de cierto espíritu o contenido de espiritualidad, sino de la misma penitencia.

Según Felipe Bertrán, las obras impuestas como penitencia habían de cumplir tres condiciones: "deben ser penosas, deben ser opuestas á la naturaleza de los pecados cometidos, y deben ser proporcionadas al número y á la gravedad de ellos" (286). Todo esto chocaba frontalmente con la mentalidad inclinada al bienestar material y cada vez más alejada del sacrificio corporal y espiritual. Esta tendencia del laico, a juzgar por las declaraciones de los eclesiásticos que la combaten, venía imponiéndose con una cierta dejación por parte de los confesores, quienes, sometidos a las quejas y presiones de los penitentes, acababan por ceder al fácil recurso de las obras devocionales. Los testimonios en este sentido son múltiples, y

se refieren al rigor, a la proporción y a la adecuación al pecado.

El padre Eguileta apelaba a la práctica del confesonario para mostrar estos comportamientos: en lugar de docilidad y resolución de cumplir la penitencia, "lo que se nota es suma repugnancia en admitirla, y un sin número de escusas, y aún de mentiras por no abrazarla", sobre todo cuando era opuesta al pecado cometido: "lo mismo es tocarles en lo vivo, que ya no quieren aceptarla". Apelan a la incapacidad de cumplirla -es el caso de los bebedores-, al escándalo, al qué dirán -en los pecados de deshonestidad con trascendencia social-, o bien, las "personas delicadas y criadas en la ociosidad" se niegan a todo esfuerzo y murmuran: "*Jesús, quita allá, Jesús, que Confesor tan estrecho*", y quieren arreglarse "con tal qual devoción exterior á medida de su antojo" (287). Esto mismo había señalado ya el padre Calatayud, además de indicar que algunos cambiaban de confesor para que les aligerasen o mudasen la penitencia (288).

Hubo, pues, una cierta influencia del laico, y aunque esta presión se registra en todos los niveles, la responsabilidad del confesor en sus cesiones se observa más ante los fieles de alguna relevancia social. Quienes confiesan a "Grandes, Nobles, &c.", no se atreven a imponerles el pago de deudas o el abandono de la vida fastuosa, cuando sus pecados por esto "son en los ojos de Dios más reprehensibles, que muchos pecados graves de gente ordinaria"; se limitan a indicarles "una devoción, un Rosario, un poco de lección", y nada que

castigue "el cuerpo regaladamente criado". Del mismo modo, "à personas nobles, ò ricas, cargadas de grandes vicios, por cierto tema, respeto, ò vana condescendencia les ponen ligeras penitencias", y "à Eclesiàsticos, Parrocos, Sacerdotes, Magistrados, &c. no ponen penitencias proporcionadas à sus pecados de omissiòn, de descuido, de respetos humanos, &c. mientras el pecado no sea una muerte, un adulterio, ò luxuria" (289).

Asi, de la mano de unos y de otros, se van generalizando las penitencias que consisten en rezar avemarias, rosarios, via-crucis, visitar altares, realizar ejercicios de piedad. Frente a esto surge con fuerza la añoranza de la antigua disciplina.

En cierto modo siempre estuvo presente, aunque como referencia. El padre Calatayud incluia en sus misiones una instrucciòn, o informaciòn, *Sobre las penitencias, que conviene se lean en el Pùlpito à los oyentes, quando està yà movido el Pueblo, y empiezan à hacer sus Confessiones generales* (290), pero era màs bien una técnica psicològica de contraste dirigida a limar las resistencias, pues de hecho, y pese a sus denuncias, suele aceptar y justificar la adaptaciòn a las disposiciones de los fieles (291). El tipo de satisfacciones que él imponia giran en torno a la oracion piadosa y a las aflicciones corporales como medio de corregir los comportamientos y someter las pasiones a la voluntad (292); pero su rigor no iba en la linea de recuperar los cauces antiguos, sino de responder a las necesidades que observaba. La casuistica, la psicologia y el contacto popular daban a su austeridad un tono de

medicina disciplinaria, con vistas a la eficacia práctica, más que de ascesis centrada en sí misma. El modelo antiguo no va más allá de un valor ejemplar.

Continuador de esta línea podemos reconocer al padre Eguileta, pero en él predomina un sentido muy acentuado de la vertiente judicial (293), que resalta además el merecimiento: "con Dios merece el que satisface pagando su deuda". La disciplina de los primeros siglos de la Iglesia aparece aquí también como ejemplo, semejante al papel de los santos para la vida virtuosa, y con una fijación en el castigo corporal extremo (294). No pretende actualizarla, sino estimular con su descripción a un mayor espíritu de sacrificio.

Otros autores, en cambio, sí consideraban válido y deseable el estilo de la antigua disciplina. Pero su redescubrimiento -sin establecer, por otra parte, precisiones históricas- se centró por completo en el rigor, la mortificación y la duración del dolor. El retorno a la austeridad impidió recoger otros valores (295).

Nicolas Gallo es de los primeros que llaman a esta recuperación. Reivindica como "verdadera penitencia" aquellas tan rigurosas "que el día de hoy se miraran como crueles é impías": el vestido era "el saco, el silicio y la ceniza"; el alimento, pan y agua; la ocupación más amable, "el llanto y los bramidos"; todo esto "era verdaderamente aplacar á Dios, que quiere que vaya delante de él su justicia á preparar los caminos de su misericordia" (296). Tal satisfacción que pre-

tende cumplir la justicia de Dios "no es una penitencia fantàstica, ò una idea que no deba en gran parte practicarse el dia de hoy".

> "Esta por el contrario es la penitencia que los Padres de la Iglesia, los Concilios, los Santos, y los Varones Apostòlicos han enseñado en todos los siglos como sòlo capaz de aplacar à Dios, y expiar nuestros pecados." (297)

Pone como modelo concreto el que marcò san Ambrosio a una doncella que habìa caido en pecado grave, con el conocido principio de que "cada miembro de vuestro cuerpo ha de padecer su propio castigo". Lamenta la indolencia actual e insiste:

> "Volved los ojos à las penitencias antiguas, y ajustémonos todos à aquel modelo para erigir este nuevo altar de holocausto y de propiciaciòn." (298)

Como rasgo especìfico se fija en que la liturgia de la penitencia canònica antigua apartaba de la comunidad al penitente durante un tiempo, en que habìa de llevar una vida mortificada, hasta que era readmitido (299). Señala este aspecto con el fin de promover el aplazamiento de la absoluciòn, cosa que los fieles no aceptaban:

> "Vosotros cargados de millares de culpas abominables y enormìsimas, no poder sufrir (repito) que se os dilate la absoluciòn: querer que de repente se os sanen vuestras llagas, que todavìa estàn manando horrura y podredumbre: haberos vosotros desterrado voluntariamente de la Iglesia por muchos años de culpas envejecidas, y querer que se os abran luego de par en par las puertas por dos suspiros y quatro làgrimas: y al fin rehusar el yugo de la penitencia por un poco de tiempo que se toma por necesidad del Ministro antes de absolveros para formar su juicio, y afianzar vuestros propòsitos; ¿serà esto (pregunto) imitar la

> eternidad de las penas del infierno, de que os queréis librar con la confesión de los pecados, ó la penitencia de los penitentes antiguos, á quienes debéis seguir con el exemplo?" (300)

Los pecadores que necesitaban más este remedio eran los que se acercaban en las confesiones de la pascua, pero su rechazo a ello esgrimía el argumento que tantas veces habían oido a los eclesiásticos: "si se dilata el absolverme ... y me asalta una muerte repentina, moriré en mi culpa ..." La respuesta es que, en ese momento, cuando el hombre se vuelve a Dios, que le ha esperado con paciencia en su pecado, no le va a quitar el tiempo para la penitencia; tal sospecha es una "desconfianza injuriosa á la Divina Bondad"; y si se produjese la muerte, "debíais tener una casi moral seguridad de vuestra salvación". El sacerdote no duda en ofrecer este tiempo a los hombres desde la actitud de san Pablo: "yo sé bien del Dios que me fío para ofrecerlo: *Scio, scio cui credidi* [*2. ad Timoth. cap. 1.*]" (301).

Sin embargo, este presbítero, como muchos otros, manifestaba las posturas rigurosas en su predicación, de cara a los fieles, mientras que su práctica y lo que aconsejaba a los confesores era mucho más adaptable y ajustado a un criterio de piedad (302). Pese a las alusiones al juicio ya citadas, era partidario más de las penitencias medicinales que de las satisfactorias y creía que en su aplicación eran especialmente necesarias "la dulzura" y "la suavidad". Sería de este modo:

> "La procuraréis proporcionar con sus ocupaciones, y empleos. Si le veis dudoso, ó aflixido con ella, podréis aligerarle un poco la carga. Si esto

> veis que no conviene, no desmayéis: aligeradle à lo menos la obligaciòn: obligadle à hacer tal penitencia, pero no bajo de pecado mortal, sino venial. Al fin, todo vuestro esfuerzo habéis de emplear para que la admita con alegrìa, la ofrezca con docilidad, y la execute con gusto. En los sacrificios nunca se juzgaron propòsito las vìctimas que se llevaban arrastrando. No dudéis lograr quanto quisiereis de ellos, si os ven afable, paciente, benigno, y amoroso." (303)

La postura de José Climent -sin entrar en el tema de la absoluciòn- la encontramos en una plàtica de la dominica cuarta de adviento (304). Se apoya en la doctrina tridentina y en los ejemplos del Antiguo Testamento para afirmar la necesidad de la penitencia. Interpreta la satisfacciòn "proporcionada à la gravedad de la ofensa" segùn Ap. 18,7: "*Quàntum glorificavit se et in delicìis fuit, tantùm date illi tormentum et luctum*" [cuanto se envaneciò y entregò al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo], versìculo perteneciente a la lamentaciòn sobre Babilonia. Quienes pretenden eximirse porque han sido ya redimidos por la sangre de Jesucristo se asemejan a los judios, quienes, "porque tenìan à Abrahàn por padre", pensaban que a Dios le bastaban algunos sacrificios y ceremonias exteriores. Ademàs, sòlo las "amargas severas penitencias" dan al pecador idea de la gravedad de su culpa y, costàndole su cumplimiento, le apartan de recaer. Cita como representantes de esta lìnea pastoral a santo Tomàs de Villanueva y a *san Carlos Borromeo* (305) y, *como modelo y tradiciòn*, a "los *christianos penitentes de los diez primeros siglos* de la Iglesia". Frente a ellos, la gente quiere "un camino ancho y apacible à la gloria", creyendo que es compatible el "rozar galas" y "buscar regalos" con ser miembro de Jesucristo "des-

nudo y coronado de espinas". Es el choque con la nueva mentalidad, que piensa que para ser cristiano y para salvarse no es preciso renunciar a los goces terrenales. Climent se mantiene firme en el rigor y sólo de manera parcial admite alguna cesión. Su criterio es éste:

> "Porque, desengañaos Fieles mios, en las penitencias que llamamos satisfactorias cabe una santa condescendencia; y en efecto la Iglesia la práctica, moderando la severidad de la antigua disciplina, en atención à nuestra tibieza. Pero en las penitencias medicinales no tiene lugar la piedad. No hay arbitrio. Es fuerza que os apartéis de las ocasiones de pecar, y que os exerciteis en los actos de las virtudes opuestas à vuestros vicios. ¿Acaso en la medicina espiritual ha de haber un remedio universal para las diferentes enfermedades del alma? ¿Para todas las culpas han de ser penitencias padres nuestros, ave marías y partes de rosario?" (306)

Francisco Armañà se dirigía sobre todo a la responsabilidad de los confesores, apoyàndose en Trento y en una reconvención de santo Tomás de Villanueva: "lo que hace más daño à la Iglesia del Señor, es la nimia blandura, condescendencia, y adulación de los confesores y pastores" (307). La disciplina antigua aparece en él como una parte de la formación sacerdotal y como un elemento para transmitir a los fieles ciertas actitudes; sus referencias son significativas:

> "Deben los confesores enterarse bien de los cànones penitenciales, y acordarles à sus penitentes quando convenga, según las Instrucciones de san Cárlos Borromeo [*Act. eccl. Mediol.* p. 523. 525.], y el Catecismo de san Pío V. [Cathech. *de sacr. poenit.* n. 79], para que conociendo las penas gravísimas que por aquellos cànones corresponden à sus culpas, las miren con màs horror, acepten con humilde rendimiento las penitencias que se les impongan por màs que sean repugnantes à sus apetitos, y se animen à satisfacer à la divina justicia con otras mortificaciones voluntarias." (308)

Se trataba de un valor ejemplarizante (309). Sin embargo, también tiene sentido para él la moderación de la disciplina: "No es nuestro ànimo (H.C.) renovar la observancia del antiguo rigor". Dos razones lo justifican. Una de ellas es lamentable: "por haberse con el tiempo entibiado el fervor de los fieles"; el estado de las conciencias, cargadas de culpas, hace impracticable el sistema de las penitencias canónicas. El aumento de "la malicia humana" es una realidad, y en ella hay que situarse, y no en la añoranza de lo desaparecido, para responder a las exigencias del presente. La otra razòn es doctrinal:

> "Además consideramos que el fervor de la caridad y contriciòn, sagrada llama que purifica el alma y consume las reliquias de sus manchas, puede quitar en todo ò en parte, segùn fuere su intensiòn, el resto de las penas temporales; y tenemos presente lo que acerca de la moderaciòn de las penitencias escribiéron el Doctor Angélico, y santo Tomàs de Villanueva, con otros autores doctos y pìos, guiados del espíritu de mansedumbre y dulzura propio de su caritativo zelo." (310).

Pese a esta concepciòn, en la que el amor ocupa el lugar de la mortificaciòn, al dirigirse a los fieles vuelve a la línea de severidad. Los sistemas han cambiado, pero el espìritu de la penitencia ha de ser el mismo:

> "A los penitentes les prevenimos que aunque ya no estàn en uso con el rigor antiguo las penitencias canònicas, no por esto quedan desobligados de satisfacer con graves penas à su Dios y Señor por las ofensas que contra su divina Magestad han cometido. El òrden de la divina justicia es inmutable: la gravedad de los pecados es la misma: ¿por qué pues no ha de ser igual la obligaciòn de satisfacer por ellos? Varió en la Iglesia la disciplina; pero no el espíritu. En todos tiempos ha exhortado à la penitencia rigurosa." (311)

Postura similar a ésta es la de Fr. Miguel de Santander. En él aparecen como ideal las penosas satisfacciones que se imponían "en los principios de la ley de la gracia", que describe apoyándose en Tertuliano (312), pero no pretende que se recupere su vigencia: "Venero la condescendencia de nuestra piadosa y caritativa Madre la Santa Iglesia, con la natural flaqueza de sus hijos". Con santo Tomás, piensa que no es conveniente "gravar en el día con muy pesadas cargas de satisfacción á los penitentes, para no inducirlos á la desesperación" (313). Sin embargo, aunque haya cambiado "el modo de administrar este Sacramento", insiste en que "el espíritu siempre es y debe ser el mismo". Y aclara: "La conversión del pecador (entended bien estas palabras) tan entera debe ser hoy como en los primeros siglos del christianismo" (314). Más adelante, después de transcribir la doctrina de Trento y explicar su sentido, vuelve sobre el tema. Contrasta las ligeras penitencias actuales con ejemplos concretos de los antiguos cánones (315) para concluir que "toda esta variedad de disciplina mira lo accidental de este Sacramento, porque en la substancia y en su esencia es inmutable". Y señala el fundamento de esta afirmación:

> "La mudanza del corazón del pecador, tan entera y verdadera debe ser hoy como entónces: el fruto de este Sacramento, el mismo es hoy que entónces: el pecado, tan feo es hoy como entónces: la gracia divina, tan preciosa como entónces: Dios, el mismo que entónces: su justicia y su misericordia, las mismas que entónces. La misma obligación tenemos nosotros que tenían los primitivos christianos, de huir las ocasiones del pecado, detestar las pompas y vanidades del mundo renunciadas en el Bautismo, seguir á Jesuchristo por el camino estrecho que conduce á la glo-

ria, y satisfacer por nuestras culpas con frutos dignos de penitencia." (316)

Esta era su doctrina catequética. Su predicación -como en todos los autores- iba más en una línea de denuncia. La conversión interior exigía un cambio efectivo de vida, y una de sus manifestaciones era el emprender las obras de satisfacción por los pecados pasados. Y aquí demanda castigos corporales y devociones (317). Se dirige a las "señoras ricas y nobles", a los "hombres soberbios y carnales", a los "hombres tercos y vengativos" y a los "ambiciosos", para mostrarles sus culpas, el rigor que exigen y lo equivocado de su indolencia. Para vencer su "delicadeza" les pone como ejemplos a las santas penitentes que, pese a su fragilidad, no desdeñaron afligir sus cuerpos. En la exhortación final, incluye esta plegaria: "Encended en mí un aborrecimiento de mí mismo, para que castigue mi carne pecadora y la sujete al servicio de Dios" (318).

En conjunto, desde la mentalidad legalista que procura establecer líneas de actuación precisas para la práctica hasta la que desea recuperar el estilo antiguo en su espíritu, predomina el rigor, como reacción ante lo que se considera un avance de la relajación de la disciplina y una cesión frente a las posturas del laico, que busca caminos fáciles y no quiere renunciar al bienestar ni contradecir sus inclinaciones.

Se pone el acento en la mortificación, sobre todo en la corporal, por influencia de las más duras tradiciones idealizadas y por confianza en la eficacia de la disciplina ascé-

tica. La mortificación no corporal hay que descubrirla también en todos aquellos que reivindican penitencias opuestas a la naturaleza del pecado. En todo caso, se reclama como inherente a la verdadera penitencia, bien dirigida a la corrección moral, bien valorada en sí misma ante Dios; ambos aspectos van con frecuencia unidos, apoyándose el segundo en el carácter judicial del sacramento -de las relaciones con Dios- o en la espiritualidad austera del camino estrecho.

El peligro de cosificación o formalismo de la penitencia-satisfacción estuvo siempre presente. Es lo que hay detrás de las denuncias del fácil cumplimiento, que indica la extensión entre los fieles de la mentalidad del intercambio con Dios, propiciada a su vez por la divulgación de la teología sacrificial y la insistencia en el aspecto judicial. Quizá porque éstas eran las raíces, profundas, la religiosidad interior no lo contrarrestó suficientemente y quizá su propio acento en la mortificación suponía un giro de contenidos, pero ¿también un cambio de espíritu? En general, se habla muy poco de perdón, de gracia, y mucho de satisfacción; muy poco de misericordia, mucho de justicia, de aplacar a Dios. De esta manera, se pone la mirada en las obras de los hombres, y no en la de Dios. La paz de la conciencia reside en la propia actuación -creemos que era así de hecho, aunque no se reconociese de derecho-.

Pero quizá lo más grave sea una ausencia: es legítimo preguntarse si hay alguna conversión que no sea conversión al amor. Pues bien, exceptuando la doctrina de que la contrición

puede librar de las penas temporales, no se insiste en que las obras penitenciales nazcan del amor y lo manifiesten. ¿Es que ya se supone por la conversión? Pudiera ser. En todo caso, es esta ausencia la que produce en esta parte del sacramento un estilo de sequedad y dolorismo.

Casi como excepción, esta clave olvidada la encontramos en una predicación no penitencial: en el sermón panegírico que dedicó Fr. Antonio Andrés a María Magdalena. Dice con palabras de san Agustín: "es imposible darse un amor, que nada obre en obsequio del amado" (319); y pone el ejemplo de san Pablo: "*Charitas Christi urget nos*" [2. Cor. 5. 14] (320). Centrado ya en la Magdalena, la presenta movida por el amor cuando siguió à Jesús al calvario y sufrió el dolor por su pasión y muerte. Describe luego toda una vida de penitencia, de mortificación, con el tinte exagerado de las pinturas barrocas; es entonces cuando surge el significado que han de recoger los fieles:

> "Allà [al desierto, y cueva de Marsella] no pudo conducirla el deseo del perdòn, pues ya havía oído aquellas suavìssimas palabras: *Remittuntur tibi peccata tua*, (1) [Luc. 7.] son perdonados tus pecados; resta, pues, que su amor à Christo fue quien le diò alas para volar à la soledad, y puesta allì quien la armò de una severidad inhumana contra si misma." (321)

Es una concepción del amor en la cual éste desencadena el proceso de dolor de los pecados, continua memoria de los mismos, y deseo de "satisfacer por ellos à tanta costa de heridas, y austeridades". No se separa un àpice de la mentalidad que hemos descrito, incluso podemos preguntarnos por la natu-

raleza de un amor que se cierra en la contemplación del propio pecado, pero, al menos, se le coloca en el origen de las obras penitenciales. La explicación era ésta:

> "Quien se reconocía amada de Dios, y reparaba los beneficios de que era deudora à su Magestad, era preciso, à no ser insensible, que estudiasse pagar su gran deuda con amor, y hacer manifiesto este amor con pruevas sólidas, y costosas." (322)

Para notar algún cambio en todas estas nociones de la penitencia hubiera sido preciso un replanteamiento de sus raices teológicas que por entonces no se abordó y que, sin embargo, estaba siendo demandado por las exigencias de una pastoral enfrentada a un mundo que cada vez se alejaba más de las claves del sacrificio, el castigo, la renuncia. Pero no era fácil responder, pues entraba en juego nada menos que la cristología y la prolongada herencia de una interpretación concreta de la pasión y muerte de Cristo. Y esta perspectiva la tenemos sólo desde la actualidad, desde la que podemos contrastar con las palabras de Bernard Sesboüé:

> "La teología contemporánea intenta (...) explicar el misterio de la salvación tomando una distancia necesaria con respecto a los excesos del esquema de la satisfacción. Tiene razón y queda por hacer un inmenso trabajo pastoral para convertir esta idea en las mentalidades. Sin embargo, no se debe olvidar el elemento de verdad que permanece en la idea de satisfacción. Esta verdad está en el deseo de reparación que habita en el corazón del hombre con relación a su pecado. Reparar no es de ninguna manera compensar. Reparar es amar de verdad; es hacer del mal y del pecado una especie de trampolín para amar más y para expresar su preferencia de amor hacia Dios en detrimento de sí mismo. Esta es la motivación de toda penitencia auténtica. En esto Cristo nos muestra el ejemplo, él que se hizo cargo del carácter oneroso de nuestra penitencia en su pasión." (323)

2.4. La figura del confesor.

La relación entre confesor y penitente estaba, como es lógico, muy determinada por la imagen que cada uno tenía de sí mismo y del otro. Bastantes de los rasgos que incidían en ella han sido esbozados ya en las páginas anteriores; sin embargo, conviene precisar algunos aspectos.

De todo lo dicho, es necesario retener aquí que la figura del confesor se presenta, en primer lugar, como la de un hombre revestido de autoridad y poder. Más aún: esto no es una cualidad, una característica, sino lo que le define. Dejando aparte las connotaciones con las que se interpretaron estos dos elementos, lo principal en ellos era su origen y naturaleza. Desde siempre, "la potestad de perdonar los pecados excedía los límites de la jurisdicción humana", "Dios se la había reservado á sí mismo" y así lo reconoció el pueblo elegido; de ahí el desconcierto que provocó Jesucristo, "el primero que tuvo este poder sobre la tierra", quien "hizo á su Iglesia depositaria de él, comunicándolo á todos los Apóstoles". De ellos lo recibieron los obispos "sucesores suyos", y éstos "lo comunican también á los que quieren elevar á las funciones de un ministerio tan augusto" (324).

De manera casi insensible, se pasa de la valoración de esta autoridad a la exaltación de quien la ejerce. Su irrupción en la historia, su concesión realizada por Jesucristo a los sacerdotes de su Iglesia, hace de éstos receptores de una potestad que Dios no había otorgado ni a Moisés, ni a los

profetas, ni al mayor de los profetas, Juan el Bautista, "ni a ninguno de los espíritus angélicos por mas elevado que fuese."

> "Pues esta potestad tan sublime, propia del mismo Dios, la concedió el Señor à los Sacerdotes del Nuevo Testamento, cometiéndoles su autoridad, y haciéndoles como Vice Dioses en la tierra." (325)

La responsabilidad que por ello recaía sobre estos hombres les era indicada para llamar a su conciencia a la recta consideración de sus obligaciones: "vosotros sois aquellos que tienen el lugar de Dios en la tierra, y en cuyas manos ha depositado Jesuchristo las llaves del paraiso y del infierno" (326).

Sin embargo, el tema de la autoridad no solía ser objeto de largos desarrollos en el discurso. Era, más bien, un elemento de ambiente, por el cual la figura del confesor quedaba rodeada de respeto, cierta distancia y veneración. No obstante, no hay que olvidar que es la base sobre la que la mentalidad eclesiástica construye su modelo de ser y de relación.

Sin duda, entre los perfiles que sirvieron para caracterizar al confesor, ante sí mismo y ante los fieles, uno de los más importantes fue el de "*padre*". La religiosidad interior le dio un mayor contenido afectivo, que no siempre estuvo presente con calidez.

Así, cuando Calatayud dice que el confesor "es Padre", lo primero que resalta es la acogida al penitente "con entrañas de amor y caridad". Pero luego, la inmediata referen-

cia es la de la corrección, calificada de "acre" y "fuerte", aunque, eso sí, se vista de "suavidad, y compassión". Y enseguida aparece la advertencia: "más húyase de la nimia familiaridad en el trato, especialmente con mugeres". Ha de saber escuchar y animar de modo que el pecador se sienta aliviado, "que su corazón respire de tan dura servidumbre de las culpas". Una curiosa historia, extraída de la *Epístola 26.* de san Paulino a Macario, ilustra el modelo propuesto: un viejo catecúmeno sufre una violenta tempestad abandonado en su nave; Cristo se le aparece y le indica el modo de que trabaje para salvarse; cuando necesitaba descansar, le recibía en su regazo, pero si se dormía cuando debía esforzarse "tocándole suavemente con la mano, para que no se asustasse, y *tirándole de la oreja, lo despertava*". No deja de ser significativo que se subraye este gesto como ejemplar. Y termina sus reflexiones sobre el confesor-padre volviendo a la distancia en el trato con las penitentes por los peligros que acarrea (327).

Este tono ha cambiado ya en Nicolás Gallo, cuando recuerda, con san Francisco de Sales, que la primera palabra que dice el penitente al acercarse es la de "padre". "Toda la ternura que incluye este nombre, la habéis de manifestar en las acciones, en el semblante; pero sobre todo en el modo de corregirle, y reprehenderle". La circunstancia es la misma, pero ya la "ternura" es algo más que la suavidad o la afabilidad, y advierte seriamente que la reprensión hecha con "ayre de rigor, y severidad" no consigue en los penitentes sino "confundirlos": "lograremos aterrarlos, pero convertirlos no lo

lograremos". Por eso en la corrección es necesario el "fuego de la caridad" y "la dulzura de la mansedumbre, y la compasión". Es un estilo de inspiración evangélica:

> "Este espíritu de Padres con los pecadores es el espíritu de la ley de gracia á distinción de la ley escrita, toda castigos, y toda amenazas; y este mismo es el que tanto recomendaba el Apóstol á los Romanos para su gobierno. Mirad (les decía) que no habéis recibido el espíritu de servidumbre segunda vez, que con el temor os aterraba como esclavos: habéis recibido el espíritu de hijos: espíritu de adopción, y caridad con que seguramente podréis clamar llamando Padre á boca llena á vuestro mismo Dios." (328)

A continuación recuerda cómo Jesús reprendió a sus discípulos porque querían que bajase fuego del cielo para destruir una aldea de Samaria que no les había recibido (Lc. 9, 51-56), y a partir de aquí define el espíritu de Cristo como "un espíritu de caridad, de amor, de tolerancia, de beneficencia, salvar, no perder" (329).

Pero, en cierto modo, se echa de menos una reflexión, para los confesores y para el pueblo, sobre lo que significa y en qué se traduce esta paternidad espiritual. Quizá se explica porque la manera de percibirlo era un elemento de la práctica, que no necesitaba mayores desarrollos catequéticos ni de predicación. Y quizá por eso también aparece entre otros rasgos de ese perfil que intentamos reconstruir.

Así, para Calatayud, el confesor es, además de padre, "médico espiritual" y "juez". Como médico, necesita estar bien instruido, acostumbrarse al confesonario, ser discreto y tener valor para aplicar la medicina, según esta regla: "*No se ha de*

atender à lo que el enfermo quiere, sino à lo que le aprovecha, y dà la vida", incluido, si es preciso, aplazarles la absoluciòn. "Como Juez ha de hacer Justicia mezclada con misericordia". Esto significa rectitud acompañada de compasiòn, y "no dexandose llevar del miedo, ò respetos humanos". El gran obstàculo es la acepciòn de personas: "hacer mas caso de la capà de grana, de la persiana, ò tisù, que del paño basto, esso es contra la rectitud de un Juez Sagrado, qual es el Confessor" (330). Todo esto pertenece al oficio. Las cualidades las describe con santo Tomàs, señalando en primer lugar que sea compasivo, para que pueda aliviar al penitente.

> "*Que sea en las tentaciones probado, y exercitado.* El que ha sido bien acribado de dolores, y achaques, suele con propensiòn, y facilidad cuidar de los enfermos, y compadecerse mejor, porque por la experiencia sabe que cosa sea tribulaciòn; assi un Confessor atribulado, y tentado, sabe la fuerza, los dexos, el auge, ò calidad de las tentaciones, y acierta mejor en su remedio."

Que sea también sobrio, continente, caritativo, humilde, prudente y entendido (331). Esta figura del confesor se identifica con la del director espiritual. Modelo ideal que se contrapone con los defectos màs frecuentes. Hay algunos crédulos, "que fàcilmente se deslumbran al oìr cosas grandes, y visiones, y califican de espìritu muy alto lo que à vezes nace del espìritu humano, ò del demonio." Es la tendencia a la supersticiòn, aunque evita este término. El segundo gran mal es la ignorancia y la falta de discernimiento:

> "ay otros, que por falta de ciencia necessaria, se meten à Directores de almas, y sin sòlidos fundamentos de la Theologìa Moral, y Escolàstica; por lo

> que registran en algunos libros místicos, ò ascéticos, se dàn à la facultad de dirigir almas. Si en el que es sabio, no es fàcil à vezes hacer discrecidn del bueno, y malo espìritu, còmo lo serà al ignorante, ò imperito, à quien Dios no concediò el don de discrecidn de espìritus?"

A esto se añaden otras desviaciones: envanecerse con los *prodigios de sus dirigidos*; tender a *regir sólo* "personas espirituales" y no "almas imperfectas", ofenderse de que sus penitentes busquen otros confesores, hacer acepcidn de personas, dejarse "prender del regalillo, lienzos, tabaco, chocolate, &c." con que le obsequian, dar fácilmente paso a la penitencia fuerte y la comuniòn diaria, con lo que nace en el alma dirigida un espìritu propio que parece que es de Dios ... Todos riesgos, tentaciones que se han de evitar, pero muy comunes (332).

Estas lìneas, trazadas con el orden de la doctrina, adquirian mayor viveza en la predicaciòn. Asì lo encontramos en un sermòn sobre "Las partidas de un buen Confessor", del padre Codorniù (333). Pone como tema la queja del paralìtico de Jn. 5, quien no tenìa quien le ayudase a entrar en la piscina de la puerta Probàtica cuando el ángel del Señor agitaba el agua: "*Domine, hominem non habeo*". No habìa hombre ni ángel que le ayudase. Y con este rasgo traza la figura modelo: "el Confessor, ahunque no puede dexar de ser hombre, debe ser un hombre, como un Angel". Aquì estàn dibujadas todas sus cualidades: "ha de ser tan puro, que siendo compuesto de carne, no parezca hombre de carne", "ha de ser casto en la realidad, y casto en la opiniòn". Los ángeles son a la vez "zelosos" y

"entendidos", saben ser "blandos y humildes", pero también "severos".

> "Tal debe ser prácticamente la sabiduría del Confessor. Ha de ser dulce, como padre; (...). Ha de saber instruir con habilidad, y paciencia de Maestro. Pero al mismo tiempo ha de saber curar, como Médico, y castigar, como Juez, aunque se quexe el enfermo, y el reo murmure."

El ángel no hace distinción entre los hombres: "porque *teniendo siempre los Angeles presente à Dios, nada quieren* del alma, sino sus atenciones con Dios". Así el confesor no ha de poner los ojos en el estado, apariencia, posición económica, sexo: "debe mirar tan rectamente à Dios, y con tanta puridad à los penitentes, que nada de ellos quiera para sì, y todas sus almas quiera para Dios", tomando por "divisa" 2. Cor. 12, 14: *Non quæro quæ vestra sunt, sed vos.* Como Calatayud, es la acepción de personas lo que más combate. Señala que los grandes del mundo tratan a sus confesores como "criados", una razón más para su lamento: "Y que sin embargo de este menosprecio, sòbre ambición para ser *Confessor criado de Señores,* y falte devoción para ser *Confessor Padre de los pobres*?" La diferencia en el trato parece haber sido pública y notoria:

> "Si el pobre madrugò, y vino de los primeros, y la Señora, y el rico llegan ahora: por que éstos han de ser oídos ahora, y el pobre no lo ha de ser, hasta después? Yo no niego, que puede hacerse alguna diferencia, y la merece en primer lugar qualquier Eclesiàstico, una muger en cinta, el que anda enfermizo, el criado, ò criada, que tienen regularmente el tiempo medido; y si buelven tarde à casa, les reñiràn de suerte sus Amos, que les quiten la gana de confessarse en muchos días. Todas las virtudes quieren prudencia: mas no la del mundo, que es muerte del alma, y locura delante de Dios; sino la del Evangelio, que es justicia, y paz del corazòn."

Este mal no afecta sòlo al exterior, sino también a la direcciòn de las conciencias, pues hay "falta de valor en muchos Confessores, para decir lo que sienten". No son como los ángeles, un "fuego abrasador", "que no respeta metales", ni como el Bautista, capaz de decir al rey: *"Non licet tibi"*. Si a esto se añade la ignorancia, la falta de "arte", con unos rudimentos de moral mal digerida, y el desconocimiento màs total de la abundante literatura que se encuentra sobre ello, la impresiòn es muy pobre.

De nuevo con modelo angélico, traza el equilibrio entre severidad y misericordia, inspiràndose en el capítulo 10 de Daniel, del cual concluye como "moralidad":

> "enhorabuena, sea de terror, y espanto la primera vista del Confessor; que es mui justo, esté temiendo, y temblando el reo, y reo de tales crímenes, à la presencia de su Juez. La segunda sea de aliento, y confianza, mostrando el Confessor tanta dulzura, y compassivas entrañas al penitente, que de la misericordia que repara en su Padre espiritual, infiera la que debe esperar del Padre de las misericordias."

Es cierto que es difícil, pero lo que falta es la caridad. Aquí el ejemplo, que ha ido salpicando todo el sermòn, es san Pablo, con paràfrasis de 2. Cor. 11, 29: "Quien enferma en el alma, que no me aflija el espíritu?", y fragmentos que recuerdan 1. Cor. 13.:

> "ella [la caridad] es la que mejor entiende, quanto amò Jesùs à las almas, quanto padecid por las almas, y quanto valen éstas en èl, y por él. Por esso es paciente con los idiotas, benigna con los necessitados, y toda entrañas de misericordia con los caìdos. No es ambiciosa de los bienes de la tierra, no es vana, ni altiva. A nadie desdeña, à todos abraza, porque à todos les mira bañados en la Sangre del Redentor."

El choque con la realidad siempre està presente. Recordemos la idealizaciòn del confesor como medio para animar a los fieles a la confianza, de que hablàbamos en el apartado anterior. Pues bien, en otro sermòn dirigido "Contra los fautores del Demonio mudo", Codorniù declama contra tres tipos de confesores: ya hemos aludido a aquellos que tienen celos de que sus penitentes acudan a otros, y a quienes no examinan como deben a todos los que se acercan al sacramento; unos y otros son obstàculos a las confesiones enteras. Pero, sobre todo, destaca aquì una denuncia que contradice la pretendida imagen del confesor hecho a escuchar toda clase de pecados: "aquellos, que si la culpa, que oyen, desdice mucho del carácter, ò estado de la persona, luego se escandalizan"; a éstos les recuerda de nuevo la fragilidad de la naturaleza humana; pero lo que nos interesa es el testimonio y el diagnòstico:

> "Sabéis por que tantos Confessores se escandalizan? Sabéis por que tan pocos instruyen, y menos con aquel espìritu de blandura, que se insinùa, y penetra hasta los huessos? (...) Porque hai mui pocos, que sean verdaderamente espirituales. Quatro libritos devotos, quatro documentos generales, màs decorados, que meditados, para tener algo que decir, son todo el caudal de espìritu de tales hombres. Pero de la oraciòn fervorosa, del estudio sério en libros magistrales, y pràcticos; escuelas una, y otra, donde se aprende el espìritu, que requiere este Ministerio: de todo esso nada, y màs nada. Pues còmo no se han de escandalizar? Còmo han de saber instruir? Cómo han de tener en sus palabras aquella leche, y miel de la caridad, que tanto consuela à los penitentes?" (334)

Esta triste y pobre realidad es una razòn màs para difundir el modelo de confesor: la intenciòn declarada de todos los autores es exhortar e instruir a los fieles para que elijan un buen confesor; en definitiva, un buen director espi-

ritual, lo que significa que la dirección se realizaba, en gran medida, a través del sacramento de la penitencia.

Así ocurre en los eclesiásticos mencionados, y así también en Fr. Miguel de Santander, cuya obra incluye una "Doctrina de la obligación de buscar un buen director espiritual, y utilidades que de tenerle resultan". Tras recoger en esto el deseo expresado en el catecismo de Trento, esboza su retrato con Orígenes y santo Tomás (335), pero de donde extrae con mayor hondura su imagen es de san Basilio:

> "(...) debes con el mayor cuidado y solicitud desvelarte por hallar un hombre, al que puedas seguir como verdadera guía y seguríssimo caudillo en el tenor de vida que has emprehendido: que sepa enseñar bien el camino á los que buscan á Dios: que esté adornado de todas las virtudes: que con sus obras haya dado suficiente y claro testimonio de que arde en su corazón el fuego del amor divino: que sea versado en la ciencia de las divinas Escrituras: que tenga un ánimo sólido y constante para no dexarse llevar de aquellas cosas que suelen corromper y pervertir los entendimientos de los hombres: que abomine la avaricia, que esté del todo libre y agena de las ocupaciones y negocios seculares, deseoso de quietud, lleno de amor de Dios, pobre y aficionado á la pobreza: que no se dexe sorprehender de la ira, que se olvide de las injurias recibidas, que de buena gana se aplique á instruir y enseñar á aquellos que llegan á él: que no sea vanaglorioso y soberbio, que aborrezca las adulaciones y lisonjas; y finalmente, que mire á solo Dios, y no ponga su atención en lo demás." (336)

Es cierto que es difícil encontrar estas cualidades, pero ello no hace sino corroborar la necesidad de una prudente elección (337). En todo caso, las circunstancias también influyen para matizar hasta qué punto cada uno está obligado a realizar estas diligencias. Así, "para las confesiones de pecados claros y culpas ligeras, todo confesor puede estimarse

apropòsito". La calidad, empleo y modo de vida requieren exigencias de diverso nivel. Para "la gente de campo" y aquellos que llevan "una vida arreglada", también normalmente sirven todos. "Las gentes de los pueblos pequeños" pueden contentarse con sus pàrrocos, sin mayor preocupaciòn, si acuden a ellos "con buena fe, y con sinceridad de corazòn"; y tampoco estàn desasistidos en necesidades màs graves, pues "van con freqüencia à los mercados y ferias de las villas y lugares", donde pueden encontrar otros remedios, y de vez en cuando les llegan "las santas misiones", en las cuales reciben instruccion y hallan "las ocasiones màs favorables para desahogar sus conciencias, y tranquilizar su corazòn". Mientras Calatayud pone muchas veces de manifiesto los peligros en que caen los hombres rudos, Fr. Miguel considera que "el candor de sus costumbres", asì como su continua ocupaciòn en el trabajo y el no ejercer responsabilidades ni "negocios àrduos", son factores que les evitan la necesidad de recurrir siempre a los mejores ministros. En cambio, "los necesitan ciertamente los comerciantes, los jueces, todos los dependientes de los tribunales, y quantos tienen que dar ò conferir empleos, sean militares, sean civiles, sean eclesiàsticos". Los riesgos de corrupciòn y de omisiòn exigen un cuidado especial en puestos clave; cita aquì a "los Pàrrocos, los Obispos, los Xefes, los Generales de exército, los Secretarios, los Magistrados, los Consejeros, los primeros Ministros de los Reyes y los Reyes mismos". Todos ellos precisan un buen director, de quien tomar consejo para conducirse con sabiduria y acierto (338).

La religiosidad màs interior se fija, antes que en este consejo del confesor, en la direcciòn espiritual propiamente dicha, ejercida a través del sacramento por cuanto éste es camino de salvaciòn que saca al hombre del dominio del pecado. Esto es lo que se aprecia en la *Pastoral* de Felipe Bertràn cuando exhorta a sus fieles a dirigirse a "un docto y zeloso Confesor que les enseñe el caràcter de una verdadera penitencia", "que coopere con Jesu-Christo à la curaciòn de su alma". Sus cualidades se resumen en ciencia y en un discernimiento de espìritu que nace de la oraciòn:

> "Debe pues el pecador que desea con sinceridad la curaciòn de sus males, buscar un Ministro lleno del espìritu de Dios, que sepa cultivar los primeros sentimientos de la gracia que el penitente descubre á sus pies: un Ministro ilustrado y sabio que pueda juzgar entre lepra y lepra, conocer las llagas del corazòn, y que no se engañe en la aplicaciòn de los remedios: un Ministro experimentado que sepa descubrir los caminos de la gracia en los corazones, y dirigir las operaciones de Dios en ellos: un Ministro, ademàs de esto, acostumbrado á hablar con Dios en la oraciòn, y á estudiar à los pies de Jesu-Christo la ciencia de la salud, cuyas palabras llenas de aquel espìritu y de aquel fuego que ha adquirido por el trato y familiar comunicaciòn con el Señor, derramen la unciòn de la gracia en el fondo de las almas."

Ademàs, debe ser "desinteresado", sin atender a la condiciòn social del penitente, sino sòlo a su naturaleza de "pecador delante de Dios", sosteniendo la verdad y obligando a cada uno a "cumplir altamente las obligaciones de su estado" (339). En él, la santidad no conduce al rigor, como creen muchos, sino que lo modera y lo aplica en el sentido correcto:

> "Temen estos penitentes elegir un Confesor virtuoso, creyendo que ha de ser muy riguroso y austéro; pero esto es una ceguedad y un engaño manifiesto,

> porque su misma virtud le harà màs sensible à sus miserias, màs compasivo à sus flaquezas y màs paciente para escucharlas; màs zeloso, màs ardiente, màs aplicado para curarlas y màs poderoso para con Dios para alcanzarles la gracia y el perdòn de sus pecados. Los Santos usan de las austeridades en si mismos; pero no con los pecadores que vienen à sus pies con sincéros deseos de volverse à Dios. No pueden ellos olvidarse que son dispensadores de la sangre de Jesu-Christo, y que la deben dispensar con el mismo espíritu de dulzura y amor con que Jesu-Christo la derramò por los pecadores. Saben ellos que administran un Sacramento de paz y de reconciliaciòn, y que la paz no se hace con la dureza de represiones y amenazas. Quando se perdona se olvidan todas las ofensas, y un hijo pròdigo reconocido à los pies de un santo Sacerdote del Señor, va seguro de hallar en él, no un hermano indignado, sino un Padre enternecido y compadecido de su miseria que le darà muchos abrazos." (340)

Sin embargo, el propio Bertràn es consciente de que este modelo choca con la resistencia de buena parte de los fieles, en el mismo punto en que el ritualismo se contradice con laa autenticidad de la conversiòn. Esta ùltima ve en la santidad del confesor no el rigor, sino la acogida, tal y como expresa el obispo en los pàrrafos citados; pero aquél entiende que lo serio de este proceso no es màs que dureza. Si a esto se añade que, con toda la dulzura posible, la propuesta es ciertamente de camino estrecho y tropieza con la vida del siglo, sobre todo en lo que ésta tiene de profanidad, lujo y despreocupaciòn, el panorama que se presenta es muy dificultoso.

Lo que la gente suele buscar es otra cosa:

> "Creen que es màs propio para Confesor el menos conocido, que es màs hàbil el màs blando y complaciente, que es màs diestro y experimentado el que en nada tropieza, el que sòlo usa de una llave, que à todos absuelve y à nadie ata, que tiene cercado su confesonario de los mayores pecadores de una ciudad ò

> de un pueblo, que à todos da buen despacho y con una mano de tornillo à todos bendice, à todos consuela y à nadie entristece." (341)

Esta dulzura y suavidad es diferente de la que él proclama, es pecar de "cruelmente compasivo". Pero los fieles parecen preferir confesores "de manga ancha": "no buscan quien los cure, sino quien los pase" (342). Por eso Climent echaba de menos el ejercicio de la corrección fraterna en ese tribunal donde debieran resplandecer la verdad, la justicia y la caridad, y haciéndose eco de esta queja notada por un obispo de quien no da el nombre, se lamenta:

> "ay de aquellos *penitentes* que van *á los pies* del confesor, como si fueran à una tienda á comprar una tela, habiéndose informado quien vende barato, y *quien vende caro, como si la gracia de Dios* pudiera darse à ménos precio que el de las lágrimas y penitencias." (343)

Es cierto que la elección del confesor no era siempre la ideal. Pero también sería un error ver las actitudes de los fieles sólo desde el prisma de la facilidad, la ley del mínimo esfuerzo, la huida de la inquietud, la intención de no cambiar de vida o la ausencia de conversión. Los eclesiásticos representantes de la pastoral más popular y de las líneas más abiertas o comprensivas ofrecen en esto la otra perspectiva: la de *los penitentes verdaderamente necesitados, pero que no* saben o no son capaces de superar sus condicionamientos psicológicos.

Esta sería la otra razón -y no siempre la mera superficialidad- por la que muchos prefieren a los confesores des-

conocidos y los eclesiàsticos lo aconsejan (344). Abrumados por su culpa y por su limitaciòn ante la exigencia del sacramento, no estàn buscando un director espiritual que les guíe en su camino por entre los peligros del mundo, sino sòlo un confesor que les saque con caridad, sin reproches ni prejuicios, del pozo en que se sienten hundidos; sólo un confesor que les absuelva, y con ello les libere. Podrìamos decir que es la imagen del pobre pecador, que es tan pobre que no cuenta ni consigo mismo para poder acercarse al sacramento en condiciones de superar lo que se le pide.

En esta situaciòn se encuentran muchas personas "en Lugares cortos, donde no ay màs Confessor, que el Cura, ò alguno otro". El ejemplo que se cita muestra que las mujeres son especialmente vulnerables, por el enorme peso de su honor y reputaciòn:

> "y à la verdad es cosa àrdua, que una muger adultera, ò doncella, que ha caìdo, se atreva à ir à su Cura, que hace buen concepto de su honestidad, y decirle: *Padre, yo he caìdo en adulterio*, y por esto se vàn à otros Lugares, ò Ciudades à confessarse." (345)

Si esto ocurre entre los làicos, si incluso los religiosos necesitan alguna vez confesarse con alguien ajeno a su entorno, "quanto màs digna de compassiòn, y consuelo serà una Religiosa encerrada?". Su tribulaciòn en "explicar su trabajo con el Confessor ordinario, que le señala la Orden" puede llevarla a callar sus pecados. Ante tales situaciones, Calatayud no duda en pedir a los prelados de las religiones que atiendan, no al gusto o "veleidad" de estas penitentes, pero sí a

"su necessidad, y afliccion"; que "algunas vezes al año" les dispongan confesores de otras órdenes o sacerdotes seculares. Incluso cree que muchas mujeres dejan de ingresar en los conventos "por no privarse de la libertad de confessarse con quien quieren" (346).

Los planos de la relación humana -conocimiento, amistad- interferían o dificultaban la posibilidad de un encuentro en el nivel de la fe (a lo que no ayudaba tampoco -repetimos- la pérdida de la dimensión eclesial del sacramento). Si esto podía ocurrir por el trato ordinario, mucho más cuando adquiría visos de profanidad, cosa al parecer frecuente con las mujeres de cierto status social. De ahí este tipo de advertencias:

> "Huid, señoras, huid de la familiaridad con los Ministros de Jesuchristo, pues creedme, que así conviene; como también, que si alguna rara vez quisiereis, afuer de agradecidas, hacerles algún obsequio ó regalillo, aunque lo mejor será no pensar en tales expresiones, que obréis cautelosamente, y de manera, que no puedan comprehender quien lo hizo." (347)

En muchas otras ocasiones, lo que se produce, más que un trato aseglarado, es una relación mal entendida, una desviación incorrecta que mezcla el sentimiento de modo irracional:

> "por lo común casi todas las mugeres adolecen de este achaque; las más de ellas tienen una especie de sensualidad en tratar con sus Confesores, apasionándose ciegamente por ellos en qualquier asunto, que á tanto llega la debilidad de su juicio." (348)

La alusión a los regalos y a la vida social se refiere a cierto aire mundano que introduce el peligro por los ca-

minos de la cortesìa o la frivolidad. Pero la pasiòn tiene el trasfondo de la soledad de la mujer, y nace y crece por la comunicaciòn de la intimidad que tiene lugar a través del sacramento:

> "[El confesor] ha de ser *sobrio* en frequentar las casas de las penitentes, y no ser nimiamente dado al Confessonario con ellas, y mucho menos entrar en sus casas, y à solas con la penitente conferenciar sobre cosas de su conciencia, esso es bueno para el Confessonario: *Solus cum sola non sedeas absque arbitro, et teste*, que dice San Geronimo. Por falta de esta sobria comunicaciòn con las penitentes, ò beatas, se exponen à peligro de mirarse, y hablarse mutuamente con palabras suaves, y dulces, que recrean naturalmente el ànimo, y el apetito à peligro de apetecer uno la presencia corporal del otro, de pensar continuamente la penitente en su Confessor, y al contrario: derretirse las voluntades de ambos, y quedar pressas de un amor natural, y sensual, y de cierto calor, que es precursor del fuego venéreo: se exponen à peligro de ser prolijos, y hablar, y dilatarse en el Confessonario tanto, que algunos dicen, *què tendrà esta muger por confessar, que tanto confessonario gasta*? Y quiera Dios, que alguna vez no se siga algùn tacto de manos, algùn abrazo, ò menos cauta deliberaciòn de los sentidos con pretexto de dileccidn, y caridad, verificàndose lo de San Cipriano: *Sub prætextu dilectionis subtiliter fornicantur*. Es tan poderoso el atractivo, y peso de inclinaciòn, que se cobran, que no se pueden apartar uno de otro, sino es à màs no poder, ò porque llega la noche, y entonces tristes, y con cierta violencia se despiden uno de otro. En estos el amor espiritual suele por estos passos degenerar en carnal, dixo Santo Thomàs: *Amor spiritualis degenerat in carnalem inter confessarium, et poenitentem*." (349)

No parece haberse planteado la confianza con la mujer màs que desde el peligro. Y esta conciencia de riesgo es la que, ya en general, ha de tener presente el confesor en todas sus relaciones. Por eso, el trato con los penitentes debe estar justificado por "la caridad, ò la necesidad", hasta llegar a afirmar que "en los demàs lances y ocasiones, en que no re-

sulte beneficio alguno espiritual, ni saludarlos" (350). Este retraimiento o retiro depende de la manera de concebir el sacerdocio. Lo que se busca es no perder nunca de vista el ministerio (351).

La dirección espiritual a través de la confesión es entendida como medio para entablar y progresar en un estilo de vida conducente a la perfección, a la santidad. Aquí caben distintos acentos y el modelo cristiano que se tenga por meta. Para una religiosidad no elitista, al alcance de cualquier penitente y bajo la dirección de su cura o simplemente de un buen confesor, el cauce que se suele proponer es, sobre todo, devocional y moral: el ejercicio de las virtudes y el cumplimiento de las obligaciones del estado (esto sería el único elemento de variación) queda envuelto en un ordenado plan de actos religiosos diarios (352). Esta práctica en cierto modo disuelve el sentido de proceso, la conciencia de la historicidad del camino de santificación como experiencia de descubrimiento, para ser, más bien, un modo de vida establecido, por el cual se progresa en el merecimiento. Parece proponerse, además, como un esquema de aplicación casi universal, cosa por otra parte lógica al identificarse tales prácticas con la virtud o la santidad.

Una mayor dinámica encontramos en los jesuitas, al procurar atender y acoger los diferentes estados de vida e indicar que la dirección espiritual halla aquí no leves diferencias accidentales, sino distintas líneas de actuación. Así,

Codorniu recordaba a los confesores las palabras de san Pablo: *"Unusquisque proprium donum habet à Deo"* (1. Cor. 7, 7: cada uno tiene de Dios su propio don), y señalaba como principios comunes el "resistir valerosamente à las passiones, y sufrir con paciencia los trabajos". Fuera de esto, la práctica e incluso los ejercicios de virtud deben tener en cuenta las circunstancias:

> "Pues claro está, que no se ha de dirigir un Principe como un Monge, ni un Caballero como un Solitario, ni un Hombre de negocio como un Cartujo. Por la misma razón no se ha de gobernar una Casada como una Monja, ni una Doncella como una Viuda, ni una Señora de distinción como una Muger de la plebe: salva en todos la piedad, modestia, y circunspección, como enseña nuestro Apòstol [1. Tim. 2. a. v. 9.]. Ni esto es torcer la Theologia, como gritan los Rigoristas, y piensan los de corto alcance, y larga satisfacción, sino adaptarla con prudencia, segùn el orden, y honestidad que manda el mismo Apòstol: *Omnia honestè, et secundùm ordinem fiant* [1. Cor. 14. v. 4.]." (353)

Por encima de estos criterios, quizá se pueda decir que la tendencia a identificar al director espiritual con el confesor haya motivado, en el ejercicio de aquella faceta, el predominio de los contenidos morales sobre los propiamente espirituales, al menos para una buena parte de los que podríamos llamar cristianos devotos ordinarios; lo cual, si contribuiría al mantenimiento de un nivel ético valorable, repercutiría probablemente en un cierto estancamiento de la experiencia de fe.

2.5. Prácticas recomendadas de la confesión.

Por su propia dinámica, las misiones populares difundieron la práctica de la confesión general, realizada en el mismo ámbito de la misión y recomendada de manera más amplia para determinadas circunstancias. Se definía como una revisión sobre un periodo de tiempo más o menos largo:

> "(...) confesión general no es otra cosa que una sacramental acusación de todos los pecados de obra, palabra y pensamiento, de omisión ó comisión, que se hayan hecho en un año, en dos, en quatro, en diez, en veinte, ó en toda la vida: sean pecados cometidos contra la obligación de christianos, sean contra los deberes de ciudadanos: sean de ignorancia, sean de flaqueza, ó sean de malicia: estén perdonados ó no lo estén: en suma, es una confesión de todas las culpas cometidas contra Dios, contra el próximo, ó contra sí mismo, en toda la vida, ó en la parte de ella que abraza la confesión." (354)

Como puede observarse, se guía por los mismos criterios que la confesión ordinaria o particular.

Para que cada uno pudiese valorar su necesidad de acercarse a este tipo de confesión, las doctrinas se detuvieron en explicar las calidades de personas y situaciones en las que era de mayor eficacia.

En primer lugar, se consideraba "necessaria, y de precepto para todos aquellos, cuyas Confessiones han sido malas, y sacrilegas", con lo que esto suponía de revisión sobre las diversas exigencias en las diferentes partes del sacramento (355). Aquí entrarían los "cristianos relaxados", aquellos que "viven en habitual desórden de sus pasiones", y no como una reconciliación solo recomendable, sino "baxo pena de eter-

na condenaciòn" (356). Y quienes después de haber caído en vicios "en el discurso de muchos años, quieren empezar vida nueva", han de arrancar de ella "para cimiento de una vida Christiana" (357).

La gran mayoría de la gente, que se situaría en el grupo de los "cristianos tibios", las "innumerables personas" que no son ni muy perfectas ni "rematadamente malas", "como un medio entre los relaxados y devotos", encontrarían en ella un cauce para "enfervorizarse en el amor de Dios", pues les proporcionaría un mayor conocimiento de sus pecados y les afirmaría en su intenciòn de mejorar (358). Determinadas circunstancias serían para ellos especialmente oportunas. La primera está relacionada con los problemas que plantea la iniciacidn en este sacramento:

> "Primeramente podemos asegurar ser muy útil y muy conveniente la confesiòn general á todas las personas que han llegado á los veinte años de edad para enmendar los defectos de las confesiones de la niñez. Y valga la razòn, amados mios, qué confesiones haciáis vosotros, y hacía yo quando teníamos diez años, doce, catorce ò diez y seis? Unos íbamos á confesar porque así nos lo mandaban nuestros padres: otros porque así lo disponían nuestros amos: estos por obedecer á sus tíos, aquellos por complacer á sus abuelos ò á sus hermanos; pero todos ò la mayor parte íbamos sin entender qué cosa sea dolor de los pecados, á quién se pide, cómo se alcanza, ni las disposiciones necesarias para recibir dignamente el cuerpo y sangre del Señor. Sin duda les será á todos de grande utilidad en llegando á los diez y ocho, veinte ò veinte y quatro años asegurar del modo posible las anteriores confesiones con una general que abrace todas las antecedentes, hecha, como suponemos, con todos los requisitos que deben acompañarla." (359)

No se pone en cuestiòn la legitimidad de la coacciòn externa, de la presiòn familiar, pues era considerada un ele-

mento educativo, pero sí se afirma que, si el individuo no la ha asumido desde su propia libertad y conciencia, difícilmente estaría en condiciones de dar autenticidad a su acto sacramental y cumplirlo en todo lo que requiere. Tal planteamiento suponía lanzar, sobre toda la trayectoria anterior desde la infancia, una sombra de duda, sospecha e inseguridad, en la cual quedaba en entredicho el estado de gracia que uno se podría imaginar. Esto, asociado a la insistencia sobre el cumplimiento de los "requisitos" necesarios -tras la que planea la idea de un Dios perseguidor de faltas- hacía de la confesión general un instrumento tranquilizador, una forma de "asegurar" la salvación, el remedio a una inquietud que la misma pastoral había suscitado.

Se aconsejaba también en el momento de tomar estado, cualquiera que fuese éste, como una manera de comenzar de nuevo, de "zanjar todas las dudas de la vida anterior" de modo que ésta no interfiriese en adelante: si las culpas pasadas vuelven a la memoria, sea para llorarlas, pero no ya para "revolverlas ò confesarlas" (360).

En el caso de comenzar o finalizar el ejercicio de algún empleo público, era no solo conveniente, sino incluso necesario. Aquí entrarían:

> "(...) por exemplo, los magistrados y todos los dependientes de los tribunales, los procuradores del común, los administradores de mayorazgos, capellanías ò fábricas de Iglesias ù hospitales: los depositarios de los bienes de obras pías, de los propios de los pueblos, los tutores, curadores y otros à este modo, aún quando no obren con malicia, fraude ò engaño." (361)

Los oficios relacionados con negocios o manejo de dinero, así como todos los cargos de mando, dirección o responsabilidad, aunque fuese en ámbitos pequeños, entrañaban un riesgo de pecado, por corrupciones, omisiones o faltas, ante el cual la confesión general se ofrecía como medio de aclarar y cancelar situaciones, de desentrañar los innumerables hilos en que la conciencia podía enredarse, de repasar todas las obligaciones y las consecuencias de los propios actos.

Estas eran recomendaciones comunes. Como circunstancias más concretas, se citan también a quienes han vivido enemistados o en pleitos, a quienes han perturbado o malagrado su matrimonio por discordias o por mala atención de sus obligaciones, y a los eclesiásticos y religiosas "por el peligro grave de no aspirar á la perfección, ó llevar una vida ociosa" (362).

Y de modo general se aconseja "á los que nunca la han hecho; para tranquilizarse sobre lo pasado, para conocerse mejor sobre su estado presente, y para prevenirse más bien á lo que está por venir" (363).

Sus frutos se suelen describir en los mismos términos que los de la confesión particular, pero atribuyéndoles mayor hondura. Así, el conocimiento de sí mismo, de los propios extravíos, sería más profundo y, con ello, se adquiriría un mayor dolor de los pecados y aumentaría el temor de Dios y la humildad; el propósito de la enmienda, la resolución de cambiar de vida, tendría más firmeza; la recuperación de la paz,

de la tranquilidad de conciencia sería un efecto más notable y liberador. A esto se añadirían, claro está, los beneficios sobrenaturales de conmutación de la pena, victoria sobre el demonio, disminución de la pena del purgatorio, infusión de la gracia y de las virtudes, en definitiva, reconciliación con Dios (364).

Entre todos estos elementos, sobresale quizá el del desasosiego y temor, para los cuales la confesión general es el remedio oportuno. Se dice que "libra de muchas espinas, dudas y remordimientos de conciencia sobre nuestras Confessiones passadas, que entristecen, inquietan, y punzan". Por esta causa, el alma queda después "con especial alivio" y descanso (365).

Pero esta inquietud, que la propia pastoral fomentaba y a la que ofrecía cura, tenía sus límites. Fuera de un término medio considerado saludable y para el cual los cauces ofrecidos eran válidos, aceptados y recibidos por los fieles, se podía caer en un exceso que ya no se saciaba en estas fuentes. La insistencia en el cumplimiento de todos los requisitos de la confesión -por tanto, en la obra del hombre- hacía que los penitentes más débiles quedasen instalados en la duda sobre si habrían o no cumplido lo que Dios exigía para el perdón. Más allá de lo que podría haber de contemplación de la propia miseria, las descripciones apuntan sobre todo a la preocupación sobre si uno ha sido o no capaz de adquirir la salvación. Estas son las "almas verdaderamente escrupulosas, y de buena vida", las "personas verdaderamente buenas", cristianos que se

ven asaltados por el miedo "de si estarán ó no bien confesados: si llevarían todo el preciso dolor: si el propósito tendría toda la firmeza necesaria: si explicarían tal ó tal circunstancia: si dirían tales o tales pecados". A todos ellos se les insiste en que no acudan por su cuenta a la confesión general, que consulten a su confesor o director espiritual y se atengan a su dictamen, obedeciéndole si les manda "que se aquieten ... y se olviden de todas esas cosas", pues "quanto más revuelvan su conciencia, más la embrollarán y turbarán: quantas más confesiones generales hagan, ménos paz tendrán" (366). Dada la extensión de la mentalidad casuística, tanto de forma manifiesta como sutil, las personas de buena fe afectadas por estos temores, bien de modo permanente si existía en ellas cierta predisposición, bien en algún periodo de su vida, debieron ser casos bastante comunes.

> "Dans notre civilisation occidentale, cette maladie de l'âme n'atteignit pas seulement des personnages hors série. Elle fut un phénomène relativement répendu, étiquetable, suscitant la réflexion des spécialistes de la melancolie. (...) L'inquiétude scrupuleuse au XVe siècle est déjà devenue un phènomène de civilisation, du moins à un certain niveau social et culturel. Elle atteint sa plus grande dimension aux XVIe - XVIIIe siècles mais ne se résorbera ensuite que lentement." (367)

El punto fuerte por el que sin duda la confesión general se hacía recomendable a unos e inconveniente para otros era el examen de conciencia, normalmente según el método ignaciano y sin renunciar a la mayor exactitud posible en el cómputo de los pecados, aunque luego se tranquilizase sobre esto (368).

En cuanto a su frecuencia, las circunstancias ya mencionadas son las indicativas, pero se suele aconsejar una vez al año. Se convierte así en una confesión de devoción, que abarcaría las doce mensuales realizadas en este tiempo, aun siendo buenas (369). Esto implica entrar en una dinámica no ya de revisión, sino de repetición, con lo que la propia pastoral fomenta la vuelta sobre el pasado, incluso de los pecados ya perdonados, fundamentándolo en los mayores frutos espirituales de la confesión general.

Parecía que valorar el sacramento de la penitencia llevaba a difundir su práctica por devoción, no sólo por necesidad; claro que teniendo en cuenta la cantidad de faltas consideradas mortales, esto último conduciría ya a la frecuencia. En un modelo regular de vida, se propone la confesión al menos una vez al mes, lo cual se considera asequible a todos; a ser posible, asociada a un día de retiro, reservado "para emplearle todo en vuestro adelantamiento espiritual" (370). Aún más integrada en la vida piadosa, se recomienda como medio de perseverancia:

> "Sea la primera [cosa] confesarte á menudo, á lo menos de quince en quince días, si las ocupaciones no permiten que sea de ocho en ocho, porque no sólo perdona este Sacramento los pecados, sino que á quien llega en gracia de Dios, le dá mayor aumento, y á uno y otro especiales auxilios y fuerzas para vencer los malos hábitos, y resistir á las baterías del Demonio." (371)

Encontramos también especificaciones más detalladas de los frutos de la confesión frecuente. Se ve en ella "una gran señal de predestinados para el Cielo". El "temor, y reve-

rencia" que Dios infunde por esta práctica, y la guía del confesor, es un freno en la vida del penitente, quien logra así un estado casi continuo de gracia de Dios. El demonio queda desarmado, *no ya por el sacramento mismo, sino por la comunicación* con el confesor. Se adquiere soltura en el examen de conciencia y mayor sentimiento, dolor y horror de la culpa. Se mantiene "vivo y delicado el sentido del alma", la sensibilidad para notar y expulsar el veneno del pecado. Se destruyen los hábitos viciosos, se debilitan las pasiones, se logra un "consuelo, y alegría, con que vive sereno el corazón". Es "una *continua preparación para la muerte*", reduce la pena del purgatorio y asegura la salvación. En estos elementos se intercalan de modo indirecto matices de coacción -lo contrario de la frecuencia del sacramento es señal o peligro de reprobación eterna- y de prestigio social: "quando queréis ponderar la virtud de algún sugeto, soléis decir: *Fulano, es un Santo, es un hombre, que confiessa, y comulga todas las semanas*" (372).

Las recomendaciones estaban en función del nivel religioso del penitente y de sus condicionamientos geográficos y sociales:

> "*Padre, con què frequencia me he de confessar?* Respondo lo primero, que segùn la vida, y circunstancias, el prudente Confessor, à quien has de consultar, te señalarà los dias, en que puedas llegar à sus pies, ò las vezes, que podràs confessar cada mes. Lo segundo, para todos aquellos, que tratan de oración, examen, y mortificación quotidiana, y de menudos vencimientos de su voluntad, un par de vezes à la semana. Para los que saben leer, y tienen su rato de lección espiritual, ù oración cada dia con alguna, ù otra mortificación en la semana, es muy bueno comulgar de ocho à ocho dias. (...)

> Para gente Oficiala, ò del campo, que vive en Pueblos surtidos de Confessores, de quinze en quinze dias. Para Pastores, Criados, y otros, que viven en Pueblos cortos, es bueno lo menos de mes à mes, aunque sea precisso hacer un viage, encomendar al Amigo, ò al vecino el ganado, ò su rebaño. Yo me contentàra con una regla, y es, que hiciesseis una alta resoluciòn de no mudaros de camisa sin confessar, y comulgar primero. Yo creo, que à muchos os avia de estar bien, y que por no perder la comodidad del cuerpo, avìais de encontrar con la salud del alma." (373)

Como puede observarse, la reivindicaciòn de la libertad del penitente para elegir confesor, que, como hemos visto, estuvo presente en la formaciòn dada a los fieles, coexiste con la predicaciòn de actitudes sumisas al confesor, aceptando que sea él quien indique los momentos de acercarse al sacramento. El fiel pasa, por medio de la confesiòn frecuente, a quedar bajo una direcciòn espiritual entendida -al menos en alguno de estos aspectos- como normativa. Por supuesto, el vìnculo confesiòn frecuente-direcciòn espiritual, tradicional en la Iglesia postridentina, tiene su valor, siempre y cuando sea una opciòn desde la libertad. El hecho de que algunos fieles, al acercarse al confesonario, fuesen buscando orientaciòn o consejo, corrobora que tal nexo fue consciente y sentido como positivo tanto por los ministros del sacramento como por los penitentes. No es, en principio, un factor rechazable (374). Pero sì se observa, en su manera de difundirse, un cierto peligro de clericalizaciòn.

Y tampoco parece que la mencionada libertad personal se haya considerado en contradicciòn con las presiones sociales ejercidas sobre la prâctica religiosa de los individuos. Por el contrario, la jerarquizaciòn social y familiar estable-

cia una especie de derecho en este terreno, que podía incluso afectar a las relaciones laborales. Y como si esto no pusiese en peligro la autenticidad del sacramento -en lo cual siempre sería el penitente el único culpable-, se predica incluso como obligación cristiana:

> "Padre, y què haremos con los hijos, y criados? Siendo cierto, que estàis obligados debaxo de pecado mortal à educarlos en el temor de Dios, avéis de procurar, que confiessen una, ò dos vezes al mes lo menos; y no os parezca, que cumplis con decirles: *Ea, confessaos mañana*, cuando acaso vosotros sois los que os confessàis màs tarde. Es menester el exemplo delante, y que previniendo el Padre de familias tres dias antes à sus hijos, ò criados, les diga: *Tal dia nos hemos de ir à confessar todos, cada uno se examine, y disponga su conciencia*. Lo mismo harà la Madre con sus hijas, ò criadas, dàndoles à escoger el Confessor en el Templo à donde las llevare consigo, y de este modo quedaréis ciertos, que cumplen con el encargo de confessarse.
>
> Mas porque ay criados tan rezungones, y tercos, que no obedecen à sus Amos, quando los mandan que se confiessen, os doy à los que sois Padres, ò Amos de familias un arbitrio, con que os hurten menos los criados, y es, que nunca admitàis criado, ò criada en vuestras casas sin el pacto, y condiciòn, de que se han de confessar à lo menos una vez al mes; y para que mejor lo puedan hacer, os avéis vosotros de obligar à no ocuparlos en los dias Santos, mientras no hubiese necesidad urgente. Y advertid, que es premio de aquellos, que crían santamente à su familia, hallar muchissimos, que pretenden servir en sus casas, y echan empeños, quando otros Amos de familia dexados, no encuentran quien les sirva con fidelidad." (375)

De este modo, el sacramento de la penitencia fue utilizado -al menos, así se pretendió a veces- como un instrumento de control social, y, a este fin, los eclesiásticos, últimos eslabones de esta cadena de control, lo insertaron como un factor más de la vida sometido al ejercicio del poder: los laicos participan así, en una pequeña parcela, del poder espi-

ritual, siempre y cuando tengan en sus manos algo del temporal (éste da derecho a aquél), aunque se les inculque en términos del "deber" (el de preocuparse y velar por la salvación eterna de sus inferiores).

Por supuesto, la tentación del poder sobre las conciencias es mucho más sutil: no se expresa en términos de dureza y su paternalismo puede ocultarla tanto a quien lo ejerce como a quien lo sufre; más aún si el ambiente es clerical. Pero, aparte de esto, la frecuencia del sacramento se sustentaba en el propio modelo de vida cristiana: más allá de la utilización que se hiciese de ella, era uno de los rasgos de la penitencia continua que debía caracterizar al hombre en su camino de santificación y uno de los elementos de dinamismo de su vida espiritual.

Esta insistencia en la periódica regularidad de la confesión iría definiendo en los fieles más sujetos a los consejos eclesiásticos una mentalidad tendente a interpretar la confesión de devoción casi como una norma o precepto, sobre todo si se vinculaba a la comunión. Ciertos comportamientos en este sentido resultan significativos, y sorprendente su recomendación:

> "(...) he aquí una dificultad, en que tropiezan algunos. Yo, dicen ellos, por la misericordia de Dios, no tengo más de una mentirilla, ò una ligera impaciencia; y ni una, ni otra es perjudicial à la persona, ò bienes del Próximo. Por otra parte quiero comulgar; lo qual no me entra en provecho, sino precede la Confessión. Pues de qué me confessaré? De essa mentirilla, de essa impaciencia, añadiendo, para assegurar el dolor, un pecado de la vida passada: el qual, y los demàs, aunque se supongan bien absuel-

> tos, pueden sujetarse una, y otra vez à la Confession. Esta es la costumbre de los Christianos pîos, y devotos, segûn el mismo Concilio; y este es el consejo, que se debe dar à penitentes de semejante condiciôn. Digo, *Consejo*, porque obligaciôn grave no la hai." (376)

Asî, la prâctica habitual entrañaba el riesgo de la superficialidad y la rutina, contra las que se levantaron algunas voces, no para disminuir la frecuencia en la recepciôn de penitencia y comuniôn, sino para denunciar el ritualismo. En principio, se admite que todo fiel procura reconciliarse con Dios antes de acercarse al altar, pero "no basta para esto un leve dolor, ni una confesion de ceremonia". De nuevo nos encontramos ante la religiosidad interior que pide la conversiôn, el abandono del pecado, el cambio de vida, y pregunta: "¿Es esto lo que hacen todos aquellos que cada dîa, ô muy amenudo comulgan? Oxalà fuera asî, pero el testimonio de los propios ojos, dexa frustrados en este punto nuestros vivos deseos" (377).

Pese a esta queja, que estâ en la lînea de la exigencia del testimonio de vida para autentificar la prâctica religiosa, también se hace notar que quienes con màs asiduidad se acercan a recibir el perdôn de Dios no son los que màs necesitan el sacramento, mientras los màs urgidos por su situaciôn de pecado no acuden: "los que hacen grande el concurso de Confessiones en los dîas Santos por la mayor parte suelen ser los buenos, que repiten el confessarse, y los implos no suelen confessar tan à menudo" (378).

Al detectar este alejamiento, cuando se trata del sa-

cramento especialmente orientado al perdón de los pecados, la pastoral procuró educar a los fieles en la prontitud para recurrir a él:

> "porque después de la recaída no hay nada más pernicioso que el descuido en levantarse: pues si se dexa de día en día, si se difiere de mes en mes, estas tardanzas sólo sirven á que se multipliquen los pecados, á que se cometan sin escrúpulo, sin remordimiento, y se engendre un hábito, que degenere en necesidad, y haga la conversión, si no imposible, á lo menos muy dificultosa." (379)

Esta tendencia de la naturaleza humana al pecado, que va enterrando poco a poco la capacidad de buscar la salvación, se describe como un proceso de arraigo de los vicios y las pasiones, a veces en los términos de san Agustín: "forman una perversa costumbre, y la costumbre inveterada se hace como naturaleza, de que no puede sino con mucha dificultad desprenderse el hombre" (380). El riesgo de ir descendiendo desde un aplazamiento inicial de la conversión (y confesión) hacia la impenitencia final motivó una línea constante de predicación, en todas las corrientes, contra la práctica de diferir la penitencia.

En este punto se alcanza una gran uniformidad, denunciando sobre todo el abuso de la misericordia de Dios, que hace de ella un motivo para seguir en pecado (381), y utilizando todos los argumentos para movilizar las conciencias, en especial el temor a la muerte y, con ella, a la muerte eterna.

Por último, la oración es también una muestra de que se ofrecieron al penitente los recursos que se consideraron

necesarios para guiar su práctica. En ella no se olvidó el elemento de la intercesión de los santos. Con ella, el fiel podía confiar en alcanzar la verdadera penitencia:

> "Gloriosa Santa María Magdalena, podréis decir, prestadme aquellas precisas lágrimas, con las que regaste los pies de nuestro amable Salvador. Bienaventurado San Pedro, que tan amargamente lloraste tus negaciones, dame tus profundos y provechosos suspiros. Dadme, Dios mío, la saludable confusión del Publicano, el generoso arrepentimiento del hijo Pródigo, el íntimo conocimiento de David en su pecado. ¡O Virgen inmaculada, ó Madre de Dios! vos sois mi esperanza y mi consuelo; vos sois la abogada de los pecadores, el refugio de los pecadores, y la medianera de nuestra reconciliación con Dios. Emplead, Señora, á favor de mi pobre alma ese grande poder que os ha concedido el Señor. Presentad mi corazón á vuestro Hijo Jesuchristo, Dios y hombre verdadero, pero presentadle penetrado de contrición, bañado en lágrimas, y con las resoluciones más firmes de ser fiel perpetuamente." (382)

NOTAS. (PENITENCIA).

(1) Fr. LUIS DE GRANADA: *Los seis libros de la retòrica eclesiàstica o de la manera de predicar, escritos en latín por el V.P.M. ___, vertidos en español, de orden del Ilmo. Sr. Obispo de Barcelona*, en *Obras*, Madrid, BAE, 1945. t. III, p. 497.

(2) *Ibid.* p. 498.

(3) *Ibid.* p. 504. Esto mismo lo habìa contemplado Fr. Luis en Juan de Avila: "ordenar todas las sentencias y razones de su predicaciòn, a fin de sacar las ànimas que estaban caìdas y muertas en pecado; y tambièn a dar doctrina para conservar las que estaban ya en pie. Mas lo primero era lo que señaladamente pretendìa. Y asì, de la manera que cuando un pescador va a pescar, su intento es trabajar por volver a su casa con ganancia, asì lo pretendìa este padre en sus sermones, y esto le hacìa tener por cosas impertinentes las que para este propòsito no servìan". (Fray LUIS DE GRANADA, O.P. y Licenciado LUIS MUÑOZ, *Vidas del Padre Maestro Juan de Avila*, presentaciòn y ediciòn por Luis Sala Balust, Barcelona, 1964, p. 125). Esta capacidad del predicador para convertir se funda en la participaciòn en el espìritu de Cristo, entendida en primer lugar como iniciativa del Señor y en segundo término como respuesta de fidelidad del hombre:"asì, porque no quedase en el tesoro de su riqueza cosa de la cual no nos diese parte, teniendo El espìritu para ganar los perdidos, compasiòn para ganar las ànimas enajenadas de su criador, palabra viva y eficaz para dar vida a los que la oyeren, consoladora para los contritos de corazòn, *linguàm eruditàm, ut sciàm sustentare eum qui lassus est verbo*, quiso poner de este espìritu y de esta lengua en algunos, para que, a gloria suya, puedan gozar de tìtulo de padres del espiritual ser, como El es llamado, segùn que San Pablo osadamente afirma: *Per Evangelium ego vos genui*". (JUAN DE AVILA, "Carta 1: A un predicador [Fr. Luis de Granada, O.P.]", en *Obras completas*, Madrid, 1970, BAC, t. V: *Epistolario*, p. 18). En el fundamento teològico del ministerio de la palabra encontramos la llamada a la conversiòn como razòn y meta del envio, de la misiòn del predicador. No se trata, por tanto, de un aspecto accesorio o un asunto màs entre otros muchos, sino de lo que unifica todos los contenidos y matices de la predicaciòn, por diversos que aparezcan. Este punto de la doctrina avilista ha sido subrayado por CAÑIZARES LLOVERA en las pàginas que dedica al apòstol de Andalucìa en su obra: *Santo Tomàs de Villanueva. Testigo de la predicaciòn española del siglo XVI*, Madrid, 1973, pp. 106-113. Que Fr. Luis procurò trabajar desde esta perspectiva lo atestigua otro predicador contemporàneo, Fr. Agustìn Salucio: "llevaba detràs de sì los auditorios, convenciendo a muchos a convertirse y a hacer penitencia, a restituir lo que no les pertenecìa y a reconciliarse de enemistades y odios, a decidirse a la frecuencia de los sa-

cramentos y al desprecio del mundo". (Cit. por RESINA RODRIGUES, M. I. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, 1988, p. 492).

(4) "(...) al cuervo de un pecador, que endurecido en el pecado dilata la penitencia para el dia de mañana, le ha de convertir [el Predicador] en piadosa paloma, que gima sus culpas; al lobo usurero que se engorda de la sangre de los pobres, le ha de hacer màs caritativo que una ovejuela, resuelto a dar sus lanas para que se vistan los desnudos; al que empezò a oirle como un zorro traidor lleno de embustes, i patrañas, le ha de hacer semejante a un sencillo corderillo; al puerco espìn que con chistes, i calumnias a todos punzaba, le ha de bolver un cachorruelo amoroso, que alague, i no muerda; i finalmente al que parecìa un Demonio, le ha de convertir en Angel de luz". (MAYANS, G. *El Orador christiano, ideado en tres dialogos*, Valencia, Joseph i Thomàs de Orga, 1786, 2ª ed., pp. 8-9).

(5) "(...) el fin del Predicador en su Ministerio (...), si damos credito à la doctrina del Salvador, no es, ni puede ser otro, que enseñar, y mover de manera à los oyentes, que el pecador se resuelva à ser justo, y el justo à perseverar en la justicia, y santidad, hasta la muerte". Como puede observarse, es la misma intenciòn del Maestro Juan de Avila. (CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas, y correspondientes doctrinas* ..., Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. I, Prólogo, s.p.).

(6) "El fin de la predicaciòn, y que debe proponerse qualquiera Ministro del Evangelio, es la gloria de Dios, y la salvaciòn de las almas". E interpreta en este sentido Is. 61, 1. ANDRÉS, A. *Sermones panegìricos*, Valencia, Benito Monfort, 1762, t. I, "Pròlogo al lector, y advertencias saludables al Predicador principiante", s.p.

(7) En el mismo "Prólogo" afirmaba: "Las làgrimas del Pueblo son el testimonio màs abonado de la probidad del Predicador". Tal era el caso de S. Antonio de Padua: "Repentinamente se mudan las voluntades, se destierran afectos, se abandonan intereses, se olvidan ofensas, y se arrancan hasta las raìces mas profundas de los pecados. No se vè por todas partes sino compunciòn, no se oye otra cosa mas frequentemente, que suspiros, no se mira en los ojos de los pecadores sino làgrimas". (*Ibid.* t. I, p. 226). Y S. Vicente Ferrer: "La conmociòn, y fervor en los Pueblos era general. Bastaba que èl abriese la boca, para conocer qualquiera sus delitos, y reconocer en cada delito el propio horror. Dejarse ver, era un tocar à la retirada à los vicios, y llamar la penitencia, y la compunciòn". (*Ibid.* t. I, p. 123).

(8) BERTRAN, F. "Carta pastoral sobre el digno exercicio de

la Predicación", en *Colección de las Cartas pastorales y Edictos del Excmo. Señor Don ____ ...*, Madrid, Antonio de Sancha, 1783, t. I, p. 7. En el mismo lugar afirma, aunque sin mencionar a Granada: "A este altísimo fin deben dirigir su intención los Predicadores de la Divina Palabra: la gloria de Dios, y la salvación de las almas, debe ser el blanco en que han de fixar su vista, sin divertirla jamás à las cosas terrenas".

(9) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor ___ ...*, Madrid, Fermín Villalpando, 1818, t. I y II: *Contienen los de Adviento, Septuagésima, Sexagésima, Quincuagésima, y los de Cuaresma.*

(10) *Ibid.* vol. 1, t. I, p. 173.

(11) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...* Del sermón I, del miércoles de ceniza, que lleva por título "Delitos de la memoria del hombre", extraemos el modelo: "O Dios de las grandes misericordias, que para usarlas con nosotros, os acordáis, que somos polvo: *Recordatus est, quoniam pulvis sumus!* (*Psal.* 102. v. 14.). Conoced también, os suplico, que somos criaturas vuestras, como os lo pide la Santa Iglesia, quando entramos en las agonías: *Agnosce Domine creaturam tuam.* Y como vuestro conocer, en este sentido, es compadecerse, y perdonar: compadeceos dulcísimo Jesús de nuestras miseria, y perdonad nuestros olvidos, nuestros desacuerdos, y todos nuestros pecados. Que nos pesa, etc." (t. I, p. 20).

(12) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, Madrid, Benito Cano, 1793. 3 vols. En el "Prólogo del Editor", (s.p.), se indica que a veces solía escribir también "las tres jaculatorias, que decía en el discurso de la oración". Su contenido, en efecto, corresponde al de las distintas partes de la plática, por lo que pudiera rezarlas intercaladas, reservando alguna para el final.

(13) *Ibid.* t. I, p. 60. Pertenece esta jaculatoria a la Plática VI, para la Dominica tercera de Adviento, en la cual expone lo que significa ser cristiano a partir del bautismo. Las otras dos tienen el mismo sentido de contrición. He aquí la tercera: "¡Amabilísimo Jesús! A proporción de la fineza que me hicisteis haciéndome christiano, crece la obligación que tengo de serviros. ¡Pero quán mal he cumplido con ella! Arrepentido prometo de nuevo lo que os prometí en el bautismo, serviros, amaros. Perdonad mi infidelidad. Misericordia".

(14) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, Madrid, Eugenio Bieco, 1754, t. I, p. 153. Subrayado del autor. El capítulo se titula "Del acto de contrición en cada Sermón".

(15) *Ibid.* pp. 153-155. La advertencia para canalizar esta histeria colectiva era directa: "No quiero que jamás lloréis,

ni metàis bulla, mientras yo hago los afectos con el Señor en la mano, porque si empezàis luego à sollozar, y gemir, perdéis lo mejor, y el corazòn no se penetra, y convence, porque no dexâis oìr, y con la griteria rendís màs al Predicador; oìd con profundo silencio, y de rodillas, deshaciendo vuestros corazones de pena, y en viendo que yo empiezo el *Señor mìo Jesu-Christo*, etc. entonces sì, todos sin verguenza con el grito en los Cielos, làgrimas en los ojos, y hiriendo vuestros pechos, y rostros en señal de dolor, clamaréis, etc." (p. 155).

(16) Un fragmento del sermòn del pecado es una muestra representativa: "O bien ùnico de mi vida! O vida ùnica de mi alma! O alma de mi corazòn, y deseos! Que harè, Señor, y *Dulcissimo Jesùs mìo*, que me falta luz para conoceros, y corazòn para amaros? Recibid, ò Amor, y Bien de mi alma! el sacrificio de mis deseos, y el dolor que me traspassa. (...) Mas, ò Dios mio amabilissimo! no està mi corazòn para amaros, pues el peso de mis culpas le detiene, y acobarda. Dexadme confessar primero delante del Cielo, y de la Tierra, que os tengo injuriado, y ofendido. Còmo, Dios mìo, no muero, y desfallezco de pena, al vèr que os he maltratado? Dadme, Señor, que acabe conmigo el dolor, y sentimiento: tal es la relaxaciòn de mi vida, tanta la ceguedad de mi juicio, y la rebeldìa de mi corazòn, y mi pecho, que sòlo Vos podéis curar mis heridas con el remedio de vuestra Sangre. Assistidme, Jesùs mìo, y dadme licencia para arrojarme à vuestros pies, y clamar con dolor, y sentimiento: *Señor mìo Jesu-Christo, Dios, y Hombre verdàdero, etc.*" (*Ibid.* t. II, pp. 47-48).

(17) Este es el caso del sermòn "del nùmero de los que se salvan", en que, ya con el crucifijo, clama: "Los Nobles, Dios mìo, idolatrando en su honra, siguiendo las delicias, y fausto de la vida, empeñados en gastos (...): los Ricos entregados al deseo, y anhelo de amontonar, y otros gastando (...): los pobres que os havìan de alabar, y bendecir entre su mendiguez, y trabajos, olvidados de poner en Vos toda su confianza, juran, hurtan, se hartan de embidia, y maldiciones: los jòvenes, y doncellas entregados à bayles, juntas peligrosas y al desahogo, y libertad hasta abrasarse con el fuego de la luxuria: los casados dando escàndalo con sus discordias, amancebamientos, y zelos: (...) subido han hasta vuestros ojos los hurtos, adulterios, los pleytos injustos, los escàndalos, las enemistades, y vicios, y no hay quien haga penitencia de su pecado (...)". (*Ibid.* t. II, p. 423).

(18) *Gemidos del corazòn contrito y humillàdo. Afectos y sentimientos para mover los ànimos al dolor de sus culpàs y estimularlos à una alta resoluciòn de entàblar vida nueva. Compuesto por el R.P. ____ ...*, Pamplona, Joseph Joachin Martìnez, 1736, 8 hs + 111 pp. No localizado. AGUILAR PIÑAL, F. *Bibliografìa de autores españoles del siglo XVIII*, t. II, Madrid, 1983, p. 66, nùm. 471. El propio Calatayud

lo recomienda en *Misiones y sermones*, t. I, p. 153.

(19) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, Madrid, Josef del Collado, 1808, 3ª. ed. t. II, p. 22. Pertenece al Sermón I, "De la misericordia de Dios".

(20) Arrancar de esta larga historia para comprender la actual "crisis del sistema penitencial eclesiástico" y, en consecuencia, iluminar el pasado desde las inquietudes y la renovación teológica de nuestros días, son aspectos destacables de las aportaciones más recientes. Nos referimos, en concreto, a las espléndidas páginas de Emilio ALIAGA GIRBES en la obra colectiva dirigida por Dionisio BOROBIO: *La celebración en la Iglesia*, t. II: *Sacramentos*, Salamanca, Sígueme, 1990, capítulo III: "Penitencia", pp. 437-496, y al libro de José RAMOS-REGIDOR: *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1985, 4ª. ed. Interpretación desde un enfoque canonista y tradicional, en Miguel NICOLAU (S.I.): *La reconciliación con Dios y con la Iglesia: en la Biblia y en la historia*, Madrid, Studium, 1977. La realidad cotidiana de la práctica de la confesión, con la incidencia de las distintas corrientes teológicas y lo que todo ello supuso en la formación de las conciencias y la mentalidad, ha sido estudiado por Jean DELUMEAU: *L'aveu et le perdon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, [Paris], Fayard, 1990, y *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1984, en especial los capítulos 6 y 17. Con perspectivas más monográficas para señalar los hitos de esta larga evolución temporal, hay que destacar el volumen elaborado por el GROUPE DE LA BUSSIÉRE: *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983. Aquí resaltamos, por la conexión con los aspectos analizados por nosotros en torno a la pastoral misionera, el capítulo de Bernard DOMPNIER: "Missions et confession au XVIIe siècle", pp. 201-220, con un anexo sobre "La confession selon Jean Eudes" (pp. 221-222). El paso de la enitencia antigua -pública- a la moderna -privada-, con reflexiones sobre los valores de ambos sistemas, en el capítulo de CARRA DE VAUX SAINT-CYR (O.P.): "El sacramento de la penitencia: resumen histórico", en la obra colectiva de TAYLOR, M. J. et al.: *El misterio del pecado y del perdón*, Santander, Sal Terrae, 1972, pp. 121-157. Para enfocar el período de la modernidad que nosotros abarcamos, es útil y clarificador el artículo de D. BOROBIO: "El modelo tridentino de confesión de los pecados en su contexto histórico", *Concilium*, nº. 210 (1987), pp. 215-235. Propio de este modelo es lo que el autor denomina "centralización confesionista", es decir, el valor y la función central dados a la confesión de los pecados, con lo que Trento prolonga y confirma la evolución histórica que venimos apuntando. Bibliografía sobre algunos aspectos más específicos irá citada a lo largo de este capítulo.

(21) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. I, p. 94. Como muestra del éxito de tal doctrina, dice que se añadió al fin de los *Ejercicios* de San Ignacio impresos en Pamplona por Joaquín Martínez y que de esta forma salieron al público 21.500 ejemplares en siete años.

(22) *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus missiones el Padre Pedro de Calatayud ... dispuestas para desenredar, y dirigir las conciencias, para alivio de los Curas, y Rectores de Almas en dar pasto espiritual à sus ovejas, para mayor expedición de los Confessores, y dilatación de animo en oìr Confessiones, y para mayor facilidad, y menos trabajo de los Missioneros, y Predicadores Evangélicos en predicar, según Dios, y en instruir, y doctrinar práctica, y oportunamente à los Pueblos.* Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1737-1739, 2 vols.

(23) Los temas de las doctrinas son: "de la Confesión General, y del modo de prevenirse para ella", "del modo de prevenirse para una confessión especialmente General", "de la confesión entera, y verdadera", "del dolor", "del propósito verdadero" y "de la confesión de boca". Los sermones tratan "de la penitencia" y "de no dilatar la penitencia". Indice en fol. 4 r. y v.

(24) Sin contar entre los sermones las "plàticas" del comienzo y fin de la misión, a la vuelta del acto de contrición y dos a los sacerdotes.

(25) Excluido el tomo VI, pues se trata de los *Sermones Dogmáticos*.

(26) En el tomo I, 5 de las 31 doctrinas: "Sobre los abusos del Sacramento de la penitencia", "De la confesión general", "Para los que callan pecados por vergüenza en la confesión", "Del modo de hacer la confesión general", e incluimos también aquí la que trata de "la obligación de buscar un buen padre espiritual", pues en la práctica lo identifica con la figura del confesor. En el tomo IV todas las doctrinas, 6 en total, se dedican al tema, formando en su conjunto una catequesis completa: "De la Justificación del pecador", "Del Exámen de la conciencia", "Del Dolor de contrición", "Del Propósito de la enmienda", "De la Confesión Sacramental" y "De la Satisfacción Sacramental". El tomo V contiene "Tres Doctrinas contra las comedias de nuestro tiempo" que no anotamos para estos porcentajes por aparecer despegadas del conjunto misionero en un volumen que es más antológico y variado en los materiales.

(27) En el tomo II, de los 16 sermones de misión (el XVII es de circunstancias), podemos incluir como muy dirigido a la confesión el sermón I "De la misericordia de Dios", pues trata de la llamada de Dios al pecador, y los dos siguientes llevan por título "Necesidad de la penitencia" y "Modelo de la penitencia" respectivamente. El tomo III con-

tiene 17 sermones de misiòn (contando el de ánimas y excluyendo los dos panegíricos finales), de los cuales sólo uno, sobre "No dilatar la Penitencia", se refiere al sacramento, aunque otros aluden a él de forma más o menos directa. También alusiones encontramos en los seis sermones del tomo IV, en especial en el que trata de la impenitencia -"Sobre el desamparo de Dios, y la dureza del corazòn"-. En total, 39 sermones agrupados como de misiòn, 4 de ellos centrados en el tema que nos ocupa y referencias de menos entidad en algunos otros.

(28) "Doce recuerdos de las misiones del P. Fr. Miguel de Santander, en los quales recopila su autor lo más principal de sus doctrinas y sermones, para utilidad de los fieles de todos estados". Y al pie de este título añade: "Son como un epilogo que comprehende todo el xugo de esta utilisima obra". (*Ibid.*, t. III, p. 389).

(29) *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* .... Las doctrinas son: XIV: "Atractivos de la Penitencia, y riesgo en su dilaciòn"; XVII: "Reflexiones prácticas sobre la Confessiòn, y lo que resta despues de ella"; XX: "Los frutos dignos de la Penitencia"; XXI: "Motivos, y efectos de la Penitencia"; XXX: "Qual ha de ser la Confessiòn"; XXXI: "De que partes consta la Confessiòn"; y XLVII: "Como lograremos la ocasiòn de convertirnos". Los sermones son el número IX sobre "Las partidas de un buen Confessor", y el XXXII, "Panegírico-Moral de la Madalena penitente". La penitencia-virtud aparece en la doctrina XIII, "De la Penitencia", y en el sermòn VII: "La Penitencia de los Ninivitas redarguye nuestra impenitencia".

(30) ANDRÉS, A. *Quaresma del P. Fr. ____ ...*, Valencia, Benito Monfort, 1768, 3 vols. Tenemos presente desde el miércoles de ceniza hasta la Semana Santa y excluimos a partir de la Pascua. En el volumen I, los sermones VII y VIII, que corresponden al miércoles y jueves después del primer domingo de cuaresma, tienen como asuntos los siguientes: "Con el egemplo de los Ninivitas se exorta à los Christianos à no diferir un punto su conversiòn" y "Quien parece, que cumple los deveres de convertirse en la hora de la muerte, deja dudosa su salvaciòn, porque la penitencia hecha en aquella hora suele frequentemente no ser legítima". En el tomo II, el sermòn XVI, situado en el tercer domingo de cuaresma, predica la confesiòn entera, con un asunto titulado "El encanto de las palabras obrado à despecho del Demonio, en el Santo Tribunal de la Penitencia". Por último, en el tomo III, el sermòn XXXII, para el jueves después de la dominica in Passione, trata de la conversiòn, bajo el epígrafe "El Bautismo de las lágrimas" y siguiendo el modelo de la Magdalena.

(31) Se trata de una "Aplicaciòn de los sermones de la Quaresma a los Evangelios de las Dominicas del año", en el tomo

III, pp. 243-312. Las adaptaciones referidas están en las pp. 247-248, 304-305 y 307-309.

(32) *Sermones para todas las Dominicas del año ...*, Madrid, Gerónimo Ortega, Hijos de Ibarra y Compañía, 1788, 2 vols.

(33) Ofrece tres pláticas para este domingo, de las que una trata específicamente de la satisfacción o penitencia. Las otras dos, que no incluimos en esta temática sacramental, guardan, no obstante, el tono penitencial de este día: los llamamientos del Señor y la mortificación.

(34) Este período abarca seis domingos, y las pláticas citadas (números XIV, XX y XXIII) se sitúan en el primero, el tercero y el quinto, con los evangelios de Lc. 2. -el Niño perdido en Jerusalén-, Mt. 8. -la curación del leproso- y Mt. 13. -la parábola del trigo y la cizaña-.

(35) Las tres pláticas para este día tratan de cómo Dios recibe a quien le busca, la dilación de la confesión y la misericordia de Dios con los pecadores. El domingo X después de Pentecostés incluye una plática sobre el dolor de contrición; el XXIII de nuevo sobre el peligro de diferir la penitencia y el último sobre la ineficacia del deseo de conversión en algunos que acaban perdiéndose.

(36) En el domingo IV, sobre la necesidad de la verdadera penitencia, advierte en el exordio que no se refiere al sacramento, sino a la "virtud". *Sermones*, vol. 1, t. I, p. 148.

(37) *Ibid.* vol. 2, t. IV, p. 50.

(38) El texto latino del célebre canon 21 puede consultarse en BOURQUE, E. *Histoire de la Pénitence-Sacrement*, Quebec, Faculté de Théologie Université Labal, 1947, pp. 231-232. Su contexto histórico, difusión e implantación en la realidad occidental han sido analizados por Nicole BÉRIOU: "Autour de Latran IV (1215): La naissance de la confession moderne et sa diffusion", en GROUPE DE LA BUSSIÉRE, *ob. cit.* pp. 73-93. Como estudio de la obra conciliar en su conjunto, FOREVILLE, R. *Lateranense IV*, perteneciente a la *Historia de los concilios ecuménicos*, vol. 6/2, Vitoria, ed. Eset, 1973. De aquí (pp. 174-175) extraemos la traducción castellana del canon 21: *De la confesión, del secreto de la confesión y de la obligación de la comunión pascual:* "Todo fiel, de uno y otro sexo, una vez llegado al uso de razón, debe confesar sinceramente todos sus pecados por sí mismo a su párroco, al menos una vez al año, cumplir con esmero en la medida de sus posibilidades la penitencia que le hubiera sido impuesta y recibir con respeto, al menos por pascua, el sacramento de la eucaristía, a no ser que por consejo de su párroco, por una razón válida, juzgue que debe abstenerse del mismo temporalmente. De no ser así que sea apartado de por vida *ab ingressu ecclesiae* y que después de muerto le sea negada la sepultura cristiana.

Este decreto encaminado a la salvación de las almas, debe ser publicado con frecuencia en las iglesias, de manera que nadie pueda escudarse en la ignorancia. Todo aquel que desee, por razones legítimas, confesar sus pecados a otro sacerdote debe con anterioridad solicitar y obtener para ello la autorización de su párroco; de otra forma este sacerdote no puede absolverle o retener sus pecados válidamente. El sacerdote, por su parte, debe obrar con discernimiento y prudencia, para saber, como médico experimentado "verter el vino y el aceite" [Lc. 10, 34] en las heridas de quien lo necesite, para ponerse al corriente con cuidado y delicadeza de la situación personal y concreta del pecador y de las circunstancias del pecado, para saber elegir con todo tacto el consejo necesario y oportuno y finalmente para aplicar el remedio apropiado teniendo en cuenta que son diversos los medios capaces de curar la enfermedad. Que el confesor se cuide muy mucho de delatar al pecador, trátese de lo que se trate, bien sea con palabra, con gestos o de cualquier otra manera. En el caso de que el confesor crea tener necesidad de un consejo que aclare las cosas, que lo solicite pero sin descubrir para nada la persona del pecador. Determinamos que quien revelase el pecado confesado ante el tribunal de la penitencia, sea no solamente desposeído del ministerio sacerdotal, sino reducido a perpetuidad al estado de penitencia en un monasterio de la más severa observancia.

(39) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur ...*, p. 220. Como objetivos pastorales a alcanzar con esta medida por parte de la Iglesia, este autor señala: "Elle voulait non seulement développer la practique de l'examen de conscience, mais encore permettre au confesseur de juger les connaissances religieuses des fidèles et lui donner l'occasion de catéchiser ceux-ci au cours de l'interrogatoire et du dialogue avec les pénitents -méthode singulièrement efficace d'acculturation religieuse. En contrepartie, l'obligation de la confession annuelle fournisait désormais au clergé un moyen de pression considérable sur les âmes." (p. 221). En su obra posterior *L'aveu et le pardon*, Delumeau reafirma su valoración de que este precepto "modifia la vie religieuse et psychologique des hommes et des femmes d'Occident, et pesa énormément sur les mentalités jusqu'à la Réforme dans les pays protestants et jusqu'au XXe siècle dans ceux qui demeurèrent catholiques." (p. 14). Sin reducir esta trascendencia, conviene recoger las palabras de N. BÉRIOU: "Loin d'être un innovation, le canon 21 de Latran IV se situe donc au point d'aboutissement d'un siècle de réflexion théologique, et de transformations de la pratique sacramentelle." *art. cit.*, pp. 80-81. En este sentido, destaca la aportación de la escuela de París de Pierre le Chantre, de fines del siglo XII, así como la evolución de la práctica a partir del sistema irlandés y anglosajón del siglo VI a lo que se añadiría, en la fijación normativa, el interés en el control social por parte de la jerarquía.

(40) En el *Decreto sobre el sacramento de la Penitencia* (Sesiòn XIV, 1551), el capitulo V, sobre la confesiòn, afirmaba: "es necesario que los penitentes expongan en la confesiòn todas las culpas mortales de que se acuerdan, despues de un diligente exâmen, aunque sean absolutamente ocultas, y solo cometidas contra los dos ùltimos preceptos del decàlogo; pues algunas veces dañan estas mas gravemente al alma, y son mas peligrosas que las que externamente se han cometido. Respecto de las veniales, por las que no quedamos excluidos de la gracia de Dios, y en las que caemos con freqüencia; aunque se proceda bien, provechosamente, y sin ninguna presunciòn, exponiendolas en la confesiòn, lo que demuestra el uso de las personas piadosas; no obstante se pueden callar sin culpa, y perdonarse con otros muchos remedios. Mas como todos los pecados mortales, aun los de sòlo pensamiento, son los que hacen a los hombres hijos de ira, y enemigos de Dios; es necesario recurrir à Dios tambièn por el perdòn de todos ellos, confesàndolos con distinciòn y arrepentimiento". Sin esta aclaraciòn, el canon 8 establece: "Si alguno dijere, que la Confesiòn de todos los pecados, qual la observa la Iglesia, es imposible, y tradiciòn humana que las personas piadosas deben abolir; ò que ninguno de los fieles cristianos està obligado à ella una vez en el año, segùn la constituciòn del concilio general de Letràn; y que por esta razòn se ha de persuadir à todos los fieles cristianos, que no se confiesen en tiempo de cuaresma; sea excomulgado." Para los textos tridentinos utilizamos la ediciòn -respetando tambièn la grafía- del siglo XVIII *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Ayala. Agrégase el texto original corregido segùn la ediciòn auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, Imprenta Real, MDCCLXXXV. Las citas anteriores, en pp. 177 y 200 respectivamente. En la conciliaciòn de los textos doctrinales y disciplinares, la conclusiòn que se impuso en la prâctica fue: "le précepte de la confession annuelle ne vaut, au sens strict, que pour les péchés mortels, mais il est préférable de se présenter de toute façon au prêtre, au moins une fois par au, par crainte de causer du scandale et afin de déclarer qu'on ne se sent coupable d'aucun péché mortel". (DELUMEAU, J. *L'aveu et le perdon*, p. 17).

(41) Respecto a la comuniòn pascual, DELUMEAU señala que "la fijaciòn por escrito en la puerta de la iglesia del nombre de los refractarios, las amenazas de excomuniòn y la negaciòn de sepultura eclesiàstica a los recalcitrantes, constituyeron una presiòn social de tal tipo que el nùmero de incumplidores de los deberes pascuales no parece haber sobrepasado 1% de la poblaciòn catòlica de la diòcesis de La Rochela en 1648, y 0'92% de la del archidiaconado (rural) de Paris en 1672". (*El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, p. 240). Medidas similares encontramos en España. Las constituciones sinodales de la diòcesis de Pamplona, de 1590, mandan a todos los fieles que "desde la edad de discreciòn, es decir, desde los siete

años, se confiesen al menos una vez al año en cuaresma y reciban el sacramento de la Eucaristía en el tiempo hábil, desde el domingo de Ramos hasta el domingo de Quasi modo inclusive, bajo pena de excomunión mayor y de cuatro reales de multa. Transcurrido este plazo, los curas los publicarán por no confesados y los evitarán de las horas y de los oficios divinos. Quince días después, si no se hubieren confesado y comulgado, incurrirán en sentencia de excomunión, reservada al obispo, y se procederá a las otras penas de derecho". (GOÑI GAZTAMBIDE, J. "El cumplimiento pascual en la diócesis de Pamplona en 1801", *Hispania Sacra*, XXVI (1973), p. 362). Esta tendencia a imposiciones coactivas para sostener la práctica ha sido también apuntada para el comienzo de los tiempos modernos en España: "Aunque la disciplina eclesiástica establecida en el concilio Lateranense IV prescribía la confesión y la comunión por lo menos una vez en el año, la costumbre era que la gente piadosa recibiera estos sacramentos en las dos pascuas, en la fiesta de Epifanía y en otra que variaba, según las regiones, entre la de Todos los Santos y la Asunción de la Virgen. Por desidia de los curas y pereza de los fieles esta práctica había caído hasta tal punto en desuso, que en buena parte de las parroquias se mantuvo el cumplimiento pascual porque se comenzó a tener y publicar por "descomulgados" a los incumplidores de este precepto". (GONZALEZ NOVALIN, J. L. "Religiosidad y reforma del pueblo cristiano", en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. GARCIA VILLOSLADA, t. III, 1º., *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980, p. 361). Este tipo de presiones -apoyadas en las sanciones establecidas en el propio canon, como hemos visto- alcanzaban efectividad en las comunidades pequeñas: en las parroquias donde la gente se conocía, en las cofradías, las órdenes terceras, congregaciones, y en el seno de la familia. BÉRIOU, N. *art. cit.*, pp. 89-90.

(42) DELUMEAU, J. *El catolicismo...*, pp. 239-241. El siglo XVII parece haber dado un avance en esta difusión, en la cual habrían influido la acción de los jesuitas, algunas congregaciones religiosas, las cofradías y las misiones populares. François LEBRUN subraya, no obstante, el contraste entre una minoría que, a través de la práctica regular de la confesión, mensual o incluso semanal, llega a adoptar la dirección espiritual por parte del confesor, y el común de los fieles, sobre todo de ámbitos rurales, para quienes la obligatoriedad de la confesión anual era difícil de aceptar. "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en *Historia de la vida privada*, dirigida por Ph. ARIÉS y G. DUBY, t. 3: *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 79-81. En efecto, ya desde fines de la Edad Media, el fervor o el escrúpulo impulsan la recepción frecuente, incluso cotidiana, del sacramento entre aquéllos que viven en busca de la santidad: BÉRIOU, N. *art. cit.*, p. 90.

(43) MESTRE, A. "Religiòn y cultura en el siglo XVIII español", en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. GARCIA VILLOSLADA, t. IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, pp. 586-606. Tan sòlo señala el cumplimiento pascual y la confesiòn, registradas como la asistencia a misa y la comuniòn, en los *Diarios* de Jovellanos, lo que nos confirma CASO GONZALEZ: "Jovellanos y la nueva religiosidad", *De Ilustraciòn y de ilustrados*, Oviedo, Instituto Feijoo de estudios del siglo XVIII, 1988, p. 353; el erudito asturiano se retiraba a veces durante la Semana Santa al monasterio cisterciense de Valdedios, donde cumplìa el precepto.

(44) DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Istmo, 1979, 2ª. ed., p. 394. Se refiere a disposiciones del siglo XVII. Constata la intervenciòn personal de los prelados cuando los infractores del precepto eran personajes influyentes o de alcurnia.

(45) BENNASSAR, B. *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*, Madrid, Swan, 1985, p. 67. Mientras que "la inmensa mayorìa de los perseguidos por la Inquisiciòn por causa de blasfemia o de palabras "deshonestas" afirman, durante los interrogatorios, que confiesan y comulgan en las fechas que manda la Iglesia", el alejamiento personal de los sacramentos adquiere la dimensiòn de pecado pùblico. Una muestra de ello son las acusaciones vertidas en 1581 contra Pantaleòn de Casanova, de quien un vecino manifestaba ante el inquisidor "como desde diez años a esta parte poco màs o menos que ha que vive en Los Sauces *no ha visto a Pantaleòn de Casanova*, factor de Los Sauces, *en todo este tiempo confesar ni comulgar ansì en Cuaresma como en tiempos de jubileos* lo qual es pùblico e notorio entre todos los vecinos de Los Sauces y entre ellos *hay gran escàndalo y murmuraciòn*". p. 234.

(46) CALLAHAN, W. J. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1979, p. 59.

(47) GONI GAZTAMBIDE, J. *art. cit.*, p. 367. Las excepciones incluyen algunos recalcitrantes, pero también personas que no han superado el examen previo de doctrina cristiana, algunos enfermos, forasteros, gentes que se ausentan durante la cuaresma y otros que, ante la presiòn eclesiàstica, sencillamente se escapan. La observancia también era total en la poblaciòn catalana de Vimbodì en 1772, segùn el estudio de BERGADA I ESCRIVA citado por, CALLAHAN, *ob. cit.* p. 59.

(48) CALLAHAN, W. J. *ob. cit.* pp. 59-60. La referencia es del viajero inglés Joseph TOWNSEND, en una denuncia de còmo se mantiene la pràctica religiosa exterior haciéndola compatible con una vida contraria a la misma; tras describir la figura del cortejo, explica las dificultades que supone, para el cumplimiento sacramental, asì como los remedios a

tal situación: "La primera absolución se puede obtener fácilmente; pero cuando año tras año se repiten los mismos pecados, el fiel debe cambiar de confesor para conseguirla, lo que no sólo resulta vergonzoso, sino también a veces ineficaz. En este caso surgen dos posibles soluciones: buscar un sacerdote sin escrúpulos que a cambio de alguna gratificación facilite el certificado, o, lo que es muy frecuente en Madrid, recurrir a las prostitutas, que confiesan y comulgan en muchas iglesias para regalar a sus amigos o vender los numerosos billetes que recogen. Todo el mundo puede utilizarlos, pues, como he podido comprobar, no llevan ni nombre ni firma, sino simplemente una inscripción similar a la siguiente: *"Comulgó en la Iglesia parroquial de San Martín de Madrid. Año de mil setecientos ochenta y seis".*" (*Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*, Madrid, Turner, 1988, p. 212).

(49) MORGADO GARCIA, A. *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz, Universidad, 1989, pp. 195-196. Recoge además el testimonio de una visita de 1790: "en el cumplimiento anual de la Iglesia se observan algunas tibiezas que tienen su origen en no examinarse seriamente las cédulas de los feligreses que los curas no confrontan con el padrón. Hay algunos que se alistan en el padrón de las casas de su habitación pero luego se trasladan a otras siendo ilocalizables."

(50) *Ibid.* p. 196. Continúa señalando una abrumadora proporción de solteros frente a los casados, lo que indicaría la insumisión en los sectores jóvenes, así como de artesanos y trabajadores manuales, aunque esto puede ser determinación del carácter social de la feligresía de esta parroquia, de gentes humildes, y al no existir documentación comparable en otras no se llega a establecer conclusiones sobre el perfil social del incumplimiento.

(51) La posibilidad de reconciliación en la Iglesia del cristiano culpable de pecado grave no fue algo sin discusión en los tiempos antiguos, como demuestran las polémicas montanista y novaciana del siglo III. Se fue afirmando a medida que la eclesiología profundizó en el papel mediador, y por tanto salvador, de la Iglesia. "Los obispos tomaron conciencia -o una conciencia más viva- de que la penitencia es un remedio para los hombres; que este remedio, como todos los otros, debe adaptarse a las circunstancias y llevar a la curación; y que ellos mismos han recibido precisamente el poder de administrarlo." (ALIAGA GIRBES, E. *art. cit.*, p. 464; las cuestiones planteadas en torno a este problema, en las pp. 461-464). Igualmente sobre la crisis rigorista del siglo III, CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *art.* cit., pp. 124-125.

(52) BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales y Edictos* ... t. I, p. 352. En las páginas anteriores hace referencia a los herejes de los primeros siglos, montanistas y

novacianos, que negaban la posibilidad de borrar los pecados por la penitencia, entendiendo que ésta introducía la relajación en la Iglesia. La pastoral está fechada en Madrid, a 7 de Febrero de 1781.

(53) *Ibid.* t. I, p. 354. Todos los autores recogen este matiz de segunda oportunidad. CALATAYUD, en su "Sermón de la Penitencia", difundía en tono catequético esta enseñanza: "Después que por la puerta del Bautismo hemos entrado en la Religión Christiana, no hay más que dos caminos para el Cielo: el primero es el de la *inocencia*, ò interior vestidura de la gracia, con que el Señor nos vistió en el dia que nos bautizaron (...) y son tan pocos los que con la gracia del Bautismo passan à la otra vida, que de mil Christianos apenas se encuentran cinco: el segundo camino es el de la *Penitencia* después que hemos pecado, y recaido." (*Missiones y sermones* ..., t. II, p. 561). Palabras casi idénticas encontramos en Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión*..., t. II, p. 25. CLIMENT lo expresaba con un espíritu más dolorista: "aunque sea la penitencia un gran bien, es consecuencia de un gran mal. Aunque sea la penitencia virtud, es una virtud que presupone al vicio. Aunque sea la penitencia honrosa, es una honra que se sigue á la infamia de la culpa"; pero, así y todo, no puede menos de celebrar la misericordia de Dios en esto, de la que él mismo es portador: "Cumpliéronse mis deseos, si os asis de la tabla de la penitencia, que os ofrezco en nombre del Señor, para que salgáis del mar de la culpa, en que naufragasteis". (*Pláticas dominicales*..., t. I, pp. 70-71). En cambio, ECHEVERRIA desde un principio subraya lo que esto tiene de esperanza y buena noticia, rescatando una comparación bíblica singular: "Sino hubiera otra entrada para el eterno Palacio de la Gloria, que por la puerta estrechisima de la inocencia, en verdad, fieles mios, que serían muy pocos admitidos en aquel soberano Palacio: pero gracias à la infinita misericordia de Dios, que se sirvió abrir otra puerta para poder entrar, que es la de la verdadera penitencia. Sepan los mortales, dice San Buenaventura (*b*) [*Bonav. serm. 2. Dom. XVIII. post Pent.*], que no sólo dá Isaac su bendición à Jacob, sino que también bendice à Esaú. Es así que dio á Jacob la bendicion primera; mas no por eso negó á Esaú la segunda; pero sabéis de qué suerte alcanzó Jacob la bendición primera? Yá lo dice la Escritura Sagrada (*c*) [*Genes. 27. vers. 14. 38 et 39.*], ofreciendo á su Padre la comida de su agrado. Y cómo consiguió Esaú la bendición segunda? Llorando amargamente porque perdió la primera. Penetrais el secreto? Es Jacob, dice San Buenaventura, imagen del justo, que conservó la inocencia: es Esaú imagen del pecador, que la perdió por la culpa, y que llora por haberla perdido: el justo que conservó la inocencia, ofrece á Dios obras de su obediencia y agrado; pero el pecador arrepentido le ofrece lágrimas, porque perdió la inocencia. Sepan, pues, todos, dice el Seráfico Doctor, que dá Dios su bendición, no sólo à Jacob, sino también á Esaú, porque no

sólo dá su eterna bendición á los justos, que conservaron la inocencia de la gracia, sino también á los que lloran arrepentidos, porque perdieron la inocencia, y la gracia por la culpa." (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 62-63). La predicación no hacía sino recoger la tradición, divulgada por el concilio. En el *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de S. Pío V*, encontramos tanto la doctrina, como las imágenes que la expresan: "Y aquella comun sentencia de San Gerónimo: *Que la Penitencia es segunda tabla después del Bautismo* (b) [in cap. 3. Isai.] está muy recibida por todos los que trataron después de las cosas divinas (c) [V. D. Thom. 3. p. q. 84. art. 6.]: Porque así como en un naufragio no queda otro refugio para salvar la vida que asirse, si se puede, de una tabla; así después de perdida la inocencia del Bautismo, se ha de desesperar sin duda de la salud de aquel que no se acogiese á la tabla de la Penitencia. Y sirva esto no sólo para excitar á los Pastores, sino también á los demás fieles, para que no se hagan descuidados y reprehensibles en cosa tan necesaria". (Traducido en lengua castellana por el P.M.Fr. Agustín Zorita, Religioso Dominico, según la impresión que de órden del Papa Clemente XIII. se hizo en Roma año de 1761. Madrid, Ramon Ruiz, 1791, Quarta impresión, p. 151).

(54) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol 1, t. II, p. 360. La eficacia de la confesión se muestra precisamente en esta crucial alternativa: "que ni se perderá con ella el pecador; ni sin ella, teniendo tiempo y oportunidad, podrá salvarse". p. 362.

(55) *Ibid.*, t. III, pp. 67-68.

(56) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 168. Pronunció esta plática en los años 1746 y 1747.

(57) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, pp. 27-28.

(58) *Ibid.*, t. II, p. 29.

(59) *Ibid.*, t. II, pp. 24-25.

(60) *Ibid.*, t. II, p. 27.

(61) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. III, p. 323.

(62) GALLO, N. *Sermones* ..., Madrid, Manuel Martín, 1778-1781, 6 vols., t. V, p. 13.

(63) *Ibid.*, t. V, pp. 31-32.

(64) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para mision* ..., t. II, p. 26. Cita de la Vulgata: "*Si poenitentiam non egerimus, incidemus in manus Domini*". Eclo. 2, 22.

(65) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 27. Estas palabras pertenecen a una exhortación a la penitencia como epílogo a un sermón sobre el juicio universal, tema del primer domingo de adviento. Nada más coherente que concluir de este modo. En igual circunstancia, CLIMENT animaba a prevenir la segunda venida del Señor: "Constituyámonos jueces de nosotros mismos, y quanto más severos fuéramos con nosotros, tanto menos lo será Jesu-Christo en aquel dia. Ahora es nuestra conciencia el fiscal que nos acusa, entónces lo será el demonio. Si ahora nos condenamos al suplicio de la penitencia, entónces nos salvaremos". (*Pláticas dominicales*..., t. I, p. 9). La alusión al pasaje de Tertuliano, que hemos visto ya en el padre Gallo (vid. supra. n. 62), debió ser frecuente, pues la encontramos también en CASTRO Y BARBEYTO: "un alma penitente que llora constituye dentro de sí mismo un tribunal de justicia, donde venga por sus llantos y suspiros la injuria que habia hecho á Dios por sus pecados: de modo, que la penitencia es una especie de juicio, en el que el alma hace anticipadamente lo que hará Dios algún día en el Juicio Universal". (*Sermones morales y panegíricos* ..., Madrid, Blas Román, 1791-92, 3 vols., t. I, p. 179).

(66) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 69.

(67) CALATAYUD, P. *Doctrinas practicas* ..., t. I, p. 252.

(68) "CAN. IX. Si alguno dijere, que la Absolución sacramental que dá el sacerdote, no es un acto judicial, sino un mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados se han perdonado al penitente, con sola la circunstancia de que crea que está absuelto; ó el sacerdote le absuelva no seriamente, sino por burla; ó dijere que no se requiere la confesión del penitente para que pueda el sacerdote absolverle; sea excomulgado". (*El sacrosanto y ecuménico* ..., ed. cit., pp. 200-201). En el capítulo VI afirma igualmente que "aunque sea la absolución del sacerdote comunicación de ageno beneficio; sin embargo no es sólo un mero ministerio ó de anunciar el Evangelio, ó de declarar que los pecados están perdonados; sino que es á manera de un acto judicial en el que pronuncia el sacerdote la sentencia como juez". (*Ibid.* p. 182). El capítulo VII sobre los casos reservados comienza con estas palabras: "Y por quanto pide la naturaleza y esencia del juicio que la sentencia recaiga precisamente sobre súbditos; siempre ha estado persuadida la Iglesia de Dios, y este Concilio confirma por certísima esta persuasión, que no debe ser de ningún valor la absolución que pronuncia el sacerdote sobre personas en quienes no tiene jurisdicción ordinaria, ó subdelegada". (*Ibid.* pp. 183-184).

(69) Desde los años cuarenta de este siglo, los teólogos y canonistas han hecho notar la diferencia entre el sentido de juicio en la época de Trento y en la actualidad. En esta

línea, merece relieve la tesis de Feliciano GIL DE LAS HERAS: "Carácter judicial de la absolución sacramental, según el concilio de Trento", *Burgense*, 3 (1962), pp. 117-175. Los requisitos de orden externo que ampararon la comparación fueron la existencia de "actor, reo, sentencia y pena" (p. 135); en la figura del juez se consideró el hecho de "la imposición de una pena", aunque se tratase de la conmutación de otra mayor (p. 137) y el sacramento esté ordenado a conceder un beneficio, a absolver al reo, a "aplicar un indulto" (pp. 139-140); es en esto precisamente, en la naturaleza interna del sacramento, donde está la dificultad para seguir llamándole juicio en sentido estricto (p. 147). Lo que pretendió afirmar Trento, especialmente en el canon 9, fue que el sacerdote tiene verdadero poder de absolver los pecados, y que la absolución no es, como afirmaban los protestantes, el mero anuncio del evangelio ni la simple declaración de que el penitente ha sido perdonado (pp. 154-157). RAMOS-REGIDOR sintetiza lo que se quiso enseñar: la eficacia del sacramento en la remisión de los pecados, la autoridad y el poder recibidos de Cristo por los sacerdotes para conceder este beneficio, con conocimiento y prudencia (*El sacramento de la penitencia*, p. 270). Que se trata de una comparación con la esfera judicial se desprende de los textos: "*ad instar* actus judicialis", "*velut* a judice", "a modo de juicio", "como un juez", expresiones que se sabe que corrigieron una versión anterior. Este matiz fue bien captado por los teólogos, pues mientras en las obras pretridentinas se solía decir que el sacramento "es un juicio", con posterioridad al concilio son frecuentes las formulas comparativas, "a manera de juicio" (GIL DE LAS HERAS, F. *art. cit.* p. 165). La insuficiencia de la categoría judicial empleada para expresar la naturaleza del sacramento parece ser algo admitido ya a la reflexión teológica de nuestros días: ALSZEGHY, Z. y FLICK, M. *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, Bologna, 1970. Cit. por ALIAGA GIRBES, E. *art. cit.*, p. 473, n. 57. Este último autor señala, entre otros aspectos de que ha adolecido el sistema penitencial, "el relieve desproporcionado dado al aspecto judicial" (p. 439). Igualmente, Dionisio BOROBIO estima las consecuencias de "la polarización en la estructura judicial del sacramento": "con frecuencia se fuerza la imagen y la analogía (*ad instar judicii*); se trasvasa la judicialidad civil a la sacramental; no se la integra suficientemente con las imágenes medicinal (medicina, proceso de sanación) y pastoril (pastor, búsqueda ...); y se olvida el carácter procesual de la penitencia, queriendo concentrar todo en un acto judicial puntual". ("El modelo tridentino ...", art. cit., p. 232).

(70) ALIAGA GIRBES señala las prescripciones del *Rituale romanum* de Pablo V (1614) para la penitencia privada, vigentes hasta después del Vaticano II y que éste pidió se reformaran. (*art. cit.* pp. 475-476). Tampoco es indiferente el uso del confesonario. Es cierto que separaba al confesor

de "la penitente", pero no era sólo ni esencialmente esto lo que importaba: "la distance établie entre le ministre de la confession et le pénitent n'a pas seulement une finalité d'ordre moral. Elle est aussi la marque de l'autorité du confesseur: dans le confessionnal, le pénitent est à genoux au tribunal de Dieu. Les traits du confesseur lui sont cachés pour mieux signifier que le ministère exercé est celui de la justice divine et que le prêtre est ici, au nom de Dieu, séparé du monde des humains". (DOMPNIER, B. *art. cit.*, p. 210).

(71) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, pp. 91-92. Esta actitud se fundamenta en el sentido del pecado; cita Bar. 3, 18 traduciendo: "El alma, dice el Profeta, por el conocimiento de sus maldades, apenas se atreve á andar sino encorvada y temblando". Pasaje casi idéntico encontramos en CALATAYUD, si bien su estilo acentúa los rasgos: "... con aquella confusión, qual debe llevar un reo delante de un Juez, cuyo pecado tiene ya probado, haciendose cargo, que el Sacerdote es un Juez, Lugar-Teniente de Dios, para darle la sentencia, y con aquel temor, y humillación, con que un traidor, que desertó los Reales de su Rey, y se passó à su enemigo, vá, pero aprissionado: *Et funibus peccatorum suorum constringitur,* (4) [*Proverb.* c. 5.] à reconocer, y confessar su delito delante del Rey, esperando de su clemencia, se ha de ablandar al verle aprissionado, y que reconoce su maldad; pero al mismo tiempo deve llegarse confiada, y humildemente, qual otro hijo prodigo à los brazos de su Padre ..." (*Doctrinas practicas* ..., t. I, p. 344).

(72) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 387.

(73) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 74. De nuevo aquí sigue de cerca las *Doctrinas prácticas* de CALATAYUD, t. I, p. 350. J. CLIMENT señalaba esta diferencia para motivar la confianza hacia el confesor: "No es este ministro del Señor como los jueces de la tierra, que tomada la confesion, condenan al reo; pues solo aguarda que confeseis para perdonaros". (*Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 198).

(74) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos,* t. I, pp. 147-157. Dedica a ello la primera parte del sermón.

(75) *Ibid.* t. I, pp. 147-148.

(76) *Ibid.* t. I, p. 145.

(77) *Ibid.* t. I, pp. 150-152.

(78) *Ibid.* t. I, pp. 152-154.

(79) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 2, t. III, pp. 68-69.

(80) ARIÉS, Ph. "Para una historia de la vida privada", en *Historia de la vida privada, ob. cit.*, t. 3. p. 10. DELUMEAU, J. *L'aveu et le pardon*, p. 8: "Conscience individuelle et aveu sont liés. (...) Or, entre le "connais-toi toi-même" de Socrate et celui de Freud, il y a eu, comme lien et comme multiplicateur, l'apport énorme -l'adjectif n'est pas trop fort- de la confession telle qu'elle a été enseignée et vécue dans le catholicisme".

(81) *Ibid.* p. 12.

(82) "Enseña (...) el santo Concilio, que la forma del Sacramento de la Penitencia, en la que principalmente consiste su eficacia, se encierra en aquellas palabras del ministro: *Ego te absolvo, etc.* à las que loablemente se añaden ciertas preces por costumbre de la santa Iglesia (...) Son empero como su propia materia los actos del mismo penitente; es à saber, la Contriciòn, la Confesiòn y la Satisfacciòn; y por tanto se llaman partes de la Penitencia, por quanto se requieren de institucièn divina en el penitente para la integridad del Sacramento, y para el pleno y perfecto perdòn de los pecados". (*Ses.* XIV. capítulo III. *El sacrosanto y ecuménico ...*, pp. 171-172). El significado de la doctrina tomista sobre la materia y la forma del sacramento, poniendo de relieve su valor eclesial y litùrgico, en RAHNER, K. "Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia", en *Escritos de Teología*, Madrid, Taurus, 1967, 3ª. ed., pp. 165-175 (el artículo en pp. 147-188). La aportaciòn de santo Tomàs, con otros teòlogos de su época, fue afirmar que "la absolución de la Iglesia tiene causalidad sacramental respecto a la extinciòn de la culpa como tal" (p. 167). La absolución sacerdotal y los actos del penitente constituyen "una unidad de signo, que manifiesta la reconciliaciòn divina, y al manifestarla la crea (o hace que sea un acontecimiento)" (p. 168). Por tanto, el penitente no es un receptor pasivo de la gracia sacramental, sino que participa, pone parte del signo sacramental, como miembro de la Iglesia, y recibe la respuesta de ésta en el perdòn sacerdotal, con el que forma un ùnico signo.

(83) DELUMEAU, J. *L'aveu et le pardon*, p. 16: "Cést la ténace réticence du public à l'aveu détaillé et obligatoire des fautes qui conduisit à élaborer une pastorale de la confession où l'on balançait constamment la menace par l'encouragement, la sévérité par la tendresse, le punition par le pardon".

(84) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 155-156. Su consideraciòn se basa en admirar el poder de la absolución. "Bien sabéis, oyentes mios, quantas dificultades se encuentran en el mundo para haber de conseguir el perdòn de una muerte que se cometiò, ò en un

movimiento de cólera, ó acaso en una justa defensa: es necesario, pues, emplear el crédito de los amigos, y comprar á buen precio protectores y patronos: aún conseguida la gracia, es preciso gastar para hacerla aprobar: se necesita formalidades sin número, penas insufribles, y dilaciones de que apenas se vé el fin; pero para conseguir de Dios el perdón de todos los delitos imaginables no hay necesidad de estos movimientos: quando yo hubiese derramado mil veces la sangre de su Hijo Unigénito por mis pecados, no tengo más que presentarme á un hombre como yo; y con tal que llegue verdaderamente arrepentido de todo el mal que he hecho, y se lo confiese con claridad y distinción; (¡O Señor y quán incomprehensible es vuestra bondad!) no sólo me envía libre de mis delitos, sino que vuelvo cargado de bienes y favores. Ved, pues, si se puede comprehender facilidad semejante en perdonar". (pp. 156-157).

(85) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1. t. II, p. 360.

(86) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. III, p. 102. La cita de san Ambrosio pertenece al *libro 2. de poenitentia, cap. 10.*

(87) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 63. Califica la afirmación de san Ambrosio de "sentencia terrible", pero piensa que el contraste con "lo que se practica" convence de que "tuvo razón en lo que dixo el Doctor Santo". Es significativo que introduzca esta alusión después de haber animado vivamente a los fieles con el sentido esperanzador del sacramento: *vid. supra*. n. 53. El tratado de san Ambrosio sobre la penitencia constituyó una de las fuentes más utilizadas por los predicadores al hablar de este tema, y ello en gentes de diversas tendencias. Así, junto a la interpretación rigorista que acabamos de recoger, localizamos este mismo pasaje de la obra en un jesuita, el padre CALATAYUD, y su traducción no da este sentido de un perdón alcanzado sólo por una minoría, sino el de que son unos pocos los perseverantes hasta dar la apropiada satisfacción por la culpa: "son tan pocos los pecadores, que por toda la vida hagan penitencia correspondiente à sus culpas, que dixo San Ambrosio: *"Mas facilmente hallè quien guardasse la gracia del Bautismo, que no quien haviendo pecado hiciesse congrua penitencia de sus culpas""*. (*Missiones y sermones...*, t. II, p. 561). Hay, no obstante, cierta ambigüedad en esta cita sin comentario. La repite de nuevo en las *Doctrinas prácticas...* (t. I, p. 305) para aludir con ella a quienes no muestran ningún dolor de sus pecados.

(88) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 369: "¡O Dios: cuán pocas serán en estos infelices tiempos las conversiones verdaderas, si se han de calificar por la mutación de las costumbres! Vense muchas confesiones; pero no vemos que se dejen las pompas y vanidades del mundo (...) Yo veo que los mismos vicios, la misma disolucion y libertinaje,

no sòlo prosiguen, si que van en aumento. ¿Dònde està pues, la séria conversiòn (...)".

(89) "Yo veo que los justos siempre viven con aquella incertidumbre, y temor, que los crucifica, *si estàn en gràcia de Dios, ò no, y si sus pecados estaràn, ò no perdonados*, quando los impios, después que se han confessado, como no callen nada por verguenza, se persuaden de fàcil, que vienen con bastante dolor, que quedan bien confessados, y que ya no hay màs que hacer sobre su vida passada". (*Missiones y sermones* ... t. II, p. 562. Subrayado en el original). Y màs adelante continùa: "La penitencia del corazòn en los que viven mal, *est res ardua, et sublimis*, es cosa muy difícil, dicen los Doctores; (...) Si à tan poca costa, como es una breve ojeada sobre vuestros vicios para confessaros, oìr dos, ò tres Doctrinas en una Missiòn, inclinar la cabeza, y golpear vuestro pecho, diciendo, que os pesa, &c. se convirtieran los impios, y les perdonara Dios todas sus culpas, y las penas que merecen por ellas, no cayeran tantos Christianos en el Infierno". (*Ibid.* t. II, p. 564). Pasaje idéntico casi literalmente en Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn*, t. II, p. 34.

(90) LLORCA, B. y GARCIA VILLOSLADA, R. *Historia de la Iglesia Catòlica*, t. III: *Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma catòlica*, Madrid, BAC, 1987, pp. 792-793, resume brevemente el contenido del decreto dogmático sobre la justificaciòn, aprobado en la sexta sesiòn del concilio. Nos interesa retener, como base doctrinal de la predicaciòn catòlica que aquì comentamos, el texto del capìtulo V: "Declara ademàs, que el principio de la misma justificaciòn en los adultos, se debe tomar de la gracia divina, que se nos anticipa por Jesu-Cristo: esto es, de su llamamiento, por el que son llamados sin merito ninguno suyo; de suerte que los que eran enemigos de Dios por sus pecados, se dispongan por su gracia, que les mueve y dà fuerzas para convertirse à su propia justificaciòn, asintiendo y cooperando libremente à la misma gracia; de modo que tocando Dios el corazòn del hombre por la iluminaciòn del Espìritu Santo, ni el mismo hombre dexe de obrar alguna cosa, admitiendo aquella inspiraciòn, pues puedes desecharla; ni sin embargo pueda moverse sin la gracia divina à la justificaciòn en la presencia de Dios por sola su libre voluntad. De aquì es, que quando se dice en las sagradas letras: Convertìos à mì, y me convertiré à vosotros; se nos avisa de nuestra libertad; y quando respondemos: Conviertenos à tì, Señor, y serémos convertidos; confesamos que somos prevenidos por la divina gracia". (*El sacrosanto y ecuménico* ..., de. cit., pp. 42-43)

(91) "(...) en sentir de San Ambrosio (...) en la conducta de la divina misericordia hay una cierta ley, à que debemos sujetarnos para experimentarla favorable; la qual à juicio de este santo padre no es otra que la unièn de nuestra voluntad à la de Dios. Dios quiere salvarnos, y nosotros de-

bemos quererlo. Dios nos llama, y nosotros debemos responderle. Dios nos da su mano, y nosotros debemos alargar la nuestra. Dios nos pone en el camino de salvación, y nosotros debemos caminar por él. Ninguna de estas voluntades es executiva, si no se junta con la otra. La de Dios comienza la obra de nuestra conversión, la prosigue y la concluye; pero la nuestra debe seguir los mismos pasos, debe contribuir ó cooperar à los designios de aquella". (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales...*, t. I, p. 221)."(...) aunque es cierto que si Dios no nos previene con los movimientos favorables de su espíritu, y no nos ayuda con su poderoso socorro, no podemos dar paso alguno en lo que mira á nuestra salud; también lo es, que necesitamos prepararnos à recibir la gracia de la perfecta reconciliación, y hacer para ello todos los esfuerzos de que somos capaces, que es preciso nos cueste lágrimas, oraciones y mortificaciones: y en fin, que pongamos todo cuidado para conservarla, después de haberla recibido: porque si Dios en esta ocasión hace alguna cosa de su parte, (aunque á decir la verdad, lo hace siempre todo, pues nosotros no somos capaces de hacer nada sin él) quiere hacerlo de modo que nosotros somos los que lo obramos todo: al mismo tiempo que nos hace obrar, quiere que tengamos toda la pena de la acción: nos señala ciertas condiciones para que las executemos todas: nos pone ciertas reglas que guardar de que no nos quiere dispensar". (CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 158-159. Sobre el pasaje evangélico de la curación del paralítico de la piscina, en Jn. 5, Fr. Antonio ANDRÉS indica la importancia de la voluntad del pecador: "Y si el Paralítico de nuestro Evangelio, con treinta y ocho años de enfermedad, à quien el Salvador curó con su palabra, es un símbolo propio de qualquiera pecador, no puede decir èste, lo que el otro: No tengo hombre, que me ayude a procurarme la salud. Tiene tantos, prontos à darle la mano para entrar en la Piscina de la penitencia, quantos somos los Sacerdotes, con autoridad derivada del Cielo para darle la salud. Mas si èl no puede decir: *Hominem non habeo*, à él puede decirsele: *Vis sanus fieri*, y significarle con esto, que su salud, depende de su querer". (*Quaresma* ..., t. I, p. 167). Con estas mismas palabras del evangelio, se dirige Nicolás GALLO al pecador obstinado para decirle que, si la conversión es un "milagro", "lo puedes tú hacer con tu voluntad correspondiendo a la gracia de Dios". Tras interpretar el texto en este sentido con san Gregorio Nacianceno, acaba exhortando: "Pues no te aflixas, no desconfies de tu corazón; aguarda, aguarda, que no es menester para sanar sino es que quieras, en tu voluntad está, *in voluntate tua est.*" (*Sermones* ..., t. III, pp. 204-205).

(92) BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales* ..., t. I, p. 353.

(93) *Ibid.* t. I, pp. 354-356.

(94) *Ibid.* t. I, pp. 366-367.

(95) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 159-161. En otro sermón para este mismo día, domingo IV de adviento, ratifica que la "verdadera penitencia" consiste en "la mudanza de vida": "si vivís siempre en los mismos desórdenes y excesos, no diré que habéis hecho penitencia, sino que os habéis arrepentido del pensamiento que tuvisteis de hacerla: no diré que habéis tenido pesar de vuestra mala vida pasada, sino que tenéis dolor de haber prometido á Dios el vivir mejor". (*Ibid.* t. I, pp. 193-194).

(96) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 134.

(97) *Ibid.* t. I, pp. 135-136: "Viera muchos penitentes, decía San Juan Chrisóstomo, si hubieran de juzgarlo mis ojos. Ellos profieren con freqüencia aquellas palabras en que están concebidos los actos de contricion: hieren á duros golpes sus pechos, se postran muchas veces á los pies de un confesor. Pero si no mudan de vida, si no se desprenden de las vanidades del siglo, si no deponen el ódio que tienen á sus enemigos, si no se apartan de las casas ó concursos en donde peligra su pureza, si no socorren las necesidades del próximo, si sus corazones no están verdaderamente doloridos, ¿cómo he de tenerles por penitentes?".

(98) *Ibid.* t. I, pp. 136-137.

(99) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 366-367: "Yo, dice [S. Agustín] quería dejar el mundo, y no quería dejarlo: quería, para servir á Dios; no quería para no privarme de los deleites carnales: pero como el amor de los deleites con la costumbre inveterada se había hecho más fuerte, más poderosa y dominante: por no privarme de los deleites, me apartaba del servicio de Dios; quedando así ineficaces mis buenos deseos, los cuales léjos de ser entónces de todo corazón, ni eran aún de la mitad." La cita pertenece a la *Confesiones*, lib. VIII, cap. IX.

(100) *Ibid.* vol. 1, t. II, p. 367: "Casi de los pies del confesor vuelve el avaro á sus inicuas usuras, el soberbio á su arrogancia y vanidad, el sensual á sus torpezas, el iracundo á sus furores, el jugador, el relajado y mal entretenido, á los juegos, disoluciones y escándalos.

(101) *Ibid.* vol. 1, t. II, p. 368.

(102) *Ibid.* vol. 2, t. III, pp. 71-72.

(103) ARMAÑA recogía la afirmación: "Detestar las culpas y cometerlas fácilmente, no es dolor sério, decía mi padre S. Agustín, sino irrisión y engaño' (*Ibid.*, vol. 1, t. II, p. 368). Este mismo texto, perteneciente a la homilía 41, era tradicionalmente citado por los misioneros en latín y tra-

ducido en el estilo màs incisivo de sus sermones; asì lo encontramos en CALATAYUD: "diré con S. Agustìn: *Poenitentes, poenitentes, poenitentes, si tamen estis poenitentes, et non irridentes, mutate vitam, reconciliamini Deo*: Si sois verdaderamente penitentes, y no os burlàis del Sacramento, mudad de vida, y poneos bien con Dios: haces penitencia, doblas las rodillas, y al mismo tiempo te burlas, y subsanas su paciencia en esperarte?" (*Missiones y sermones* ..., t. II, p. 564). Idéntico pasaje en Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 33.

(104) "Sì señores: para una verdadera contriciòn y conversiòn, y para recobrar la gracia perdida por la culpa, es necesario que el pecador forme un corazòn nuevo, nuevos pensamientos, nuevas palabras, nuevas obras: que aborrezca lo que ántes amaba, que era el pecado: que ame lo que antes aborrecìa, que era la virtud. Es necesario que se convierta de carnal y deshonesto en casto y mortificado, de soberbio en humilde y manso de corazòn: es necesario que publique guerra à sus pasiones y apetitos, refrenándolos con la razòn y la ley, de modo que quede como muerto al pecado, y sòlo viva à la gracia y por la gracia". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 35) En la novedad de actitudes que implica la verdadera reconciliaciòn puede observarse la similitud con las expresiones de Felipe Bertràn mencionadas màs arriba.

(105) Tras enseñar que "el primer paso de la verdadera penitencia es hacer al pecador, que dexe sus antiguos caminos, como lo dixo Isaìas (a) [Isaì. 55. vers. 7.]", y explicar este cambio con citas de san Gregorio y san Agustìn, se dirige a los fieles para preguntarles: "quando llegàis à los pies del Sacerdote, ò Ministro de Jesuchristo, llegàis también con esta disposiciòn? Empezàis desde luego à formaros un nuevo plan de vida? (...) Os convertìs con una voluntad firme y sincéra, que no forme unos propòsitos vagos y distantes de la mudanza de vida, sino que derrame ya verdaderas lágrimas de penitencia?". EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 63-64.

(106) *Ibid.* t. I, pp. 64-65.

(107) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 254-255.

(108) *Ibid.* t. I, p. 255. La alusiòn a la epìstola de Santiago indica que los comentarios mencionados se referìan a la relaciòn entre fe y obras. Subrayado en el original.

(109) *Ibid.* t. I, pp. 255-256.

(110) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 591.

(111) *Ibid.* t. II, p. 591. Poco antes ha hecho esta distinciòn: "La penitencia, y mudanza de vida, una es la que se junta

con la perseverancia hasta el fin, y se llama penitencia *estable*, y esta es muy rara, pues de diez que se convierten, apenas persevera uno: la otra penitencia, y conversiòn es la que desfallece presto, y viene à acabarse con la recaida en el pecado; y ésta es la màs comùn entre los pecadores, que hacen Confessiòn general." (p. 589). Subrayado en el original.

(112) *Ibid.* t. II, p. 597.

(113) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticâs ...*, t. I, p. 311.

(114) Francisco ARMAÑA es en esto cercano a Calatayud, en concreto, a los pasajes que acabamos de citar: "Puede, pues, un pecador haber tenido sério y eficaz arrepentimiento, bastante para una buena confesiòn, aunque después por su flaqueza, y por la fuerza de una tentaciòn vehemente, caiga en la culpa; pero tantas caìdas y recaìdas, tanta continuaciòn en los mismos vicios, sin la menor señal de mutaciòn y enmienda, ¿se podrà componer con un sério eficàz arrepentimiento, con un dolor y propòsito de todo corazòn? Esto es lo que no puede entenderssse ni creerse." (*Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 370). Felipe BERTRAN, en su carta pastoral, señalaba también a aquéllos "cuya vida no es otra cosa que un circulo de confesiones y de maldades", y desarmaba esa misma escusa: "Y si semejantes penitentes digeren, como acostumbran, que al tiempo de las confesiones tienen verdadero deseo de apartarse del pecado; pero que luego la fragilidad de su naturaleza y las pasiones los arrebatan y arruinan todos sus buenos propòsitos; les responderémos que hay grande diferencia entre los designios y proyectos de convertirse, y la conversiòn misma. Dennos por cauciòn y prenda de su verdadera conversiòn, obras y no palabras." (*Coleccion de las Cartas pastorales ...*, t. I, p. 368).

(115) CLIMENT decìa: "podréis fàcilmente comprehender que un dolor pasagero, interrumpido con freqüentes reincidencias, no es dolor de contriciòn, es un dolor fingido, propio, como se explica el Chrisòstomo, de penitentes de farsa d de teatro: propio, como dice el Espìritu Santo en varios lugares de la escritura, de penitentes malditos de Dios". (*Plàticas dominicales ...*, t. III, p. 101). EGUILETA hablaba en términos muy similares a los que hemos visto màs arriba: "Lo que se vé son làgrimas, golpes de pecho, las rodillas en tierra para dar fin à las culpas: lo que se oye son suspiros, clamores, pidiendo misericordia, y voces con que confiesan sus pecados. Pero después? O Santo Dios! como cañas huecas se vuelven prontamente al viento de sus apetitos. Mala señal christiano, y fundamento muy poderoso de que no resucitaste por la gracia." (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 393; palabras dichas en el domingo de resurrecciòn, semejantes a las de Armañà en ese mismo dìa).

(116) CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 219.

(117) "De estos penitentes tardos, ò añales, unos llegan à confessarse con disposiciòn superficial, y una breve ojeada sobre su conciencia, que hicieron la misma mañana de la Confessiòn, ò la tarde antes viniendo del campo, ò passeando un poco, sin consideraciòn, ni consideramiento pausado de lo que necessitan para confessarse bien. Es difícil, que una casa después de un año, que estuvo sin habitador, se barra, y limpie bien en media hora. Todo el año fuera de sì, y con una Confessiòn, y preparaciòn de ceremonia, como quien repela aquì un pecado, allí otro, y el que primero se ofrece, quieren y se persuaden confessarse bien? No es tan fácil. Estos, dice el Ilustrìssimo Señor Barcia, (10) [*Serm.* 48. \$. 8. Izquierdc *medio 4. de salvat.*] y el Padre Izquierdo, viven en una moral necessidad de condenarse, porque casi toda la vida suelen estar en pecado." (CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas...*, t. I, pp. 305-306).

(118) *Ibid.* t. I, p. 306.

(119) *Ibid.* t. I, p. 306. El símil que utiliza aquí es bien expresivo, así como el dato de la experiencia: "Vaya otro exemplillo. Un passagero encuentra un arroyo, y no pudiendo saltarle por ir cargado con las alforjas, tira primero las alforjas à el otro lado, toma corrida de atràs, y lo passa de un salto; y las alforjas? Buelvelas à tomar, pues no las soltò sino para passar el arroyo: para passar el barranco de la Semana Santa, echàis muchos vuestra alforja de pecados à los pies del Confessor, y bolveisla à tomar, ò por la Pasqua, ò poco despuàs. Es esta verdadera penitencia? (...) Hize Missiòn en una Ciudad, y varios Labradores, y Oficiales ivan por la Pasqua à confessarse al Convento de los Padres Capuchinos, que està fuera de la Ciudad, y al salir del Convento después de confessados solian decir: *A Dios Convento hasta otro año.*"

(120) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. V, pp. 213-214.

(121) *El sacrosanto y ecuménico* ..., ed. cit., p. 173.

(122) *Ibid.* pp. 173-174.

(123) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 66. En otro sermòn encontramos en qué consiste tal frialdad: "en nada menos se piensa que en llorar, y aborrecer el pecado; todo el cuidado ponen, especialmente los impìos, y los màs de una vida regular, en discurrir y ajustar sus culpas; con lo que, y hecho el exâmen, se van à confesar, como quien refiere un cuento d una historia, sin rubor, sin sentimiento del corazòn, y sin conocimiento de quanto es menester para salir del pecado". (*Ibid.* t. I, p. 167.

(124) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 356-357.

(125) Antonio CODORNIU, tras aclarar la diferencia entre contriciòn y atriciòn y afirmar la seguridad que también ofrece ésta ùltima, se planteaba otra cuestiòn: "Resta, sin embargo, una dificultad, que alguno tendrà por despreciable, y se encontrò, no obstante, de mis dìas en un Convento de Monjas. Si se confiessa uno por sola devociòn, y no tiene en su conciencia pecado grave, deberà con todo esso tener dolor? Respondo que sì; y de lo contrario, cometerìa un sacrilegio. La Confessiòn en tal caso es libre; mas una vez que se hace, es del todo necessario el dolor, que siempre es parte principal, y como el alma de este Sacramento. Y en esto no caben opiniones, ni disputas, porque es una mui cathòlica verdad". (*Prâctica de la Pàlabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 407).

(126) Para quien busca su tranquilidad de conciencia, cumplir con una fòrmula avalada por la institución religiosa suele bastar: "Si consultamos con los ojos ò con los oìdos, no podemos dexar de decir que el dolor ò contricidn de los pecados es entre los actos de nuestra religiòn el màs fàcil de hacer, y el que con màs freqüencia se hace. Porque en los primeros rudimentos se enseñan à los niños actos de contriciòn; en los libritos màs usuales, y aùn en los papeles que se fixan en las paredes se leen diferentes fòrmulas ò modos de hacerles. Y apénas habrà uno que en el discurso del dìa no diga muchas veces: Señor, Señor mìo Jesu-Christo, me pesa de haberos ofendido. Pero tal vez Dios le respondera por el profeta [Isai. XXIX. v. 13.]: este me pide perdòn con los labios, y su corazòn està muy léjos de mì". (CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 133). "Piensan los pecadores que con rezar à los pies del Confesor ciertas oraciones que llaman actos de contriciòn, y darse algunos golpes à los pechos, tienen ya aquel dolor y sentimiento que se requiere para el dolor de los pecados y quedan con esto muy satisfechos: pero esto es un engaño perniciosìsimo. El dolor verdadero y necesario, fieles mìos, no consiste en aquellas oraciones que llaman actos de contriciòn y se dicen à los pies del Confesor, ni en los golpes de pecho, sino en la pena y sentimiento del corazòn. Los actos de contricidn proferidos con la lengua, sin arrepentimiento y detestaciòn del corazòn, y los golpes de pecho son sòlo un arrepentimiento exterior que no pasa de los labios ni de los vestidos, el qual no muda la disposicidn del corazòn". (BERTRAN, F. *Coleccìòn de las Cartas pastorales*..., t. I, pp. 363-364).

(127) GALLO, N. *Sermones* ..., t. IV con el tìtulo de *Plàticas*, p. 242.

(128) *Ibid.* t. IV, p. 243.

(129) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 33.

(130) En una *Doctrina sobre el dolor de Contrición*, el mismo Fr. Miguel exclamaba: "¿Tendrán por ventura estas preciosas y necesarias disposiciones aquellos que vemos llegar al confesonario como á la obra más indiferente, con una sequedad de corazón que asombra? ¿Con una precipitación que hace poner en duda si creen lo que obran? ¿Con una frialdad é indolencia, como si no fuera la justificación del pecador la obra más excelsa de la religión christiana? Ya no me admira, hermanos míos, que haya por falta de dolor tantas confesiones nulas, y que sean por esta causa tantos los que se condenan". *Ibid.* t. IV, p. 56.

(131) En las *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 303-316.

(132) *Ibid.* t. I, p. 292.

(133) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año.* t. II, p. 185: "El dolor (...) consiste, fieles míos, en un pesar y arrepentimiento con que el christiano aborrece la culpa mortal, pero de tal suerte, que no quisiera por quanto puede darse en el mundo haberla cometido, y pesaroso de haberlo executado, determina firmemente no volver á cometerla; llámase contrición este dolor, porque quebranta la dureza y rebeldía de la voluntad, que quiso y abrazó la culpa".

(134) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, p. 30. La mención de san Pablo alude a 2 Cor. 7, 10: "Pues la tristeza según Dios es causa de penitencia saludable, de que jamás hay por qué arrepentirse; mientras que la tristeza según el mundo produce la muerte".

(135) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos,* t. I, pp. 175-177.

(136) Es una idea clásica que se remonta a los padres de la Iglesia, como indica Fr. Antonio ANDRÉS, en un sermón para el jueves después de la dominica *in Passione*, titulado precisamente "El Bautismo de las lágrimas": "Este es un pensamiento admirable de San Juan Chrisóstomo, el qual dice, que esta ilustre penitente fue bautizada en sus lágrimas, es decir, que como el Espíritu Santo derramándose sobre las aguas en el nacimiento de los tiempos, las consagró con su calor para santificar algún día nuestro Bautismo; el mismo Espíritu comunicándose á las lágrimas de Madalena, las santifica para bautizar su amor, purificando tan perfectamente sus llamas, que ossó decir el Chrisóstomo, (2) [*Ex muliere facta est virgo.* S. Chrisóst. in Mat.] haverse trocado Madalena en virgen, de impúdica". (*Quaresma* ..., t. III, p. 18). Además de la autoridad de este santo, el padre CODORNIU cita a San Jerónimo: "*Baptizata lacrymis suis* (...) Lavada y purificada con sus lágrimas, amaneció tan hermosa, como antes había sido fea". El autor se extiende en un largo y erudito panegírico que exalta el valor de estas lágrimas ante Dios: "Tan abundantes, é im-

petuosas, como parecidas al río de David, cuyas avenidas son la alegría de la Ciudad de Dios (45. v. 5.). Apoyándose en textos de la Escritura, las llama "música que arrebata los oídos de Dios"; son "las delicias de sus ojos", "el espejo en que Dios se mira" y, por tanto "se enamora" de ellas; son "su regalada bebida", las "delicias de su paladar". Y esta virtud tienen todas las lágrimas "de contrición, y parecidas á las que derramó la Madalena". (*Prácticas de la Palabra de Dios en una Cuaresma entera...* t. II, pp. 374-377.

(137) Fr. MIGUEL DE SANTANDER pone como ejemplos a David y a la Magdalena para afirmar con ellos la eficacia de las lágrimas en alcanzar el perdón, la absolución de los pecados. Y de san Pedro dice: "peca tres veces, y llora toda la vida. Sí hermanos, toda la vida. Porque no habéis de pensar que el llanto de Pedro fuese un relámpago de su espíritu atribulado, un movimiento pasagero de su afligido corazón. Nada ménos. Fué un llanto continuo, un llanto perpetuo, un llanto que le duró hasta la muerte". (*Doctrinas y sermones* para misión ..., t. V, p. 57. "Sermón de la negación y conversión de San Pedro", en la Semana Santa). El apóstol sirve también a CASTRO Y BARBEYTO para ilustrar el bautismo de las lágrimas, "que no sólo restituyen la inocencia perdida, sino que suelen poner algunas veces al alma en un cierto grado de elevación, que no tendría jamás, si no se derramasen". Apoyado en san Ambrosio, hace este contraste en san Pedro: "antes que llorase cayó en el enorme delito de negar á su Maestro, después que lloró fue constituido cabeza de los demás Apóstoles: (...) antes que derramase las lágrimas era un prevaricador, después que las derramó fue elevado pública y solemnemente á ser Soberano Pastor de los hombres; y aquel que antes de llorar no había sabido gobernarse á sí, después que lloró fue puesto por Gobernador de los demás". También de la ciudad de Nínive dice que "se salvó, y bautizó en algún modo con sus aguas", es decir, con "la abundancia de sus lágrimas". (*Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 177-178).

(138) Después de citar a san Juan Crisóstomo, a san Ambrosio, a san Basilio, y de poner por modelo a David, aún añadía el padre CODORNIU: "Lloraba Jeremías, ó deseaba llorar los muertos de su pueblo. (9. v. 1.) Lloraba Pablo los enemigos de la cruz de Christo. (*Philip.* 3. v. 18.) Lloraba el mismo Christo los pecados de la infeliz Jerusalén. (*Luc.* 19. v. 41.) Y no llorarémos nosotros nuestros pecados? (...) Pues si el mismo Apóstol, si Jeremías, si Jesús lloran por nosotros, no llorarémos nosotros por nosotros mismos?" (*Práctica de la Palabra de Dios en una Cuaresma entera ...*, t. II, p. 379).

(139) Las descripciones de la Magdalena son la ocasión más oportuna para desplegar con toda manificencia el valor del sentimiento: "Ardientes eran las lágrimas de la Madalena; pero las que en agitación continua exprimia su corazón,

eran mucho màs ardientes, y màs ìgneas. Su corazòn era la encendida fragua, y cada una de sus làgrimas una centella de fino amor" (*Ibid.* t. II, p. 370). En su boca se ponen palabras de contriciòn: "Aquì me presento, Dios mìo, à haceros de mì misma un sacrificio, dignaos Redentor mìo de aceptarlo. La vìctima, pues, serà mi alma, los lazos seràn mis cabellos, el hierro, serà mi dolor, la sangre seràn mis làgrimas, el incienso seràn mis unguentos, el fuego serà mi amor, y el Altar seràn vuestros adorables pies". (ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. III, p. 28). Como modelo de penitencia perpetua, su vida aparece centrada totalmente en el dolor: "Ella, después de estàr assegurada de su reconciliaciòn, se retira sin embargo à un àspero desierto, donde por treinta años hace una vida tan penitente, y mortificada, que pone horror à los peñascos, y à las fieras. Allì se azota, allì se consume, allì se martiriza, como si todo esto deviera ser el precio de su perdòn" (*Ibid.* t. III, p. 29).

(140) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegìricos*, t. I, p. 184. Està haciendo una comparaciòn, tomada de san Agustìn, entre las làgrimas y las semillas: "la semilla no puede dar fruto, si antes no se abre, y rasga por la violencia del hierro el seno y entrañas de la tierra en que se derrama". Une aquì, en este desgarramiento, el dolor y la mortificaciòn. Los frutos son la gracia y la gloria.

(141) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 59. Y en una doctrina repite: "no se requiere, ni es preciso y absolutamente necesario, que este dolor vaya acompañado de una extraordinaria sensibilidad, y de una suma intensiòn. Quiero decir, que aunque es bueno, laudable y santo que el pecador al dolerse de sus culpas prorumpa en gemidos, suspiros y làgrimas, puede sin ellas ser verdadero su dolor. Lo primero, porque estos exteriores sentimientos no siempre està en nuestro corazòn el tenerlos. (...) Lo segundo, porque siendo de fe que todos pueden salvarse, y habiendo algunos de un corazòn tan de pedernal ò de bronce que jamàs pueden arrojar una làgrima, como yo mismo lo he experimentado en algunos que he acompañado al suplicio, se seguirìa que éstos no podrìan salvarse, si consistiera en llorar el verdadero dolor y arrepentimiento". (*Ibid.* t. IV, p. 54).

(142) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 66-67.

(143) *Ibid.* Si hay "algunos corazones duros é insensibles, que antes se romperàn, que se enternezcan", el autor se niega a reconocerlo asì para sus fieles, "vosotros, los que teneis naturalmente un corazòn tan tierno, y tan à propòsito para moverse".

(144) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, pp. 59-60.

(145) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales ...*, t. III, p. 98.

(146) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. II, p. 60.

(147) CODORNIU lo ilustraba con citas evangélicas para hacer una inversiòn total: "Las tinieblas, de que està preocupado este mundo, nos tienen tan ciegos, que los màs lloramos lo que debìa ser materia de nuestro gozo, sin conceder un suspiro à lo que debe ser assunto de nuestro llanto. Lloramos la pèrdida de los bienes temporales, quando los ayes (si creemos al Evangelio) son para los ricos, y las alegrìas para los pobres. *Voe vobis divitibus. Beati pàuperes.* (*Luc. 6. v. 20. et 24.*) Lloramos la privaciòn de altos Puestos, siendo màs digna de llanto la subida à ellos, que la caìda: y lo màs lexos de llorar, nunca haber pensado en subir. Porque pretender mayorìas, està claramente reprobado; y sentarse en el infimo lugar, prescrito por la Sabidurìa del Cielo. *Non ita erit inter vos.* (*Matt. 20. v. 26.*) *Recumbe in novissimo loco.* (*Luc. 14. v. 10*) Lloramos la falta de los hijos, y llegarà dìa (para muchos ya llegò) en que se clame: Dichosas las que nunca los tuvieron, ni concibieron. *Beatæ steriles, et ventres, qui non genuerunt.* (*Luc. 23. v. 29.*) Tenemos envidia à los que rìen, y làstima à los que lloran: y el Salvador bendice à los que lloran, y amenaza inconsolable llanto à los que rìen. Lloramos en fin lo que forzosamente hemos de dexar; y no lloramos los que sin fin nos ha de perder. (...) Llora à imitaciòn de la Madalena, llora la muchedumbre, y fealdad de tus culpas, llora la muerte de tu alma, llora la pérdida de la gloria, y sobre todo, llora el enorme agravio, que en cada uno de tus pecados hiciste à Dios". (*Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 378). La oposiciòn es menos radical en EGUILETA: "cómo es posible, que vosotros, cuya facilidad en sentir ya la muerte de los hijos, ya la pérdida de la hacienda, y otros quebrantos del mundo, ha pasado à ser exceso; cómo es posible, que vosotros que tanto ponderàis la bondad y ternura de vuestro corazòn, hayàis de carecer de ella para vuestro Dios? El dolor de los pecados ha de ser el ùnico, que os halle frìos é insensibles? (...) como dice San Agustìn (a) [*August. l. de ver. et fals. poenit. in fin*], culpablemente es duro el que llora por los infortunios de la tierra, y no derrama siquiera iguales lágrimas por sus pecados" (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 67). ARMAÑA se refiere al pecado y a la consiguiente condenaciòn eterna como mal supremo: "Si tanto se siente el destierro de la dulce pàtria en este mundo: si tanto se llora la muerte de los padres, de los esposos y de los amigos ¿cuànto màs debemos llorar y sentir, dice S. Juan Crisòstomo, la muerte de nuestras propias almas, y el destierro de la pàtria celestial, con la esclavitud que tiene que sufrir el pecador bajo el tirànico poder del demonio?" (*Sermones*, vol 1, t. II, p. 370). CLIMENT hace una parà-frasis de san Agustìn: "No sor ménos desagradables à los

ojos de Dios, en sentir de S. Agustín, los que lloran lo que no deben llorar, que los que no lloran lo que deben llorar. (...) Quando un incendio, ú otro golpe de fortuna los empobrece, aquellos gimen; y gimo yo, dice el Santo, porque gimen mal. Quando estos no gimen, gimo yo tambien, porque dexan mal de gemir (...). Se afligen, y procuran reparar el daño. Quando su propia voluntaria culpa les priva de la gracia de Dios, y los reduce à la mayor miseria, no lo sienten: à lo mas lo sienten con un sentimiento dulce, estéril, incapaz de satisfacer la injuria, y de recobrar la gracia". (*Plàticas dominicales* ..., t. III, p. 98).

(148) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 292.

(149) Fr. MIGUEL DE SANTANDER. *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. IV, pp. 50-51.

(150) *Ibid.* t. IV, pp. 45-47.

(151) *Ibid.* t. IV. p. 51.

(152) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 280. "Es necessario, pues, que Dios os dè su mano, os dè gracia, y un auxilio sobrenatural, para resucitar, y levantaros del pecado mortal. El sacarse uno los ojos, matarse, ò passarse un puñal, està en mano de unc. El recobrar la vista, y resucitar à la vida es moralmente impossible, y sin milagro de Dios no cabe; pues màs impossible es, que una alma, que està en pecado resucite con la vida de la gracia: *Excellentius est animam suscitare, quam mortuos,* (2) [S. Chrisòst. apud Nieremb. *in àppret. divinæ gràtiæ*] dixo San Chrisòstomo; y Santo Thomàs (3) [I. 2. q. 113. à 2.] dice, que el justificarse el impio es la mayor obra de Dios: *Opus màximum Dei*, y mayor, que criar los Cielos, y la tierra". Esta última cita fue muy divulgada, pero como de san Agustín.

(153) ".... es menester para tenerle [este dolor], y para que en fuerza de él se le perdonen sus culpas, que Dios nuestro Señor haga invisiblemente un milagro mayor, que si de repente resucitàra un difunto de la sepultura, segùn el sentir comùn de los Theòlogos, y Doctores. Son, hijos mìos, en muchos de vosotros que havéis pecado, muy cortas las medidas que tomàis, y muy somera la disposicièn, que traéis, para que Dios se incline à hacer esta misericordia singular, y milagro de resucitar vuestras almas muertas, y podridas en los pecados". (*Missiones y sermones*..., t. II, pp. 561-562).

(154) BERTRAN, F. *Colecciòn de las Cartas Pastorales* ..., t. I, pp. 364-366. Continua: "El pecador, decia San Agustín, tiene bastantes fuerzas para pecar, pero no tiene bastantes para conseguir la justificaciòn que perdiò, si no le ayuda aquel Señor que es sòlo justo por naturaleza". Y

tras recriminar la ligereza de los penitentes en esto, les exhorta: "Es menester, fieles mios, para conseguir este dolor que el pecador levante muy de veras el corazòn à Dios, que gima, que suspire, que ore y clame con fervorosas sùplicas à las puertas de su divina misericordia".

(155) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, pp. 363-364.

(156) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. II, pp. 188-189. "... como dixo el Venerable Fr. Luis de Granada (d) [*Gran. Guìa de pecàd. l. I. c. 5. §. I.*], el arrepentirse el alma es acto sobrenatural, es un don de Dios, es un beneficio sumo, es un favor infinito de la divina misericordia, tan grande, tan prodigioso, que màs hace Dios en convertir à una alma sola, que quanto harìa en resucitar todos los muertos del mundo; màs que quanto hizo en formar los Cielos; màs que hizo en sacar de la nada y dar sér à todo el Universo; ésta es la mayor de sus obras; ésta es la suprema de sus maravillas (...)".

(157) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. III, p. 97.

(158) "*No basta para confessaros bien un dolor de vuestras culpas puramente humano, ò natural.* Por lo qual, siempre que te dueles de tus pecados graves puramente por algùn daño, ò trabajo temporal, que te han traìdo, como es por la deshonra, miseria, achaques, ò afrenta, en que te han puesto, esse dolor no es hijo de la Fè, ni sobrenatural, porque no se funda, ò estriva en algùn motivo Divino, ò sobrenatural, que mire à Dios, ni dimana de la gracia, y auxilio sobrenatural de Dios nuestro Señor; es un dolor hijo ùnicamente de los sentidos, ò naturaleza, puramente humano, ò natural, y consiguientemente no llega, para que se perdone el pecado, y si à vezes sirve para enmendar el pecado exterior, no suele corregir el afecto interior". (CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. I, p. 294). "O Santo Dios! quàntos de los fieles son reprehensibles en el dolor de sus pecados, porque el motivo de su quebranto suele ser temporal, y sin mirar à Dios? Quàntos lloran sus culpas, como Saùl, mirando màs por su honra perdida (b) [*I. Reg. 15. vers. 30*], que por la de Dios? O, y lo que hay de esto entre mugeres! Quàntos lloran porque los vicios les consumieron sus caudales, y los dexaron pobres y hambrientos? quàntos porque padecen trabajos y enfermedades? quàntos porque se ven en prisiones y destierros?" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 165).

(159) Fr. MIGUEL DE SANTANDER. *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. IV, p. 87.

(160) La historia de las elaboraciones doctrinales en torno a ello, sin olvidar lo que podrìan suponer para la prâctica, en DELUMEAU: *L'aveu et le pardon*, capìtulos IV a VI.

(161) "... aunque suceda alguna vez que esta contricion sea per-

fecta por la caridad, y reconcilie al hombre con Dios, antes que efectivamente se reciba el Sacramento de la Penitencia, sin embargo no debe imputarse la reconciliaciòn à la misma contriciòn, sin el propòsito, que se incluye en ella de recibir el Sacramento. Declara también que la contriciòn imperfecta, llamada Atriciòn, por quanto procede, en lo comùn, ò de la consideraciòn de la fealdad del pecado, ò del miedo del infierno, y de las penas; como excluya la voluntad de pecar con esperanza de alcanzar el perdòn; no sòlo no hace al hombre hipòcrita y mayor pecador, sino que también es don de Dios, é impulso del Espìritu Santo, que todavìa no habita en el penitente, pero sì sòlo le mueve, y ayudado con él el penitente se abre camino para llegar à justificarse. Y aun que no pueda por sì mismo sin el Sacramento de la Penitencia conducir el pecador à la justificaciòn; lo dispone no obstante para que alcance la gracia de Dios en el Sacramento de la Penitencia. En efecto aterrados ùtilmente con este temor los habitantes de Ninive, hicieron con la predicaciòn de Jonàs penitencia llena de miedos y terrores, y alcanzaron misericordia de Dios. En este supuesto falsamente calumnian algunos à los escritores catòlicos, como si enseñasen que el Sacramento de la Penitencia confiere la gracia sin movimiento bueno de los que la reciben: error que nunca ha enseñado ni pensado la Iglesia de Dios; y del mismo modo enseñan con igual falsedad, que la contriciòn es un acto violento, y sacado por fuerza, no libre, ni voluntario. (*El sacrosanto y ecumenico* ..., ed. cit. Ses. XIV, cap. IV, pp. 174-175).

(162) CODORNIU, A. *Prâctica de la Palâbra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, pp. 169-170 y 406-407. Tras afirmar que "siempre es mejor" la contriciòn, pregunta: "Bien, pero estamos seguros, si sòlo llevamos el dolor de Atriciòn al Tribunal de la Penitencia? Digo que sì, porque assì lo enseñan los màs, y mejores Theòlogos, y se deduce claramente del citado Concilio Tridentino" (p. 407). La tendencia a proporcionar formulaciones devocionales, asì como a clasificar, nos parece que en exceso, las caracterìsticas de estos movimientos, con un protagonismo de la reflexiòn o la racionalidad sobre la experiencia intima, son rasgos que aparecen en la catequesis de CALATAYUD: "Los motivos, con que se excita, y en que estriva el dolor de contriciòn, son la misma bondad, amabilidad, y perfecciones de Dios, v. g. *O Dios mìo! à mì me pesà de àveros ofendido, por ser Vos mi Dios, mi Padre tan amable, y digno de todo amor.* (...) Los motivos, con que se excita el dolor de atriciòn, son el temor de las penas del Infierno, la esperanza de la gloria, ò la misma fealdad del pecado. Pongo exemplo. *Es possible, Señor, que por un torpe deleyte me àya de privar del Cielo, y condenarme al Infierno? O quièn jamàs os huviera ofendido.*" (*Doctrinas prâcticas...*, t. I, pp. 292-293). Y al fin de estas explicaciones, añade: "Mas advierto, que el dolor de los pecados puede ser juntamente dolor de contriciòn, y atriciòn, si os valèis para formarle de los motivos, en que estriva uno, y otro

dolor. (...) si te dueles de tus pecados, no sólo por ser contra un Dios tan amable, sino también por el daño, que te traen eterno, y bienes, de que te privan, te dueles con un dolor, que es á un tiempo dolor de contricion, y atricion." (*Ibid.* p. 294).

(163) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, p. 166-167: "considerar el hombre que [el pecado] le ha quitado la hermosura de tal, y que le ha puesto en la fealdad de un bruto, sino en quanto al sér, á lo menos en quanto al parecer".

(164) *Ibid.* t. I, pp. 164-165: "Exclamó [David] fervoroso pidiendo á Dios misericordia, y dixo (*c*) [*Psalm. 50. vers. 6.*]: *Tibi soli peccavi*, ó Dios mío! contra tí sólo pequé, tú fuiste sólo el *ofendido*. Reparad con San Juan Chrisóstomo (*a*) [*Chrisóst. in Psalm. 50. vers. Tibi soli.*], que sin embargo de que David tenía muy presente que fué adúltero con Bethsabé, que agravió á Urías dándole la muerte, y que escandalizó á sus vasallos con las culpas, de ninguno de estos motivos hizo caso, sino que siendo Dios el principal *ofendido*, en él solo puso los ojos, y fué como si dixera: ó mi Dios! en el dolor de mis culpas no me miro á mí lleno de pérdidas considerables, sino á tí como único bien *agraviádo*; *tibi soli*: no á Urías muerto, sino á tí *vilipendiádo*; *tibi soli*: no á Bethsabé por solicitada ofendida, sino á tí por mi solicitud *desagradádo*; *tibi soli*: no miro del Pueblo el escándalo, sino de tí el *menosprecio*; *tibi soli*: no miro en las culpas á la pena mía, sino á la *ofensa* tuya; *tibi soli*: no á lo que hice por lo que mira á las criaturas, sino á lo que obré contra tí, mi Criador; *tibi soli peccavi*: en mis culpas no puse los ojos en tí, por atenderme á mí, y en mi dolor los quito de mí por ponerlos sólo en tí; *tibi soli*: no miren mis ojos otro motivo en su llanto que tu bondad en tan infinito sufrimiento; *tibi soli*: y al fin, si yo no fuí tuyo quando pecaba, seas tú todo mío, quando me arrepiento sólo por tí; *tibi soli*".

(165) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, pp. 57-58.

(166) GALLO, N. *Sermones* ..., t. III, p. 195.

(167) *Ibid.* t. IV, p. 168.

(168) *Ibid.* t. IV, pp. 345-348.

(169) "Aquí [en la Pasión] hemos de cargar fuerte, pero tiernamente la mano, pintándosele, ya sudando sangre en el Huerto, ya azotado, ya coronado de espinas, ya con la Cruz al hombro, ya puesto en ella, ya agonizando, ya muriendo, y hechando por último la culpa de todo á sus pecados que han renovado un caso tan sangriento, según la explicación del Apóstol." *Ibid.* t. IV, p. 348. ¿Hemos de pensar que las

palabras de perdòn de Jesùs en la cruz, aquí omitidas, se identificarìan después, en el momento de la absolución sacramental?

(170) "El Santo Concilio de Trento, quando nota los pasos que debe dar un pecador que quiere volver à Dios por la penitencia, señala cinco principales, que son la fé, el temor, la esperanza, el amor, y la contricion: por la fé comienza à mirar á Dios-hombre baxo los respectos de Juez y de Redentor: aquél le imprime un santo terror de sus juicios; éste sostiene su espíritu, y anima su esperanza: y así elevàndose de grado en grado, sube hasta el amor, pero à un amor puro, casto, y desinteresado, que le hace amar á Dios, como à principio de todo bien, y como que es infinitamente amable: este amor es luego seguido de la contriciòn, y detestaciòn del pecado, que es la que vuelve al alma la inocencia y la gracia, y la dà con usuras lo que la culpa la habìa hecho perder: luego que el pecador afligido dice à Dios con David: *peccavi Domino*; oye en lo interior de su corazòn una voz, que le asegura que està ya perdonado su pecado; y que Dios no se acordarà màs de él; porque en el mismo tiempo, en que abre su corazòn á las làgrimas, luego que comienza á amar à Dios, Dios abre también su corazòn á la misericordia, y le comunica la gracia: *nemo se amari diffidat*, decia San Bernardo, *si jam amat.*" (CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 188-190)

(171) *Ibid.* t. I, p. 190.

(172) *Ibid.* t. I, pp. 192-193. "... y así, aunque derramasemos tan copiosas y amargas làgrimas como David, mi Padre San Pedro, y la Magdalena; aunque nuestro corazòn se exhalase todo en suspiros, y tuviésemos el cuerpo abatido baxo el peso del dolor, si la caridad no consagra estas làgrimas y este dolor, no somos nada: *nihil sum*; porque nos falta el amor de Dios, y el odio del pecado, y por consiguiente la verdadera penitencia".

(173) Tras hacer reparar a los fieles en la pérdida de la gracia, el "fuego eterno" y los "horrores del infierno", consecuencias del pecado, añade: "Cuando no fuesen tantos y tan graves estos motivos de dolor, debiera bastar à un cristiano, para derretirse su corazòn en amargas làgrimas de sentimiento, la consideraciòn de haber ofendido á Dios, à un Dios que nos ha criado, nos ha redimido, y nos ha colmado de beneficios; à un Dios de tanta magestad, que tiemblan en su presencia los àngeles, y son nada en su comparaciòn todas las grandezas del mundo; á un Dios que nos ha de juzgar y de quien pende nuestra felicidad ò infelicidad eterna; à un Dios en fin infinitamente grande, infinitamente bueno, infinitamente amable. ¿A un Dios tan bueno, á un Señor tan grande, á un Padre tan amoroso y benéfico, ha tenido el atrevimiento de ofender, no alguna sino innumerables veces, una criatura tan miserable y tan

favorecida? (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 370-371).

(174) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 133: "Reparad, Señores, os ruego, que el dolor de los pecados, para que sea sincero y christiano debe ser de corazón, y aún más de todo corazón. Llamadle como quisiereis, dolor perfecto ó imperfecto, de contrición ó de atrición, ello es cierto que debe tener las dos condiciones que he insinuado. Debe ser *dolor de corazón, y de todo corazón*".

(175) *Ibid.* t. I, p. 134. TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, Balmes, 1978, pp. 174-175, recoge las reseñas contricionistas en sus pastorales.

(176) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 158: "Suelen dominar en el hombre ciertos afectos, ó deseos; y con tal que á estos nada se les niegue, fácilmente se privará de otros gustos. No tendrán mucha dificultad en algunos ayunos el avaro y el ambicioso; ni el sensual y mundano en algunas limosnas; ni la muger vana en frecuentar los templos en los dias y horas no dedicadas á sus devaneos.(...) Entre tanto, se mantienen las pasiones igualmente vivas, (...) queda su corazón y afecto el mismo que ántes." Y en otro lugar dice: "Registren sus corazones; vean si aún se dejan dominar de alguna pasión violenta, de algún vicio muy arraigado, de algún afecto vehemente y perverso: si es así, con todas las demostraciones de dolor podremos decir sin temeridad, que más es aparente y superficial que profundo; que ni es de todo corazón, ni eficaz." Y lo compara con el dolor de Pilatos y el de Herodes. (vol. 1, t. II, p. 366). CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, pp. 138-139: "... hay muchísimos, por no decir todos, que reconocen en sí mismos una pasión dominante, ó bien sea la ira, la avaricia (...). Prorrumpen en invectivas contra los vicios que no tienen. El avaro abomina al deshonesto: el deshonesto acusa al iracundo; y así mutuamente se acriminan unos á otros. Y tienen razón; pero no la tienen en abrigar en su corazón una pasión delinqüente. (...) Y ¿qué importa que al confesar vuestras culpas os manifestéis muy contritos, si volvéis á vuestras casas con los mismos vicios? Si hacéis un círculo vicioso de la confesión y del pecado, pecando hoy para confesar mañana, confesando mañana para pecar á la tarde, ¿que confesiones son esas? (...) es menester que de lo más profundo del corazón desarraygüéis esa pasión ó inclinación delinqüente, que os domina." BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales* ..., t. I, p. 369: "... muchos penitentes se engañan no pocas veces creyéndose muy enmendados, porque se abstienen de ciertos pecados groseros y han dominado algunas pasiones, siendo así que reynan todavía en su corazón otros pecados más sutiles y se dexan arrebatar de la pasión que los domina. (...) Agitados semejantes penitentes de los remordi-

mientos de su conciencia, suelen dexar cierto género de pecados y reformarse en algunos defectos; pero no trabajan en arrancar de su corazón el vicio privilegiado: (...) sepultan en las aguas de la penitencia los vicios vulgares, pero no á la pasión que reina." Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, pp. 70-72: "desde el momento en que hubiera una sola culpa mortal que el corazón del hombre no propusiese evitar, su resolución no valdría nada, pues no tendría el motivo que sólo puede ser principio de su mérito, conviene á saber, que el pecado ofende y desagrada á Dios. (...) ¡Considerad los estragos que hace en los hombres aquella pasión dominante de cada uno! Esta, ésta es la que pierde las almas, la que impide el fruto de los Santos Sacramentos, y la que nos precipitará en el infierno, si desde este momento no hacemos un esfuerzo extraordinario para abstenernos de los pecados que la anteceden, acompañan y subsiguen; así como nos abstenemos y enmendamos de las demás." GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, pp. 39-40: "Veréis algunos que no aciertan á llorar como culpas sino es sus impurezas, y se alaban de sus gastos, de sus banquetes, (...) Veréis otros que se duelen mucho de haberse dado á la gula ó á la copa, pero que no se acuerdan de que todavía mantienen con renta señalada, como gasto preciso, el teatro y el juego. (...) Veis ahí otra especie de penitencia inútil, porque es contrahída, limitada y ruinosa aún para las mismas culpas que detestan". CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 219: "Y que hacen los más de los pecadores? Se confiessan, y siegan los pecados; pero no arrancan, ni mortifican la passión, que les produxo. Por esso no mudan de vida, ni gozan el fruto de la Confessión".

(177) CLIMENT reconocía la oposición que los apegos a las cosas del mundo suponen para un total cambio de vida. Ante esto, recuerda que "esos bienes y gustos son falsos, perecederos, son verdaderos males", y pone como ejemplo al ciego del evangelio (Mc. 10, 50), "que oyendo... que Jesu-Christo le llamaba, arrojó la capa, y se fue corriendo hasta llegar á la presencia del Señor". (*Pláticas dominicales* ... ..., t. I, pp. 361-362).

(178) *Ibid.* t. III, p. 100.

(179) Fr. Antonio ANDRÉS nos la retrata en su destierro de Marsella por espacio de treinta años, historia que proviene de la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine (Madrid, Alianza, 1990, t. 1, pp. 384 y 388). La sitúa en el horror de una gruta oscura y fría; "su amor á Christo la hizo negarse todas las licencias, á exempción de la de afligirse de todos modos"; se alimentaba de "raíces, y yervas amargíssimas"; sus cabellos, caídos sobre su cuerpo, estaban cubiertos de hielo y escarcha; recostaba su cabeza sobre una piedra y dejaba "señalados todos sus caminos con sangrientas huellas". (*Sermones panegíricos*, Valencia, Benito

Monfort, 1762, t. II, pp. 29-30).

(180) Los cabellos, los ojos, la boca, las manos, su cuerpo, sus vestidos, galas y riquezas, todo tuvo su papel para el vicio, la deshonestidad, la disolución; luego, todo quedará a los pies de Jesucristo, servirá en adelante para el llanto, la disciplina, la oración y la caridad. Es una disgresión muy repetida. En Fr. Antonio ANDRÉS aparece con el barroquismo de los contrastes (*Quaresma*, t. III, p. 21); Fr. MIGUEL DE SANTANDER subraya lo que este comportamiento tiene de penitencia pública y de "consagración" del cuerpo y del corazón (*Doctrinas y sermones para misión...*, t. II, p. 61); EGUILETA recoge la referencia paulina a través de la tradición de san Gregorio (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 66).

(181) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones...*, t. II, p. 574: "debéis pues vivir muertos y como si no fuerais de este mundo; y no sólo muertos, mas también sepultados con Christo: *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem*, (17) [Ad. Rom. c. 6.] os dice el Apóstol. Debéis tener muerta vuestra lengua para no maldecir, armarla, ni murmurar contra quien os persigue, ò mortifica; muertos vuestros ojos para no mirar lo que es illcito desear; muertos vuestros oidos para no sorber por ellos el veneno de palabras torpes, y provocativas à luxuria, ni oir murmurar de las faltas, y caidas del próximo; muertos vuestros pies, y sin uso para todo lo que es danzar, ir à comedias, ò salidas de noche à perder tiempo, rondar, y luxuriar; muertas, y sin movimiento vuestras manos para el hurto, ò feos tocamientos, con que llenáis de ignominia vuestros cuerpos, y los agenos; muerto, y frio vuestro apetito para no apetecer deleytes, diversiones, ò amistades, en que peligra, ò enferma el corazón: con esta muerte, y especie de continua penitencia sellaron sus sentidos un San Pablo, una Magdalena, un Francisco de Assis, una Teresa de Jesús, y muchas personas Religiosas, y Seglares, que viven crucificadas con Christo". Texto paralelo en Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión...*, t. II, p. 35: "(...) muerta la lengua para todo lo que sea murmurar, decir palabras indecentes, altivas y poco decorosas á las personas con quienes se trate: muertos los ojos para mirar lo que no es lícito desear: muertos los oidos para escuchar las detracciones, las solicitaciones torpes, las canciones amatorias, y quanto puede corromper el corazón; muertos los pies para los bayles, las comedias, los paseos peligrosos, las conversaciones expuestas, y para las casas de la embriaguez, la gula y la luxuria: muertas las manos para los hurtos, las pendencias, los tocamientos feos con que se mancha el propio cuerpo y los agenos: muerto el apetito para los deleytes, las honras, las amistades en que peligra ò enferma el alma: muerto en fin, y con aborrecimiento à todo pecado, y sólo vivo para la virtud: de modo que pueda verificarse de ellos aquella admirable sentencia de San Pablo: *Mortui estis, et vita est abscondita*

cum Christo in Deo (a) [S. Paul. Epist. ad. Colos. c. III, v. 3.]".

(182) "...repara muy bien el mismo S. Agustín, que hay un dolor que dispierta, y otro que adormece. Un dolor amargo activo, que no nos dexa sosegar: otro dulce, indolente, que nos infunde una quietud letárgica, una inacción, y un horror à las obras de penitencia.' (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales*, t. III, p. 99). Más adelante pone como ejemplo del primero a la Magdalena: "el dolor amargo y activo con que llora sus culpas, y en lo más florido de su edad arroja galas y adornos, para vestir saco y cilicio." (p. 103).

(183) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 69-70. Las citas son las siguientes: "(a) *Aug. ubi sup.* [*l. de ver. et. fals. poenit.*]. (b) *Tom. 2. Mistic. Civ. lib. 5. n. 961.* (c) *Joel. 2. v. 12.* (d) *Luis de Gran. trac. de orac. part. 2. c. 12.* (e) *I. ad. Cor. 9. v. 26 et 27.* (f) *Theres. cap. II.* perf. (g) *Hieron. in epist. ad Sus. laps.*".

(184) *Ibid.* t. I, p. 70.

(185) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 184-185: "no se contenta Dios con las acciones exteriores de la penitencia, como son los llantos, los gemidos, y todo el aparato de rigor, que se suele poner en uso para afligir el cuerpo del pecado: sino que quiere que el pecador tenga en su conversión el mismo órden que tuvo en su delito; (si es que se puede llamar órden donde no hay más que horror y confusión) y así, si el pecado comenzó en el espíritu, y se consumó en el cuerpo; si el corazon fue el primero que recibió el golpe de su temeridad, es preciso que la penitencia aflija al alma y al cuerpo, y que el dolor que recibe el cuerpo abra, y rasgue el corazón, para que dé paso libre á la sangre que debe correr por los ojos".

(186) *Ibid.* t. I, pp. 186-187.

(187) EGUILETA, tras aclarar que al sacerdote tocaba "juzgar" si el hombre estaba o no limpio de lepra, añade: "pero en el [sentido] moral quiso manifestarnos, dice San Gerónimo, que los leprosos en la culpa deben presentarse á los Sacerdotes Confesores, y manifestarles su lepra en la confesión, si quieren sanar y quedar limpios". (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 159). CLIMENT precisaba más: "Bien pudo Jesu-Christo excusar de este trabajo al leproso. Pero, á juicio de S. Ambrosio [V. S. Ambr. de Poenit. Lib. II. c. 2. in Ps. CXVIII. c. 17. et al.] y de S. Gregorio, quiso entónces manifestar el gran poder que tendrían los sacerdotes de perdonar los pecados en la nueva ley, y la obligación que tendrían los pecadores de confesarlos, obligando á aquel leproso á ir á mostrarse al sacerdote de la ley antigua. De suerte, que aunque por la

infinita misericordia de Dios con un perfecto acto de su amor, ò con un acto de dolor de haberle ofendido, adquiràis desde luego la gracia que limpie vuestras almas de la lepra de las culpas, con todo quedàis obligados à confesarlas à un sacerdote". (*Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 189).

(188) En síntesis, que luego desarrolla, Fr. MIGUEL DE SANTANDER enseña: "La confesiòn pues, hijos mios, es una Sacramental acusaciòn de los propios pecados, cometidos después del Bautismo, hecha al propio Sacerdote con el fin de obtener de él la absoluciòn". (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. V, pp. 88-89). Màs pràctica era la instrucciòn de Eguileta: "La primera parte de la confesiòn sacramental es la manifestaciòn de las culpas al Confesor; por consiguiente debe acusarse el Christiano de todos los pecados mortales cometidos, y no perdonados, declarando con distinciòn el nùmero y especie de todos, sean de obra, palabra ò pensamiento, en quarto pudiere acordarse, sin ocultar ni siquiera uno maliciosamente ò por verguenza, pues de lo contrario tan lexos està de recibirse la gracia, que antes se aumenta con la confesiòn un nuevo pecado mortal de sacrilegio". (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I. p. 160).

(189) Asì lo ve Fr. MIGUEL DE SANTANDER en la conversiòn de Marìa Magdalena: "El primer tribunal, en que ella se reconoce culpada: es, segùn San Agustìn, el de su mismo corazòn, es el de su propia conciencia: *Ascendit tribunal mentis suæ*. Allì, desde el momento que conociò à Jesuchristo, viò una infinidad de maldades, que àntes no veìa". (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 54). Nicolàs GALLO interpreta esto como el primer elemento en que la confesiòn es sustitutoria del Juicio final: "En el tribunal de Dios os pondrà la Justicia Divina vuestros pecados lo primero delante de vuestros mismos ojos, sin que podàis dexar de reconocerlos todos, claros, patentes y desnudos, haciendo desaparecer en un momento aquellos pretextos frìvolos con que querìais disculparlos, desterrando aquellas falsas excusas, aquellas tinieblas voluntarias con que lo querìas encubrir de vuestras mismas conciencias, y estampando repentinamente en vuestra alma una terrible luz, à cuyo resplandor las veréis todas con toda su malicia, con todo su nùmero, con todas sus circunstancias. (...) Sì, oyentes mìos, lo primero es menester que os humilléis vosotros à vosotros mismos con el exàmen de las culpas, distinguiendo su nùmero, ponderando su malicia, investigando sus circunstancias: este es el primer paso que debéis dar en el camino de vuestra salvaciòn". (*Sermones* ..., t. V, pp. 14 y 16).

(190) CODORNIU, A. *Pràctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 403.

(191) *Ibid.* t. I, p. 404.

(192) "Regla general. Siempre, que por tu culpa, por pereza, "descuido, y floxedad en examinarte, se te olviden algunos "pecados mortales, ò pecado grave, ora sean de pensamien- "to, ora de palabra, de obra, ò de omissiòn, que no se te "olvidàran para confessarlos, si huvieras puesto el cuida- "do, y tiempo competente en examinarte, y disponerte, que "Dios manda, entonces tu Confessiòn es mala, y en pecado "mortal. (4) [Señeri *c. 14. Poenitentis.*]". (CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. I, p. 253).

(193) "En esto caen algunos pecadores, que confiessan de tarde en tarde, los quales con una breve ojeada sobre su con- ciencia, con un examen superficial, y de ceremonia, ò como quien amassa para perros, se vàn à los pies del Confessor. (...) Lo segundo, caen en esto muchas Cabezas Eclesiàsti- cas, y Seglares, como Prelados, Magistrados, Juezes, Pà- rrocos, Alcaldes, y Regidores, que no confiessan enormes pecados de omissiòn, de descuido, y de consequencia, y no los confiessan, porque no quieren pedir à Dios luz para hallarlos, ni examinarlos". *Ibid.*

(194) "*Quanto debemos à Dios?* Si vamos contando los pecados de pensamiento, palabra, y obra, quedarèmos atònitos. *Quièn podrà pagàr?* Ea, no desmayemos, que si ajustamos bien nuestras deudas, y las confessamos arrepentidos en el Tri- bunal de la Penitencia, es Dios tan misericordioso, que se darà por satisfecho. Assi lo dice San Juan: *Si confessàmos nuestros pecados, fiel, y justo es Dios, que nos absolverà de ellos, y nos dexarà limpios de toda iniquidad* (I. I. v. 9.)" (CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 214).

(195) "*Ninguno se confiessa mal por falta de memoria, sino por el descuido voluntario, y culpable negligencia en aplicar- se à examinar suficientemente su conciencia.* De donde se infiere, que si después de aver tomado todo el tiempo ne- cessario, y puesto el cuidado competente, y devido para examinarte, se te olvidan algunos pecados, no sòlo te con- fiessas bien, sino que se te perdonan todos ellos de la misma suerte, que si los huvieras confessado; y solo te queda obligaciòn de confessarlos, si alguna vez te vinie- ren à la memoria". (CALATAYUD, P. *Doctrinas practicas ...*, t. I, p. 262).

(196) "*Es moralmente impossible, que después de mucho tiempo puedas acordarte de todos los pecados de pensamiento, pa- labra, y obra, omissiones, ò culpables ignorancias, que has cometido en el discurso de tu vida.*(...) Siendo, pues, cierto, que Dios no te manda cosas impossibles, (...) sòlo te pide, que digas buenamente el estado, tiempo,y costum- bres, que tuviste en caer en este, ò aquel vicio, en que viviste de assiento". Si no, al menos en la cuestiòn del nùmero, se respondia a tontas y a locas: "Llegò un rùstico à mis pies en cierta Ciudad, dixele: has jurado? Si Padre. Quàntos juramentos con mentira has echado? Padre, *ocho mil*

y quatrocientos. Y has echado maldiciones? Si Padre. Quántas? *Nueve mil y quinientas*. De esta suerte iva echando à millares, y era un pobre ignorante, que acaso no sabía contar ochenta". (*Ibid.* t. I, pp. 262-263).

(197) "*Sólo te pide Dios, que digas tus pecados, según lo que à ti te parece, y siente tu conciencia.* (...) Esto es lo que Dios te manda, como Autor de paz, cuya Ley es dulce, y suave. El demonio al contrario, os pone sobre la imaginación un tributo, con que os abruma, y es persuadiros, que avéis de acordaros, y decir determinadamente, *si fue, ò no; si le cometì, ò no; si fueron tantos, ò menos; si durò tantos años, ò no*, y como no podéis, aunque queràis averiguarlo, os derretis los sessos, os aturdìs, os consumìs, y desconsoláis, hecha vuestra pobre conciencia, è imaginación una carnificina, y prorrumpìs en decir: *Padre, no es para mi hacer Confessiòn general*". (*Ibid.* t. I, pp. 263-264). Parece que se considera necesario aún insistir sobre esto, señal de que la pastoral no lo ha hecho: Hemos de recordar siempre que en la confesión sólo es objeto de acusación aquello que, según la conciencia subjetiva del penitente, ha sido cometido conscientemente como culpa subjetiva. En efecto, la malicia no advertida no es imputable. Por consiguiente, es objeto de acusación sólo aquello que puede ser imputado. (...) La especie ínfima y las circunstancias *mutantes speciem*, que es preciso acusar, son aquellas de las que el pecador es consciente y voluntariamente responsable y en la medida en que es responsable de ellas, no aquellas que objetivamente y por sí mismas afectan o pueden afectar a los actos que él ha puesto materialmente. "Cuando -escribe Charles- un penitente ha manifestado lo que cree que es su culpa, es realmente su culpa lo que ha confesado; y sólo si el confesor descubre en la confesión una ignorancia crasa o dañosa, puede e incluso debe, si tiene probabilidades de hacersse comprender, iluminar una conciencia". Si siempre se hubiera obrado de esta manera, aquellas agrias disputas contra la posibilidad y la utilidad de la confesión íntegra en tiempos de la reforma no se habrían producido. Desgraciadamente, también hoy nos encontramos muchas veces con algunos modos de obrar, tanto por parte de los penitentes como por parte de los confesores, que parecen suponer la necesidad de la confesión materialmente íntegra". RAHNER, K. cit. por RAMOS-REGIDOR, J. *El sacramento de la penitencia*, pp. 262-263.

(198) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 264. El cardenal Juan de Lugo (1583-1660), teólogo de la Compañía de Jesús, profesor durante veinticún años en el Colegio Romano, moralista (admirado después por san Alfonso María de Ligorio), fue autor de unas *Disputationes Scholasticæ et Morales de Virtute et Sacramento Poenitentiæ, de Sufragiis et Indulgentiis*, Lyon, 1638, Vid. CUYAS, M. "Lugo, Juan de", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1972, t. II, pp. 1358-1359. En su *Historia*

de la teología española, Madrid, 1983-1987, Melquíades ANDRÉS lo sitúa entre los autores que, desde el tomismo, aceptaron algunas aportaciones del nominalismo, en concreto: "la orientación hacia una moral de preceptos y enmarcada en las circunstancias de cada hecho en cada individuo y sociedad"; en sus tratados "se enseñará la moral siguiendo los mandamientos y no las virtudes morales, apartándose de Santo Tomás en la *Suma Teológica*" (t. I, pp. 622-623). En esta misma obra, Bonifacio PALACIOS lo menciona como representante del probabilismo (t. II, p. 179) y Amalio BAYON ofrece su reseña biográfica (t. II, p. 68).

(199) "El Espíritu Santo nos lo dice con terminantes palabras: *Desolatione desolata est omnis terra: quia nullus est qui recogitet corde* (a) [Jerem. c. XII. v. 11]: El mundo se empeora, la tierra está yerma de virtudes, las costumbres de los hombres se corrompen, y las almas se condenan, porque apénas se halla uno que entre en su corazón, ó que exâmine su conciencia, para ver como se halla delante de Dios". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. IV, p. 25).

(200) *Ibid.* Se basaba en una interpretación de Is. 38. 15: "La divina Escritura nos da una bella idea del exámen por estas palabras del Santo Profeta Isaías que me oisteis en el principio: *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ*. En tu presencia, ó Señor y Dios eterno, decía, repasaré todos los años de mi vida con amargura y sentimiento de mi alma".

(201) *Ibid.* t. IV, p. 34.

(202) GALLO, N. *Sermones ...*, t. V, pp. 16-17.

(203) "Así como los bellos colores de tu gracia, que me hacen semejante á ti, hacen también que viendo tu imagen dentro de mi alma, me agrade entrar en ella, y me abrase en amor tuyo: *inardesco*; así por el contrario los borrones feísimos de la culpa, que me apartan de ti, y desfiguran con ella tu hermosa semejanza, hacen que me avergüence de entrar dentro de mí: que huya de mi centro, y me horrorice de mí mismo: *inhorresco*". *Ibid.* t. V, pp. 17-18.

(204) *Ibid.* t. V, pp. 18-21.

(205) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol 1, t. II, pp. 404-405. "(...) [esta seguridad] sepamos en que la fundan: "Yo, suelen de-"cir, no juro ni blasfemo; no tengo tratos deshonestos; no "hurto; no hago ni deseo mal al prôjimo: cuido de mis ne-"gocios, y con nadie me embarazo: confieso y comulgo con "la posible frecuencia: observo los ayunos de la Iglesia: "guardo las fiestas, y oigo misa, no sôlo en ellas, sino "en los más de los días: cuando por mi flaqueza he caído "en alguna fragilidad, la he confesado y detestado de todo "corazón, como también otras faltas que pudieran hacerme

"algûn escrúpulo"."

(206) *Ibid.* vol. 1, t. II, p. 407.

(207) *Ibid.* vol. 1, t. II, pp. 408-409.

(208) *Ibid.* vol. 1, t. II, p. 414.

(209) *Ibid.* vol. 1, t. II, pp. 406-407: "Dices, *que no juras ni blasfemas*; pero ¿guardas á Dios, à su templo, á las sagradas funciones la debida reverencia? (...) *No hurtas*; pero ¿mueves ó sigues pleitos injustos? (...) ¿Pagas puntualmente al pobre oficial, y al necesitado jornalero, el justo estipendio de su trabajo? (...) ¿Desperdicias en juegos, en convites, en vanas profusiones, el patrimonio de los pobres, ó tal vez lo que necesita tu familia? *No haces ni deseas mal al prôjimo.* ¿Y lo evitas cuando te obliga tu estado y oficio? (...) ¿Tratas con cristiana caridad al que imaginas haberte ofendido? (...)".

(210) EGUILETA seguía el modelo de David en el salmo 76, 6.: "Ponîame, dice, á meditar de noche en mi corazón, y allí exercitaba y barría mi conciencia; es decir, explica San Agustîn (ô) [*Aug. in Psal. 76.*], que exâminaba de noche *sériamente todos los rincones* de su alma, *haciéndose* preguntas y repreguntas para ver el estado en que se hallaba; pero notad dos cosas para vuestra instrucción. La una es que hacía el exâmen de noche, porque á la verdad es el tiempo más oportuno para hallar los defectos, y oír los clamores del interior, pues à la manera que el murmullo de un torrente, ó río precipitado, se oye desde bien lexos en el silencio de la noche, y no se percibe con el bullicio del día, así el ronco clamor, y murmullo de nuestras culpas no se oye también (sic) de día, como en el retiro y silencio de la noche. Notad lo segundo, que à más de elegir David el tiempo de la noche para su exâmen, al executarlo nos asegura, que barría su conciencia, en lo cual nos demuestra el sumo cuidado, con que se exâminaba" (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 160-161). Fr. MIGUEL DE SANTANDER aconseja retirarse "á la Iglesia ó á algûn aposento de su casa" (*Doctrinas y sermones para misiôn ...*, t. IV, p. 26).

(211) *Ibid.* t. IV, pp. 26-27: "... firmemente persuadido que nada bueno puede hacer, decir, ni desear en el órden sobrenatural, *sin* el auxîlio de la *divina gracia*, *se postra en* la presencia del Señor, y avivando la fe, le pide con humildad y confianza que le dé á conocer todas sus culpas". La misma norma de CALATAYUD: "ha de pedirle luz, y gracia para examinarse, y dolerse de sus faltas, y confessarlas todas con espîritu de verdadera humildad y arrepentimiento" (*Doctrinas prâcticas ...*, t. I, p. 354).

(212) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiôn ...*, t. IV, pp. 27-28.

(213) Los manuales de confesión se estructuraron así: "L'examen de conscience est conduit par référence aux sept péchés capitaux, aux dis commandements, aux cinq sens, parfois aussi aux douze articles du *Credo*. A quoi certains "Manuels" ajoutent encore, pour faire bonne mesure, d'autres paramètres: les huit Béatitudes, les six ou sept oeuvres corporelles de miséricorde, les six ou sept oeuvres spirituelles de miséricorde, les quatre vertus cardinales, les trois vertus théologales, etc. (...) Saint Antonin, Pacifique de Novare et, à leur suite, beaucoup de rédacteurs de "Manuels" anonymes intègrent à l'examen de conscience des considérations relatives au statut professionel du pénitent et à ses devoirs d'état." DELUMEAU, J. *Le péché et la peur*, p. 225.

(214) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, pp. 28-39.

(215) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, pp. 382-384. Una llamada de atención similar en el t. I, pp. 214-215, junto con los pecados de escándalo y de omisión.

(216) "No sólo debéis confesar sin disimulo vuestros pecados, sino que debéis confesarlos todos; y á este fin se os prescribe la obligación de exáminar bien vuestras conciencias." (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales*, t. I, p. 196).

(217) "De la institución que queda explicada del Sacramento de la Penitencia, ha entendido siempre la Iglesia universal, que el Señor instituyó también la confesión entera de los pecados, y que de derecho divino es necesaria á todos los que han pecado después de haber recibido el Bautismo; porque estando nuestro señor Jesu-Christo para subir de la tierra al cielo, dejó los sacerdotes sus vicarios como por presidentes y jueces á quienes se denunciasen todos los pecados mortales en que cayesen los fieles Christianos, para que con esto diesen, en virtud de la potestad de las llaves, la sentencia del perdon, ó retención de los pecados. Consta pues, que no han podido los sacerdotes exercer esta autoridad de jueces sin conocimiento de la causa, ni proceder tampoco con equidad en la imposición de las penas, si los penitentes sólo les hubiesen declarado en general, y no en especie, é individualmente sus pecados. De esto se colige, que es necesario que los penitentes expongan en la confesion todas las culpas mortales de que se acuerdan, despues de un diligente exámen, aunque sean absolutamente ocultas, y solo cometidas contra los dos últimos preceptos del decálogo; pues algunas veces dañan estas más gravemente el alma, y son más peligrosas que las que externamente se han cometido." (*El sacrosanto y ecuménico* ..., cap. V, Ses. XIV, ed. cit. pp. 176-177). El canon 7 establecía: "Si alguno dijere, que no es necesario de derecho divino confesar en el Sacramento de la Penitencia para alcanzar el perdón de los pecados, todas y cada una

de las culpas mortales de que con debido, y diligente exámen se haga memoria, aunque sean ocultas, y cometidas contra los dos últimos preceptos del Decálogo; ni que es necesario confesar las circunstancias que mudan de especie del pecado; sino que esta confesión sólo es útil para dirigir, y consolar al penitente, y que antiguamente sólo se observó para imponer penitencias canónicas; ó dijere, que los que procuran confesar todos los pecados nada quieren dejar que perdonar á la divina misericordia; ó finalmente, que no es lícito confesar los pecados veniales; sea excomulgado." (*Ibid.* pp. 199-200). Un comentario, que hoy nos es preciso, sobre este punto de la definición tridentina, en RAMOS-REGIDOR, J. *El sacramento de la penitencia* ..., pp. 262-268; de él destacamos estas palabras: "es preciso situar la definición del concilio de Trento en su contexto histórico, reconociendo que el concilio ha tenido siempre y únicamente presente en sus discusiones y definiciones a la confesion privada, tal como se usaba desde hacía mucho tiempo en Occidente y contra la que presentaban algunas dificultades los reformadores". En esta línea se sitúa el mencionado estudio de D. BOROBIO sobre "El modelo tridentino de confesión de los pecados en su contexto histórico"; al indicar la intencionalidad de respuesta a los reformadores, establece esta valoración: "Institución, sacramentalidad, necesidad (*iure divino*), integridad y carácter judicial ..., aspectos hasta ahora pacíficamente aceptados, son rechazados junto con la praxis confesionista, y en su lugar se propone una nueva doctrina y praxis. Ante esto se comprende que la *reacción de Trento* fuera una reacción defensiva (de la doctrina y praxis vigente), coherente (con la interpretación escolástica clásica), dogmática (afirmando con autoridad lo fundamental). Pero, justamente por eso, es también una reacción polarizada (en un momento histórico concreto), interesada (en la reforma o rechazo de lo contestado) y en parte cerrada a nuevas perspectivas (al estar preocupada por la fijación necesaria en el momento). (p. 223). En el punto que aquí nos ocupa, tras afirmar que existen diversos grados en la interpretación del *iure divino*, matiza: "Respecto a la confesión "íntegra" se afirma, sí, que es de *iure divino*, pero no tan directamente afirmada en la Escritura cuanto contenida en la misma razón judicial-medicinal que hace necesaria la confesión sacramental en general. Y en cuanto a las circunstancias y concreciones que completan la integridad, no se afirma generalmente que sean de *iure divino* en el mismo sentido o grado que los puntos anteriores, encontrándose la postura de quien lo declara *ius divinum* en sentido estricto y quien lo declara *ius humanum simpliciter*." (p. 227). Valiosas son las apreciaciones de C. PETER: "La confesión íntegra y el Concilio de Trento", *Concilium*, nº 61 (1971), pp. 99-111. La explicación de la postura tridentina es la siguiente: "había además ciertos elementos del rito del perdón que eran tenidos como realización concreta de la voluntad divina con respecto a la conversión del cristiano pecador, en el sentido de que

eran actitudes y actos requeridos por la naturaleza misma de las cosas, aun en el caso de que el hombre ignorase su carácter absolutamente imperativo. Uno de estos elementos era la confesión clara y sin ambages de los pecados serios ante el representante autorizado de la Iglesia. Se consideró así de absoluta importancia la distinción numérica y específica de los pecados, algo cuyo valor religioso puede parecer muy contextual y condicionado en otra época, en que se está más al corriente de la relatividad que caracteriza a todo lenguaje humano." (p. 104).

(218) "Texió el pecador la tela de muchos hilos en sus muchos pecados, y siendo preciso el deshacerla se ha de deshacer hilo por hilo (...), así tampoco sirve para curar las llagas de los pecados el decirlos á montón, como muchos hacen v. gr. *Acúsome, padre, de todos los pecados capitales, de la soberbia y poca mortificación de los apetitos, de todo quanto el Demonio, Mundo y Carne me puedan acusar en el día del Juicio, por pensamiento, palabra y obra.* (...) Lo mismo digo de aquellas condiciones inútiles y ociosas, que oygo á muchos: *Si no traygo el dolor que debo; si no vengo con la disposición necesaria; si acáso consentí en algún mal pensamiento, y otras semejantes;* todo esto es paja, y gastar tiempo; porque ó tiene fundamento para persuadirse, ó dudar que pecó, ó no lo tiene; si lo tiene, no basta este modo de confesión en general, pues debe decir que pecó, ó la duda que tiene de ello; si no tiene fundamento ni para dudar, de qué sirve aquel *si acaso*? (...) En este Tribunal, fieles mios, se ha de proceder con mucha circunspeccion, confesando unicamente lo que la conciencia dicta, sin añadir, ni quitar, especificando el número cierto y determinando si lo pudo ajustar en el exámen; y si no, aquel que pareciere más verosímil, añadiendo entónces aquellas palabras, poco más ó menos, sin echar á bulto centenares, como lo hacen algunos ignorantes, diciendo, más vale que sobre, que no que falte; porque tan poco seguro es añadir como quitar, pues uno y otro es pecado mortal, siendo grave la materia". (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 162-163. "Hay algunos, que se confiessan á bulto, y á boca de costal, como se suele decir, sin distinguir especies, ni contar números; antes confundiendo los pensamientos, y deseos con las obras, y palabras, echando lo primero, que se les ocurre, aparejados á negar, ó conceder, lo que, bien, ó mal, determinare el Confessor. La Confessión de estos tales, claro está, que es una manifiesta confusión (...). A estos se parecen otros, que ya distinguen las especies, mas no hacen caso de los pensamientos consentidos, ni de los voluntariamente entretenidos: y en el *Poco más, ó menos* del número de las obras, proceden con tanta anchura, que no les parece cosa notable, añadir, ó quitar 20, ó 50. al número v. g. de 100. O verdaderamente necios!" (CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 381).

(219) CALATAYUD aconsejaba siempre especial prudencia en los interrogatorios a la "gente ruda" o a la "gente de vida muy perdida, y estragada", atendiendo a lo fundamental. "Lo que el Confessor de cada penitente puede esperar, y sacar, esto haga, à la manera, que el Maestro, y el hortelano saca cada uno de sus Discípulos, y sus plantas lo que pueden, por lo qual no se ha de llevar una misma regla, pauta, ò modo de preguntar con todos, sino por la diversidad de las conciencias màs, ò menos enredadas, cargadas, olvidadas, tìmidas, ò ignorantes, y segùn la capacidad de cada uno se ha de acomodar la pregunta; y assì menos preguntas, y màs en general ha de hacer el Confessor à un rùstico, ù Oficial inculto, que à un polìtico, y dispierto; màs crassas con los rudos, que con los hàbiles; màs breves con los enfermos, y escrupulosos, màs suaves con los afligidos; màs de espacio, y con màs arte, y astucia santa ha de ser examinado el Prelado, el Pàrroco, el Magistrado, el Comerciante, el Juez, el Escrivano, y otros, que tienen empleos, que no un pobre Labrador". (*Doctrinàs prâcticàs* ..., t. I, p. 265).

(220) La confesiòn -decìa CALATAYUD- "ha de ser sin cuentos, rodeos, ni embrollos, con que à vezes se encubre el pecado, y no parece". "Preguntaràs acaso, què culpa es essa, que Dios no puede perdonar? *Ipsa est defensio peccatorum.* Essa consiste en escusar, y defender tus pecados". Y ponìa ejemplos: "decid: *Acùsome, que trabajè en tal dìa de fiesta sin legìtima necesidad, y no digàis, que era precisso, ò que otros lo hacìan*, decid: *Acùsome, que perdì el respeto à mi Pàdre, ò à mi consorte*, y no añadàis, *porque es de un genio intratable, è insufrible*, y assì de los demàs vicios, clara, distinta, y humildemente contra vosotros mismos, para que exaltéis assì la misericordia de Dios en perdonaros". (*Ibid.*, t. I, pp. 350-351). En una doctrina "Del vicio de la Hipocresìa" habla de los "inumerables penitentes que no quieren ser juzgados por reos en el Tribunal de el Sacramento de la Penitencia y quieren à fuerza de disculpas salir en este juzgado inocentes, (...) intentar ocultar sus culpas, paliarlas y quitarles la malicia en un Tribunal, en que està gravemente obligado à confessarse sincera y plenamente reo de ellas, es vna hypocresìa manifiesta, con que quiere ser tenido por *inocente*: y este es aquel pecado que no puede Dios perdonar perdonando todos los demas es à saber el que *excussas operà tuà màlà*, como dio à entender S. Agustìn pues te falta el humilde conocimiento con que debes *reconocer* y *el aborrecimiento eficàz con que debes detestar* aquella malicia de tus culpas, que no quieres reconocerla, ò si la reconoces, no la confiessas. (B. N., Mss 6313, fol. 241 r.). Nicolàs GALLO sospechaba que el recogimiento que mostraban algunas personas "cerca de la Semana Santa (...) por ventura serà estar ideando còmo disculparlos [sus pecados], cómo colorearlos, cómo disminuirlos en el Sacramento: por ventura serà estar discurriendo medios y nodos de hacerlos bien parecidos: por ventura serà ver cómo pueden borrar en ellos

aquella figura vergonzosa y deshonrable que tienen por sí mismos sus desórdenes ..." (*Sermones...*, t. V, pp. 22-23). José CLIMENT aconsejaba esta actitud: "Me he de confesar contra mí mismo. No he de buscar disculpas en mi genio, en mi edad, ni en las tentaciones: contra mí he de confesarme, que soy en verdad el culpado". (*Pláticas dominicales* ..., t. I, p.197).

(221) EGUILETA. J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 163. A continuación, aplicaba a la confesión el versículo 3 del salmo 140: "Pon, Yavé, guardia a mi boca, centinelas a la puerta de mis labios". Fr. MIGUEL DE SANTANDER veía en esto uno de los abusos introducidos en el sacramento por el demonio: "ha persuadido á muchas gentes no ser necesario más para confesarse bien que llegarse al confesonario, dar rienda á su lengua para hablar quanto se les antoje, sin querer sujetarse á las disposiciones del confesor, ni reconocerse, por la gravedad de sus culpas, esclavas de satanás, enemigas de Dios, y desheredadas de la gloria. No pocas personas malgastan mucho tiempo en explicar todos los lances que antecedieron, acompañaron y subsiguieron al pecado, y que no son necesarios para la buena confesión, y sólo sirven para molestar al confesor, y hacer pesado y aborrecible el Sacramento. Otras usan de unos rodeos interminables para decir su culpa, como quando para confesar una maldición se refiere menudamente el alboroto de la vecindad, la desavenencia de las vecinas, los genios de sus maridos, las palabras ásperas que primero se dixeron y otras impertinencias semejantes, que manifiestan claramente faltarles aquel espíritu de humildad, que conoce y explica sencilla y dolorosamente su pecado". (*Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 70).

(222) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 250.

(223) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 360.

(224) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 94-95.

(225) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 317-318.

(226) Así en EGUILETA, *Ibid.* pp. 313 y ss.; en F. ARMAÑA, *Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 355 y ss.; en F. ANDRÉS, *Quaresma* ..., t. II, pp. 1 y ss.; en A. CODORNIU, *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, pp. 389 y ss.

(227) "El mismo demonio, que astuto induce á los hombres á pecar, es quien interesado en que siempre sean pecadores, los detiene para que no confiesen que lo han sido. Con perversa ingeniosa destreza encubre primero la fealdad de las culpas, con lo que quita á los hombres la vergüenza que debieran tener de cometerlas; y luego después como que

tira el velo, para que apareciendo horribles, tengan vergüenza de confesar que las cometieron" (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 190). "Aquí el Demonio con su astucia maliciosa, se pone de parte de esta pasión, como lo vemos en el Mudo del Evangelio, y sugiriendo varias, aunque aparentes razones, hace crecer la vergüenza, sobrecogiendo á los penitentes de tal suerte, que casi les cierra la garganta para que no lleguen á explicarse. (...) Vistió Dios al pecado de vergüenza, para retirar al hombre de cometerlo, y vistió á la confesión de esperanza para esforzar con ella y su perdón á confesarlo, pero trocó y mudó el Demonio los vestidos, dice San Juan Chrisóstomo (*b*) [*Chris. hom. 3. de poenit.*]; puso al pecado vestido de esperanza, para que con la vana confianza en la misericordia de Dios se resuelva el christiano á cometerlo, y vistió á la confesión de vergüenza, para que se retire de confesarlo". (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, p. 318). La misma cita del Crisóstomo la encontramos en A. ANDRÉS, *Quaresma* ..., t. II, p. 5, y en P. CALATAYUD, *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 338. También se solía escenificar el hecho: "Un Santo Padre del yermo, viendo al demonio, que andava muy solícito por los Confessonarios, le preguntó, què haces? Respondió el diablo, estoy restituyendo á los penitentes, lo que les he quitado; quitèles la verguenza al tiempo de pecar, para que pecassen con más libertad; ahora que ván á confessarse, se la restituyo, para que callen, lo que hicieron." (*Ibid.* t. I, p. 332).

(228) Jean DELUMEAU lo ha constatado igualmente y afirma: "Ce thème a été trop souvent développé par tous les spécialistes de la pénitence pour qu'on puisse mettre en doute ces affirmations qui renvoient à un état d'âme massivement vécu par les fidèles." *L'aveu et le pardon*, p. 21.

(229) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, p. 5.

(230) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, pp. 396-398.

(231) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* .., t. III, p. 429.

(232) Las biografías de los misioneros recogen siempre datos de esta clase. Así, en la del padre Tirso González hay abundantes referencias; escogemos la siguiente, sobre Andalucía, a modo de ejemplo: "Por singular providencia de Dios fuí á ciertos lugares, á donde encontré muchas almas en extrema necesidad de este espiritual socorro, de las cuales hice concepto se perdieran, si no hubiéramos ido. Algunos me dijeron: *Padre, si su Paternidad no hubiera venido, yo no me atreviera á confesar con otro.* Entre ellos habia persona que tenía pecados callados de más de sesenta años, y que habia recibido el Viático muchas veces y alguna la Extremaunción, y ahora no se podía tener los pies.

De estos casos he encontrado un número grandísimo." (REYERO, E. *Misiones del M. R. P. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús, 1665-1686*, Santiago, Tip. Editorial Compostelana, 1913, p. 247). En uno de los manuscritos del padre Calatayud encontramos una nota firmada por un mercedario descalzo, Fr. Francisco de Escovedo, sobre el fruto de la misión realizada por el jesuita en Utrera en 1758, y en ella decía "hauer subjetos de 30 y 40 años que no se confessaban vien, aun hauiendo antesedido muchas Missiones; y en esta por la Misericordia de Dios han quedado en el Estado de la Gracia". (B. N., Mss. 4503, fol. 173 r.).

(233) CALATAYUD, P. *Misiones y sermones* ..., t. III, Madrid, Benito Cano, 1796, 3ª. ed., p. 281.

(234) "Sabemos, que todo hombre es polvo, y todo cuerpo es de barro; y que tan propria es la fragilidad de el barro, como la liviandad del polvo. Sabemos que la carne, sea de la persona que fuere, hace continua guerra al espíritu: *Càro concupiscit adversus spiritum; (Galat. 5. v. 17)* y que en tan reñida, y doméstica batalla, sólo vence, quien peleando como Soldado de Christo, mortifica su carne con todas sus concupiscencias." (CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 395).

(235) *Ibid.* t. I, p. 396.

(236) CODORNIU, A. *El Ministro de Jesu-Christo theológicamente delineado sobre el capítulo cuarto de la primera del Apóstol a los Corinthios*. Barcelona, Imp. de María Angela Martí, 1765, p. 137.

(237) *Ibid.* p. 139. Dedica al tema las pp. 137-141.

(238) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 334-336.

(239) Dedica dos casos a esto: "Padre, dirà otro, ya seis años, que no me he atrevido à confessar cierto pecado feo, que con otro muchacho cometía en mi niñez (...) Ya ocho años, dice otra, que siendo pequeña anduve enredando en cosas feas con otra muchacha, ò muchacho de mi edad, y no me he atrevido à confessarlo: punzavame, quando oía Doctrinas, y quando me iva à confessar, pero quería sossegar, apagar, y acallar aquellos latidos de la conciencia: *Yo era pequeñita, no sabía lo que me hacía.* Vèn acà, què años tenías? Padre, ya tendría los siete, los ocho, ò diez años. Os escondíais? Si Padre, porque no nos viessen, y yo me acuerdo, que aquello me parecía cosa mala, y aùn me lo avían reprehendido. Pues hermano mío, hermana mía, todo esse tiempo, que lo has callado, se puede temer, el que te has confessado en pecado mortal, y sería una temeridad quedarte sin hacer confessiòn general, teniendo oportunidad. O almas mías! yo creo, que à muchos de los que me oyen, les he clavado un dardo al corazòn: cuidado no callar." (CALA-

TAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 334). Casi el mismo diálogo aparece unas páginas antes para señalar en estos casos la necesidad de hacer confesión general desde la niñez, rebatiendo las escusas de la edad con la señal de la ocultación (p. 257).

(240) Como ejemplo pone: "*Padre, yo he callado ya 20 años un pecado de bestialidad*" (*Ibid.* t. I, p. 257). "Padre, ya doce años, ya veinte cometí ciertos pecados feos con una bestia, siempre me han tenido la conciencia hecha una noche, y no me he atrevido à confessarlo." (*Ibid.* t. I, p. 334).

(241) "Pues qué, ¿pensabais que esos pecados no se habían cometido jamás en el mundo? ¡Ah! No sólo otros muchos pecadores los cometieron, sino también muchos Santos. ¿Serán hechicerías, serán pactos con el demonio? Un Cipriano fué en algún tiempo hechicero, y ahora es un ilustre Mártir por Jesuchristo. ¿Serán amancebamientos? San Bonifacio vivió torpemente amistado en su juventud con Aglae, matrona romana, y ahora le veneramos en el catálogo de los Santos. María Egipciaca, María Magdalena, Margarita de Cortona, Pelagia, Thais y otras, ¿como viviéron en algunos años? Vedlas sin embargo en el reino de los cielos. ¿Serán hurtos? Los Santos Dimas, Mário y Sanderino fueron ladrones, y no obstante llegaron à ser Santos." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión...*, t. I, pp. 105-106). "Que pecado puedes haber cometido, que no se halle en alguno de los Santos Canonizados? Faltaste à la Fé? A ella faltò Santo Thomás Apóstol. (...) Negaste à Jesu-Christo? Negòle Pedro. (...) Has sido blasphemo, y sangriento perseguidor de la Iglesia? Esse fue Saulo. (...) Has afrentado tu linage, siendo de muchas obligaciones? Afrentòle la Madalena, como pública pecadora. (...) Has sido ladrón, deshonesto, y homicida? Lo fue San Moysés el Anacoreta. (*Rosvveid.* l. 8. c. 22) Perdiste la virginidad, que habías consagrado al Señor? Essa fue Santa María, llamada la Meretriz. (*Idem.* lib. I) Que diré de Santa Thaisis, de Santa Pelagia, y de Santa Maria Egypciaca? Que diré de Matheo el Publicano, y de innumerables pecadores, que después fueron alegría de los Angeles, sino lo que dixo el mismo Christo: *Publicani, et meretrices proecedent vos in regno Dei?* (*Matt.* 21. v. 31.) (CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 399).

(242) En las *Doctrinas prácticas* de CALATAYUD están situados como "el primer embuste, y engaño del demonio", a la cabeza de los demás obstáculos: "Padre, se me ofreció, que si le confessava, me llevarían à la Inquisición, se me ofreció, que era menester ir à Roma por la absolución: à la Inquisición, ir à Roma? Jesús, que embuste, y mentira. Regla certíssima. De qualquiera pecado, ò pecados por más horrendos, que sean, si una vez los confiessas al Confessor, no puede el Confessor decir nada de ellos, ni al Papa, ni al Rey, ni à la Inquisición, aunque le quemáran vivo; mas,

si supiera la Inquisición, que algún Confessor descubría algún pecado horrendo del penitente, al Confessor le castigaría, y al penítente no le haría nada. (...) Esse otro de que era precisso ir à Roma, es engaño: por más atroces pecados, que tengas, como te arrepientas de ellos, no es necessario salir de N. para que quedes absuelto. Cuidado con esto, y repetidlo en vuestras casas." (t. I, pp. 338-339). Casos de este tipo encontramos en las misiones del padre Tirso González, en concreto, en la realizada en Andalucía por los años 1668-1669: "Una mujer de cerca de ochenta años callaba desde la niñez una cosa, que le pareció era un gran pecado. Fué el caso que cuando niña comulgó, habiendo comido antes, sin acordarse entonces, ó sin saber que fuese necesario ir en ayunas. Poco después cayó en la cuenta de que era menester guardar el ayuno natural, y se persuadió que lo hecho por ella era un pecado tan grave, que si lo confesaba la habían de llevar á la Inquisición; y por este temor lo callaba comulgando de ocho á ocho días. Cuando más moza estuvo determinada de ir á Roma, y sólo la detuvo el pundonor, porque no pensasen su marido y sus deudos que se había ido por ser mala mujer. Oyóme decir que el confesor no podía decir nada ni al Rey, ni al Papa, ni á la Inquisición, aunque le confesasen mil herejías, etc. y con eso vino á confesarse con grande consuelo suyo y mío." (REYERO, E. *ob. cit.* p. 212). "Ardiz es muy ordinario del demonio, con que enlaza muchas almas, el arrojarles á la imaginación pensamientos horrendos contra Dios y sus santos, y luego persuadirlas que aquello es un gravísimo pecado; y no hay misión, adonde, explicando esta materia, no se encuentren personas, que salen como de un infierno, con oír explicar clara y distintamente, cómo en aquello no hay pecado; y las que, con ocasión de la conciencia errónea, hacían grandes sacrilegios, por este medio salen de tanta miseria. Contaré solamente un caso bien singular en esta materia. Una mujer, siendo niña de ocho á diez años, un día que hubo una grande tempestad de truenos y relámpagos y viento vehementísimo, se recogió á un aposento á pedir á Dios favor, encomendándose á su Majestad muy de veras. Estando en esto, una mano invisible le dió un gran golpe en el pecho, estando ella sola, y oyó una voz que le dijo: *No hagas eso*, arrojándole pensamientos de blasfemia contra Dios. Con esto empezó la niña á llorar, y preguntándole su madre la causa, respondió: *que lloraba, porque le venían malos pensamientos contra Dios.* La madre le dijo los desechase, encomendándose á su Majestad. La muchacha desde entonces quedó como asombrada, y se persuadió que había hecho un gran pecado, y que era caso de Inquisición; y llegó hasta los sesenta sin confesarse, hasta que viniendo á su lugar la misión, y oyendo explicar esta materia en el púlpito, vino á confesarse conmigo con muchas lágrimas. Me dijo: *que la razón porque no se había confesado en tanto tiempo, era porque tenía una hija doncella; y que si á ella la llevaban á la Inquisición, no hallaría casamiento.*" (*Ibid.* p. 338).

(243) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 321-322.

(244) *Ibid.* t. I, p. 320.

(245) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, p. 17.

(246) Fr. Antonio ANDRÉS explicaba: "Mirad, en toda la Iglesia no hay penas más rigidas, ni espantosas, que las pronunciadas en los Sagrados Canones contra los quebrantadores del sigilo. Censuras, deposiciones, degradamientos, carceles perpetuas, y muerte civil, son las penas establecidas contra los que ossaren quebrantar, en un apice, el sagrado secreto. Sabéis poco vosotros quan profundamente enterrâis vuestros pecados, quando los decis al Confessor. Atended à lo que digo: en ningún caso, por ningún acaecimiento, baxo ningún pretexto, por ningún tenor, ni por alguna fuerza, puede el Confessor revelar, no digo un pecado grave, pero ni aún una mentira leve, que le hayâis confessado. Esto obligò decir à San Agustin: que menos sabia, lo que sabia por confessiòn, que lo que no sabia". Tras poner dos casos imaginarios, decia: "Aunque con descubrir un pecado leve pudiesse evitar el Confessor, que los Mahometanos inundasen toda Europa, quemassen todas las Imagenes, arrojassen al fuego las Hostias consagradas, hiciessen cavallerizas todas las Iglesias, degollassen todos los Obispos, no podia revelarlo. Y la maravilla es, que aún quando sin culpa del Confessor, pudieran saberse los secretos de la confessiòn, acude Dios de modo milagroso à la infraccion del sigilo". Este es el caso cuando el confesor sueña en voz alta, o pierde el juicio, o cuando se han confiado las faltas por escrito, como en el suceso milagroso de san Juan Limosnero (*Quaresma* ..., t. II, pp. 17-20). Segun CALATAYUD, ni los endemoniados, ni en sueños o delirios se ha revelado jamás un secreto de confesiòn (*Doctrinas practicas* ..., t. I, p. 338). Fr. MIGUEL DE SANTANDER hablaba en términos parecidos a los del padre Andrés: "Si se originan discordias, si suceden muertes desgraciadas, si se incendian ciudades, si se pierden reynos, y todo pudiera remediarse con violar el sigilo sacramental, nada le moveria todo esto al confesor: él guardaria su secreto, y dexaria perecer el universo ántes que faltar á su obligaciòn. Que á él le encarcelen, que le destierren, que le maltraten y quiten la vida, él la daria muy gustoso, como San Juan Nepomuceno, por la conservaciòn del sigilo sacramental". Y continua con el dicho ya referido de san Agustin (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 103). El padre EGUILETA hace del sigilo la primera razòn para desengañar a los que callan sus pecados (*Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 319-320). Francisco ARMAÑA (*Sermones* ..., vol. 1, p. 362) y José CLIMENT no se extienden en esto, pero lo mencionan; éste último llama a los confesores "ministros, que fieles depositarios de vuestros secretos, perderán mil vidas ántes que revelen la menor de sus circunstancias." (*Plâticas dominicales* ...,

t. I, p. 192). Jean DELUMEAU ha indicado también que el sigilo fue uno de los aspectos tranquilizadores señalados por la pastoral de la penitencia (*L'aveu et le pardon*, p. 41). Sobre la evolución doctrinal y los distintos puntos de controversia en torno al "*sigilum confessionis*", BOURQUE, E. (*ob. cit.*, pp. 249-258).

(247) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión*, t. I, p. 201. La descripción de este sentimiento es muy parecida en el padre Antonio CODORNIU: "... si me pudiesse arrodillar à los pies del mismo Christo, como la Madalena, y otros pecadores. Mas ahora, que he de descubrir mis baxezas à un hombre como yo, me falta el espíritu; y el terror y la vergüenza se apoderan de mí." (*Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera*, t. I, p. 400).

(248) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera*, t. I, p. 144. En otro lugar dice: "no debes mirar al Confessor como hombre, sino como al mismo Dios, en cuyo lugar está; que por esso comienzas la Confessión diciendo: *Yo pecador me confiesso à Dios*. Luego si no tuvieras dificultad en decir tus pecados à Dios, que los sabe todos, hasta el más mínimo, por que la tendràs en decirlos al Confessor, que ocupa el lugar de Dios? (t. I, p. 217).

(249) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 77.

(250) Sobre la interpretación que se da al "atar" o "retener", RAMOS-REGIDOR señala que "Trento no entiende el "atar" en el sentido de "no absolver", sino en el sentido de poder imponer una satisfaccion, esto es, ciertas obligaciones proporcionadas a la gravedad de la culpa y a la situación del penitente" (El sacramento de la penitencia ..., p. 273). Pero lo cierto es que la teología postridentina hasta la actualidad ha entendido que "atar" o "retener" significa la "negación de la absolución" (p. 272). La perspectiva teológica reciente procura desentrañar el sentido del Nuevo Testamento y de la Iglesia antigua; así, con una visión fundamentalmente eclesial, Karl RAHNER ("Verdades olvidadas ..." *ob. cit.* t. II, p. 152-165) subraya el significado como "proscribir" o "poner en entredicho", descubrir el estado del pecador que, por la culpa, ha hecho ficticia o aparente su pertenencia a la Iglesia (sobre esto vid. la precisión de la n. 14, p. 155); por ello "atar y desatar no son los dos miembros de una alternativa, sino dos fases de una misma reacción con que responde la Iglesia al pecado de uno de sus miembros. (...) ata a fin de poder soltar".

(251) "*Padre, juzgaba, que me avían de negar la absolución, si confessava tal pecado.* Esta es la máxima peor del demonio. Lo primero, el Confessor, no os negarà la absolucion mientras venis bien, y oportunamente dispuestos. Lo segundo, no suele negar la absolución, sino diferirla por seis, ù

ocho dìas, v. g. para que el penitente se disponga bien, ò cumpla primero tal obligaciòn, al modo, que un Médico dispone primero el estomago del enfermo antes de darle la purga. Lo tercero, què te aprovecharà la absolucion, si callas el pecado? Nada, antes se te buelve sacrilegio." (CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. I, p. 339).

(252) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 103.

(253) CLIMENT, J. *Plâticas dominicales ...*, t. I, p. 193. En Fr. Antonio ANDRÉS encontramos el mismo argumento, señalando ademàs que el confesor "acude también à lavarse cada dìa en la misma fuente." (*Quaresma ...*, t. II, pp. 15-16).

(254) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 322-323. En la misma lìnea exclamaba CODORNIU: "O como eres necio! Antes por esso mismo, que el Confessor es hombre, como tù; que puede cometer essa, y màs horrendas culpas; que quizà las ha cometido; y que por esso mismo puede exclamar, menos malo es el penitente, que yo: *Justior me est*. Por todas essas razones, que en la prâctica no son ideales, sino mui cortingentes, no debes tener reparo alguno." (*Prâctica de la Palâbra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 400; este mismo argumento en la p. 217).

(255) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 325.

(256) "*Padre, es impossible, que semejantes pecados como los mìos se ayàn cometido en el mundo, ni que se ayàn oìdo, ni visto.* Ay alma mìa! Impossible? Pues dile al demonio, que miente. *Si alguno me traxere algùn pecado, que yo no le aya oìdo otra vez, desde luego le ofrezco doze Missas*, para que veàis, que por màs pecados que me confesséis, he oìdo otros màs. Muchos años ha, que ofrezco esto, y hasta aora nadie me las ha ganado. Pero vèn acà tonto, quàntas personas has muerto? Quàntas heredades quemadas? Quàntos Crucifixos azotado? Has arrastrado las formas consagradas? Has renegado de Dios, ò caido con bestias, ò con el Padre, ò la Madre? O con el mismo demonio? Tanto como esso, no Padre; pues mira, aunque todos estos pecados me traxeras, he oìdo otros mayores." (CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. I, p. 339). "Pensaréis vosotros, por ventura, que al decirle al Confessor aquel espantoso sacrilegio, de haver robado todos los Vasos Sagrados de una Iglesia, ò de haver cometido fealdades abominables con aquella persona consagrada à Dios por el voto, ò muy cercana por la sangre, ha de arquear las cejas por la novedad, se ha de encoger de ombros por la admiracion, y ha de llamar para vuestro castigo todas las iras del Cielo, y todas las furias del abismo. Si assì lo discurrìs, no puede darse en el mundo mayor simpleza, que la vuestra. Si tal teméis, sois los màs ignorantes, y sencillos de la tierra. Maravi-

llarse el Confessor de vuestros pecados? Quizà seràn essos vuestros los menores, que havrà oìdo, desde que exercita su soberana autoridad. Poco sabéis vosotros de lo que llega à los Confessores. Homicidios, sacrilegios, rapiñas, hurtos, deshonestidades, las màs irracionales, y las màs feas, son el alimento de los que administran el Santo Sacramento de la Penitencia, pues en alusiòn à esto dixo Oseas: (1) [Oseæ cap. 4.] *Peccata populi commendent.*" (ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, pp. 12-13).

(257) "La vergüenza que procede de vosotros mismos (...) no es otra cosa que un mal entendido aprecio que hacéis de vuestra estimaciòn, pensando se aventura ò se pierde con el confesor, si manifestàis vuestro pecado; pero por dicha vuestra acontece lo contrario. Enterado el confesor de esta verdad, conoce que quando os resolvéis à confesar habéis hecho un esfuerzo extraordinario venciendoos à vosotros mismos, y descubriendo las llagas de vuestra conciencia que por tanto tiempo teniais reservadas; y de aquí se origina un particular aprecio de vosotros, miràndoos como triunfadores de una poderosa pasiòn, que ha sepultado innumerables almas en los braseros eternos." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 75-76). "(...) nò es virtud el confesarse? Nadie lo duda, dice el Chrisòstomo (a) [*Chrisost. serm. de poenit.*]; es justicia, es victoria de sì mismo, es magnanimidad, es humildad: infiere ahora San Ambrosio (*b*) [*Ambros. l. 2. de poenit. c. 10.*]; luego serà màs digno de alabanza el que fuere màs humilde confesando las culpas màs horrorosas; que aùn por eso dixo el Espíritu Santo, que la santa confusiòn y vergüenza trahe consigo à las almas mucha gracia y mucha gloria (*c*) [*Ecclesi. 4. vers. 25.*]. Quién pues se ha de horrorizar de ver practicada la virtud?" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 324).

(258) "No hay duda, catòlico auditorio, que si se mira la confesiòn con los ojos débiles de la carne, y del amor propio, puede parecer al pecador cosa dura, el haber de manifestar los mas feos pecados que cometiò: pero si atiende con los ojos perspicaces de la fé las conveniencias que trahe consigo el manifestarlos, facilmente se desvanece toda dureza y dificultad, dice el santo Concilio de Trento (*b*) [*Trident. Ses. 14. c. 5.*]. Sabed pues, oyentes mìos, que la buena confesiòn confunde à los Demonios, hace las paces entre Dios y el pecador, destruye los vicios, acarrea las virtudes, cierra la boca del infierno, y abre las puertas del Paraìso, que tenìa cerradas el pecador con el hierro de las culpas." (*Ibid.* t. I, p. 317). "Yo no dudo primeramente, Señores mìos, que si se mira la confesiòn con los débiles ojos de la carne parece cosa sobre manera dura haver de manifestar qualquiera, aquellas fragilidades tan vergonzosas, que para cometerlas, casi se examinavan à las paredes, por si tenìan ojos para mirarlas. (...) Mas todos estos retraimientos se vencen de un golpe, mirando la con-

fessiòn con los ojos de la razòn, y la Fè. (...) de esclavo vil de Satanàs, pasa à ser hijo muy amado del Padre Celestial." (ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, pp. 3-5).

(259) En el tercer domingo de cuaresma, Fr. Antonio ANDRÉS afirmaba la imposibilidad de encontrar otro medio de salvaciòn, al parecer con expresiòn rotunda de san Agustín: "*Aut confitendum, aut damnandum*: ò confessarse, ò condenarse". Y luego insistía: "No valen limosnas, no peregrinaciones devotas, no ayunos, no vigilias. (...) Aunque os retiréis à un desierto, y hagais una penitencia tan austera, que pueda causar horror à los antiguos solitarios, aunque sedis màs limosneros, que Santo Thomàs de Villanueva, y màs rezadores, que San Patricio; aunque se presentaràn ante el Trono de Dios à pedir el perdòn desse pecado, que callàis, no solamente aquellos Santos en quienes poneis vuestra confianza, sino un San Juan Bautista, cuya autoridad puede tanto con el Salvador, un San Josef, à quien tan deudor es el mismo Jesu Christo: queréis màs, pues aunque su misma Madre arrodillada al pie del Trono de su Hijo, le representasse aquel seno purissimo, donde se vistiò de carne, aquellas làgrimas amorosas, que le bañaron, aquellos pechos virginales, que destilaron nectar dulcissimo para su alimento, y aquellos afanes, y amarguras sufridas al pie de la Cruz. Aunque todo esto se representasse, à fin de inclinar la Divina Misericordia, saldrìa no obstante una voz espantosa del Trono, que dirìa: No cede mi Justicia, ni à mi Madre quiero atender aora, y assi, ò confessarse, ò condenarse." (*Quaresma* ..., t. II, pp. 20-21).

(260) CLIMENT, J. *Pàticas dominicales* ..., t. I, pp. 190-191. Nicolàs GALLO, siguiendo en su exposiciòn el paralelismo entre el juicio final y el sacramento de la penitencia, describía el espectàculo que la confesiòn de los pecados podìa borrar para el ùltimo dia: "allí expondrà la Justicia Divina vuestras culpas à la vista del mismo Dios; y el ojo amenazador de su ira inexòrable jamàs cesarà de clavarse y de fixarse sobre vuestras almas infelices, cubriéndolas de un eterno oprobio y de una perdurable confusiòn. Al fin veréis abrir el libro de vuestras conciencias en presencia de los Angeles y de los hombres; y todo el Universo verà con indignaciòn vuestros pecados màs ocultos à la luz de aquel fuego que arderà siempre, y jamàs se consumirà. ¿Y que vergüenza, que horror, que humillaciòn tan profunda no os causarà ver vuestros màs sonrojosos desòrdenes patentes à la vista de los que màs los recatasteis? (*Sermones* ..., t. V, pp. 14-15). La misma alternativa -"ò los hemos de confesar [nuestros crímenes] en secreto, ò Dios los ha de decir en pùblico"- la encontramos en Fr. MIGUEL DE SANTANDER (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 98 y t. III, p. 430). Entre los jesuitas, esta amenaza se divulgò utilizando un símil: el de una joven doncella, caìda en una desgracia, a quien la madre pregunta con voluntad de ayudar; ella calla su pecado

neciamente, pero al fin, en público -en una visita o en una iglesia- le asaltan los dolores de parto y da a luz con escándalo y deshonra para su familia. Encontramos esta historia en CALATAYUD (*Doctrinas prácticas ...*, t. I, pp. 337-338) y en CODORNIU (*Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, pp. 400-401). En éste, el paralelismo es más dramático, pues en su ejemplo el padre de la muchacha "abrasado en iras, y arrebatado de su misma afrenta; passando su espada por el cuerpo de la infame hija, la dexò sin alma à sus pies"; y en la explicación de tal parábola, si la madre es el predicador o el confesor que insta a declarar la culpa en secreto, lo grave es que con la imagen de tal padre se identifica a Jesucristo en el juicio final: "Vendrá el día de la gran Visita (...) y entonces sabré yo, sabremos todos, sabrán los Angeles, y los hombres essos pecados, que ahora callas, y los sacrilegios, que cometes. Y no parará en sola afrenta: el mismo Christo, como Padre irritado, y severíssimo Juez, con la espada de su vengadora ira te dará la eterna muerte, arrojando tu cuerpo, y alma à los abysmos".

(261) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 12. Se basa en una interpretación de san Jerónimo sobre Oseas 14, 5: "pagaremos con el fruto de nuestros rediles". En un sermón panegírico de santa Teresa de Jesús, el padre CODORNIU la pone como modelo por "la confessión de sus culpas, y desfigurar, en quanto le fue possible, la bellíssima cara de su virtud". "Exagerar su malicia" es "la más cumplida y generosa acción de gracias, y por consiguiente el *Sacrificium laudis*, de que tanto se honra Dios. *Psal. 49. v. 23.*)". "Porque entonces ofrecemos verdaderamente à Dios el sacrificio que tanto le glorifica, quando cediéndole todo el honor, y gloria, nos deshacemos à pura contrición de nuestras culpas" (*Práctica de la Palabra de Dios en varios Sermones Panegyricos, con Doctrinas correspondientes*, Barcelona, Pablo Nadal, 1756, pp. 238-239).

(262) Fr. MIGUEL DE SANTANDER. *Doctrinas y sermones para mosoón ...*, t. III, pp. 429-430.

(263) "(...) lo finito por más que se multiplique y aumente, jamás llegará à lo infinito: siempre habrá de uno à otro una distancia infinita: luego si vuestros pecados, por más feos y enormes que sean, son casi nada respecto los de todo el mundo, y los pecados de todo el mundo, comparados con la infinita misericordia de Dios son verdaderamente nada; vuestros pecados serán ménos que nada, si podemos explicarnos así, á la vista de la infinita é inmensa misericordia de Dios." (*Ibid.* t. I, p. 105).

(264) El mismo fray Miguel, a continuación de exaltar la misericordia divina para superar el miedo y de animar a la confesión con la seguridad de que "seremos bien recibidos", plantea la amenaza del juicio público de Dios. (*Ibid.* t. III, p. 430).

(265) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, pp. 326-327. Fr. Antonio ANDRÉS lo concretaba: "Todos los pensamientos, les son crueles, todos los objetos, que se les presentan, los assustan. Si ven morir à alguno de repente, se les ofrece su estado miserable, y luego entran en temores de una suerte igual. Los truenos, los terremotos, los contagios, todos se mancomunan para hacer en su triste espiritu, una pompa furiosa de sus rigores. Y sino preguntadlo à aquella desventurada doncellita, que haviendo caído por su flaqueza en un excesso, no se ha atrevido a confessarlo. Ella dirà, que desde aquella hora no ha tenido un punto de sossiego; que de dia, y de noche tiene delante de los ojos su pecado, el qual la melancoliza entre los bayles màs festivos, la atormenta entre los màs dulces amores, y no la dexa gozar de aquella inocente libertad, que le concede su madre. Pensad, pues, aora, si aquella multitud de sacrilegios, que hace en cada confessiòn, le pueden formar una blanda almohada, sobre la qual tome reposadamente su dulce sueño? (*Quaresma* ..., t. II, pp. 26-27). También en Fr. MIGUEL DE SANTANDER se describe este triste estado del alma (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 106 y t. III, p. 432).

(266) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, pp. 328-330).

(267) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 192. Esta mentalidad se arrastra desde los inicios de las tendencias confesionistas, con la penitencia tarifada y los libros penitenciales: "Y los testimonios hablaràn una y otra vez del sentido, la necesidad y la obligaciòn de confesar los pecados, exaltando su virtud satisfactoria por mérito de la vergüenza que comporta, cual condensaciòn de la pena merecida". Segùn esta indicaciòn de Dionisio BOROBIO, el sentimiento de vergüenza asi propugnado no seria ajeno al proceso mismo de centralizaciòn confesionista, apoyado por "la teoria segùn la cual la confesiòn oral es el signo manifestativo privilegiado de la contriciòn, que permite intervenir a la Iglesia y al mismo tiempo condensa y sintetiza en si misma (por la vergüenza y esfuerzo que comporta: pena) las obras penitenciales y la satisfacciòn anterior (*actio poenitentiæ*)". Asi "la confesiòn pasa a ser también satisfacciòn". ("El modelo tridentino ...", *art. cit.*, pp. 218-219).

(268) Por eso continùa diciendo: "No me admiro que una de las principales causas de la apostasia de los Luteranos y Calvinistas fuera la confesiòn auricular; porque se vid que eran muy soberbios y altivos. No tenian ningùn reparo de confesarse à Dios; pero confesarse à un hombre, descubrirle sus perfidias, sus venganzas, sus torpezas, y todos los desordenados impenetrables movimientos de su corazòn, les pareciò un yugo tan insoportable, que àntes que sujetarse à él, quisieron apartarse de la comuniòn de los fieles, y del gremio de nuestra madre la Iglesia." (*Ibid.* t. I, pp.

192-193). Sobre la doctrina de los reformadores, RAMOS-REGIDOR, J. *El sacramento de la penitencia*, pp. 237-248. Recordemos que Lutero negaba el valor de los actos del penitente y que su argumento para rechazar las obras de satisfacción era que "no hay nada tan orgulloso como pretender satisfacer a la justicia divina con obras humanas" (p. 241). Por su parte, Calvino, que negaba que la penitencia fuese un sacramento, admitía 'la confesión a *Dios solo*, como la del publicano de la parábola evangélica; es una confesión plenamente válida, aun cuando no vaya seguida de la absolución"; además, distinguía la confesión disciplinar pública, a imitación de la Iglesia antigua, la comunitaria litúrgica y la privada. (p. 243-244).

(269) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 198.

(270) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión*, ..., t. IV, pp. 94-95.

(271) "De esta verguenza, y pudor santo vienen despojadas, lo primero, varias mugeres, que llegan à los pies del Confessor, el cabello con polvos, y enrizado; el semblante con colores, y afeites, muy otro del que Dios les diò, y desmentido, el calzado provocativo, ò profano, los pechos hechos dos ladrones de la honestidad, y modestia, arrastrando seda, y metiendo ruido con su tren, sólo les falta aquel rótulo en su frente descubierta, que traìa gravado aquella muger infame, que viò San Juan en su Apocalipsi, es à saber: *impietas*; esta que viene assì, no es muger honesta, piadosa, y recatada, no es Christiana, no es bautizada, es la *impiedad.*" (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 347).

(272) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, p. 93.

(273) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 344-346.

(274) *Ibid.* t. I, pp. 351-353.

(275) ARMAÑA, F. *Pastorales del Ilustrísimo Señor D. Fr. ____, obispo que fue de Lugo, actual arzobispo de Tarragona*, Tarragona, Pedro Canals, 1794. 2 vols. t. I, pp. 223-225. A continuación, cita al concilio de Trento, remitiendo en nota a la "ses. VI. cap. XIV. &. can. XXX. Id. ses. XIV. cap. VIII. can. XII. &. XV." La revisión de los mencionados textos nos permite conprobar cómo se sigue de cerca la doctrina. Así, en el capítulo XIV de la sesión VI se habla de la satisfacción "no de la pena eterna, pues ésta se perdona juntamente con la culpa ò por el sacramento, ó por el deseo de él; sino de la pena temporal, que como enseña la sagrada Escritura, no siempre como sucede en el Bautismo, se perdona à los que ingratos à la divina gracia que recibieron, contristaron al Espíritu Santo, y no se avergonzaron de profanar el templo de Dios." (*El sacrosanto y*

ecuménico ..., pp. 58-59). El canon XXX de la misma sesión establece: "Si alguno dixere, que recibida la gracia de la justificación, de tal modo se le perdona á todo pecador arrepentido la culpa, y se le borra el reato de la pena eterna, que no le queda reato de pena alguna temporal que pagar, ó en este siglo, ó en el futuro en el Purgatorio, antes que se le pueda franquear la entrada al reyno de los cielos; sea excomulgado." (*Ibid.* pp. 72-73). En el capítulo VIII de la sesión XIV se dice, entre otras cosas: "Apartan sin duda, con mucha eficacia del pecado, y sirven como freno que sujeta, estas penas satisfactorias, haciendo á los penitentes más cautos y vigilantes para lo futuro: sirven también de medicina para curar los resabios de los pecados, y borrar con actos de virtudes contrarias los hábitos viciosos que se contrajeron con la mala vida.(...) Agrégase á esto, que quando padecemos, satisfaciendo por los pecados, nos asemejamos á Jesu-Cristo que satisfizo por los nuestros, y de quien proviene toda nuestra suficiencia". Y más adelante establece: "Deben pues, los sacerdotes del Señor imponer penitencias saludables y oportunas en quanto les dicte su espíritu y prudencia, según la calidad de los pecados, y disposición de los penitentes; no sea que si por desgracia miran con condescendencia sus culpas, y proceden con mucha suavidad con ellos, imponiéndoles ligerísima satisfacción por gravísimos delitos, se hagan de los pecados agenos. Tengan pues, siempre á la vista, que la satisfacción que imponen, no sólo sirva para que se mantengan en la nueva vida, y les cure de su enfermedad, sino también para compensación y castigo de los pecados pasados." (*Ibid.* pp. 187-188). El canon XII afirma: "Si alguno dixere, que Dios perdona siempre toda la pena al mismo tiempo que la culpa; y que la satisfacción de los penitentes no es más que la fe con que aprehenden que Jesu-Cristo tiene satisfecho por ellos; sea excomulgado." (*Ibid.* p. 202). Y el canon XV: "Si alguno dixere, que las llaves se dieron á la Iglesia sólo para desatar, y no para ligar; y por consiguiente que los sacerdotes que imponen penitencias á los que se confiesan, proceden contra el fin de las llaves, y contra la institución de Jesu-Cristo; y que es ficción que las más veces quede pena temporal que perdonar en virtud de las llaves, quando ya queda perdonada la pena eterna; sea excomulgado." (*Ibid.* p. 203). Es también apreciable el seguimiento del *Catecismo del Santo Concilio*, donde encontramos esta reflexión: "Porque muchas veces nos enseña San Agustin (g) [In Psalm. 50.] que en la Penitencia se han de considerar dos cosas, la misericordia de Dios, y la justicia. La misericordia, con que perdona los pecados y las penas eternas que merecían, y la justicia, castigando al hombre con penas temporales." (ed. cit. p. 175).

(276) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, pp. 168-169.

(277) "Porque es decreto irrevocable de la Divina Justicia, y

cosa muy puesta en razòn, dice S. Agustìn, que pues el pecador quebrantò la ley divina, por hacer su voluntad contra la voluntad de Dios, si ha de volver à su amistad y à su gracia, haya de ser padeciendo y sufriendo por la voluntad de Dios, y contra su propia voluntad. (...) Pues ahora, Christianos, este decreto de la Divina Justicia se ha de executar en los pecadores, ò en la eternidad con crueles suplicios, y por un espacio interminable, ò en el corto plazo de esta vida por medio de la penitencia. (...) Debe ser, Catòlicos, vuestra penitencia, no una penitencia delicada, no una penitencia débil, no una penitencia pasagera y de pocos dìas, sino una penitencia condigna, una penitencia justa, una penitencia al fin que imite à la justicia de Dios en la otra vida, y que la imite en dos cosas, en la severidad, y en la duraciòn." (GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, pp. 30-31)

(278) "Padre, què cosa es satisfacciòn de la penitencia? *Est compensatio Divini honoris ablati, medià vindictà de se ipso.* (1) [Ita Theologi.] Es bolver por la honra, que se ha quitado à Dios con la injuria, castigàndola, y tomando venganza de ella en sì misma. Esta satisfacciòn es necessaria en el que pecò, porque el orden de la Divina Justicia pide, que se restituya la honra, que à Dios se le quitò, desdiciéndose la criatura, y tomando por sì misma, ò aceptando la pena correspondiente à su culpa. No toparéis màxima màs hija de la lumbre natural, que es esta: *Quien tal hace, que tal pague*; y de ella se vale la Justicia Divina, lo primero, para que se pague la pena del que deshonrò à Dios, y el alma, que fue adùltera, y por amor de su carne abandonò à su Esposo, castigue su delito, y adulterio, tomando venganza de su carne. (...) Lo segundo, la dispuso Dios, para que sirva de exemplo, y escarmiento à los sentidos, y al cuerpo de no caer en adelante, pues se atemorizan y enfrenan con el dolor." (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 322-323).

(279) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 172.

(280) GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, pp. 34-35. El pasaje evangélico al que se refiere es, justamente, el espìritu que supera a la ley del talión: "Habéis oìdo que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No me hagàis frente al malvado; al contrario, si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra, y al que quiera litigar contigo para quitarte la tùnica, déjale también el manto, y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos. Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien desea de ti algo prestado".

(281) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, pp. 183-187.

(282) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, pp. 75-76.

(283) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, pp. 324-325. CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quarema entera ...*, t. I, pp. 408-409. EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 169. Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. IV, p. 111.

(284) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, pp. 324-325.

(285) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. IV, pp. 114-115.

(286) BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales ...*, t. I, p. 359.

(287) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 171.

(288) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, pp. 327-328.

(289) *Ibid.* t. I, pp. 328-329.

(290) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. I, pp. 238-241. Se trataba de una lista de penitencias, como un elenco para ilustrar a los fieles, "sacadas de los Cánones Penitenciales, que estuvieron en uso por muchos siglos en la Iglesia Latina, y se pueden vèr en Graciano, en las Instrucciones de San Carlos Borromèo à los Confessores, impressas por orden del Clero de Francia, y en varios Autores." (p. 238).

(291) Al explicar la causa de que las penitencias sean menores de lo que debían, responde: "porque el Confessor no suele hallar en ellos, especialmente en gente noble, rica, y delicada, ò que se tiene por discreta, un alto movimiento de la gracia, ni vivo conocimiento de lo que merecen por sus culpas, ni animo, sino descaimiento para hacer penitencias oportunas" (*Ibid.* t. I, p. 238). Cuando se trata de corregir un vicio o pasión que domina a la persona, y se ve en ella gran resistencia, aconseja: "el prudente Confessor, mientras no hallare al penitente falto de dolor necessario (que harto será en estos lances) acomodese à su flaqueza, sacando lo que pueda en materia de satisfacción, y penitencia." (*Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 328).

(292) Vid. apéndice documental.

(293) La interpretación de la pasión de Cristo constituye, una vez más, la clave de esta pastoral: "Si para mostrar Dios su justicia dió lugar y permitió, que crucificasen á Jesuchristo siendo Hijo suyo querido, qué hará con el pecador siendo su esclavo? Si esto hace la Divina Justicia con la misma inocencia, qué hará con el delinqüente? Si la Serpiente de metal, que no tiene veneno, la manda Dios poner en un palo, qué hará con las serpientes venenosas de los

pecadores? Ay de nosotros, si no mudamos de vida!" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 173).

(294) "Quién puede alegar escusas para no recibir la penitencia, aunque fuese la màs horrible, y asombrosa, sabiendo que ha sido reo de tantas culpas? quien sino el que no conozca la gravedad de sus pecados, y que ni todas las penitencias del mundo son bastantes para satisfacer à todo un Dios ofendido? O còmo lo conocian aquellos penitentes de la Tebayda, de quienes habla San Juan Clìmaco (*b*) [*Climac. escal. espirit. cap. 5*], y nos los pinta como asombro de penitencia! Mira uno hiriendose con piedras los pechos hasta arrojar la saliva mezclada en sangre; mira otros en tiempo de Invierno desnudos, y al hielo; mira otros en el rigor del Verano à los rigores del Sol; mira otros con sed tan penosa, que sacaban sus lenguas como los perros; mira otros amarrados con cadenas como malhechores; mira otros con tanto descuido de su propia carne, que à veces se olvidaban de comer su pan, y otros lo juntaban con ceniza, y mezclaban el agua con gemidos; mira en fin otros con los huesos pegados à la piel, y secos à fuerza de sus rigores como el heno. Pues si éstos andaban tan generosos en satisfacer à Dios, no habiendo pecado tanto como nosotros, còmo andamos nosotros tan escasos? Estos aùn después de tanta penitencia no se daban por seguros; aùn temìan, dice el Santo, que los condenase Dios al Infierno; y nosotros queremos salvarnos con quatro Ave Marìas mal rezadas! O presunciòn lastimosa! ò ceguedad y rebeldìa deplorable!" (*Ibid.* t. I, p. 172).

(295) Un buen anàlisis, que busca claves para la actualidad en el sentido profundo de la penitencia antigua, es el artìculo de J. RAMOS-REGIDOR, "La "reconciliaciòn" en la Iglesia primitiva: sugerencias para la teologìa y la pastoral de nuestros dìas", *Concilium*, 61 (enero 1971), pp. 74-87.

(296) GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, pp. 32-33.

(297) *Ibid.* t. V, p. 35.

(298) *Ibid.* t. V, p. 41.

(299) La descripciòn de este sistema penitencial en RAMOS-REGIDOR, "La "reconciliaciòn"...", *art. cit.*, pp. 77-78, ALIAGA GIRBES, *art. cit.* pp. 455-457, y BOURQUE, quien incluye el testimonio de santo Tomàs: *ob. cit.*, p. 234. Nicolàs Gallo lo presentaba en uno de los tres *peccata capitalia* (apostasìa o idolatrìa, homicidio y lujuria) que al principio se sometieron a este proceso: "¿qué me dirìais, si yo os diese por penitencia de un adulterio, que os estuvieseis quatro años enteros fuera de las puertas de la Iglesia llorando sin cesar; y que cumplidos estos, estuvieseis otros tres sin pasar del antepòrtico, continuando vuestros gemidos, para poder desde allì oìr no màs que la

predicaciòn del Evangelio; y después de estos siete años, que estuvieseis otros cinco dentro, pero allà à los pies de la Iglesia, hincados de rodillas mientras se empezaban los Oficios Divinos, oyendo solamente la Epìstola, el Evangelio y el Simbolo; pero que al acercarse al Canon os hablan de hechar del Templo, como indignos todavìa de asistir à la Consagraciòn, à la elevaciòn de la Hostia, y al resto de la Misa? Y al fin, ¿qué me dirìais, si hasta pasar unas veces diez años, otras quince, de llanto, de gemidos, de ayunos y postraciones, no se os permitiera llegar à comulgar, ni lograr el consuelo de recibir el adorable y sacrosanto Cuerpo de Jesu Christo? ¿Que me dirìais, si antes de absolveros de un solo pecado, os obligase a todo esto? (*Sermones* ..., t. V, pp. 42-43).

(300) *Ibid.* t. V, pp. 43-44.

(301) *Ibid*, t. V, pp. 45-48.

(302) Todo lo expuesto pertenece a un "Sermon predicado al Supremo Consejo de Castilla. En la feria quarta despues de la Dominica de Pasion, *sobre la Penitencia*". Ante tal auditorio, no ahorrò expresiones enérgicas y severas. La comparaciòn la establecemos con la "Plàtica duodécima [t. IV] sobre el modo y pràctica que han de observar los Confesores con los penitentes", ya citada.

(303) *Plàticas* ..., t. IV, pp. 358-359.

(304) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, pp. 70-79.

(305) Santo Tomàs de Villanueva fue uno de los teòlogos que levantaron la voz contra lo que les parecìa excesiva relajaciòn de los confesores al impartir la absoluciòn, en una época -de mediados del siglo XIV a mediados del XVII- en que predominò la indulgencia. DELUMEAU, J. *L'aveu et le pardon*, pp. 84-85. Sobre la figura de san Carlos Borromeo en este campo, conviene retener las matizaciones de Marcel BERNOS: "Saint Charles Borromée et ses "Instructions aux confesseurs". Une lecture rigoriste par le clergé français (XVIe-XIXe siècle)", en GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *ob. cit.*, pp. 185-200. Recuerda que, en 1643, Arnauld, en su *Fréquente communion*, hizo una interpretaciòn rigorista de san Carlos para llevarlo al campo jansenista, y esta visiòn se ha de corregir teniendo en cuenta las circunstancias y el contexto en que escribiò el santo. Cuando la Asamblea General del Clero decidiò, en 1657, imprimir las *Instrucciones*, pensò intervenir en las disputas morales con la doctrina de "un homme universellement respecté et donc au-dessus des partis". Si su rigorismo innegable no era jansenista, hay que preguntarse "si la sévérité du clergé français ne doit pas autant à saint Charles interprété avec rigeur, qu'au jansénisme proprement dit." (p. 200).

(306) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 79.

(307) ARMAÑA, F. *Pastorales* ..., t. I, p. 238.

(308) *Ibid.* t. I, p. 239.

(309) Continúa diciendo: "Si el perjuro sabe, que por un juramento falso estaban señalados diez años de penitencia despues de quarenta dias de ayuno à pan y agua: el guloso, que por un solo ayuno quebrantado se habían de pasar algunos dias de rigurosa mortificación: el deshonesto, que un acto torpe se castigaba con tres años de penitencia, un adulterio con siete, y un incesto con diez: la muger profana, que se impusiéron tres años de penitencia por el solo uso de afeytes y colores postizos con el fin de agradar à los hombres: el usurero, que se condenaban las usuras como robos, y se castigaban severísimamente con tres años de penitencia, debiendo ayunar à pan y agua un año entero: los testigos falsos, que en la antigua disciplina eran tratados con el mismo rigor que los asesinos: en fin sabiendo qualquiera pecador la grave y larga penitencia impuesta en los cánones por un solo pecado capital, ¿cómo podrá dexar esta noticia de hacer una grande impresión en su ánimo para el horror, para el arrepentimiento, y para la mortificación de sí mismo?" (*Ibid.* t. I, pp. 239-240).

(310) *Ibid.* t. I, pp. 240-241.

(311) *Ibid.* t. I, p. 242.

(312) "Ahora son muy raros los ayunos, los cilicios, el dormir en tierra, y los dolorosos y prolongados gemidos; pero entónces los sollozos, los suspiros, las lágrimas, las vigilias y las mortificaciones más dolorosas se veían todos los dias. Entónces las personas delinqüentes por más delicadas, nobles y distinguidas que fuesen, se arrojaban en tierra á las puertas de la Iglesia, con la vista mortificada, los cabellos desgreñados, el vestido sin aliño, la cabeza cubierta de ceniza, y todos bañados en lágrimas pedían oraciones, imploraban la misericordia y piedad de los fieles, y no se les permitía á muchos asistir al divino sacrificio hasta haber sufrido algunos años estas pruebas rigurosas y terribles. Secos con los ayunos, cubiertos del saco y la ceniza, herían con fervor las puertas del cielo, y moviendo à Dios con una santa importunidad, alcanzaban su misericordia.(...) Y si alguno espantado de estos asombrosos exemplos preguntaba á estos ilustres penitentes, ¿por qué se atormentaban de esta suerte? No tenian otra respuesta, dice el mismo Tertuliano, que esta: Nosotros, infelices, hemos ofendido à Dios: estamos ciertos de nuestro pecado, é inciertos del perdón: somos pecadores: no hemos nacido para otra cosa que para la penitencia." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, pp. 98-99).

(313) *Ibid.* t. IV, p. 100.

(314) *Ibid.* t. IV, p. 101.

(315) *Ibid.* t. IV, pp. 108-109. Señala los casos de perjurio, blasfemia, quebrantamiento del ayuno, deshonestidad, fornicación, hurto y murmuración.

(316) *Ibid.* t. IV, p. 110.

(317) "¿Qué satisfacción habéis dado á Dios por una infancia sin inocencia, por una juventud viciosa, y por una vida tan mal empleada en vicios y en pecados? ¿Con qué disciplinas sangrientas habéis amortiguado sus fuegos? ¿Con qué ásperos cilicios habéis comprimido sus ímpetus? ¿Con qué verdaderos ayunos habéis extenuado sus lozanías? ¿Con qué largas vigilias, ó con qué noches pasadas sobre la dura tierra habéis abatido su orgullo? ¿Qué frios, qué nieves, qué hambres, qué sed, qué incomodidades la habéis hecho tolerar para castigo de sus desórdenes? ¿Qué oración, qué misas, qué exercicios devotos, qué hospitales: en una palabra, qué vida habéis entablado después de tantos vicios y pecados?" (*Ibid.* t. II, p. 39).

(318) *Ibid.* t. II, pp. 39-48.

(319) ANDRÉS, A. *Sermones panegíricos* ..., t. II, p. 18. La cita es: "S. Aug. in Psalm. 31. *Da mihi vacantem amorem, et nihil operantem*".

(320) *Ibid.* t. II, p. 19. Lo interpreta así: "Yo corro, decía San Pablo, de Pueblo á Pueblo, de pena á pena, y de muerte á muerte, pero el amor de Christo es quien me lleva: *Charitas Christi urget nos.* Passo de las tempestades del mar á las prisiones, de las manos de los verdugos á las del Pueblo: Y quién me agita? Quién me mueve? sino el amor de Christo? *Charitas Christi urget nos.* Un dia soy sugeto de irrisión, otro de alabanza, y á la caridad de Christo lo debo todo: *Charitas Christi urget nos.* De convertir almas passo á los suplicios, de predicar á las Naciones en qualidad de Maestro, á ser presentado en los tribunales como malhechor, y en todo entro obligado de la caridad de Jesu Christo: *Charitas Christi urget nos.* No concedo reposo á mis fatigas, no conozco más alivio, que el trabajo, no otra delicia, que las penas, efectos del amor de Christo, que me precisa: *Charitas Christi urget nos.* No sé tener un momento de sosiego. Corro á todas partes á procurarle al Señor la gloria, y á mis hermanos la salud, que á tanto me obliga la caridad de Jesu Christo: *Charitas Christi urget nos.*" (pp. 19-20).

(321) *Ibid.* t. II, p. 31.

(322) *Ibid.* t. II, p. 32.

(323) SESBOÜÉ, B. (S.J.) "Redención y salvación en Jesucristo". AA.VV. *Jesucristo hoy*. Cursos de verano, El Escorial, 1989 Universidad Complutense de Madrid, 1990, p. 144. Todavía en la actualidad se está demandando "una profundización en el sentido de la satisfacción sacramental", como señala ALIAGA GIRBES; la síntesis de lo aportado sería esta: "Algunos autores piensan que es justa la práctica -hoy bastante difundida- de la asignación de una satisfacción reducida, incluso en el caso de pecados particularmente graves, y claramente desproporcionada por defecto de la culpa. La satisfacción, por tanto, quedaría orientada a la absolución, y sería solamente un acto de sumisión a la Iglesia; podría incluso reducirse a una pequeña plegaria, permaneciendo el "reatus poenæ" que se eliminará completamente en el purgatorio.

"Otros autores piensan exactamente lo contrario. Sostienen que se debe imponer una satisfacción proporcionada -de alguna manera- a la gravedad de la culpa; se trataría de una satisfacción que pueda ser ayuda seria para el penitente de manera que tome conciencia del propio egoísmo, de la dureza de su corazón y la inclinación al mal que le bloquea en su camino hacia Dios. Es más, este *bloqueo* constituiría propiamente el "reatus poenæ" que se elimina a través de la satisfacción sacramental que comporta una gradual transformación personal, que conduce al penitente a asumir los trazos del "hombre nuevo". Si se entiende la importancia de este proceso de purificación y de maduración interior, se evita el referirlo al período de permanencia en el purgatorio, y se elimina -al mismo tiempo- una concepción juridicista y formalista de la satisfacción." (*art. cit.* p. 445). En esta última tendencia se sitúa Karl RAHNER, quien parte de la reconsideración del *concepto de reatus poenæ*; sus palabras son muy significativas para lo que llevamos dicho: "nos acostumbramos a considerar la carga de la pena como asunto puramente jurídico, algo así como los procedimientos penales del Estado, como un castigo impuesto por Dios externamente que puede ser conmutado también externamente, por ejemplo, mediante las indulgencias". Frente a esto, afirma: "ese *reatus poenæ* soy realmente yo mismo: yo, con mi egoismo, con mi dureza de corazon (...). Este yo, con el que me identifico, tan satisfecho de sí mismo, no llegará jamás al cielo. Es carne y sangre que no heredan el reino de Dios. Entremedias hay una muerte y transformación, que, por una parte, es acción de Dios en nosotros; pero, por otra parte, es también acción nuestra sobre nosotros mismos: la transformación y re-creación de un hombre que es carne y pecador, y tiene que llegar a ser *pneuma* y justicia. Y Dios no puede ni quiere regalarnos esto; esto no es regalado por la absolución. Y sólo puede decirse que sea regalado en esta vida por la indulgencia, en el sentido de que por la intercesión oficial de la Iglesia Dios nos ofrece la gracia para cumplir más rápida y felizmente este proceso de purificación y maduración del alma (...). Pero tampoco en este caso me es regalado. Hay que cumplirlo en

esta vida con dolores de parto y sufrimientos mortales o cumplirlo arriba, en el más allà, como decimos, en el purgatorio -si bien en éste de manera que la actitud fundamental y la profundidad del espíritu, existencial y sobrenatural, ya no crecen más, sino que ya sólo puede madurar lo que aquí había crecido". ("Problemas de la confesión", *Escritos de teología*, Madrid, Taurus, 1968, 3ª ed. t. III, pp. 232-234; el art. en pp. 219-236). Como se ve, los elementos tradicionales no se pierden, sino que se reinterpretan.

(324) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, pp. 142-143.

(325) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 358.

(326) Fr MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, p. 397. Se trata de uno de los "recuerdos" de sus misiones, dirigido a los "venerables confesores", que hemos recogido en el apéndice documental.

(327) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 443-444.

(328) GALLO, N. *Pláticas* ..., t. IV, p. 331-333.

(329) *Ibid.* pp. 333-334. Como modelo de este comportamiento, que no considera incompatible con la rectitud y firmeza necesarias, recoge el siguiente comentario en su "Oración fúnebre del Doctor *D. Diego Lopez de Aguirre*, Cura que fue de la Parroquial de S. Miguel de Madrid. Predicada en ella el año de 1744.": "Con motivo de hablarse en su presencia de aquel excelente lugar del Apóstol à los Gálatas, en que les encarga la piedad, con que deban corregir à los pecadores (b) [Fratres, si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis hujusmodi instruite in spiritu lænitatis. *Ad Galat. 6 vers. 1.*]: un Padre de mi Casa, algo escrupuloso, dixo: Que la excepción de esa piedad, y de esa regla, debían ser las terribles confesiones de Semana Santa; en que la falta de libertad, con que van los penitentes, añade temor, embarazo, y congoja á los pobres Confesores. Quería, que en ellas se tratase á los morosos con rigor, y severidad: à que ocurrió nuestro Parroco, diciendo: *No, Señor mío:* (...) *dando, negando, ó suspendiendo* [la absolución], *siempre nos hemos de portàr con piedad, y con amor.*" (*Sermones* ..., t. I, p. 322).

(330) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 444-446.

(331) *Ibid.* pp. 440-441. Sigue fielmente la cita de santo Tomas (*Opuscul. 64*), que dice así: "*Confessàrium eligàn compàssivum probàtum in tentationibus, et in via continentiæ se excrutantem. Sit ille charitativus, et humilis, discretus, et intelligens*".

(332) *Ibid.* t. I, pp. 441-443.

(333) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, pp. 198-213, para lo que sigue.

(334) *Ibid.* t. I, p. 393.

(335) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 393: "Suponiendo por fundamento el precepto divino y eclesiástico de la confesión, os diría con el catecismo del santo Concilio de Trento (a) [Cathecismus Concilii, cap. XVI *de sacra poenitentia*] que debe cada uno de los fieles poner grandísimo cuidado y diligencia para elegir por propio director un Sacerdote que sea laudable por la integridad de costumbres, por su doctrina y prudencia. Expondría también con Orígenes (b) [Orígenes, homil. 2. super psalm. 37.] la obligación de elegir uno de los mejores confesores, con el exemplo del cuidado que todos ponen en buscar el mejor médico. Considera, dice este antiguo Padre, con grande diligencia á quien debas confesar tu pecado. Experimenta primero el médico al qual hayas de exponer y hacer patente la causa de tu enfermedad: si sabe enfermar con quien está enfermo, llorar con quien llora, y compadecerse de quien merece compasión, para que de este modo todo lo que diga como médico perito é ilustrado, lo cumplas puntualmente, y abraces sus consejos sin dificultad. También haría demostración de esta necesidad con el angélico maestro Santo Tomás (c) [Div. Thom. in opusc. 64.], diciendo: elige un confesor que sea compasivo en tus aflicciones y caídas, caritativo, humilde, discreto é inteligente".

(336) *Ibid.* t. I, p. 394.

(337) "quando trates de confesarte, no lo executes con el primero que se presente, exámina ántes si su espíritu es de Dios; porque ni á todo confesor se ha de elegir, ni á todo espíritu se debe creer. Parece que el Evangelista San Juan lo manifiesta así quando nos dice: *Charissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint: quoniam multi pseudoprophetæ exierunt in mundum* (b) [S. Joan epist. I. cap. IV. v. I.]." Y frente a la dificultad, añade: "Por eso mismo decía el Venerable Maestro Avila, que elijáis uno entre mil. Por eso os dice San Francisco de Sales, que le entresaquéis entre diez mil, porque se hallan ménos, dice el mismo Santo, de lo que se piensa: ello es que conviene, dice, que esté lleno de caridad, de ciencia y de prudencia; y si una de estas tres qualidades le falta, corre peligro." (*Ibid.* t. I, p. 395). Estas citas fueron clásicas en este tema: en Calatayud encontramos la de Juan en la doctrina sobre el mismo asunto (*Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 441), e igualmente las del maestro Avila y san Francisco de Sales (t. I, p. 440). Codorniú recogía la sentencia del Apóstol de Andalucía: *"De mil Confessores escoged uno"* (*Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 212).

(338) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 398-400.

(339) BERTRAN, F. *Colecciòn de las Cartas Pastorales ...*, t. I, pp. 371-373.

(340) *Ibid.* t. I, pp. 375-376.

(341) *Ibid.* t. I, p. 373-374.

(342) *Ibid.* t. I, pp. 375-377.

(343) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales ...*, t. II, pp. 96-97.

(344) Para vencer los respetos humanos en la confesiòn de los pecados, EGUILETA argumenta asì: "Si el Confesor es extraño y desconocido, importa poco para tì que se admire d no de tus pecados, aunque sean nunca oìdos; porque concluido el acto Sacramental, se acabò todo, y todo se echd en olvido. Si el Confesor es conocido tuyo, y temes por esta causa exponerte d callar algùn pecado grave, busca otro Confesor, que no te conozca, y desahogate con él à toda satisfacciòn, pues supuesto ignora quien eres, cesa ya todo motivo que pueda causarte horror; y à este fin, d Ministros del Altìsimo! procurad siempre dexar con libertad à vuestros penitentes, para que se confiesen con quien gustaren, y aùn persuadidles y aconsejadles, que alguna vez que otra entre año vayan con otro Confesor docto, diestro y timorato, à quien puedan manifestar su pecho sin embarazo alguno, y aùn consultar con él todo el estado de su alma, para mayor satisfacciòn de Confesores y confesados." (*Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, p. 323). Se comprueba también que el hecho de que los misioneros populares fuesen ajenos a las localidades, personalmente desconocidos, y pasajeros por su itinerancia, contribuyò en buena medida al éxito de la prâctica de la confesiòn durante las misiones, como ha señalado también Bernard DOMPNIER: "A l'évidence, l'aveu est favorisé par le fait que le confesseur soit alors un inconnu, étranger à la communauté, et donc non susceptible de tirer parti des secrets révélés." (*art. cit.*, pp. 216-217).

(345) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. I, p. 442.

(346) *Ibid.* t. I, pp. 442-443.

(347) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, p. 321.

(348) *Ibid.*

(349) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. I, p. 444.

(350) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año,* t. I, p. 321. Para apoyar esta actitud añade: "que asì en-

cargaba Jesuchristo à sus Discipulos se portasen con quantos encontrasen en el camino (*b*) [*Luc. 10. vers. 4.*]; no porque deseaba el Señor que fuesen agrestes y groseros, dice San Buenaventura (*c*) [*Bonav. in Luc. 10. et Ambr. ibid.*], sino para enseñarles, que no se divirtiesen en cumplimientos inutiles, y del siglo". El pasaje aludido de Lucas pertenece a la misión de los setenta y dos: "No llevéis, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino".

(351) En este sentido, EGUILETA recoge el consejo de Luis de la Puente, en el *tom. 4. de los Estados, trat. 5. cap. 14. S. 2. n. 4.*, de que el trato sea "con precaución en nuestras palabras, con moderación en nuestro porte, en fin, manifestando en un todo, que no somos hombres de la tierra, sino del Cielo." (*Ibid.*).

(352) "Si después de confesaros debidamente hubierais dicho al confesor: suplico à Vm. con el más profundo respeto, se digne dirigir mi alma, y decirme lo que he de hacer para conseguir mi salvación, que yo ofrezco, mediante la gracia de Dios, poner en práctica sus consejos: ¿qué os respondería vuestro señor Cura ó qualquiera otro buen confesor? Ello se está diciendo: os enseñaria á levantar à Dios el corazón por las mañanas, ofreciéndole vuestras obras, palabras y pensamientos: dándole gracias por los beneficios recibidos, pidiéndole perdón de todos vuestros pecados, protestando no volverlos à cometer, y determinando tenerle presente en todas las acciones de aquel dia: encargaria que oyeseis, pudiendo, la santa misa, y que profesaséis una viva, tierna y afectuosa devoción al santísimo Sacramento, à María Santísima, al Patriarca San Josef, al Santo de vuestro nombre, al Angel de vuestra guarda y à las almas del purgatorio. Os diria que os aplicaseis al trabajo con un espíritu de verdadera penitencia, y que con él llevaseis en paciencia los dolores, enfermedades y demàs calamidades de la vida: que fueseis humildes, mansos, benignos, afables, verrídicos, caritativos con vuestros prdximos, vigilantes padres de familia, maridos fieles, criados puntuales, amantes de la paz en vuestra casa, y de la felicidad de vuestro pueblo: que dieseis gracias à Dios quando almorcéis, quando comàis, quando cenéis, y en todo tiempo: que recéis el rosario por la noche, que leàis en un buen libro à la familia, que hagáis exâmen de conciencia àntes de acostaros, y diciendo algunos actos de contrición, os recojáis en paz. Tendria cuidado el confesor de preguntaros còmo practicáis estas y otras virtudes: os encargaria la oración mental, para que conocieseis con la meditación el bien que debéis practicar, y el mal que debéis huir; y freqüentando fructuosamente los santos Sacramentos, en breve tendria el buen confesor en cada uno de vosotros un ciudadano perfecto, y un christiano irreprehensible". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, pp. 402-403).

(353) CODORNIU, A. *El Ministro de Jesu-Christo ...*, pp. 154-155. El fundamento doctrinal es el siguiente: "Y verdaderamente que si la gracia se acomoda regularmente à la naturaleza; si el Espìritu de Dios inspira donde quiere [Ioan. 3. v. 8.], y como quiere; si el Apòstol no daba à todos un mismo alimento, sino que se hacìa todo à todos para ganarles à todos [1. Cor. 3. v. 1. &. 2. &. 9. v. 22.]; por fin si la divina Magestad se comunica à las almas, como le place, à unas de una manera, y à otras de otra: con qué ciencia, con qué conciencia, con qué juìcio puede querer el Confesor dirigir de un mismo modo à sus penitentes, y estancarles en el camino de la virtud en un solo ejercicio de piedad? El Espìritu de Dios siempre ha sido, y serà cual le describe su misma Sabiduria: *Sanctus, unicus, multiplex, et qui capiat omnes spiritus* [Sap. 7. a. v. 22.]. Y lo que esto no es, tampoco es espìritu de Dios, sino thema, extravagancia, y capricho, de cual primero se seguirán ruìnas, que edificios de perfecciòn." (pp. 157-158)

(354) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 83. CALATAYUD, màs brevemente, la definìa como "aquella, en que uno confiessa todos los pecados cometidos desde el estado de la niñez hasta aora, ò de algunos años à esta parte", y la distinguìa asì de la confesiòn "particular", "en que se confiessan los pecados cometidos desde la ultima Confession". (*Doctrinas prâcticâs ...*, t. I, p. 252).

(355) *Ibid.* t. I, p. 253. Y dedica las pàginas siguientes a explicar còmo y por qué razones pueden ser malas las confesiones.

(356) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 84 y 88.

(357) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticâs ...*, t. I, p. 258.

(358) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 84-85.

(359) *Ibid.* t. I, p. 86. CALATAYUD lo recomendaba también: "para muchos, que entran ya en los 15. ò 20. años, por el peligro, que corren las Confessiones hechas en la niñez; y à la verdad, què aprecio se hacìa en vuestra niñez, quando ivais à confessaros? Unos ivais por miedo, ò respeto del Padre, ò Amo, otros sin reflexa, ni consideraciòn de lo que ivais à hacer, como quien và à una ceremonia de tomar *Ramos, ò Ceniza,* dice un grave Missionero." (*Doctrinas prâcticâs ...*, t. I, p. 258).

(360) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 86-87.

(361) *Ibid.* t. I, p. 87.

(362) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 258.

(363) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 88.

(364) *Ibid.* t. I, p. 83 y CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 258-260. Tal era, igualmente, la opinión de san Ignacio: "En la general confessión, para quien voluntarie la quisiere hacer, entre otros muchos, se hallarán tres provechos para aquí.

1º. El primero: dado que quien cada un año se confiesa, no sea obligado de hacer confessión general, haciéndola hay mayor provecho y mérito, por el mayor dolor actual de todos pecados y malicias de toda su vida.

2º. El segundo: como en los tales exercicios spirituales se conoscen más interiormente los pecados y la malicia dellos que en el tiempo que el hombre no se daba ansí a las cosas internas, alcanzando agora más conoscimiento y dolor dellos, habrá mayor provecho y mérito que antes hubiera.

3º. El 3º. es consequenter que, estando más bien confessado y dispuesto, se halla más apto y más aparejado para rescibir el sanctíssimo sacramento, cuya recepción no solamente ayuda para que no caya en peccado, mas aun para conservar en augmento de gracia; la qual confessión general se hará mejor inmediate después de los exercicios de la primera semana." (*Ejercicios espirituales*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1982, 4ª. edición revisada, pp. 220-221, nº 44.

(365) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 260.

(366) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 84-85.

(367) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur*, p. 351. Sobre "la maladie du scrupule", las pp. 350-358.

(368) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, además de la oración, el retiro y el uso de los libros de interrogatorios, aconsejaba: "lo que más que todo le servirá y aliviará mucho para hacer bien el exámen es el escudriñar sus costumbres, no por junto, sino separadamente y por tercios: esto es, primero, desde el uso de la razón hasta que comulgó la primera vez: segundo, desde la primera comunión hasta los veinte años, ó hasta que tomó estado: tercero, desde que tomó estado hasta el presente. Hecha mentalmente esta división, procurará traer á la memoria los pueblos en que haya estado, las casas en que ha habitado, las compañías que ha tenido, los asuntos que ha manejado; y hecha debidamente esta pregunta á su alma, oirá la respuesta de su conciencia, que con una asombrosa prontitud le presentará los pecados gra-

ves que cometiò. (...) y mirandc poco à poco las compañias que tuvisteis, los asuntos en que os empleasteis, y las palabras que proferisteis, encontraréis sin duda todos vuestros pecados, y en tal caso debéis tranquilizaros por haber hecho bien vuestro exâmen: pero si no los hallâis todos, no os perturbéis por eso, porque al fin cumplisteis con vuestra obligaciòn de escudriñar vuestras costumbres, y como el olvido resulta inculpable, bastarà decir vuestras culpas segùn que se presenten en vuestra conciencia." (*Doctrinas y sermones para misiòn*, t. I, pp. 111-112). En la "meditaciòn de los pecados" de la primera semana de los ejercicios, SAN IGNACIO indica: "El primer puncto es el processo de los pecados; a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: la primera, mirar el lugar y la casa adonde he habitado; la segunda, la conversaciòn que he tenido con otros; la tercera, el officio en que he vivido." (*ob cit.* p. 224, n. 56). Que la confesiòn general no excluìa la exigencia de averiguar el nùmero de los pecados, lo vemos en el mismo Fr. Miguel: "Bàstales formar varios cómputos por dias, semanas ó meses, diciendo: esto me parece poco màs ó ménos. Pongamos un exemplo. Un maldiciente habitual, que por una mala costumbre ha prorrumpido en maldiciones con freqüencia por quatro años, seis ù ocho, si quisiese exâminar à punto fixo quàntas sean sus maldiciones en todo ese tiempo, seguramente se llenarà de confusiòn, y no acertarà con nada. ¿Qué deberà hacer pues? Mirar atentamente si su costumbre fue siempre igual, y en tal caso en una palabra tiene hecho el exâmen y su confesiòn diciendo: me acuso de haber echado tres maldiciones cada dìa, ó quatro, ò catorce, aquellas que verdaderamente le parezcan, por el espacio de un año, dos ò seis. Si su mala costumbre no fue siempre igual, porque unas veces enmendaba por varios meses, y en otros tiempos era mayor el nùmero de maldiciones, y en otros era menor; descontarà el tiempo en que no maldecia, y computarà unos dìas con otros, diciendo: me parece que unos dìas echaba dos, en otros ninguna, en otros una, y me inclino à que en cada semana del año serìan como seis poco màs ó menos, excepto un mes, dos ó tres, en que me enmendé. Lo mismo que decimos de las maldiciones debéis entender de los pecados deshonestos, y qualesquiera otros; porque siendo de una misma especie no es menester decir con una dos, con otra cinco, con otra tres, con otra uno. Redùzcanse todos à un nùmero, y dìganse de una vez." (*Ibid.* t. I, pp. 114-115).

(369) *Ibid.* t. I, pp. 387-388.

(370) *Ibid.* t. I, pp. 386-387. La presencia social de la Iglesia ayuda a superar las dificultades materiales para ello: "Propongo la confesiòn cada mes, porque no hay christiano que no pueda hacerla en ese tiempo si eficazmente lo procura. Convengo desde luego en que hay màs proporciòn en la Corte, en las ciudades y en los lugares grandes, por ha-

llarse en ellos conventos de religiosos, y otros muchos señores Sacerdotes que desean el bien espiritual de las almas; pero por pequeño que sea el pueblo tiene su Pàrroco ò teniente, que no se negarà à cumplir con su obligaciòn quando los feligreses quieran confesarse. Ademàs los mismos feligreses van con freqüencia à los mercados de las villas y ciudades comarcanas por los aperos de la labranza, por los comestibles para el sustento de su cuerpo, por los muebles y adornos de su casa y vestido: por todo se hacen aquellos viages, ¿y solamente no se harán por el alma? ¿Y por qué? Porque aquello se desea eficazmente, y esto no. También sería oportuno recordaros para evitar toda excusa que en el discurso del año concurren no pocos religiosos en los pueblos por pequeños que sean, ya para predicar en las solemnidades, ya en las quaresmas, semanas Santas y advientos, ya con motivo de las limosnas; de forma que si lo procuràis con eficacia yo no dudo que podréis confesaros una vez cada mes, y que esta piadosa pràctica serà muy útil para el arreglo de vuestra vida".

(371) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año*, t. I, p. 396.

(372) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 405-407.

(373) *Ibid.* t. I, pp. 409-410.

(374) He aquí la valoraciòn de Karl RAHNER: "Por lo que respecta a la direcciòn de almas, en primer lugar, no se puede negar que a una buena confesiòn (...) puede unirse una buena parte de íntima direcciòn espiritual apropiada para cada persona. Y algunas tal vez prefieran ese modo de direcciòn espiritual en el secreto y objetividad del sacramento. En este sentido no hay que lamentarse de que el sacramento de la penitencia y la direcciòn de almas no se hayan separado en la Iglesia occidental tanto como ocurriò en parte en la antigua ascética monacal de los griegos, en la que la direcciòn espiritual y la institiciòn del sacramento de la penitencia apenas tenían nada que ver entre sí. Uniendo ambas, la direcciòn espiritual estará consagrada sacramentalmente, y el perdòn sacramental de los pecados será preservado de una trivializaciòn. Una vez supuesto el sentido intrínseco de la confesiòn frecuente, nada impide suponer que la Iglesia intenta lograr la direcciòn de almas y conciencias que le parece necesaria para ciertos hijos suyos, imponiéndoles, ademàs de otras prácticas, tal confesiòn por devociòn. Las ventajas de la direcciòn espiritual son de este modo la razòn externa de que se favorezca tal confesiòn frecuente, pero no son su justificaciòn intrínseca. Pues, en primer lugar, en muchos casos serà difícil conseguir una direcciòn espiritual suficiente sólo en la confesiòn; con otras palabras, será necesaria o conveniente la direcciòn espiritual y el consejo fuera del sacramento. Pero en tal caso no se ve por qué no se hace siempre fuera del sacramento. Cuando se ve la confesiòn por devociòn de-

masiado unilateralmente desde el punto de vista de la dirección espiritual, existe siempre el peligro de desconocer precisamente el caracter sacramental de la penitencia, el peligro de sobrestimar la utilidad psiquiátrica y psicológica, el peligro de convertir al ministro sacerdotal del sacramento en agudo y fino psicólogo". Para este autor, el sentido y justificación de la confesión frecuente hunde sus raíces en la historicidad de la revelación cristiana, en la "historicidad y visibilidad del acontecer sacramental", en que la vida sobrenatural está "soportada por lo visible y lo humano", afecta al hombre en su tiempo, en su hora, y el perdón de los pecados es una gracia que le ocurre, le llega, en un tiempo concreto. Junto a esto, recuerda que "todo pecado leve es, en sentido auténtico, "mancha y arruga" de la esposa de Cristo", "una injusticia contra todo el cuerpo de Cristo", y "si hay que reparar esa injusticia, no puede hacerse de ningún modo con tanto sentido y verdad como confesando el pecado al sacerdote, representante de la comunidad de los creyentes". Así, "la confesión por devoción no sólo es una práctica continuada del amor de Dios, sino también una forma única de amor sacramental al prójimo, es una vuelta y conversión visible al cuerpo visible de Cristo, que es la Iglesia". La confesión frecuente significa "la historicidad en que Dios quiere encontrar al hombre". Y hoy vemos aún cuánto falta para devolver a los cristianos el sentido de la historicidad de la salvación y el sentido eclesial del sacramento de la penitencia, o, en otras palabras, la experiencia cristiana: "si el simple y sencillo cristiano parece tener escasa conciencia de esto, es porque vive sin asombro las leyes últimas y fundamentales del Cristianismo, y no se "escandaliza" de que el Hijo de Dios muriera precisamente hace dos mil años y en Jerusalén para salvación del mundo o de que Dios está más cerca de él, cuando un sacerdote cualquiera (...) pronuncia su *ego te absolvo*" ("Sobre el sentido de la confesión frecuente por devoción" en *Escritos de teología*, Madrid, Taurus, 1968, 3ª. ed., t. III, pp. 205-218).

(375) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 410.

(376) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Cuaresma entera* ..., t. I, p. 405.

(377) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, pp. 93-94.

(378) CALATAYUD, P. *Misiones y sermones* ..., t. II, p. 412.

(379) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos*, t. I, p. 167.

(380) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 383. La referencia es al libro VIII, capítulo 5 de las *Confesiones*, experiencia que recoge más por extenso en un "Sermón vespertino de misión", vol. 2, t. IV, pp. 52-54.

(381) "(...) al pecador endurecido los mismos beneficios de la divina clemencia, por su infeliz disposición, se le convierten en veneno; abusa de ellos para obstinarse más en sus vicios, diciendo con mucha serenidad, ó con loca presunción: Dios es misericordiosísimo: su misericordia no tiene límites ni plazos determinados: con haberle ofendido tanto, le he experimentado siempre propicio: sé que me ofrece el perdón, y que en qualquiera día y hora que me convierta, me lo concederá benigno; porque así lo ha prometido él mismo en cien lugares de la sagrada escritura: ni me negará para la verdadera conversión sus poderosos auxilios el que tan liberal me los ha dispensado hasta aquí. (...)". (*Ibid.*, vol. 1, t. II, p. 379). En otro momento dice: "¿Así desprecias hombre ingratísimo, exclama S. Pablo (2) [*An divitias bonitatis ejus, et patientiæ et longanimitatis contemnis?* Rom. II. 4.]: así desprecias los tesoros de la bondad y paciencia de Dios? ¿Por qué Dios es tan bueno, has de ser tú más perverso? ¿Por qué Dios te ha perdonado con tanta clemencia, le has de injuriar tú con más descaro? ¿No conoces que la excesiva benignidad con que Dios te ha sufrido, es para más obligarte al arrepentimiento?" (*Ibid.*, p. 376).

(382) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión*, ..., t. I, pp. 120-121.

CAPITULO III

EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

1. CIRCUNSTANCIAS Y RASGOS GENERALES DE LA PREDICACION SOBRE LA EUCARISTIA

Aunque la eucaristía "es el sacramento que más directamente representa en la historia nuestra el acontecimiento central de la salvación: el misterio de la muerte y resurrección de Cristo" (1), no siempre ha quedado a salvo su "centralidad" para la vida cristiana. Ciertamente, a la altura del siglo XVIII, lo podemos reconocer como el sacramento más venerado, aquél en torno al cual los sentimientos religiosos adquieren unos matices de afectividad más cálidos, pero no por ello constituye el eje o la raíz de la que dimanan los demás aspectos de la vida de los fieles o de las comunidades; por el contrario, se sitúa como un elemento más entre los diversos que construyen el paisaje religioso de los hombres.

La predicación nos refleja esta misma ambivalencia. Es frecuente que el sermón sobre la eucaristía haya sido elaborado con esmero, el cual se manifiesta unas veces en la afabilidad de los contenidos, otras, en las originalidades de la retórica, o en el esfuerzo catequético. Pero, así como en relación con la penitencia encontrábamos un sentido de finalidad, que buscaba desembocar la vida de los fieles en la conversión y en el signo sacramental, en este caso no podemos afirmar un abocamiento similar, ni tampoco una posición de tal relieve, como punto culminante de la experiencia cristiana ni como razón de ser de la misma predicación.

La presencia del tema viene marcada por dos rasgos coherentes con lo dicho: la solemnidad en que se desarrollan buena parte de las piezas oratorias, y el carácter ocasional de las mismas y de las alusiones indirectas.

En efecto, dentro del año litúrgico, la atención hacia la eucaristía se concentra en las dos grandes celebraciones del jueves santo y el Corpus Christi. En la primera de ellas, el *sermón del mandato* gira en torno a los acontecimientos del lavatorio de los pies y la institución de la eucaristía, bien dividiendo el discurso en dos partes, bien exponiendo como único asunto el tema de la caridad o el del sacramento. Tales contenidos adquieren su verdadero significado insertos en el contexto general del culto y de las expresiones simbólicas y religiosas de ese día. Algunos datos, extraídos de un *Edicto* de Felipe Bertrán, obispo de Salamanca, fechado en 1768, nos ayudan a situarnos en dicho ambiente:

> "La santa Iglesia, pues, gobernada y dirigida por el Espíritu Santo, tiene dispuesto y ordenado que al tiempo de la Gloria de la Misa Conventual del Jueves santo, se toquen todas las campanas mayores y menores y los órganos: que desde aquel punto hasta la Gloria de la Misa del Sábado santo ninguna se toque ni grande ni pequeña, y que en lugar de las campanas suenen ciertos leños o tablas para convocar á los fieles á los Divinos Oficios." (2)

El motivo de esta verdadera explosión de música y sonido es celebrar la "alegría, por haber instituido Christo nuestro bien en él [en este día] el augusto Sacramento de su Cuerpo y Sangre" (3). El silencio inmediato es la "tristeza" por su pasión. Y continúa:

> "que en los dias de Jueves, Viernes y Sàbado santo no se diga Misa alguna rezada, ni en Oratorios privados, ni en Iglesias pùblicas Seculares ò Regulares: que todos los Sacerdotes, Dignidades, Canònigos, Prebendados, Beneficiados, Capellanes y demàs Clérigos reciban en la Misa Conventual del Jueves santo la sagrada Comuniòn de mano del Sacerdote que la celebra." (4)

Esto último, que obligaba al clero de todas las iglesias, desde las metropolitanas a las parroquiales, se realizaría "pasando à la Comunion los Sacerdotes con Estola pendiente del cuello, y los Diàconos llevandola puesta en el hombro dcia el lado opuesto, como disponen las Rùbricas (5).

Es cierto que este edicto se emite para corregir las transgresiones de tales normas, pues el obispo se queja de que no se respeta el silencio de las campanas, se dicen misas privadas y, excepto en la catedral, nc todo el clero acude a comulgar (6). Sin embargo, nos manifiesta la voluntad pastoral de conmemorar la institución de la eucaristía en una única celebraciòn solemne, así como sería un signo expresivo para impulsar el acercamiento del pueblo a la comuniòn -aunque esto no se mencione en el texto- el hecho de la participaciòn de sus ministros, sobre la que se impone un control (7).

No hemos de olvidar, además, que el jueves santo era uno de los dìas relevantes dentro del tiempo señalado para cumplir el precepto pascual, del domingo de ramos al de quasimodo (la octava de pascua) (8). Peñafiel Ramòn ha señalado para Murcia la afluencia de fieles a la comuniòn general de la catedral, precedidos, como en Salamanca, por los eclesiàsticos (9), y, dada la obligaciòn -salvo excepciones- de efectuar di-

cho cumplimiento en la propia parroquia, hemos de suponer, al menos, una cierta concurrencia en todas las iglesias por ese motivo. A ello se añadía la adoración del Santísimo, que atraía de modo singular, y en cuyo ritual se perciben las incidencias de las connotaciones sociales en tales actos públicos, como ha mostrado Infantes Florido a propósito de la guarda de la llave del sagrario (10).

Así pues, esta presencia del pueblo, junto a la convocación de sus ministros, tiene como foco de atención el sacramento de la eucaristía, con celebración, comunión y exposición solemne; y aunque el fenómeno procesional en ese mismo día contribuía sin duda a dispersar este interés (11), conviene recordar que el acontecimiento de la Cena del Señor era el fundamento de la festividad, y rescatarlo de ese segundo plano al que ha quedado relegado por el peso de las manifestaciones devocionales en las calles. En este mismo sentido, en cuanto la predicación mantenía su nexo más profundo con la vida litúrgica, aún separado del desarrollo de ésta conservaba su discurso pastoral ceñido a lo que era propiamente la celebración del día.

La preeminencia del culto envolvía, pues, el *sermón del mandato* en un ambiente de especial veneración. El Santísimo adorado por el pueblo era en esos momentos no sólo cercanía, sino, ante todo, misterio, presencia incomprensible del Dios Altísimo. Esto se refleja a veces en la actitud y las expresiones iniciales del orador:

> "Permitid à este vil gusanillo de la tierra, á este hombre miserable, à este pecador indigno, permitidle, Señor y Dios eterno, inmenso, omnipotente y santo, que todo temblando y lleno de un justo y saludable pavor, hable en vuestra adorable presencia." (12)

En otras ocasiones, lo que suscita el encadenamiento de fòrmulas de humildad es aquello que se celebra y ha de constituir el objeto de la predicaciòn:

> "Mas còmo podrè yo, pobre de mì, hablar con la dignidad, y grandeza, que merece un asunto tan tierno, y juntamente tan magnìfico? Siendo mi comissiòn de hablar del amor de Jesùs en esta su hora, serìa menester, que un Angel tomasse de su cuenta purificar mis labios, como en otro tiempo los de Isaìas. Si para tratar de la grandeza de los Misterios deste dìa, es ruda la eloquencia de los màs famosos Oradores, ignorante la sabiduría de los Theòlogos, obscura la luz de los Profetas, tibio el zelo de los Apòstoles, bajo el ingenio de los Angeles, y humilde el entendimiento de los màs altos Serafines, què podrè hacer yo, sino adorar solamente con un silencio profundo, y respetoso los soberanos Sacramentos de nuestra reparaciòn, y nuestra salud? Mas ya que no puedo dispensarme de hablar ..." (13)

Con màs o menos acierto, el arte de la oratoria se ponìa al servicio de la esplendidez del misterio. Y éste, como indican las palabras citadas, consistìa en "el amor de Jesùs en esta hora". El sermòn podìa orientarse hacia el lavatorio de los pies o hacia la institución de la eucaristìa, podìa ser una explosiòn de imàgenes barrocas o una disertaciòn teològica, entre catequética y moral, pero, en todo caso, el punto de partida y el eje radicaba en el amor de Jesucristo manifestado en la noche de la Cena. El evangelio del dìa -Jn. 13- proporcionaba el fundamento para ello en su primer versìculo, elegido casi siempre como *tema*: "viendo Jesùs que llegaba su hora

de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amò hasta el fin" (14). Con esta base, el exordio solìa crear una atmòsfera propicia al sentimiento càlido y afectuoso: "llegò ia la tarde de las misericordias divinas, de las amorosas bendiciones del cielo, y de los maiores favores de la tierra! ... la dichosissima hora del amor, y de el Señor Jesùs!" (15). A veces prorrumpìa en exclamaciones sobre la despedida de Jesùs y el abandono en que quedaban los hombres, como si aquélla fuera motivada por la ingratitud de éstos, para descubrir luego que también era por amor: "Antes de criar el mundo nos amaba, después de haberle criado nos amaba, quando descendiò del cielo à la tierra para redimirnos, nos amaba; y ahora que vuelve desde la tierra al cielo, también nos manifiesta su amor" (16). Este arranque marca el desarrollo del sermòn, hasta la exhortaciòn final a corresponder a Cristo, ante cuya presencia sacramental el hombre se arrepiente y se propone amar.

Caracterìsticas y circunstancias similares hallamos en la predicaciòn del Corpus Christi, si bien en esta fecha se intensifica el protagonismo del sacramento. Festividad exclusivamente eucarìstica, sin la connctaciòn que tenìa el jueves santo de preludio de la pasiòn, fue evolucionando a lo largo del siglo en la lìnea, marcada por los ilustrados, de una progresiva depuraciòn de los elementos profanos o religiosos que dispersaban la atenciòn del culto al Santìsimo, en especial durante el desfile procesional. Este habìa heredado de los ya lejanos tiempos medievales y de la extremosidad barroca multi-

tud de representaciones -tarascas, gigantes y cabezudos, danzantes, personajes, figurones o imágenes- cuyo carácter simbólico se había difuminado o perdido en buena medida, hasta quedar sólo como algo festivo (17). Ello fue objeto de la preocupación de los obispos más reformistas, quienes, respaldados finalmente por la política oficial, y a la contra muchas veces de las resistencias locales, procuraron dirigir a los fieles hacia el centro auténtico de la festividad (18). Los autos sacramentales fueron desapareciendo en la primera mitad del siglo, por los elevados costes económicos que suponían, el deterioro de sus contenidos y las irreverencias a que daban lugar; y, en 1780, una Real Cédula prohibió las danzas, gigantes y comparsas en la procesión. De este modo, aunque lentamente, se fue acentuando el carácter religioso de la fiesta.

Entre los mecanismos con que las autoridades eclesiásticas fomentaban la participación popular en la liturgia, destacan las indulgencias, como las prescritas por Felipe Bertrán en 1764:

> "Y para mover más la piedad de nuestros fieles, siguiendo el exemplo de la Santa Iglesia que con este fin distribuye en estos días sus tesoros espirituales, concedemos 40. días de Indulgencia á los que asistieren con devoción á la Procesión general y á los Divinos Oficios en el día y toda su Octava, á los que visitaren el Santísimo Sacramento, á los que se hallaren presentes al tiempo que se dá la bendición al pueblo, á los que confesaren y comulgaren en el día y toda la Octava, por cada vez que hicieren estos actos, y qualquiera de ellos. Para el mismo fin hemos mandado publicar en la forma acostumbrada la Indulgencia Plenaria, que á nuestra súplica se dignó conceder N.M.S.P. Clemente XIII. y tenemos asignado para ganarla en nuestra Santa Iglesia Catedral, el día de la Octava de esta solemne festividad del Corpus." (19)

La adoración al Santísimo expuesto revestía cierta importancia y se prolongaba durante los días de la octava (20), al final de la cual solía realizarse otra procesión (21).

En este contexto y evolución encontramos los sermones del Sacramento en el día de Corpus y en la dominica infraoctava del Corpus. En ocasiones, nos hallamos de nuevo ante la expresión de la pequeñez del orador contrastada con la grandeza y venerabilidad del misterio (22). Junto a estas connotaciones, propias de una religiosidad que insiste en la magnificencia de Dios y de sus obras, aparece subrayada, como en el jueves santo, la iniciativa del amor de Cristo, normalmente desde el exordio y como base del posterior desarrollo del sermón. El evangelio del día del Corpus, la perícopa sobre el pan eucarístico de Jn. 6 (23), se presta tanto a la exposición doctrinal como a destacar este fundamento: "Hasta esta fineza grande de amor; ó por decirlo mejor, hasta este vltimo compendio de las finezas todas, pudo conducir à vn Dios Hombre, lo mucho, que nos quiso" (24). "La santa Iglesia presenta hoy á la consideración de los fieles el testimonio más auténtico del divino amor, (...) ¿Qué mayor prueba del divino amor que la institución del santísimo Sacramento de la Eucaristía ...?" (25). En el caso de que la dominica segunda después de Pentecostés, como infraoctava del Corpus, se oriente también hacia el mismo asunto, el evangelio de Lc. 14 -la parábola de los invitados descorteses- es interpretado en sentido simbólico -"la figura y la Imagen del Divino Banquete de la Eucaristía"- y en una

línea similar: "Este hombre es el Hombre Dios, Jesu-Christo, Hijo de Dios vivo: y el fin que tuvo en preparar este Banquete tan magestuoso y grande, no fue otro que el manifestarnos su amor" (26). Menos frecuente es que en los sermonarios se registren piezas del día mismo de la octava: contamos con uno de Fr. Miguel de Santander cuyo *tema* es Jn. 1,29: "*Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*" (27).

Además de los días señalados, otras circunstancias en las que los predicadores hablaban sobre la eucaristía eran las *funciones de Minerva*, con exposición del Santísimo, e incluso procesión, el tercer domingo de cada mes (28), y las *cuarenta horas* (29), establecidas en algunas ciudades como adoración perpetua o ininterrumpida de iglesia en iglesia (30), pero ligadas a la predicación sobre todo cuando se celebraban en los tres días anteriores al miércoles de ceniza, como entrada inmediata a la cuaresma y culto en reparación de los abusos del carnaval (31). En este último caso, movido por las características de tales fechas, el orador pronunciaba un sermón estrictamente moral (32), o bien derivaba los contenidos morales a partir del panegírico y la doctrina del sacramento (33).

Por último, de manera más esporádica, cabe indicar también aquí los sermones con motivo de traslados del Santísimo o dedicación de iglesias (34) -en los que se subrayaba ante todo la presencia de Jesucristo sacramentado en el templo-, y los desarrollados en solemnes funciones de desagravio por algún sacrilegio (35).

Y para completar el panorama, es necesario observar cómo aparece el tema en las doctrinas. La *Quaresma* del padre Codorniu le dedica 2 de un total de 86, es decir, un 3% (recuérdese el 10,6% de las referidas a la penitencia), y sus títulos son representativos: "Cómo nos hemos de preparar para la sagrada Comunión" y "De el santo Sacrificio de la Missa" (36). Ya en la pastoral misionera, en sus *Doctrinas prácticas* Pedro de Calatayud incluye la enseñanza sobre este tema dentro del Tratado X "De la frequencia de los Sacramentos", con los siguientes epígrafes:

- "Del Sacramento de la Eucharistía".
- "De la Comunión".
- "De la preparación para comulgar, y de la acción de gracias".

Teniendo en cuenta que la obra contiene un total de 109 doctrinas, estamos ante un 2,75%, frente al 17,4% dedicado a la penitencia (37). Y Fr. Miguel de Santander tan sólo en la última de las del primer tomo de su colección se ocupa "De las disposiciones para comulgar", lo cual, en el conjunto de las doctrinas que hemos considerado de misión en toda la obra, supone un 2,7%, frente al 29,7% de la confesión (38). Junto a este contraste de proporciones, es significativo que ninguno de estos dos autores aborde el tema en sus sermones de misión -sí lo hacen en las otras circunstancias mencionadas más arriba-, de tal modo que sólo podemos afirmar que esta pastoral realizaba una catequesis popular sobre la eucaristía en la medida en que incluía las doctrinas. Había, eso sí, alusiones más bien breves en el contexto de las recomendaciones finales,

en los sermones "de la perseverancia", entre los diversos medios para asegurar los frutos obtenidos, lo cual enmarcaba el sacramento en la vida de devoción. Sin embargo, tampoco hay que olvidar, en este tiempo extraordinario dedicado a la conversión, la importancia de las comuniones generales, como broche o culmen de todo el proceso. El nexo con el sacramento de la penitencia se hacía así muy vivo en este ambiente.

En general, en toda la predicación sobre la eucaristía encontramos elementos panegíricos, doctrinales y morales, intercalados entre sí. Los solemnes cultos y festividades dentro de los que solía tener lugar, proporcionaban una buena ocasión para lo primero, pero, a medida que avanzaba el siglo, incluso aquí iban adquiriendo mayor solidez y extensión los otros dos tipos de contenido. Es decir, preocupaba la catequesis y la conducta de los fieles: aquélla se exponía en el marco cálido del misterio -no por ello menos elaborada- o en el de la formación básica que pretendían inculcar los misioneros; ésta, en uno y otro caso, era objeto de correcciones y se interpretaba desde una espiritualidad muy conectada con la eficacia sacramental.

2. UNA DIVULGACION DE LA TEOLOGIA

Al acercarnos a los contenidos doctrinales sobre la eucaristía que los predicadores del siglo XVIII pusieron al alcance de los fieles -desde la popularización simple hasta las catequesis elaboradas-, uno de los rasgos más llamativos es la falta de unidad en el interior de este cuerpo de doctrina y, consiguientemente, la dispersión producida a la hora de vivir el sacramento. En efecto, no parece un único tema, sino varios: eucaristía, misa, Santísimo, comunión, significaban realidades diferentes, que conducían a la celebración, la adoración o la recepción como facetas también separadas en la práctica. Para comprender esto, nos ayuda la visión de contraste con las reflexiones teológicas actuales, entre cuyos avances José Aldazábal destaca:

> "antes se habían *separado aspectos* de la eucaristía, que ahora se complementan y relacionan mejor, tales como el sacramento y el sacrificio: el sacrificio se entiende ahora mejor como el sacramento memorial de la pascua del Señor, o sea, de su sacrificio en la cruz; se habla de sacramento sacrificial o de sacrificio sacramental, sin dividir el tratado de la eucaristía en los dos clásicos apartados: el sacrificio para la celebración y el sacramento para el culto, el sacrificio como ofrenda a Dios y el sacramento como don recibido de él; también se intenta relacionar más equilibradamente la celebración y el culto a la eucaristía, que antes se habían separado con énfasis en el culto; asimismo se ve mejor la íntima conexión entre las dos partes de la celebración, la palabra y la eucaristía." (39)

Esta disociación, producto de una larga evolución histórica (40), estuvo presente en Trento, que dedicó las sesiones XIII y XXI a la eucaristía como sacramento, y la XXII, como sacrificio (41). Es importante recogerla, no ya por lo

que tiene de dato teológico, sino porque afectó al pueblo en su vida litúrgica y de piedad, pues constatamos que la predicación sobre la eucaristía -delicada por su base dogmática- siguió muy de cerca los contenidos del Concilio y, sobre todo, el *Catecismo romano*. Es decir, el dato teológico se divulgó, e incluso mantuvo en alguna medida el espíritu polémico de la época tridentina.

Veamos los rasgos predominantes en esta divulgación, el estilo de la misma y sus consecuencias. Para ello seguimos los temas básicos, las líneas de fondo que sirven como estructura.

2.1. Impulso catequético.

Uno de los aspectos principales de la reforma de la religiosidad, desde el punto de vista de los ilustrados, era el procurar una mejor formación del pueblo. Sólo en la medida en que éste fuese conociendo y comprendiendo las verdades de la fe católica, serían auténticamente cristianas sus manifestaciones. Y esto afectaba, entre otras cosas, al culto a la eucaristía. Ya hemos apuntado los esfuerzos e iniciativas tendentes a depurarlo de las adherencias históricas, pero esto no se podía llevar a cabo si no se trabajaba por la toma de conciencia de aquello que se celebraba. Así, por parte de la jerarquía hubo no sólo la intención de corregir, sino también de catequizar. Felipe Bertrán comenzaba su edicto con motivo de la fiesta del Corpus asumiendo la misión de situar a los fieles ante el acontecimiento litúrgico:

> "... para que avivando la Fe y renovando la piedad, procuren celebrarla con aquella gravedad y modestia, con aquellos afectos de amor y agradecimiento, y con aquella ternura y devociòn que puede esperarse de unos Catòlicos bien instruidos de la santidad, excelencia y magestuosa profundidad de un tan soberano Misterio de nuestra Fe." (42)

Y si esto era deseo del episcopado, en quienes estaban màs en contacto con la religiosidad popular se convertía en una necesidad pastoral de primer orden. El franciscano Fr. Juan Apolinario de la Concepciòn denunciaba "la ignorancia" como uno de los obstàculos que impedían de manera absoluta recibir algùn fruto del sacramento de la eucaristía:

> "Verguenza es, que nos sea preciso hablar assì, entre Christianos, à los Ministros del Evangelio. Preguntemos à muchisimos, que reciuen en ese augusto sacramento? Vnos, no lo sauen: Otros, lo sauen mal. Por eso, es tan poco el fruto, que se reciue." (43)

Esta lacra le parecìa mas hiriente al observar a los fieles "tan resauidos todos mas, ò menos, en las cosas de este mundo": la mujer, "aùn la màs pobre", el hacendado, el caballero, el oficial, todos entienden de lo que les atañe, pero "tratese con estos mismos, de las finezas de este augusto sacramento, quien y como se contiene en el; y se las vera guardar vn silencio, tan profundo, ò responder mil ygnorancias" (44).

La respuesta por parte de los eclesiàsticos fue aprovechar las circunstancias y ocasiones que brindaba la predicaciòn para instruir a los oyentes. Se siguiò una lìnea que iba de la realidad teològica del sacramento a las consecuencias pràcticas para el cristiano en relaciòn con él.

En el primer aspecto nos encontramos desde las formas más elementales de divulgación, que reflejan, por tanto, el estado de ignorancia de los niveles populares, hasta los discursos que procuran abarcar lo más posible la doctrina tridentina. Y aquí conviene señalar que la simplificación no necesariamente iba acompañada de una reducción de los contenidos a lo fundamental, sino que muchas veces se da una adaptación del lenguaje, o de los niveles, pero no una renuncia a tocar la diversidad de facetas de la doctrina: no es que el hombre tuviese que aprehender lo esencial, sino aprender muchas cosas que se consideraban básicas.

De esta realidad teológica de la eucaristía, se desprendía un segundo aspecto: el comportamiento del cristiano. La pastoral en este punto no se comprende sin el anterior. Los rasgos predominantes al exponer la catequesis condicionan el modo de relación con el sacramento que se propone.

2.2. El sacramento: presencia real.

Es bastante frecuente encontrar, al principio de las afirmaciones doctrinales sobre la eucaristía, una reflexión sobre su grandeza respecto a los otros sacramentos: "es el mas digno de todos los demas Sacramentos, la fuente de toda justicia y santidad, y el consuelo mas eficaz para las almas" (45); "en la excelencia es el primero, y el más principal de todos" (46); "el más excelente de todos los Sacramentos que instituyó el Salvador en su Iglesia para la santificación de los fieles" (47). Y se funda esta valoración en la doctrina de la presen-

cia real:

> "porque en los demàs Sacramentos està la virtud de Jesu-Christo, pero en éste reside fysica y realmente el mismo Jesu-Christo con toda su Humanidad y su Divinidad." (48)

Asi, ya desde el primer momento se sigue fielmente lo establecido en el concilio tridentino, que habìa dedicado el capìtulo III de la Sesiòn XIII a la consideraciòn *De la excelencia del santìsimo Sàcramento de la Eucaristìa respecto de los demàs Sacramentos* (49).

En la manera de exponer a los fieles el tema de la presencia real hay variaciones. La pastoral popular entra en una dialéctica con las dudas o, màs bien, con la falta de comprensiòn de los fieles, para clarificar aquello que se ha de creer y evitar los errores. Es aquì donde se aprecia el mayor contacto con la ignorancia, pero en la manera de combatirla se produce una fuerte tendencia a la cosificaciòn: no se saca al laico de ese nivel, sino que el eclesiàstico entra en el mismo terreno, lo cual significa, en el fondo, que él participa de igual mentalidad. Un ejemplo de esto es el tipo de preguntas que se plantea Calatayud:

> "Padre, si Christo es tan grande, ò mayor que V.P. còmo cabe dentro de una hostia? Respondo; porque Dios hace un nuevo milagro, y es, que todo el Cuerpo de Christo, y todos sus miembros, penetrados unos con otros entre si, estàn en toda la hostia, y en el màs mìnimo punto de ella, por un modo de presencia, que los Theòlogos llaman *definitiva*: al modo que tu alma toda està en todo tu cuerpo, y toda està en la cabeza, toda en las manos, pies, &c. y en cada uno de los miembros, aunque en todo el cuerpo ocupa màs lugar, ò extensiòn, que en sola la cabeza." (50)

Esta acentuaciòn de lo fìsico no se debe solamente a

la intenciòn de adaptar el mensaje, de popularizar una verdad dogmàtica, sino que hùnde sus raìces en las controversias teològicas entre realismo y simbolismo desde la Edad Media (51). No obstante, pone al descubierto la dimensiòn en que se le da al pueblo la clave del sacramento: el milagro, que conecta tan bien con su religiosidad. Por eso no se trata tanto de precisar el signo sacramental como de enseñar cuàndo se produce el milagro para adorarlo, y asì las palabras de la consagracidn quedan envueltas en una cierta atmòsfera del magicismo:

> "Padre, y quando se pone Christo nuestro Bien en la hostia? Respondo, que al acabar el Sacerdote de decir las palabras de la consagraciòn: *Hoc est enim Corpus meum*, entonces viene à la hostia, y dobla el Sacerdote la rodilla, levanta la hostia en alto, y hacen señal con la campanilla, para que todos le adoren." (52)

En esta misma lìnea, y por medio de sìmiles, puede explicarse incluso la doctrina de la transubstanciaciòn (53).

Pero ademàs, no sòlo se trata de afirmar la presencia real de Cristo, sino también de describirla, y lo que en Trento fue identificaciòn de la persona presente en la eucaristìa y defensa de su presencia ìntegra, en la divulgacidn popular se convirtiò en un conjunto de verdades que el cristiano debìa conocer, sin que por ello se aprecie un desprendimiento o separaciòn respecto de la literalidad tridentina.

Apoyàndose en la tradiciòn, el Concilio afirmd que "bajo las especies de pan y vino existe el verdadero cuerpo de nuestro Señor, y su verdadera sangre, juntamente con su alma y divinidad"; dio una explicaciòn basada en la concepcidn antro-

pològica dualista y en la unidn hipostàtica, y asi la percepciòn del Cristo presente se fijò sobre todo en el Cristo històrico (54). El *Catecismo romano* desarrollò esta misma idea, incluso con un exceso de realismo en torno a la corporeidad de Cristo (55) e identificando como presente a "aquel mismo que naciò de la Virgen, y que està sentado en los Cielos a la diestra del Padre" (56). Puesto que el *Catecismo*, al hilo de su exposiciòn, alentaba a que fuese dada a conocer, con expresiones tales como: "es preciso que adviertan los Pastores...", "tampoco debe pasarse en silencio..." (57), los eclesiàsticos la consideraron todo igualmente importante y procuraron abarcarlo. Asi, la catequesis doctrinal se hizo, a veces, màs extensa que honda. En un primer rasgo, se percibe una expresiòn muy pegada a la letra de Trento, pero frìa, conceptual.

Por ejemplo, la "Doctrina del Sacramento de la Eucaristìa" de las *Doctrinàs prècticas* de Calatayud comienza con el relato de la institución, para enumerar luego los distintos nombres del sacramento, y hablar de la transubstanciaciòn; al tratar del sacrificio incruento, enlaza con el tema de la presencia real y entra en una farragosa explicaciòn de còmo estàn el cuerpo o la sangre, el alma y la divinidad "por concomitancia" (58). En todo sigue el *Catecismo romano* (59), pero el estilo es casi el de una lecciòn ilustrada. Semejante tono hallamos en un exordio de un *Sermòn doctrinal al Ssmo. Sacramento en las quarenta horas*, donde, para llegar a la comuniòn, desarrolla un discurso sobre los distintos modos de presencia de Dios en nosotros: por esencia, presencia y potencia, por la

encarnación, por la gracia y caridad, por el Espíritu Santo (60).

Hay, pues, una primera línea de difusión que podríamos caracterizar por el escolasticismo y por la conexión con los niveles populares de la religiosidad en clave de realismo físico. Su atención a los detalles, al modo en que se produce la presencia real, a las "partes" de la persona de Cristo presente, a las categorías aristotélicas de sustancia y accidentes, son indicios de que se produjo una dogmatización de las afirmaciones de Trento más allá del dogma mismo, es decir, una interpretación de los textos conciliares basada en la literalidad y no en la esencia o en el espíritu de los mismos. En la misma teología se produjo también esto -evolución subsiguiente a un proceso de fijación doctrinal-, pues aún las reflexiones actuales cuidan de matizar y advertir frente a ello (61). Así se explicaría tanto la impresión de dispersión que producen estas divulgaciones -son muchas las verdades que hay que creer- como la preocupación por exponerlo todo cuando se trata de hacer una catequesis. Por otra parte, el excesivo realismo físico no sería sólo una mera vulgarización o simplificación de cara al pueblo, sino que derivaría de las claves de descripción de la presencia real aplicadas por Trento, claves antropológicas aunque se afirmase que Jesucristo "ya resucitó" (62).

Teniendo en cuenta el transcurso del siglo y también las formas de difusión, podemos hablar de una evolución desde la diversidad y hacia una línea más espiritual. La doctrina

tridentina sigue constituyendo la base; la diferencia está en que se va ahondando en su significado para el hombre. Así, cuando en 1788 Fr. Miguel de Santander predica que Jesucristo ofrece en la eucaristía su cuerpo, su alma y su divinidad, pone esta concepción antropológica al servicio de la identificación de la persona y lo que destaca es su donación. Cristo no es solamente el que está presente, sino el que se entrega (63). La misma fidelidad literal adquiere un mayor contenido. Joaquín Antonio de Eguileta, que elabora un *Sermón del Sacramento* que catalogaríamos como doctrinal y moral -catequesis y práctica-, se detiene en este mismo punto brevemente para mostrar su carácter de don del Señor (64). Y en su *Sermón del Mandato*, el panegírico de la eucaristía gira en torno a la idea de que es Dios mismo quien se da: por eso recoge de san Dionisio de Alejandría el paralelismo con la encarnación y de san Bernardo la alabanza, pues "el mismo dador es la dádiva, y el siervo recibe á su Señor!" (65). En la divulgación de esta idea, se fue haciendo frecuente una cita de san Agustín, que tomamos de Francisco Guijarro:

> "me atrevo á decir, que Dios con ser omnipotente, no pudo dar más; con ser sapientísimo, no supo dar más; y con ser riquísimo, no tuvo que dar más." (66)

Eguileta alude también a este pasaje y Felipe Bertrán lo desarrolla (67).

Poco a poco, la perspectiva de la eucaristía como don y la preocupación pastoral (ambos aspectos, muy coherentes entre sí), van modificando los discursos más especulativos hacia las catequesis prácticas, y éstas derivan de la casuística ha-

cia una visiòn màs espiritual. Los reformistas manifiestan aquì su giro con respecto a la religiosidad popular, que luego plasmarìan en sus intentos de corregirla. Las palabras de Climent son significativas, por su contraste con la lìnea anteriormente descrita:

> "Pero no pienso, hermanos mìos, hablar del sacramento de la Eucaristìa, como de un estupendo milagro del infinito poder de Dios, y de modo que se conmueva vuestra admiraciòn; sino que pienso hablaros de él, como de un don de la divina liberalidad, como de un manjar muy provechoso, para que se encienda en vuestros corazones la devociòn, y el màs ardiente deseo de recibirle." (68)

En él no se trata tanto de resaltar al Cristo "presente" como al Cristo "que recibimos", y, al identificarlo, advierte contra la concepciòn demasiado material que hemos observado:

> "Verdaderamente quando recibimos el sacramento de la Eucaristìa, comemos el sagrado cuerpo de Jesu-Christo, que està en él fìsica y realmente presente: el mismo que naciò de Marìa Santìsima, estuvo clavado en la cruz, y està sentado a la diestra de Dios Padre. Mas *no comemos el cuerpo del Señor de un modo* natural, basto, sensible, como pensaron los Cafarnaitas, sino de un modo sobrenatural, divino, incomprehensible, que no llegan a alcanzar nuestros sentidos." (69)

A veces es difìcil distinguir entre panegìrico y catequesis: la doctrina sirve para la alabanza y ésta se llena cada vez màs de contenido; las frases fervorosas van disminuyendo en favor de declamaciones que son auténticas sìntesis teolòjicas. Discursos que parecen deberse al arte de la elocuencia son, en realidad, instrucciòn para los fieles. Asì, la catequesis se realiza sin abandonar la consideraciòn de las circunstancias en que se sitùa, de marcado caràcter cultual, como hemos señalado.

Hay algunos enfoques del tema que aparecen repetidamente, quizá porque se prestan a esta integración entre retórica y doctrina:

a) *El deseo de mostrar que la eucaristía es "un Sacramento augusto en que Dios halla su gloria"* (70), que "es para Jesu-Christo un mysterio de gloria" (71). Bocanegra y Fr. Miguel de Santander desarrollan sobre esto los mismos argumentos, incluso con pasajes paralelos (72) y, además, algunos de los aspectos constituyen elementos típicos de la predicación, mencionados con frecuencia por los oradores. Se comienza planteando el asunto como una paradoja -pues Jesucristo "se anonadó" en este sacramento más que en ningún otro (73)-, para luego descubrir aquello en lo que se revela su gloria:

- Que "cumple todas las figuras de la ley que le habían anunciado". Aquí se enumeran y aplican las imágenes del Antiguo Testamento cuyo carácter precede en algo a la eucaristía: son los acontecimientos simbólicos dirigidos por la mano de la Providencia (74).

- Que "vence todos los obstáculos de la naturaleza". Se inserta entonces un compendio de puntos doctrinales referidos a la presencia real y a la transubstanciación. Breves, y que resultarían incluso incomprensibles sin una formación previa de los fieles, son una muestra de cómo la preocupación por abarcarlo todo y la tendencia a admirar con el milagro aparecen también, aunque sea de una manera más estilizada. "Toda la naturaleza se invierte y sale de su orden

regular", dice Bocanegra. El público culto que podría entender este discurso enlazaría así con una teología del milagro similar a la que se ofrece a los niveles populares: diferente por lo depurada, pero con concepciones comunes (75).

- Que "confunde todos los esfuerzos del error". Aquí se denuncia la "insensibilidad" o la "indiferencia" de los cristianos (76) para pasar luego al tema de la "incredulidad" con respecto al sacramento, que tendría sus orígenes en el propio pasaje evangélico -*¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?* (Jn. 6,52)- y una evidente proyección contemporánea:

> "Ella [nuestra religión] sabe que en todos los tiempos ha habido hombres audaces y rebeldes que pretenden medir el poder de Dios por la debilidad del hombre, que niegan lo que no conciben, y son incrédulos únicamente por vivir como pecadores. Yo os hago justicia, amados míos: vosotros no sois de la clase de aquellos espíritus soberbios que blasfeman de todo lo que ignoran, y niegan todo lo que no alcanzan." (77)

Pero el predicador no puede ignorar estos casos, aunque sean aislados: "si entre los que me escuchan hay alguno tan criminal y desatentado que pueda ser rebelde a la fe ...". Y da una respuesta extraída de san Cirilo: la creación, los acontecimientos de la historia salvífica, hasta la encarnación y la resurrección, son misterios para el hombre: "¿Cómo la nada se ha trocado en un mundo? (...) ¿cómo Dios se ha hecho hombre? ...". Por esta línea se concluye que no se puede dudar del Sacramento sin hacerlo también de todos los misterios del cristianismo:

> "¡Ah, hermano mio! qualquiera que seais, d cesad de ser Christiano ò comenzad à ser fiel desde hoy." (78)

Este último aspecto del discurso se entiende mejor si lo enmarcamos en una doble perspectiva: por una parte, la polémica antiprotestante, que determinó la definición dogmática de Trento (79) y es mantenida aún viva por los predicadores (80); por otra, la inquietud ante la incredulidad y el debate fe-razón que tiene lugar en el siglo XVIII. Puesto que el mencionado pasaje de san Cirilo situaba el tema de cara al conjunto de la revelación, es oportunidad para inculcar actitudes frente a estas cuestiones:

> "No te atrevas à pedir cuenta à Dios de lo que pasa y excede un infinito à la flaqueza del hombre. Por los milagros del Viejo Testamento puedes aprender à creer los del Nuevo: y pues el mismo Hijo de Dios vivo ha dicho en tantas ocasiones, que él es el Pan que descendió del Cielo, escucha sus palabras con sumisión en lugar de disentir y disputarlas con tenacidad." (81)

b) *Establecer el contraste entre el "prodigio del amor de Dios para con el hombre", manifestado en la eucaristía, y el "prodigio de la ingratitud del hombre para con Dios".* Este tema puede estructurar el sermón (82) o bien desgranarse en alusiones y desprenderse como una conclusión, o una impresión en el ánimo, cada vez que se pasa de los contenidos teológicos a los pastorales, pues en éstos la denuncia de los comportamientos ocupa un lugar importante. Así, una catequesis que se fija en el amor de Jesucristo, que quiere "quedarse" con los hombres y a ellos se entrega, tiene su contrapunto en la referencia a "los ultrages que ha padecido y está padeciendo el Señor en aquel augusto Sacramento (83).

cia de Dios en el templo (otros modos, como la Palabra o la comunidad, están relegados) y que aún el sagrario ocupa un lugar más significativo que el altar (89). Cristo está allí, -decía Climent- "como en un trono de magestad y de gloria" (90), "como está en el cielo entre los ángeles, inmortal, impasible, glorioso" (91), y no puede sufrir irreverencia:

> "Porque repartiendo liberal entre los hombres todos sus atributos, la sabiduría, el poder, la eternidad, hasta su bienaventuranza, se reservó la soberanía y alto dominio, como legítima ó mayorazgo, para que todos quedáramos obligados á pagarle el tributo de la veneración á su persona y casa." (92)

2.3. El sacrificio de la misa: interpretación del "sacrificio" y beneficios de la misa.

Al afirmar la eucaristía como sacrificio, el concilio de Trento había utilizado el concepto de memorial y el lenguaje de la pascua (93). Sin embargo, la difusión catequética sobre la misa dio al sentido sacrificial unas connotaciones que sin duda influyeron en la manera de entender la celebración e impregnaron la religiosidad de los fieles.

Curiosamente, la predicación no remarcó mucho el concepto de "memorial" para mostrar el carácter relativo del sacrificio de la misa con respecto al de la cruz. Ya Aldazábal ha advertido que "Trento, aunque emplea la clave del memorial y afirma la "re-presentación", no insiste en la "actualización" sacramental del sacrificio pascual" (94). Quizá por eso es difícil no extraer de la popularización de la doctrina la idea de repetición o continuación del sacrificio de la cruz.

Con diversas líneas se procuraba inculcar el concepto de la misa como sacrificio. Una de ellas era la de la manera de estar Cristo en la eucaristía; es decir, el modo de la presencia real es un modo sacrificial. Así, Lucas Campoo, para exaltar la grandeza de la misa, dice que este sacrificio "contiene á Christo impasible y *muriendo*, Sacerdote y víctima, altar y holocausto, Pontífice y Cordero" (95). Lo presenta como el ofrecimiento a Dios del Hijo "que se le abate y humilla hasta lo más profundo adonde pueden llegar los abatimientos y humillaciones todas". Forma parte de esta humillación -que se ve como característica del sacrificio- el hecho de que esconde su gloria bajo las especies consagradas y "coarta su inmensidad al brevísimo espacio de una hostia"; pero, además, que "queda *reducido á un continuo estado de muerte*, renovando con ella en cada momento aquella misma que le ofreció en otro tiempo sobre la cumbre del Calvario" (96).

Vemos aquí unos contenidos de carácter teológico expresados en un lenguaje preciso y culto. Sin embargo, sin abandonar esta fuerte carga de teología, encontramos también la misma línea de difusión -la presencia sacrificial- en un sentido más cosificador, o menos espiritual, muy gráfico y de más fácil impresión en la imaginación de los oyentes. Este es el caso del padre Calatayud en una doctrina manuscrita *Del Sto. Sacrificio de la Missa*. En ella enseña que se trata de un sacrificio incruento, pues "no ay derramamiento de sangre ni muere el Redemptor, ni su sangre y alma se separan real, verdadera y phisicamente de su cuerpo"; pero luego añade:

> "no obstante en este sacrificio de la missa *està como muerto* (...) como muerto no phìsica ni realmente sino misteriosamente." (97)

Para explicar esto, primero instruye sobre la presencia real *per concomitantiam* y luego, entre citas latinas, recoge esta idea del jesuita francés Theophile Raynaud:

> "Y assì dice Raynaudo, el Señor en la missa està *en estado de sacrificio ò sacrificado* porque el sacerdote con las palabras de la consagraciòn como con vn misterioso cuchillo separa la sangre del cuerpo." (98)

Lo que en el *Catecismo romano* era un sfmbolo -la consagraciòn separada- (99), se presenta como milagro. Pero, sobre todo, nos encontramos ante la difusiòn de una teologfa -criticada en la actualidad-, desarrollada en el ambiente contrarreformista, que, para afirmar "el aspecto sacrificial de la eucaristìa", trata de "descubrir en la liturgia cristiana los elementos del sacrificio del antiguo testamento, sobre todo el rito de inmolaciòn, considerado entonces como constitutivo del sacrificio" (100).

De este modo, hubo una catequesis de lo que era el sacrificio en la eucaristìa que puso el acento en lo mas sensible de la pasiòn de Cristo. A veces la hallamos suavizada, en el difìcil equilibrio entre el simbolismo y el realismo, como procuraba Codornìu:

> "De manera que el Sacrificio de la Missa en la Consagraciòn del Cuerpo, y Sangre del Salvador, es el mismo, que se hizo en la Cruz, con sola la diferencia, que aquel fue con derramamiento de sangre, y este sin èl. Mas para representarle al vivo, se consagra separadamente la Hostia, y separadamente el Cà-

> liz; y en fuerza de las palabras de la Consagración se pone el Cuerpo del Señor en la Hostia, como si estuviera dividido de la Sangre; y la Sangre en el Cáliz, como si estuviera dividida del Cuerpo. Y assi, ya que no hay physica Mactación del Salvador, como la hubo en la Cruz, por lo menos hay Mactación mystica, separandose representativamente la Sangre del Cuerpo, y el Cuerpo de la Sangre. Por esso nos dice la Santa Iglesia, que el Sacrificio de la Missa nos acuerda las Memorias de la Passión del Salvador." (101)

En la mayoría de las ocasiones, los predicadores no entraban en estas cuestiones teológicas sobre cómo tenía lugar el sacrificio en la eucaristía. No obstante, localizar estas enseñanzas nos permite comprender el valor subsiguiente que se otorgaba a la misa. Esta era el ofrecimiento del mismo sacrificio de la cruz, pero por la dificultad de salvar la unicidad de este sacrificio juntamente con el carácter sacrificial de la misa, se fue pasando de valorar el ofrecimiento del sacrificio a valorar la repetición de "los sacrificios". Era la consecuencia directa de subrayar la inmolación en la misa (o la misa como inmolación). Las siguientes palabras de Lucas Campoo en la dedicación de una iglesia son muy expresivas, pues, además, el culto continuo a Dios parece convertirse en la celebración continua de los sacrificios del altar:

> "(...) este mismo sacrificio [el de la inmaculada hostia] es el que se ha de celebrar todos los días en esos altares, y el que se le ha de ofrecer y consagrar á Dios sobre esas aras. ¿Y qué digo todos los días? No habrá dia alguno, en el que no se celebre una y muchas veces, ascendiendo á un número bien considerable las víctimas y preciosos holocaustos, que se habrán de consumir con el tiempo dentro de los espacios de esta Iglesia; porque se multiplicarán los días, los meses y los años, y á proporción se irá multiplicando y creciendo el número de los sacrificios. (...) y en una tan continua y dilatada serie de tiempos como habrán pasado desde el día primero de su consagración, habrá sido también continuo y perenne

> en este Templo el augusto y sacrosanto sacrificio, ardiendo incesantemente sobre sus altares aquel abrasado y encendido fuego del amor de Jesu-Christo, que se sacrifica voluntariamente à si mismo en honor y gloria de su Eterno Padre: de suerte que desde el alto y supremo solio de su soberanía estarà viendo nuestro Dios ofrecerse aquí continuamente en obsequio de la infinita magestad de su persona el cuerpo de Jesu-Christo." (102)

Quizàs en esto se halle la clave para comprender muchas actitudes y comportamientos religiosos de la época: la misa desde la sola perspectiva del sacrificio -y éste como inmolaciòn- queda reducida a la consagraciòn casi como único elemento; la exaltaciòn del valor de este sacrificio lleva a ver en él el culto que debe ser continuo, y esto mediante la repeticiòn del rito. Era difícil que así no se deslizasen interpretaciones fetichistas. Si a esto se une que en toda esa perspectiva la celebraciòn apenas incorpora a los fieles, y que no aparece el sentido de la "reuniòn" del pueblo de Dios, el desvío hacia el ritualismo -clericalista- conduciría al deterioro o la pérdida de sentido de la eucaristía dominical: si lo importante es la repeticiòn del sacrificio, si no se tiene conciencia de reuniòn, al domingo le queda sòlo ser el "día de precepto", muy poco de "día del Señor", y nada de "día de la comunidad" (103). Dejando aparte lo que la misa dominical supondría de encuentro social, lo que sí se aprecia es, en el plano de la vida cristiana, la falta de "centralidad" del domingo: el nivel es de obligaciòn y de devociòn, no de necesidad de vida, ni de significaciòn profunda.

Por otra parte, si nos situàsemos ante las imàgenes que percibiría un fiel mediante sermones y doctrinas, el con-

traste entre el sacramento de la eucaristía y el sacrificio de la misa sería claro: hemos pasado de la "presencia" de un Cristo "inmortal, impasible, glorioso", vivo, en el sacramento, a un Cristo "muriendo", "como muerto", o "en estado de muerte" en el sacrificio. La misa era, sobre todo, el acontecimiento de la muerte del Señor, pero, curiosamente, no entendida como pascua. Este era el reflejo en la predicación del grave problema de la teología, señalado por Durrwell en el prólogo de su obra sobre la eucaristía: "se desconocía la importancia salvífica de la glorificación de Cristo, *no se sabía integrar la muerte y la resurrección en un único misterio del que la eucaristía es el sacramento por excelencia*" (104).

Así, se entendía que la eucaristía era un medio para la unión de Jesucristo "con todos los hombres", con una capacidad que no se había logrado en la encarnación, en que todos pudieron gozar de su presencia (105). Pero se atribuía esta capacidad al símbolo mismo, al hecho de ser comida y bebida:

> "de este modo logró, y logra entrar corporalmente en cada uno de los hombres, y está dentro de ellos tan unido, que siendo dos parecen uno, perseverando esta junta o unión dentro del hombre, quanto duran los accidentes del Sacramento, y haciéndole partícipe todo este tiempo de los deleytes, y regalos, que tan poderoso amigo puede comunicar á sus amigos." (106)

Y, en cambio, no se advierte que tal unión procede del misterio mismo de que la eucaristía es sacramento. Durrwell ha señalado -son aportaciones muy recientes- la coincidencia entre la muerte y la resurrección de Cristo; lo que el evangelio de Juan vio: la "indisoluble unidad entre su muerte y su gloria"

(107). Si la muerte "supera toda limitación en el don de sí", entonces "la eucaristía es el sacramento de la presencia total, porque es el Sacramento de Cristo en su muerte" (108). Esta unidad es lo que la teología de entonces no percibía: sabía que la eucaristía era el sacramento de la muerte de Cristo y, al mismo tiempo, que se trataba de la presencia del resucitado, pero no lograba armonizarlo. De ahí que las expresiones que encontramos -Cristo "muriendo", "como muerto", o "en un continuo estado de muerte"- no se refieran a una muerte absorvida en el Cristo glorioso -"la muerte ha sido absorbida en la victoria" (1 Cor. 15, 55)-, sino, más bien (y esto unido a la dificultad de la unicidad del sacrificio), a que Cristo muere en cierto modo cada vez que se celebra el sacrificio, por mucho que se insistiera en que éste había sido único. En la escucha de la predicación, el fiel atento y un poco perceptivo asimilaría la imagen de la misa con la del calvario, mucho más que con la de la cena o la resurrección.

Por eso, aquí se inserta muy directamente la manera de interpretar la pasión y muerte de Cristo como un elemento esencial para comprender tanto el sacrificio de la misa como la relación del hombre con Dios en la misa. Es lo que está en el fondo de las actitudes de los fieles, si captaban el lenguaje o las ideas-fuerza del discurso.

Nos llama la atención el no encontrar especiales diferencias entre los autores. Y esta unanimidad del enfoque proviene de la vigencia de una doctrina que penetró más de lo que se piensa. El eje estaba en explicar la idea de sacrificio

en relación con la justicia divina; el lenguaje transmitía ya unas connotaciones concretas para ambos términos. El fundamento aparecía en el mismo decreto conciliar, que al afirmar el valor propiciatorio de la misa, se expresaba así: "aplacado el Señor con esta oblacion (*oblatione placatus Dominus*), y concediendo la gracia, y don de la penitencia, perdona los delitos, y pecados por grandes que sean." (109). El *Catecismo romano* desarrollaba aún más este sentido al enseñar que una de las razones de la institución de la eucaristía había sido "que tuviese la Iglesia un perpetuo Sacrificio, por el qual se perdonasen nuestros pecados, y el Eterno Padre gravemente ofendido repetidas veces por nuestras maldades, quedase aplacado y trocase la ira en misericordia, y la justa severidad en clemencia" (110).

Esta es la primera característica con que se presenta a los fieles la celebración de la eucaristía, como hacía, de un modo muy directo, Fray Miguel de Santander:

> "(...) amados míos, ¿queréis aplacar la ira de Dios irritada por vuestras culpas, y satisfacer à su divina justicia por vuestros pecados? Allí tenéis un sacrificio de expiación." (111)

"Satisfacer" se entiende desde la perspectiva de la proporción o la medida de la deuda, considerada infinita al ser infinito el ofendido. Por tanto, sólo el Señor es "víctima ciertamente digna de Dios, tan santa como Dios, tan eterna como Dios, tan inmortal como Dios, tan Dios como él" (112).

Más que desarrollar este aspecto, del cual sólo se

ocupaban algunas doctrinas, no muy numerosas y que indicaban también otros valores del sacrificio (113), podemos decir que aparecía aquí y allá, en alusiones doctrinales salpicado entre otros contenidos. Tal modo de presencia de esta idea sugiere que se tratase de algo ya bastante asimilado por la propia práctica religiosa -pensemos en los sufragios por los difuntos- o que no requería una mayor insistencia por ir asociado al sacrificio de la cruz, eje religioso cuya interpretación en la misma línea era ya clásica. En todo caso, sí se constata que se trataba de una base común a las diferentes tendencias. La síntesis de Climent es una muestra de ello, al apuntar la hondura de tal doctrina precisamente por el cuidado con que la formula:

> "Tenemos pues, señores, en el sacrificio de la Misa el mejor medio para desagraviar à Dios, y el más eficaz argumento de su misericordia. Porque, según reparò san Juan Chrisóstomo, haciéndose el señor cargo de nuestra imposibilidad, instituyò el Sacrificio de su cuerpo y sangre, paraque ofreciéndosele, podamos volverle el honor que le quitamos con nuestras culpas, y aplacar su indignaciòn." (114)

Junto a este sentido del sacrificio, hallamos el tema de los beneficios de la misa. Ambos están íntimamente asociados o, más bien, diríamos que el primer y principal beneficio sería la satisfacción de la divina justicia, en virtud del infinito valor de la víctima, y todos los demás, derivarían de ello.

Lo más destacado es lo relativo al perdón de los pecados, consecuencia de dicha satisfacción. De los ocho frutos de la misa que enumera Calatayud, cinco se refieren a aspectos de este orden:

> "1º Perdona los pecados en quanto á la culpa no inmediata sino mediatamente en quanto aplacado el Señor con el ofrece auxilios á los que le celebran y le ofrecen para arrepentirse y ponerse en gracia de Dios. 2º Borra las culpas veniales y según algunos Authores inmediatamente como no ponga óbice el que assiste. (...) 4º (...) tiene virtud para aprovechar a vivos y difuntos (...) 5º perdona mucha pena temporal que merecemos por nuestras culpas. (...) 7º se hacen muchos progresos ó a lo menos actos muchos de las virtudes assistiendo á este sacrificio con que (...) los que por su desgracia están en pecado mortal, se disponen ó alcanzan luz ó auxilios para arrepentirse y ponerse en gracia (...)". (115)

Codorniú señala que así como el sacrificio de la cruz fue propiciatorio "reconciliandonos con su divina Magestad", así también el de la misa "á los que la oyen con viva fé, reverencia, y contriciòn de sus culpas". Y añade:

> "No sólo esto: también alcanza el dón de la penitencia à los pecadores, recabando de Dios, que con los beneficos auxilios de su gracia les llame, convide, y atraiga à la mudanza de vida." (116)

Y Santander afirma, en el mismo sentido, que la misa es "un sacrificio ofrecido por la remisiòn de los pecados: no porque él nos perdone por sí inmediatamente y obre nuestra justificaciòn, como lo hacen los Sacramentos del Bautismo y de la Penitencia, sino porque nos alcanza la gracia que nos dispone á la justificacidn" (117).

Esta doctrina, ¿qué significaba para la práctica religiosa? En primer lugar, se subraya con cuidado que el perdón de los pecados que se obtiene en la misa pasa por el sacramento de la penitencia; más exactamente, uno de los frutos del sacrificio de la misa sería la gracia de la conversidn, de modo que prepara para la confesiòn sacramental, en la que pro-

piamente se concederìa el perdòn de los pecados graves. Asì pues, probablemente por prudencia pastoral, para preservar el acercamiento digno a la eucaristìa, y quizàs para no dar lugar a una posible confusiòn entre ambos sacramentos (el sacramento especìfico de la reconciliaciòn es el de la penitencia), se evitò la afirmaciòn tridentina de que el Señor aquì "perdona los delitos, y pecados por grandes que sean", aclaraciòn que exigirìa un enorme esfuerzo catequético (118). Pero de mayor repercusiòn serìa el hecho de que toda la elaboraciòn sobre estos beneficios de la misa no iba referida a la participaciòn sino a la asistencia de los fieles. Es, de nuevo, la separaciòn entre sacrificio y sacramento.

En efecto, Santander decìa:

> "si quereis volver à la gracia y amistad de Dios que teneis perdida por vuestras culpas, y recobrar los derechos de que os despojò el pecado, el medio màs eficaz para obtenerla es presentaros con todas las debidas disposiciones en la Iglesia, cuando el Sacerdote ofrece al Padre eterno este incruento sacrificio por nuestra salud y la de todo el mundo." (119)

Respecto a la comuniòn, la conducta recomendada por Calatayud era:

> "Si al ir à comulgar, te acordares, que algùn pecado grave se te ha olvidado, y estàs en el Comulgatorio, haz interiormente un acto de Contriciòn, y comulga, y después vè à confessarlo; pero si te acuerdas antes de subir à èl, debes confessarlo primero so pena de que comulgaràs en pecado." (120)

El poder del sacrificio de la misa en orden al perdòn de los pecados no se veìa en relaciòn con la participaciòn eucarìstica, en la que se predicaba la cautela, sino con la

asistencia a la liturgia. Se entendía como gracia para arrepentirse y confesarse y derivaba del propio sacrificio, siempre que uno acudiese "con todas las debidas disposiciones", pero sin necesidad de una verdadera participación litúrgica, ni tampoco por el impacto de la celebración, sino, simplemente, por la presencia devota "cuando el Sacerdote ofrece al Padre eterno este incruento sacrificio por nuestra salud". Y lo mismo ocurría con los demás beneficios de la misa.

Su carácter impetratorio permitía abarcar todas las necesidades humanas. Cualquier don espiritual o virtud podía lograrse pidiéndola "en este santo sacrificio por los méritos de nuestro Señor Jesuchristo, como la pide la Iglesia" (121). Y lo mismo ocurriría con las aspiraciones temporales.

En este punto, la pastoral integraba la oración de petición individual en la celebración de la misa:

> "Unid vuestros votos á los del sacerdote: levantad con él vuestras manos y corazones al cielo, y pedid con toda fe, humildad y perseverancia, y recibiréis quanto pidiereis y hubiereis menester, por los méritos de Jesucristo." (122)

> "(...) es admitido [el hombre] á la presencia real de su Magestad y le dá audiencia, oie sus ruegos, y como estos van vnidos con los méritos del Señor que se sacrifica, y juntos con la aplicación y oblación que hace el sacerdote, tienen mejor despacho." (123)

Estamos ante una teología de "la aplicación de los méritos de la muerte de Cristo", de la "distribución de las gracias merecidas entonces", pero no de "la comunión", que es propiamente el lenguaje de la Escritura (124).

Pero, incluso más que incorporar esa oración, la finalidad de la pastoral era conectar con las inquietudes del pueblo para difundir así la devoción. Por eso incluyó la dimensión material de la vida. El hombre, decía Santander, encuentra en la misa "su utilidad": "utilidades espirituales, y utilidades temporales: gracias para el alma, beneficios para el cuerpo, y bendiciones del cielo para las haciendas" (125).

En este punto, el riesgo del fetichismo era claro. Codorniú traducía el carácter "impetratorio" de la misa por: "eficacíssimo medio para alcanzar todo genero de beneficios"; el respaldo eclesiástico, y aún el impulso, para un cierto magicismo o una instrumentalización de la misa no estaba del todo ausente:

> "(...) la Santa Iglesia, como Madre piadosa, ultra de las Missas de todo el año, todas las quales son un perpetuo memorial de nuestras necessidades, presentado en el nombre de el que no puede llevar repulsa, que es Christo nuestro Abogado y Salvador: tiene destinadas Missas contra todo género de apreturas, y se pueden vèr en el Missal, después de las Votivas, que también son muy proprias, para dar, y conseguir toda suerte de gracias. Y assí hay Missa para quitar el scisma, las heregías, y la guerra; para alcanzar la remissión de los pecados, y la gracia de bien morir; para exterminar la mortandad de los ganados, y restituir la salud á los enfermos. Por las que peligran en el parto, por los que agonizan, y andan camino; y por abreviar para el remedio de qualquier trabajo, que se puede padecer en este mundo. Por tanto, los que podéis, para el justo logro de vuestras ideas, y alivio de vuestras angustias, disponed que se digan muchas Missas, y no seáis escasos en la limosna. Los que no podéis, oídlas con mucha fé, reverencia, y compunción (diligencia de que no deben eximirse, los que las pueden hacer decir) y tened por cierto, que saldréis bien despachados de la divina Misericordia. De este medio se valieron mucho los Santos, y alcanzaron por el quanto quisieron. Entre los titulos de vuestra devoción, nunca os olvideis de las benditas ánimas del Purgatorio, más pobres, y ne-

> cessitadas, que los mayores mendigos de este mundo; y en las quales hallaréis la correspondencia, de que tanto descuida el mismo mundo. Todos los Santos les procuraron sufragios, y se valieron mucho de ellas; pero nadie con más fervor, y zelo, que San Francisco Xavier, como se puede ver en su vida." (126)

De este modo, el culto quedaba envuelto en una densa red de intereses, de la cual no estaba exenta ninguna de las partes. En concreto, para el pueblo era, de nuevo, la mentalidad del milagro o de la magia:

> "Desde que se dice Missa en el mar (...) han sido menos las tempestades, que padecía el inconstante elemento, y menos también la relaxaciòn de los navegantes." (127)

Para el pobre, esto adquiría especial gravedad, pues se tergiversaba la relaciòn de confianza en Dios desde la pobreza, convirtiéndola en un intercambio: no sòlo no se le daba la conciencia de la gratuidad del don de Dios, sino que se le involucraba en un comercio de devociòn a cambio de bienestar material:

> "En la vida de San Juan Limosnero se cuenta, que trabajando igualmente dos oficiales, uno cargado de familia, y otro sin ella, à éste le faltaba todo, y aquél lo tenía todo. Informòse, y vió que el secreto de la diferencia consistía en que el primero, ante todo, oía cada día Missa. Practicò el medio aquel pobre, y de allí adelante lo passò bien. Este exemplo, y el antecedente [el de San Isidro] sirvan de aviso, y consuelo à los pobres, que no oyen Missa, sino los días de fiesta, y aùn entonces casi por fuerza, y de corrida. Busquen primero el Reino del Cielo, mysteriosamente abreviado en la Missa: y el Salvador, que se ofrece en ella, cuidará de que no les falte pan. (*Matt. 6. v. 33*)." (128)

La dimensiòn que una pastoral de este tipo podía alcanzar en los niveles populares se entiende mejor si tenemos

en cuenta la apariencia de rito misterioso en que se desarrollaba la celebración, no comprensible para la mayoría de los fieles (129). El concilio de Trento había advertido, al impedir la misa en lengua vulgar, que se explicase al pueblo (130), pero, como observamos, las catequesis no pusieron al alcance de los fieles la celebración misma -incumbencia, por otra parte, del clero-, sino que se centraron en el sentido del sacrificio y en su valor. No podemos decir, como señala Jungmann para finales de la Edad Media, que la idea del "beneficio para vivos y muertos" se constituyese en "el tema principal de la predicación sobre la misa" (131), pero sí que su presencia con las connotaciones indicadas en una época ya tan avanzada de la reforma postridentina muestra una cierta permanencia en el espíritu con que se procuraba acercar a los fieles (132). ¿Estrategia que conecta con el sentimiento popular, o convicción de los propios eclesiásticos?

Advertimos, eso sí, algún signo con respecto a esto. Los "fines" por los que se asiste a misa son, en la doctrina manuscrita de Calatayud, algo más espirituales, sin que ello implique excluir peticiones materiales (133). En los autores de una religiosidad más interior o de una línea más reformista -Climent, Armañá, Bocanegra ...,- el tema se suele reducir a que podemos implorar "las gracias y favores convenientes"; con este tono genérico, se desmarcan un tanto del populismo de los beneficios materiales, pero sin enfrentarse a las concepciones magicistas: quizás la misa era un asunto demasiado delicado como para levantar la polémica, quizás no existía una fuerte

conciencia de que la superstición podía entrar también en ese ámbito, quizás pesó el interés, o la tradición, quizás era difícil deslindar la recta teología de sus vulgarizaciones... En odo caso, la doctrina sobre el sacrificio permanece -en la interpretación indicada-, mientras se desvanece un tanto la insistencia en los beneficios de la misa. En cambio -y es una muestra del predominio de la preocupación pastoral-, se realiza un mayor despliegue en torno a los frutos o efectos de la comunión sacramental.

2.4. La comunión: de la teología espiritual a la realidad pastoral.

> "No hay linage de fieles á quien no pertenezca, y no sea muy necesario conocer las cosas que se pueden decir de la maravillosa virtud y frutos de este Sacramento. Porque todo lo que se trata de él con tanta difusión, señaladamente se debe enderezar, á que entiendan los fieles las utilidades de la Eucaristía." (134)

Esta recomendación del *Catecismo romano* fue en verdad seguida por nuestros predicadores del siglo XVIII. Muy de acuerdo con la inquietud por la pastoral, por llegar a la vida práctica de los fieles, el tema de la "virtud y frutos" de la eucaristía ocupa un lugar de primer orden entre los contenidos sobre el sacramento. Ni el tema de la presencia real, ni siquiera el del sacrificio de la misa, alcanzaron los amplios desarrollos que encontramos en torno a lo que significa la recepción de la eucaristía: aquí el esfuerzo catequético fue mayor y la incidencia de las cuestiones morales tocaba un punto neurálgico.

El hecho de que la preocupación pastoral estaba en la base de esta línea temática, se advierte en que hallamos una denuncia muy difundida, como una constatación generalizada, de que algo fallaba en la realidad vivida por los fieles respecto a la comunión. El lamento de Armañá era bien expresivo:

> "Vemos que se freqüenta en el pueblo cristiano la sagrada comunión; pero no tenemos el consuelo de ver el correspondiente fruto." (135)

Eguileta, después de una catequesis en detalle sobre los frutos de la eucaristía, hacía el mismo reproche:

> "(...) dónde se hallan estos efectos tan admirables? Por la misericordia del Señor muchos son los fieles, que en la Corte de Madrid se llegan con freqüencia á la Sagrada Mesa de la Eucaristía; pero quántos me daréis que logren, y experimenten los prodigios, y grandezas, que habéis oído? No hay cosa más común, que ver multitud de gente ya Eclesiástica, ya Secular, que reciben el Cuerpo sacratísimo de Jesuchristo, y su preciosísima Sangre, y al cabo de muchos meses, y muchos años, qué aprovechamiento, y mejoría extraordinaria se advierte, y nota en sus almas?" (136)

La imagen que se nos dibuja es la de un acusado contraste, no entre un modelo ideal y una pobre realidad, sino, lo que es más grave, entre los datos de la verdad teológica y su falta de realización en la vida cristiana, como si aquélla fuera pura teoría y ésta discurriese al margen de la primera. Por eso tendremos en cuenta ambos elementos en nuestra exposición.

2.4.1. *Los frutos o efectos de la eucaristía para el cristiano.*

La instrucción doctrinal a los fieles sobre el acercamiento a un sacramento central en su práctica religiosa se conjugaba muy bien -en este caso- con la posibilidad de insertar la catequesis en el panegírico. En efecto, todo lo que se dijese sobre los efectos de la eucaristía era ya resaltar su condición de "don": era la manera de mostrar el "prodigio del amor de Dios para con el hombre", por cuanto la finalidad de su institución no se revelaba sólo como presencia o como sacrificio, sino como unión de Dios con el hombre. Por tanto, llegar a los fieles por esta línea debía ser más fácil. Además, la conclusión aquí no sería sólo la adoración o la asistencia pasiva a la liturgia, sino la participación.

De nuevo encontramos la absoluta fidelidad a los contenidos de Trento, tanto al decreto conciliar como al *Catecismo*, de los cuales lo expuesto por los predicadores era un desarrollo (137). Los textos evangélicos y de los Santos Padres se insertaban con frecuencia, buscando el apoyo de la autoridad y la densidad doctrinal, de modo que lo afirmado, a caballo entre lo dogmático y lo espiritual, no fuese percibido como algo subjetivo (más bien, era difícil apreciar en esto la transmisión de una experiencia).

El punto de partida se situaba en la naturaleza misma de la eucaristía. Entre los distintos aspectos, reflejados en los diferentes nombres con que se la ha designado (138), se

retuvo, sobre todo, la noción de la eucaristía como "alimento". En esto se siguió la indicación del *Catecismo romano*, que recomendaba derivar la enseñanza sobre los frutos del sacramento de los símbolos del pan y el vino (139). Así, Climent se fundaba en la antropología -"estamos compuestos de cuerpo y espíritu"- para mostrar la necesidad de un alimento para éste último y llegar a la conclusión, con la autoridad del concilio Florentino, de que

> "esta celestial comida causa en nuestras almas los mismos efectos, que causa la comida corporal en los cuerpos". (140)

Podía también describirse con un lenguaje bíblico, como hacía Eguileta (141), y reparar en el sentido de universalidad del don:

> "aquí se da por comida del grande, y del poderoso; del pobre, y del rico; del Rey, y del vasallo; à todos se da por manjar; à todos nos convida con este Pan, y Manà divino, que baxa de los Cielos para saciar nuestra hambre, apagar nuestra sed, y abrasar nuestros corazones con los incendios de su amor." (142)

Incluso era posible el desarrollo en alegoría: "comer a Dios" -como decía Fray Basilio de Mendoza- "con la boca del alma" (143).

Luego, todo lo referido a lo que significa la recepción de la eucaristía para la vida espiritual era objeto de una catequesis guiada por las pautas de Trento y, por tanto, común en la predicación. A veces se prefería compendiar todas las virtudes del sacramento en un sólo párrafo doctrinal, sin-

tético, cuando la finalidad de esta inserción era, sobre todo, mover a valorar el dón. Así lo encontramos, por ejemplo, en Guijarro y en Santander (144). Pero más frecuente era ir mostrando los distintos aspectos, de un modo bastante cercano y espiritual -como hacía Climent (145)-, o en busca de una sólida formación -como la densa catequesis que ofrecía Eguileta (146)- o de una instrucción más amplia que sencilla -en el deseo de enseñar y abarcar de Calatayud (147).

Aquí señalaremos, simplemente, los puntos más destacados, repetidos y, por tanto, que hubieran podido constituir una referencia para los fieles, aquello que deberían experimentar, y, sin embargo, no experimentaban, al menos en su inmensa mayoría.

a) El efecto más importante, sustancial, de la eucaristía, es "*transformar al hombre en Dios*, haciéndolo una misma cosa consigo" (148). En el sentido más hondo, se apoyaba esto en los textos joánicos o paulinos: "*El que me come, vivirá por mí*" (149), "vivo yo, mas no soy yo quien vive, que Jesús es quien vive en mí" (150). La afirmación doctrinal procedía del *Catecismo romano* (151), pero era necesario ponerla al alcance de los fieles: en un nivel culto, Eguileta tomaba aquí la rica simbología de los Santos Padres (152) y, mucho más popular, Calatayud empleaba símiles ordinarios (153). No hubo, sin embargo, transmisión de lo que podría ser una experiencia mística o un proceso vivido: más bien, se trataba de *un misterio de fe*. Hasta qué punto se consideraba así nos lo muestra la alabanza que hacía Eguileta:

> "Qué el hombre, qué el barro, qué la miseria, qué la nada pase nada ménos que á toda una divinidad! qué en cuerpo, y alma se haga el hombre, recibiendo aquel pan de Angeles, concorpóreo de Jesuchristo, consanguíneo del Hijo de María, Deífico, y Deiforme!" (154)

b) Esta unión sacramental se dirige a la *unión espiritual* con Jesucristo, es decir, a que "por *una excelente imitacion de sus virtudes* quede el christiano hecho otro Christo" (155). Podemos interpretar este segundo paso como el efecto, la resonancia, el eco que en los niveles espiritual y moral produciría el anterior, el cual -como un misterio expresado simbólicamente y afirmado estrictamente como verdad de fe- aludiría a lo que hoy se formula como "comunión escatológica" (156). Pues bien, tal incorporación a Cristo, tal "cristificación" que diríamos en la actualidad, no se realiza sin más, sin dejar huella. Por eso Armañá traduce la verdad teológica -"El que me come, vivirá por mí"- en transformación espiritual:

> "Esto es, no vivirá ya para el mundo, para la carne, para sí mismo; sino sólo para mí, y para mí, conformando su voluntad con la mía, renunciando por mi amor los placeres carnales, despojándose del hombre viejo, y vistiéndose de un nuevo hombre, con la reforma de sus costumbres." (157)

Todo ello se enfoca como una gracia: es el fruto del sacramento. Por eso Eguileta considera aquí los doce frutos del Espíritu que san Pablo enumera en Gal. 5 -caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y caridad-, viendo cómo se realizan por la eucaristía (158). Se dice que es efecto suyo "aumentar la vida del alma" (159), que en los justos "aumenta las fuer-

zas de su espìritu, esto es, la gracia y las virtudes" (160), y que es precisamente "comunicando sus virtudes à los que dignamente le comen" el modo en que Jesucristo "los con vierte, y transforma en sì" (161).

En relaciòn con las inclinaciones terrenas del hombre, la eucaristìa es "reparo del alma", que "restaura, y renueva" las fuerzas de caìdas por "la tibieza é imperfecciones de la vida". Aquì se recuerda el nombre de viàtico, "que quiere decir Provisiòn de caminantes" (162). Si esto se sitùa en el plano de la pràctica religiosa màs que en el de la espiritualidad -la visiòn màs pragmàtica de los jesuitas-, se dice que:

> "(...) sirve de reparar aquellos pìos deseos, inclinaciones santas, rescluciones, menudos vencimientos, y exercicios espirituales, que la passiòn, ò fiebre de algùn vicio consumiò poco à poco en el alma. Queréis bolver à vuestro antiguo fervor, y devociòn? Repetid con ansia, y preparaos bien para recibir este Manjar, que os fortalezca." (163)

Progresando en este sentido, està muy extendida la idea de que es efecto de la eucaristìa "extinguir el fòmite de la concupiscencia, y consumir el vigor, y veneno de los apetitos", como explicaba Calatayud (164), o, como afirmaba Climent:

> "(...) si al imperio de la voz de Jesu-Christo obedecieron los vientos y las ondas, y se quietò el mar alborotado: con mayor razòn al contacto fìsico de su Divino cuerpo, que recibimos en la Eucaristìa, han de refrenarse los estìmulos de la carne, y sosegarse los ìmpetus de la ira, de la envidia y demàs pasiones, paraque goze el corazòn de la mayor tranquilidad." (165)

Esto, que a veces en el lenguaje parece un efecto in-

mediato, hace referencia a un proceso espiritual que deriva de la contraposición paulina entre carne y espíritu y es descrito con la autoridad de los Santos Padres: el "gusto de las cosas celestiales", los "deseos del Cielo", mitigan los "apetitos sensuales", producen "el fastidio y disgusto de todo lo terreno" (166). Si en un primer momento da la impresión de cierto magicismo, se sigue la explicación típicamente dualista, pero muy inserta en el sentido de la acción de la gracia frente a la inclinación al pecado: "El aumento de la Caridad, es disminución de la concupiscencia, y apetito" (167).

Por eso, se recomienda a los fieles acudir al sacramento cuando se sienten "débiles, perturbados y asaltados de tentaciones" (168), pues "dá fuerza y valor, no sólo para resistir las tentaciones del enemigo infernal, sino también para sufrir con invencible fortaleza los más horrorosos tormentos" (169).

En Calatayud, esta dimensión de la lucha contra la concupiscencia por medio de la eucaristía concluye en el retrato del ascetismo:

> "Y assí encontrareis personas hechas à comer de este Divino Manjar, en quienes (...) este fuego Divino, y Celestial và castigando la región del cuerpo, y los sentidos, quemando los nervios, y raíz del apetito, sugetando la carne à la razón, y las veréis modestas, *silenciosas, humildes, y sossegadas con el* cuerpo consumido, ò extenuado, y que muerto ya el apetito para los deleytes, y bienes de esta vida, viven con la vida, y espíritu de Christo transformadas en el mismo Señor: *Qui manducat me, et ipse vivet propter me* [*Joan. c. 6.*]." (170)

c) Por último, en la enumeración no sistemática de

los efectos del sacramento, encontramos también el plano de *la sensibilidad*. Se presenta como un aspecto más, el que hace referencia inmediata a lo experiencial o, mejor dicho, a lo que puede ser el testimonio primero de las gentes devotas, pero sin concederle un lugar de máxima importancia. Si nos detenemos y ordenamos los datos dispersos, podemos observar aquí de nuevo una diversidad de niveles.

Son los autores de la escuela jesuita quienes suelen aludir a este tema. Comienzan en la línea de lo que podemos considerar el fervor o los afectos: "la dulzura, y suavidad, que dexa en los que humilde, y dignamente le reciben" (171) significan para Calatayud una especie de bienaventuranza que se siente:

> "en este combite los cánticos del corazón son sagrados y divinos de júbilo y alegría, porque son afectos de amor, gozo, adoración, humildad y agradecimiento, con que las Almas se estrechan más con esse Señor." (172)

Para Eguileta, Cristo quiso instituir un sacramento no sólo "saludable", capaz de sanar y sustentar, sino también "suavísimo", para "deleytar con maravillosa dulzura, llenando el alma de júbilos, y de una celestial hartura por la presencia real, y verdadera de Jesuchristo à quien tanto ama" (173).

Hay, pues, una vertiente que se podría definir como de relación personal entre el cristiano y Jesucristo sacramentado, a quien recibe, cuya primera manifestación sería el sentimiento. Pero inmediatamente este sentimiento se despliega y, más allá del encuentro o de la visita del Señor, se vuelve ha-

cia el alma inundándola con algo parecido a la experiencia sensible de la virtud. Ambos predicadores desarrollan aquí un apunte del *Catecismo romano*: éste, al afirmar que la eucaristía "hace que el Espíritu se deleyte más y más con el regalo de las cosas de Dios", indicaba que "se puede comparar muy bien con el maná, del qual se percibía la suavidad de todos los sabores" (174). Pues bien, en la eucaristía, éstos eran los "sabores de las Virtudes" o "el sabor de todos los manjares espirituales".

> "(...) á los fervorosos, y perfectos, que le reciben con grande aparejo, da muy copiosa refección con grande abundancia, y variedad de consuelos espirituales, moviéndolos á varios afectos de virtudes, conforme al deseo eficaz que llevan de ellos. Si deseas humildad, te sabrá este Maná divino á humildad; si quieres paciencia, te infundirá afectos de paciencia; si andas con ansia de oración, y contemplación, hallarás cumplido tu deseo; y así de las demás virtudes." (175)

Es difícil calibrar el nivel a que hacen referencia este tipo de expresiones. Se insertan, es cierto, en el terreno de la moral y, por ello, muestran la conexión entre los sacramentos y la vida y el comportamiento cristianos. Pero, la virtud que el hombre "saborea" aquí ¿se sitúa en el plano de los afectos o en el de las actitudes profundas? La sensibilidad ¿proviene del fervor o del cambio del corazón que se experimenta? Los matices del lenguaje parecen indicar lo primero: se habla de *disfrutar* "el *sabor* y *gusto* en obedecer, la *fragancia* de la castidad, y pureza, la *dulzura* de la resignación y paciencia" (176). En la misma línea, se aconsejan para después de comulgar "afectos de fe, berdición, alabanzas, admiración, &c." (177).

Una percepción sensible así entendida podía bloquear la hondura de la experiencia, no sólo porque las gentes se quedasen en el nivel de los actos pasajeros de virtud o se conformasen y confundiesen la virtud misma con el sentimiento afectivo o la inclinación sentimental, sino, sobre todo, porque se trataría de algo suscitado por el hombre mismo. Algunas directrices de Calatayud apuntan en este sentido:

> "(...) según aquellos atributos, perfecciones, providencias, ò virtudes, que meditare, y admirase en el Señor Sacramentado, *podrà excitar el alma los afectos*, que le corresponden, y más dicen con el espíritu, è inclinación de la gracia, que Dios ha puesto en èl." (178)

Y al presentar su *Methodo de dar gracias después de comulgar*, dice:

> "(...) os daremos como à niños desmenuzado el alimento, y practicamente dispuestos algunos afectos, para que bien leidos, y de espacio, quando comulgareis, podàis después con el tiempo provectos ya en la virtud, sacar, y formar aquellos, que más dicen con vuestra inclinación, y en que aprovecha más vuestro espíritu." (179)

Es, por tanto, muy probable que una religiosidad de actos de virtud, de fervor y de voluntarismo solapase en la práctica, en cierto modo, los frutos de la eucaristía anteriormente mencionados, sobre todo en lo referido a la identificación con Jesucristo. El fundamento teológico a que nos hemos referido no está ausente en ninguno de los autores, pero se atisban espiritualidades diferentes entre aquellos que conectan con el sentimiento y la voluntad y quienes insisten en la coherencia de vida. En realidad, la doctrina es común, la

deificación -cristificación- del hombre es la base y, por tanto, los efectos desarrollados como consecuencia siguen la misma catequesis; es el enfoque lo que cambia, muy sutilmente.

El mensaje que atraviesa toda la predicación sobre los efectos del sacramento es una llamada a la virtud. Muy con el estilo del siglo, es más moral que místico, y en cuanto despliega su atención sobre estos aspectos, se aparta del cristocentrismo, si bien, por otra parte, sin un cristocentrismo básico aquéllos no tendrían soporte suficiente. Quizá por ello hay una cierta impresión de dispersión, como si los frutos del sacramento fuesen múltiples, y no una única acción salvadora (180). La enumeración de los frutos rompe, en cierto modo, la posible visión unitaria de lo que significa para el hombre la recepción del sacramento, excepto, quizás, cuando se dispone según una base sistemática, como hace Climent al considerarlo bajo los aspectos de alimento y medicina.

Así, esta dispersión junto con el protagonismo de lo moral dejan a veces un tanto en la sombra el hecho de que la salvación se produce en Cristo, de que viene por la comunión con él y no por los efectos derivados de ello. Sólo cuando los frutos de virtud se vinculan estrechamente al cristocentrismo, la comunión con Cristo asoma, aunque no se explicite el que se trata de comulgar en la muerte y la resurrección de Cristo. Así lo encontramos en Climent:

> "(...) este divino manjar del cuerpo de Jesu-Christo, comunicando sus virtudes á los que dignamente le comen, no se convierte en la substancia de ellos, sino que los convierte, y transforma en sí

> (...). Y esto es muy conforme á lo que dixo Jesu-Christo en nuestro evangelio: Quien come mi carne, y bebe mi sangre está en mí, y yo estoy en él. Y así como yo vivo por mi padre: así quien me come vive por mí, vive mi propia vida, una vida nueva, santa, inmaculada, inocente: vive como yo vivo." (181)

Con todo ello, queremos señalar cómo la influencia de la perspectiva teológica es importante. La comunión no se predicó como participación en la muerte y en la resurrección de Cristo por las dificultades de la teología en articular los dos aspectos -muerte y resurrección, misterio pascual- en la eucaristía (182); y porque la comunión se vinculaba al sacramento, no al sacrificio, separada por tanto de la celebración de la misa, como indican los historiadores de la liturgia (183). Jungmann, que menciona este hecho entre los aspectos característicos de la misa en la época barroca, apunta el sentido que nosotros encontramos:

> "Se advertía una mayor frecuencia en las comuniones, pero era una práctica piadosa independiente de la misa, cuyo sentido no se interpretaba como la participación en el sacrificio, sino como la recepción de la visita del Señor, siempre presente entre nosotros en el Sacramento." (184)

Por eso el acontecimiento salvador en la comunión aparece, en cierto modo, descentrado: se sitúa en el perfeccionamiento moral, o, si se quiere, en el aumento de gracia y virtudes, que son el efecto o los frutos de la comunión, de la visita del Señor, más que en la comunión misma como participación e incorporación a Cristo; es decir, más en lo que Cristo da para que el hombre se salve que en Cristo mismo. La afirmación de Jungmann, el interpretar la comunión como visita del

Señor que comunica su virtud, la apreciamos en Climent, a quien hemos mencionado como uno de los autores que más vincula la perfección con el fundamento cristocéntrico:

> "Jesu-Christo baxa del cielo á este augusto Sacramento, para ser comida y alimento nuestro. Y siendo infinita la virtud, é infinitamente perfecta la substancia del cuerpo del Señor: ¿qué vigor, qué fuerza comunica al espíritu de los que dignamente le comen ó le reciben? ¿Qué robustos, qué ágiles van estos, ó para mejor decirlo con David, corren por el camino o por la observancia de los divinos mandamientos, venciendo asperezas y dificultades hasta llegar á la cumbre del monte de la gloria? Leed las vidas de los santos." (185)

Es así como se llega a la cima de los frutos de la eucaristía: *la vida eterna*, que cierra el círculo enlazando con el fundamento de partida, la transformación en Cristo. Hemos de advertir que ésta es la sistematización realizada por nosotros allí donde la predicación va desgranando su diversidad de aspectos, pues procuramos captar la base que daba sentido a todo ello (y que probablemente quedaba fuera del alcance de los fieles), con el fin de resaltar la popularización de la teología. Pero, dicho esto, observamos que aquí se entroncan las dos facetas que hemos venido señalando.

Por una parte, la vida eterna es el resultado de la santificación: la eucaristía "es sustento de la caridad, de la humildad, de la obediencia, y de todas las demas virtudes, y las ayuda igualmente á que broten los frutos de sus obras con renovación, y perseverancia en ellas"; y la conclusión es:

> "en este concepto podemos entender lo que dixo Christo nuestro Señor, que quien le come tiene en sí la vida eterna, *habet vitam æternam* (a) [Joan. 6.

> vers. 55.], porque puede vivir una vida que sea retrato de la bienaventuranza." (186)

Es una santificación en el sentido de que colabora a la santidad, la mantiene: quien recibe así el sacramento "vivirá para siempre, porque le preservará con su virtud admirable de incurrir en la muerte de la culpa" (187). Fray Basilio de Mendoza afirma incluso la continuidad entre esta vida y la eterna: lo que se recibe en la eucaristía sería la irrupción de la vida eterna en ésta. Quien se dispone bien "logrará ver en su alma, aunque no toda la gloria, algunos rayos, luces, i resplandores de ella". El símil que utiliza es muy claro:

> "En esta vida recibe grandes principios de gloria, que son como semillas de la que ha de venir después. Por esso dixo Christo: *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum*. Estas semillas se infunden en el alma en esta vida, i alguna cosa crecen, según que la devoción crece; pero en la otra vida se dilatan notablemente, extienden, i clarifican el espíritu con maravilloso esplendor." (188)

Se trata de "una semilla celestial, divina, infinita, i que no se puede comparar con cosa criada"; sus frutos son las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, y todas las demás que derivan de ellas; su eco, una experiencia, una sensibilidad, pero que nace no ya del fervor, sino de saberse salvado:

> "Después de tan precioso adorno, es inexplicable el jùbilo del alma, por los indicios, i claras señales, que en sì siente, de la venidera gloria." (189)

Desde la espiritualidad de la gracia, para Mendoza el crecimiento humano y cristiano, la virtud en esta vida, es ya la gloria, procede de otro reino. Es ésta la explicación de

por qué está garantizada la vida eterna en la eucaristía. Es, por eso, su reflexión como un cúlmen de toda la línea de carácter moral, perfeccionamiento de vida, coherencia entre el comportamiento y la práctica sacramental y recepción de las gracias y virtudes que emanan de la presencia de Cristo en la eucaristía.

Por otra parte, en cuanto la comunión significa que la presencia de Cristo en el sacramento entra en el hombre, implica ya esa vida eterna. Se recogen aquí las promesas evangélicas de la permanencia de Cristo. Calatayud habla de "vivir su vida increada, esto es vivir de Christo y en Christo con vida de suio eterna" (190). En uno de los pasajes que más se acercan al sentido de encuentro personal -dimensión que en otras ocasiones orientaba desde el fervor- y en un sermón donde no desarrolla el tema de los frutos de la eucaristía, elabora una reflexión que, por su nivel teológico, profundiza el fundamento cristocéntrico y, por tanto, de comunión. Supera el plano de la virtud que se desprende o se infunde desde Cristo para señalar "*una santificación y adopción* [de los que le reciben] *no sólo nacida de la gracia, sino substancial y que proviene del mismo Verbo* y de toda la Ssma. Trinidad." (191). Es el fragmento en que más se apunta a Cristo mismo como salvador y vida eterna. Pero, para que esto no quede en abstracto, lo ilustra en sus consecuencias, que confirman las interpretaciones descritas, a partir de Gal. 2, 20:

> "Si vivo, ia no vivo con la vida de mis apetitos, ni del espíritu de la carne, porque Christo Sacramentado vive en mí, y valiendose de mi alma y vo-

> luntad como de instrumento libre que coopera ā su gracia, vive y obra en vida obras de vida eterna: por mí respira, dentro de mí suspira, dentro ama, dentro clama, dentro se recrea y dentro de mí padece: assí se explicaba Sta. Cathalina de Sena; como si dixera muerto está mi espíritu y corazón para obrar según el mundo y la carne; quien me rije, quien me anima y obra en mí es el mismo espíritu increado de Christo que queda en mí è io en él, *in me manet et ego in illo*: y ā la verdad quando veis vn christiano, un cavallero, ō matrona dados ā la perfección y frequencia de Sacramentos, soleis decir *Aquí anda Dios, aquí anda Christo.*" (192)

Vemos, pues, cómo no hay una incompatibilidad de planos. Desde la primera afirmación teológica que hemos apuntado -la transformación en Cristo, la "deificación"- hasta la última -la vida eterna- hay todo un recorrido que acentúa el tema de la santidad, la virtud, la moral, con sus matices de devoción o fervor, de modelo ascético o de leves vetas místicas. Observamos un cristocentrismo de fondo que, no obstante, queda un tanto velado por esta derivación (el mismo tema de los "efectos" o "frutos" de la eucaristía lo indica), insertada en las preocupaciones pastorales; velo que, no obstante, no deja perder la referencia última.

La comprensión nos la da la medida de los tiempos. Quienes realizaron esta catequesis, la elaboraron con una profunda dimensión teológica, con una densidad de contenido muy considerable y con una metodología orientada a la conexión con la realidad de los fieles (para contrastar y para enseñar). Lo que comunicaron fue todo lo que entonces se entendía de la comunión, sin despegarse ni de las citas evangélicas ni del catecismo tridentino. Las limitaciones que encontramos, como en todo este capítulo, no son las de la predicación, sino las de

la reflexión teológica y la práctica litúrgica. En efecto, sólo situando todo esto en el conjunto del sistema teológico en que tiene lugar adquiere no ya una coherencia total sino, además, una perspectiva desde la que observar los perfiles, las limitaciones y el sentido que entonces se alcanzaba.

Así, todo lo dicho sobre los efectos y frutos de la eucaristía tiene su lugar en el interior de una teología "de la distribución de las gracias", en la que también se insertaba la doctrina de los frutos de la misa. Una teología a la que hoy se achaca el considerar la salvación como "un efecto exterior" al mismo Cristo, como "una obra" suya (193), cuando "se hizo él mismo salvación" (194). Por eso se habla el lenguaje de *la recepción* de Jesucristo sacramentado, de la recepción de sus dones y sus virtudes, de su gracia santificante, de la vida eterna que porta su persona ...; se habla de una recepción que logra la unión y garantiza su permanencia, que nos hace templos suyos; pero, en el fondo, no es tanto el lenguaje de la "*comunión con él*", y no es el de la "comunión en su muerte y su resurrección".

2.4.2. *La ausencia de estos frutos en la realidad cotidiana.*

Todos los autores, pero con especialidad los rigoristas, hacen una profunda crítica al contrastar las afirmaciones de fe con la experiencia vivida. No cabe duda de que toda la enseñanza doctrinal sobre los efectos de la eucaristía tenía una fundamentación teológica y procuraba -excepto quizá en el

caso de la sensibilidad- apartarse de lo subjetivo. Era la manera de comprender el sacramento y de interpretar cómo se realizaba en el hombre la salvación por medio de él. Era una cierta exposición del itinerario que conducía al hombre desde Cristo hasta Cristo, actuando éste desde su presencia real en la eucaristía (195), aunque no se plasmase como tal itinerario, sino como efectos diversos y a veces un tanto separados de la persona de Cristo, pero nunca desvinculados. Por tanto, el cumplimiento de todo ello en los fieles concretos revestía una importancia muy considerable: no lo entendamos sólo como una cuestión moral, o como la machacona repetición de las quejas sobre el siglo, pues, inserta la denuncia en este contexto, era la palabra de fe y la autenticidad del sacramento lo que estaba en juego. Si esta salvación era verdad ¿cómo no ocurría?

No es que los predicadores describan cómo vivían los fieles en realidad la comunión, en un contrapunto negativo con respecto al modelo, pues el ámbito íntimo, interno, no es desvelado. Pero sí es posible autentificar la vivencia de la comunión o detectar su ausencia, por otro medio: el testimonio de vida. Armañá lo expresa muy claramente, pues una comunión verdadera es incompatible con la permanencia del espíritu mundano:

> "Para mayor desdoro de nuestra santa religión, se nota este desórden aún en gran parte de aquellos que comulgan con freqüencia. ¿Veis por ventura después de tantas comuniones, que dexen el teatro, el juego, el bayle, las modas profanas, los trages inmodestos, los tratos y diversiones peligrosas? En los mismos días que comulgan ó celebran, ¿veis que observen más retiro, más modestia, más humildad, más tem-

> planza y mortificacion? ¿Los veis ménos afanados en adquirir por qualesquiera medios, honras, riquezas, comodidades terrenas y gustos carnales? ¿Los veis màs pacíficos, màs comedidos con el prόximo, màs liberales con los pobres, màs fervorosos en el culto de Dios, màs exâctos en su servicio? Generalmente se ven los mismos vicios, los mismos abusos, el mismo tenor de vida sensual, no digo solo en los días de comuniόn, sino casi con la sagrada Eucaristía en la boca, dexàndose llevar luego de la fuerza de sus pasiones que no han procurado reprimir." (196)

Tras esta crítica, hay una determinada concepciόn moral, una manera de entender la coherencia en el cristianismo como fidelidad a un espíritu ascético y una acusada sensibilidad del choque con el estilo del siglo. Pero todas las denuncias fueron, màs o menos, en la misma línea: la profanidad y el triunfo de las pasiones predominan sobre la devociόn y la virtud (197). Màs allá de las tonalidades propias de cada espiritualidad, está la constataciόn de que la práctica religiosa convive con el pecado, como acusaba Codorniú:

> "En otros tiempos se quexaba el zelo del desamparo de los Sacrarios; ahora del desprecio, que es mucho peor, que el olvido. Se frequentan las Comuniones, sin corregirse las passiones. La soberbia en pie, la injusticia descarada, la carnalidad sin verguenza." (198)

Por tanto, no es una cuestiόn sólo de moral, sino, sobre todo, de fe, como planteaba el franciscano Fr. Juan Apolinario de la Concepciόn:

> "Si ese soberano Sacramento es fuente de la Vida, como dice el Chrisostomo, cόmo ay tantas almas muertas vebiendo frequentemente sus aguas? Cόmo es tan grande la sed, y ardor de los apetitos? Cόmo es tanta la sequedad y desmedro de los christianos para las obras buenas? Sacerdotes de Jesuchristo; Christianos todos qué es esto? Comulgais? Pues cόmo quedan las pasiones tan viuas? Cόmo está el fervor tan muer-

> to; cómo triunfan tanto de nosotros, nuestros enemigos, mundo, Demonio y Carne?" (199)

La vida y la muerte del alma tienen una traducción moral, pero son, antes que nada, una cuestión de fe, de gracia y de pecado. Cualquier crítica ha de insertarse en esta dirección.

Pero además del testimonio de vida y de su trascendencia como signo de la vida del alma, además de las denuncias realizadas en este sentido por los eclesiásticos, están las declaraciones que éstos recogen de parte de los fieles. Las gentes se mueven más en la línea de lo sensible y, quizás por eso, apuntan a la experiencia, a lo que experimentan, y se fijan en carencias de este tipo; sería algo así como una deficiencia de espiritualidad o de vida interior, que describe Climent:

> "Quizá me diréis, que recibiendo muchas veces ese pan Eucarístico, no experimentais que produzca en vuestras almas semejantes saludables efectos: no os sentís con fuerzas, sino con una gran flaqueza para caminar por el camino del cielo; ni percibis gusto, ni dulzura, sino disgusto y amargura en el servicio de Dios y exercicio de las virtudes." (200)

Ante este panorama, surgía la pregunta. Tanto el tenor de vida de los cristianos como su propia confesión de su vivencia, de su insensibilidad, estaban indicando una grave conclusión: la ineficacia del sacramento. La realidad de los fieles parecía contradecir todo lo predicado sobre los efectos de la eucaristía, cuando esto había sido expuesto como algo objetivo: "*La fé misma nos enseña*, que la Sagrada Eucaristía da nuevo aumento de gracia, de caridad, y de las demás virtu-

des todas las veces que se recibe" (201). En esta contraposición, la respuesta es clara: aunque los fieles pretendan esquivar su propia responsabilidad, refugiándose un tanto en esa falta de percepción sensible, el problema no radica en una dificultad inherente al sacramento, sino en quienes lo reciben. La eucaristía produce todos sus efectos, ofrece todos sus dones, si el hombre "no pone impedimento de su parte". Lo que entra en cuestión no es, por tanto, la doctrina, sino la práctica. En esto las afirmaciones son, como es lógico, del todo unánimes:

> "(...) es indisputable que está la culpa en nosotros, porque nosotros somos los que ponemos el impedimento." (202)

> "No tenemos que buscarlo [el obstáculo de tan propios efectos], amados oyentes, fuera de nosotros: en nuestros corazones está todo el impedimento."(203)

> "(...) este divino pan dexa de alimentar y de curar vuestras almas, no por su ineficacia, sino por vuestra mala disposición." (204)

Aquí es donde se da el paso de la teología espiritual expuesta como referencia al tratamiento concreto y pastoral de las dificultades observadas, de los "impedimentos" u obstáculos que limitan o imposibilitan la eficacia propia del sacramento. La base sería ésta:

> "No ay duda, que este Sacramento de suyo derrama gracia, y luz en el alma; al modo, que el Sol derrama luz, y calor en qualquiera parte que entra; pero la derrama, y comunica con desigualdad, *inæqualiter*, que dicen los Theólogos. De suerte, que el que menos se dispone, recibe menos, y el que mejor se prepara para recibirle, recibe más." (205)

La catequesis se abre hacia la pastoral.

3. LAS DIRECTRICES DE LA PASTORAL SOBRE LA EUCARISTIA

Promover la formación doctrinal de los fieles era el fundamento sin el cual no podía esperarse mejora alguna en el culto, los comportamientos, el significado para la gente de lo relativo a la eucaristía. Pero, difundida esta enseñanza, se abordó la *corrección de los desvíos observados en la práctica* y se procuró marcar unas directrices claras, coherentes con las formulaciones teológicas y con la religiosidad que se deseaba como modelo. Y nos encontramos también aquí con los diversos aspectos ya indicados, tratados de nuevo separadamente.

3.1. El culto al Sacramento.

De la fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía y de la práctica de la reserva eucarística surgió en la Iglesia la prolongación "fuera de la celebración" de "la actitud adorante" (206). Como culto devocional, Mario Righetti vincula sus orígenes a las controversias del siglo XI sobre el realismo de la presencia (en torno a Berengario de Tours), que atrajeron la atención de los fieles sobre ello (207), y sabemos que "la exageración medieval consistió en dar prevalencia *al culto por encima de la celebración y además en independizar*, en cierto modo, el culto del resto del misterio" (208). El barroco había cubierto de esplendor y exaltación este culto (209), y cuando llegamos al siglo XVIII ocupa un lugar importante en la vida piadosa, sobre todo teniendo en cuenta la disociación a que nos hemos referido repetidamente con respecto *al sacrificio de la misa*.

Los eclesiásticos del XVIII son herederos de toda una mentalidad desarrollada a lo largo de los siglos y que encuentra siempre puntos de apoyo en la época. En este sentido, hemos aludido ya a la prolongación del carácter polémico respecto al tema de la presencia real, en que la permanencia de la lucha contra los herejes es actualizada en las disputas con los incrédulos. Pues bien, la pastoral en torno al culto a la eucaristía conserva esta misma línea de argumentación. Aún encontramos -en boca de Santander- las descripciones de los "ultrajes" cometidos por esos "monstruos del abismo", los herejes, para "destruir su culto":

> "Yo los veo, ¡qué horror! enfurecidos los semblantes, encarnizados los ojos, descompuetos los pasos, ronca la voz, y con la espada en la mano demoler los templos, derribar los altares, incendiar los tabernáculos, despedazar los vasos sagrados y degollar los ministros del Señor. Los veo, ¡qué crueldad tan sacrílega! derramar por el suelo la sacratísima sangre de Jesuchristo, poner debaxo de sus inmundos pies á Dios sacramentado, arrojarle al pesebre de los caballos, entregarle al fuego, y darle de puñaladas." (210)

En reacción contra este espectáculo, llega a preguntarse cómo Dios no los ha destruido, aunque inmediatamente corrige para mostrar que Jesucristo "tolera en silencio" estas ofensas "porque no saben lo que hacen" (211). Más dolorosos son para el Señor los desprecios de los cristianos. De todos modos, aun orientado el discurso hacia este último punto, aun manifestado el giro hacia el espíritu pacífico de Jesús, lo cierto es que, fuese mera retórica o no, aparece la exaltación propia del espíritu de cruzada, como si fuera un elemento tradicional al cual es difícil renunciar siempre que se trata de

la indefensión del Santísimo ante los ataques de los hombres.

Era éste un sermón predicado en la colegiata de Toro en la octava del Corpus de 1788. Más adelante, cuando Armañá alude a los desmanes de la Revolución Francesa -sin citarla explícitamente- se apoya en el salmo 73 (Vg.), una lamentación por la destrucción del templo, que se actualizada y en la que se producen de nuevo persecuciones contra el Santísimo:

> "Ellos han profanado y ultrajado vuestro tabernáculo, vuestro trono, vuestras aras, y lo que no se puede llorar dignamente con un mar de lágrimas, la sagrada hostia en que estáis presente con toda vuestra grandeza." (212)

Pero no siempre son los herejes y los impíos los ejecutores de estos actos. En enero de 1752, Climent pronunció en la catedral de Valencia un *Sermón de rogativas, y desagravios* por el robo del Santísimo que se había producido en la iglesia de Santa Tecla de Játiva: es un llamamiento al dolor y a la veneración del sacramento, una denuncia de la insensibilidad ante el acontecimiento y una advertencia del castigo divino.

El hecho de que encontremos toda una línea de menciones a las ofensas, los sacrilegios, las profanaciones, bien sea como prolongación de los tópicos contra los herejes, bien al hilo de las circunstancias, nos orienta también hacia una propuesta concreta de entender el culto al Santísimo: es la afirmación contrarreformista y el catolicismo en lucha.

Sin embargo, hay matices interesantes que impregnan

esta argumentación basada en la polémica y en la defensa de la fe para suscitar el culto al sacramento.

Este culto es, en primer lugar, una confesión de fe frente al error y la impiedad. En ello no hay cambio alguno respecto a las actitudes tradicionales. Lo vemos en Armañá:

> "Así nosotros para vengar los ultrages de Cristo Sacramentado, y reparar en el modo posible su honra (...) hemos de adorar al Señor en el Santísimo Sacramento, confesando que aquí está presente con toda su grandeza: que el que aquí se nos propone, es Jesucristo (...). Lo hemos de confesar no sólo en el templo, sino también en las calles y plazas, delante de todo el mundo, citando al cielo y la tierra por testigos de nuestra constante fé, de nuestro humilde rendimiento, de nuestro fino amor; y ofreciendo nuestra sangre y nuestra vida en defensa del dogma que firmemente creemos, y del sagrado misterio que debemos y queremos adorar." (213)

Ponía por modelo la oración del rey Ezequías de reconocimiento del "único verdadero Dios" (214).

De este modo orientaba también Climent las manifestaciones religiosas del pueblo valenciano con motivo del mencionado sacrilegio. El prelado y el cabildo habían convocado "públicos solemnes actos de religión" para desagraviar a Dios y "aplacar su justa indignación". He aquí el ambiente:

> "Veis, señores, enlutadas las puertas de los templos, y los altares: suspendidos, ó trocados en llanto los eclesiásticos harmoniosos cantos; visteis que por espacio de tres días los sagrados Ministros de esta santa Iglesia Metropolitana acompañados de este muy ilustre Magistrado, afligidos fueron á buscar el consuelo, y el amparo en la que es Madre nuestra, y Madre de desamparados. Veis que el Señor cubierto de un negro velo nos inspira tristeza desde ese mismo trono, en que otras veces patente nos inspira la mayor alegría. Veréis que esta tarde todo el clero secular y regular saldrá por esas calles en de-

> vota rogativa. Y veréis que después todas las parroquias de esta Ciudad, al modo que las doce Tribus de Israel, divididas en tropas, y precedidas de sus Levitas y Sacerdotes, saldrán á implorar la divina misericordia." (215)

Pero todo este aparato exterior ha de ser entendido como afirmación de la fe en la eucaristía, pues si se pretende reparar la ofensa, y es claro que quien cometió el robo "es infiel, ó sospechoso en la fe, acerca del sacramento", lo esencial del desagravio ha de consistir precisamente en decir "creo y confieso ...", y con el orador, todos: "Creemos ... que su carne es verdadera comida, y su sangre verdadera bebida" (216).

Y aquí es donde se produce una importante llamada de atención: sin renunciar a este culto público, el espíritu de la religiosidad interior procura que no se quede en mera apariencia, sino que se transforme en adoración al Señor con la fe y con las obras.

Hay signos muy expresivos de ello. Así, para Climent, lo que vale ante un hecho como el ocurrido es la reacción del corazón: "Si en lugar de palpitar, y enardecerse, se mantiene frío y quieto, entended, que no teréis perfecto amor de Dios, ni zelo de su honor" (217). La satisfacción ha de producirse en aquello mismo en lo que se ha cometido la ofensa: en la virtud de la religión, virtud "que nos mueve á dar á Dios el debido culto y honor" (218). Armaña profundiza en esta línea, y si alaba el "resplandor de tan augustas ceremonias, de tan solemnes triunfales demostraciones", que "ha de rendir, ate-

rrar y confundir" la "perfidia" de los agresores, inmediatamente advierte que el valor de todo ello reside en el testimonio:

> "Este Señor quiere ser adorado en espíritu y verdad: su culto así como ha de salir de un corazón puro y fervoroso, se ha también de expresar con un exterior humilde, modesto, reverente. Conozcan los incrédulos que no son nuestras procesiones como las de los gentiles: no son como sus propias fiestas, en que sólo se ven juegos, bayles, demostraciones vanas y disolutas. Conozcan en fin que no es la superstición, como ellos quieren persuadir á los incautos, no es la vanidad, ni la preocupación, ó deseo de un genio festivo; sino la verdadera y sólida piedad altamente grabada en los pechos católicos, la que inspira los obsequios, y solemnes demostraciones que se tributan al santísimo Sacramento en esta festividad particularmente consagrada no sólo á su culto, sino también à su triunfo." (219)

Sigue siendo un lenguaje apologético, pero busca dar un contenido y un estilo a las manifestaciones externas; contenido y estilo que tendrían que nacer del corazón.

Esta llamada a la interioridad, que se apunta por la vía del sentimiento y del testimonio en las circunstancias de conflicto, se acentúa cuando se trata en general del culto al sacramento. Es la moderación ilustrada frente a las expresiones populares, pero también el deseo de autentificar la verdad de ese culto, la sinceridad del corazón por el contraste de la virtud y de la propia práctica sacramental. Por eso Santander, en el Corpus celebrado en Zamora en 1791, en un sermón paralelo del de Bocanegra, desembocaba el panegírico de la eucaristía en estas significativas palabras:

> "Estas maravillas nc las ha obrado Dios para inspiraros únicamente una admiración estéril, sino

> para que os aprovecheis de ellas en órden á vuestra eternidad. Bien sé que en estos días los grandes y los pequeños, todos conspiran á manifestar su veneración á tan augusto Sacramento. Bien sé que los poderosos de la tierra, los mayores Príncipes, los más grandes Monarcas, á imitación del religioso David, se esmeran en honrar y acompañar á su Dios. Sé que se le ha conducido como en triunfo por esas calles y plazas, y que el clero, las religiones, la nobleza y el pueblo, compitiéndose en piedad y modestia, han hecho una confesión pública de su fe; pero después de todo insisto en preguntar: ¿estas procesiones solemnes, estos magníficos cultos, estos sagrados cánticos, la celebración magestuosa de tan venerable Sacramento, qué efectos favorables á vuestra salvación han causado en vuestros corazones?" (220)

Así, por este discurso sobre los actos religiosos, se llega también a la pregunta por los frutos del sacramento. Se pasa de las demostraciones colectivas de fervor al interrogante por el culto personal, y, en éste, la participación, la recepción de la eucaristía, es un indicador, sobre todo por las actitudes: "¿cómo tanta indiferencia para recibirle, tanta tibieza para agradecerle su venida?" (221). En otro lugar ha planteado cuestiones semejantes: "¿... será menos [ultraje] recibirle con tedio, acompañarle con disgusto, y despedirle con tibieza y negligencia?" (222).

Esta perspectiva de lo interior, de lo profundo, aunque no llega a despojarse del todo del aprecio a la suntuosidad y a la apariencia del culto, sí conduce en algunos casos -como en Armañá- a una orientación hacia la austeridad; busca despertar a la revisión de vida, bien como pregunta por la devoción personal, bien como interrogante sobre los progresos en la virtud. En todo caso, significa el no conformarse con un nivel de religiosidad general que oculte la situación de cada

uno. Incluso, sin descalificar, encontramos la seria advertencia con respecto a la sensibilidad que despiertan estos actos, la cual ejerce una especie de solapamiento de los vacíos interiores sin llegar a derramar vida. Se trata de unas palabras del cisterciense Fr. Basilio de Mendoza en el exordio de un sermón del Corpus predicado en Ledesma en 1754, fecha que nos muestra cómo aflora esta corriente. Orador ocasional en un lugar donde "soi nuevo, i todos son nuevos para mí" (223), se congratula de hablar a un pueblo "solícito, fervoroso, devoto, en procurar los cultos, promover la devoción, hermosear la solemnidad de tan venerable Sacramento" (224). Desarrolla luego una doctrina sobre la presencia real (punto de doctrina en el exordio) y, al señalar que "la gloria" del sacramento se percibe "según la disposición, con que cada uno llega a recibirle", termina aplicando esto no sólo a la comunión, sino a toda manifestación pública de adoración:

> "Los exteriores cultos, visibles adoraciones, pomposos aparatos, sirven poco, si no salen de una conciencia pura. Son embeleso de los sentidos; pero al alma la dexan seca, i sin el jugo proprio del espíritu. Creer, amar, i hacer buenas obras, son los caminos, que llevan à la gloria, i por ellos buelven sus rayos, y el corriente de sus gracias." (225)

Solamente por esta vía de la religiosidad interior puede la pastoral hacer una llamada a superar el formulismo ritual y situar el culto en la perspectiva de una vida enteramente cristiana. Y sólo en la medida en que se opta por este camino, la adoración al santísimo conduce a la recepción de la eucaristía, siendo posible establecer un puente entre ambos elementos, aunque no haya aún una inserción celebrativa.

Sin embargo, esta llamada no significa renunciar a las fórmulas tradicionales de devoción o buscar otras nuevas. Más bien se trata de revitalizarlas como conductas expresivas de un verdadero contenido. Así, la pregunta con respecto a los efectos del culto y de la participación en la eucaristía no supone que la perspectiva orientada hacia la recepción de la misma implique un abandono de la práctica tradicional de "la visita al Santísimo". Al contrario, ésta es interpretada como un signo de fe.

Cuando, en 1741, Climent predicó un *Sermón de la traslación del Santísimo Sacramento á la Capilla nueva de la Iglesia de San Andrés*, partió de la fe de sus oyentes en la presencia real de Jesucristo en la eucaristía: "La creéis firmemente; y en testimonio de vuestra fe, habéis hecho las mayores demostraciones de alegría, y le ofrecéis con anticipación solemnes triplicados cultos" (226). Pero luego, sería la constancia de la práctica en la vida cotidiana la que de verdad lo acreditaría:

> "El tiempo, señores, manifestará los quilates de vuestra fe, si venís con frequëncia á adorar á vuestro Dios después de haberle colocado en esa capilla: viva es vuestra fe; sino, la doy por muerta. Mal creeréis que estará sobre esas aras el mismo que está sentado á la diestra de Dios Padre: muy en duda está vuestra fidelidad, si faltáis á la precisa obligación de venir muchas veces á tributarle vuestros obsequios." (227)

No hubo ruptura con esta piedad popular, con el rezo ante el sagrario. Antes bien, Climent la proponía para todos:

> "Declamará, digo, contra los que, después de haber contribuido liberales á la erección de esa capi-

> lla, después de haber acompañado al señor muy ufano hasta ponerle en su trono, no pensarán en volver á visitarle devotos, sino que le dexarán solo, á la guarda ó custodia de una ó dos piadosas nobles mugeres." (228)

En la idéntica línea, Armañá lamenta que "los mismos cristianos que le tienen y creen presente, apénas piensan en visitar y adorar á su divina Magestad" y prefieren a esto las actividades profanas e incluso frívolas (229).

En lo que la práctica popular tenía de devoción, sobriedad y, ante todo, culto personal, decisión individual que manifiesta una actitud, hubo, pues, no sólo asentimiento, sino apoyo, para que no quedase limitado a unos cuantos devotos.

3.2. La asistencia a misa.

No encontramos en los predicadores del siglo XVIII una gran insistencia en el cumplimiento del precepto de la misa dominical, por contraste con la obligación del descanso, que entrañaba mayores dificultades. Ello parece un signo bastante claro de que era una práctica generalizada, como consideran también Antonio Mestre y Martí Gilabert (230), aunque quizá no de un modo tan absoluto como se desprende de las expresiones de estos autores. Por el contrario, sí aparecen algunas consideraciones y valoraciones sobre el tipo de misa preferida para el domingo y respecto a la asistencia habitual.

Para Calatayud, la opción de los fieles dependía fundamentalmente de que hubiese o no explicación de la doctrina

-parte homilética o catequética- durante la misa. Haciendo una estimación sobre un pueblo de "quinze mil almas de comunión, dos ó tres Parroquias seis y ocho Conventos de Regulares, tres ó quatro de Monjas", decía:

> "Si queréis apear quantos de estos quinze mil assistirán (hablo en nuestra España) por lo común en dias de fiesta á oir la doctrina de sus curas, hallaréis que donde la explican (siendo assi que muchos curas no la explican ó raras vezes) en la Missa maior, apenas assisten [interlineado: ciento y] cinquenta personas aún entrando en este número las que confiessan á menudo ó son virtuosas (á excepción de los Pueblos cortos de Labradores ó gente vniforme, donde no ay más que vna ó dos Missas) y aún de estos quando ay tres ó quatro Missas no assiste a la doctrina la tercera parte, y si la doctrina la dexan para la tarde, suelen assistir menos porque les tira el huelgo, el passeo o trabajo servil, y si ay Conventos la maior parte se va á oir missa á estos." (231)

Lo mismo percibía Santander, quien procuraba inculcar el deber de "asistir á la parroquia todos los domingos á la misa conventual, y á la explicación del evangelio que hará ó deberá hacer vuestro Párroco". Pero, así como la predicación era omitida en muchos lugares, ocurría también que "en otros, en que los Pastores predican el Evangelio en la misa, y la doctrina por la tarde, huyen las ovejas, y se persuaden no tener obligacion de asistir á las funciones parroquiales de misa y sermon por la mañana, y al catecismo por la tarde" (232). La falta de integración de estos dos elementos -"misa y sermón"-, tantas veces separados y, en todo caso, con una notable ausencia de unidad celebrativa, hacía que los fieles se guiasen por la ley del mínimo cumplimiento.

Incluso parece desprenderse de las palabras de San-

tander que no todos tenían bien asimilado el precepto, pues entre las consecuencias de lo que acaba de señalar menciona que éstos "ni saben sus obligaciones, ni santifican los días santos" (233). Una alusión de Codorniú nos confirma en la existencia del descuido y de la transgresión, al comparar la realidad con el comportamiento de los santos:

> "Qué dirán á esto [al ejemplo de los santos], los que hasta en días de fiesta cuentan la Missa por el último de sus cuidados? Qué, los que assisten á ella con la misma libertad de ojos, y postura, que en la plaza? Y qué por fin, los que hacen poquissimo escrúpulo de omitirla?" (234)

En todo caso, el criterio de la brevedad a la hora de escoger debió estar muy generalizado entre la mayoría que acudía a misa en los días de precepto. Si los eclesiásticos lo lamentaban, como hemos visto, porque hacía que los fieles estuviesen ausentes precisamente allí donde podrían recibir algo de doctrina, encontramos también alguna queja porque además se perdían los momentos más sublimes de la liturgia. Cuando Climent observaba: "muy pocos oyen las misas que llamamos mayores", su valoración era:

> "Pues ciertamente, Fieles míos, son misteriosas las ceremonias, y en ellas se ostenta mejor la magestad del sacrificio. Yo os aconsejara, que ántes oyerais una misa solemne, que dos ni tres rezadas; porque (y esto me basta) es más conforme á la antigua práctica de la Iglesia." (235)

El acento de la misa mayor se ponía en la majestuosidad de las ceremonias, tanto más transmisoras de sentido misterioso cuanto más solemnes. Asoma, en cierto modo, el carácter superior de lo oculto, lo grande, lo magnífico, lo elevado

y lejano. Pero, para la gente, la misa mayor no era más inteligible ni más expresiva, ni canalizaba mejor su sentimiento religioso; era, sencillamente, más larga. Si a ello se unían prejuicios de carácter social, como las exigencias de la apariencia que señala Infantes Florido (236), comprenderemos que el punto central de reunión de la comunidad quedaba muy diluido al elegirse preferentemente las otras oportunidades para cumplir. Casi siempre el pueblo se limitaba a lo que era exigido:

> "Confieso que por la tibieza de los christianos está reducida la santificación de las fiestas á la ligera obligación de oír una misa, y que cumplen con ella, oyéndola con la debida atención y reverencia." (237)

En el contexto de una crítica por la falta de devoción y de aprecio por los asuntos del alma, Armañá deslizaba una significativa comprobación: "media hora para el santo sacrificio de la Misa, no se aguanta" (238). Abundan este tipo de testimonios.

> "Si ois una Missa, buscáis la más breve: huis de la Missa Mayor por no assistir à la Doctrina, ni gastar un rato más en el Templo." (239)

> "(...) muchos están *impacientes* en una missa de media hora, por no tener espíritu de piedad ni devoción, y con tal grosseria proceden, que si el sacerdote va a dar la comunión, ellos escapan luego de la Iglesia sin auer necessidad, antes de abrir el sacerdote el sagrario." (240)

Se menciona aquí a "muchos Próceres, Officiales de milicias, Señores, que buscan ó pagan missa acelerada de 15 o 12 minutos impacientes de assistir de espacio con el Rey de gloria" (241).

No parece haber habido en esto ningún cambio significativo a lo largo del siglo. En 1791, Joaquín Lorenzo Villanueva publicó una obra titulada *De la reverencia con que se debe asistir a la Misa, y de las faltas que en esto se cometen* (242), valiosa por lo que tiene de descripción de las formas sociales, de las actitudes, y por lo que supone de denuncia correctiva. Pues bien, en el capítulo dedicado a responder "á las excusas con que se pretende justificar estas irreverencias" incluía la siguiente:

> "Otros (...) con gran sutileza echan las cargas de su indevoción sobre los Sacerdotes que con circunspección y pausa celebran. Y dicen que bien saben ellos sin que nadie se lo declare las disposiciones con que se debe oír Misa; pero que la pausa, ó como ellos dicen, la pesadez de algunos Sacerdotes les desazona de manera y les causa tal inquietud, que por este motivo vienen á perder la atención y la devoción con que debieran hacer esta obra." (243)

Traduciendo esto en cómputos de tiempo, y teniendo en cuenta que la cantidad de estas quejas no se corresponde con la de sacerdotes que verdaderamente se exceden en esto por su escrúpulo, concluye:

> "(...) debemos sospechar y aún tener por cierto que no entienden ellos por Misas pesadas las que se alargan á los tres quartos de hora ó á la hora entera, sino aún las que pasan de los diez y seis ó diez y ocho minutos, que es lo más que su tibieza puede estar en el templo." (244)

Sin embargo, pese a constatar este tipo de comportamientos, los eclesiásticos no renunciaron a proponer, no ya la correcta asistencia a misa en los días festivos, sino también la mayor frecuencia posible más allá del precepto.

En la pastoral misionera, la amplia tarea de conversión de los pueblos culminaba en el intento de implantar una "vida nueva" cuyo estilo devoto era lo más característico y en la cual la misa diaria ocupaba un destacado lugar, como signo de cambio y como medio de perseverancia (245). Formaba parte del modelo cristiano que se quería para los laicos:

> "Pero si ántes de dar principio á vuestro trabajo pudieseis oír misa, que ciertamente pueden muchos en las ciudades y villas populosas, donde hay varios señores Sacerdotes que celebran temprano, asistid á ella con modestia en el exterior, y devocion interior." (246)

Eran las misas del alba o de la aurora (247). La indicación estaba ahí. Sabemos que Climent procuró introducir la asistencia diaria incluso desde la infancia (248). Pero la respuesta del pueblo es difícil de determinar. Las referencias parecen inclinarse por una asistencia poco numerosa (249) y encontramos una apreciación de su descenso:

> "(...) vuélvanse á ver en esta ciudad aquellos labradores devotos y aquellos artesanos aplicados que ántes de salir á cultivar los campos y entrar en sus talleres, asistían á la Misa del alba y al santo Rosario, y fortalecidos con este auxîlio del cielo iban á principiar sus trabajos, que bendecía Dios con las abundantes cosechas: esta piadosa práctica la vemos ya en el dia muy disminuida, quando no digamos extinguida enteramente. Vuélvanse á ver en este pueblo aquellos comerciantes justos, para quienes el oír misa cada dia y el confesar cada mes era una devoción indefectible." (250)

Pero lo que más preocupaba a los eclesiásticos eran los modos y las actitudes de los fieles durante la misa. El panorama que nos ofrece Delumeau para la Francia del siglo XVII (251) puede parecernos sorprendente, pero en la España

del XVIII las denuncias sobre estos temas estaban a la orden del dia. Villanueva llegaba a afirmar en el prólogo de su obra que la indevoción y la irreverencia "es tan común ya y general en el pueblo, que apenas hay aún entre los buenos y zelosos quien en ello repare"; y lo exponia como un panorama social de amplias dimensiones:

> "Aún si fuera uno ú otro el que asiste con esta indevoción á la Misa, seria menos para sentir. Pero lo que es sumamente doloroso es que en esto cae, como antes decíamos, la mayor parte de los Christianos, no sólo los pastores, los aldeanos y la gente rústica y campesina; sino los que viven en pueblos grandes, y se tienen por civilizados y cultos. Ojalá fuera esto melancolía del que lo escribe, y no cosa cierta y muy cierta." (252)

Al valorar este tipo de críticas hay que tener en cuenta la distancia entre la realidad social y el modelo de comportamiento que regía en la mente del autor: cuanto más depurado fuese éste, mayor tendencia a observar las deficiencias o, mejor dicho, mayor el abanico de hechos y formas reales que entrarían dentro del campo de las deficiencias, en el sentido de "faltas de"... y en el más negativo de cosas "contrarias a" ese modelo. No obstante, podemos concretar qué era lo observado por los ojos de los eclesiásticos.

Ya la manera de entrar en la iglesia era motivo de censuras. Algunos, pero sobre todo algunas, "meten ruido con los tacones", cuando deberían por humildad llevar "zapato llano" o, por lo menos, "pisar de suerte, que no turben ni inquieten a los demás"; por el contrario, "se abusa de ellos para distraher o turbar la atención en los templos" (253). Otros

actûan con la misma ligereza y frivolidad que si se tratara de un espectâculo profano: "por coger sitio acomodado, o acaso para mâs registrar las cosas del templo, entran de tropel, con irreverencias e Impetu corriendo, como si entraran a coger vn sitio en la comedia" (254); "algunos hay que entran â oîr Misa como si fueran â ver un espectâculo profano, sin compostura en lo exterior, medio santiguândose como si burlâran del agua bendita" (255). Y en los pueblos era un "defecto demasiado niversal", y que los pârrocos deberian intentar corregir "auxîliados de los señores alcaldes", el comportamiento reticente en la entrada:

> "¿Qué dicen â esto aquellas tropas de mozos, y aûn de hombres mayores, que estân los domingos â la puerta de la Iglesia ofendiendo â Dios, y escandalizando al prôximo con las miradas libres, y las palabras mâs atrevidas, sin entrar en el templo hasta que les avisan que el Sacerdote està ya en el altar, y entônces entran corriendo, y estân en la casa de Dios sin ningûn espîritu de religiôn, pensando quando despachará el de la misa para volver â su ociosidad y sus parlerias; y si el venerable Pârroco se pone â predicar, ellos se duermen, ô se rîen de lo que dice, ô se marchan? ¿Qué diremos â estos infelices? Que ni en toda la semana se acuerdan de Dios, ni concurren â la Iglesia el domingo sino para injuriarle." (256)

El comportamiento en el interior dejaba también bastante que desear. Algunas formas de acomodarse, como "los que echan el sombrero sobre la mesa del Altar, y recuestan sobre èl", o "los que hacen arrimadero de los frontales, indecencia, de que no tienen escrûpulo varias Señoras" (257), mostraban una irreverencia que se acentuaba en los momentos de espera o en las misas solemnes: "vnos recostados sobre los bancos con poca compostura, otros especialmente ricos y nobles cruçadas

las piernas, o vna sobre otra" sin reparar que no están delante de otro cavallero, sino del Señor; lo correcto sería que:

> "quando la missa no es solemne, es puesto en razón y piedad, que mientras el cuerpo lo puede llevar sin mucha molestia, se estè de rodillas y esto es lo que insinúan los Padres de la Iglesia, y no lo hacen aún los labradores, que teniendo fuerzas para estar todo el dia cavando, arando, ó segando, faltos de reverencia, no las tienen para estar media hora de rodillas y se sientan." (258)

De muchos modos entraba el ruido del mundo en el recinto sagrado. Además de las personas inconsideradas en su manera de moverse, estaban las mujeres que llevaban "los niños de pecho ú otros que aún no tienen uso de razón, los quales con sus lloros ó gritos de mil maneras interrumpen el santo silencio" (259). Encontramos la alusión a "los que trahen perros que inquietan a la Iglesia quando vienen a missa" (260); es probable que se refiera a perros de caza como los mencionados por Delumeau, pero consta también la presencia de "perros de falda y otros", costumbre, al parecer, de "muchos y muchas" que "no tienen valor para estar sin ellos en el templo, entreteniéndose en hacerles fiestas al tiempo que ofrecen á Dios el santo y tremendo sacrificio" (261). En el campo podía ocurrir que las mujeres fuesen "cargadas con cestas llenas de Aves vivas, como pavos, gallinas, etc. y otros géneros que van a vender al mercado" (262). Y gesto de disipación era en las señoras poner "por arrimo de la mejilla el abanico" o abanicarse "aún en ibierno y tiempo no caluroso, enredando con el abanico", todo ello "acción *ociosa*, *inútil*, o de *menos reverencia* delante del Dios sumo y Rey de gloria" (263).

Lo que denotaban estas formas era la falta de culto interior por parte de los fieles. No se trataba solamente de la manera de entrar, de acomodarse, de esperar, sino que las mismas actitudes continuaban durante la celebración, quizá con menos indiscreción, pero en el fondo con igual insensibilidad. Las posturas seguían manifestando el desinterés y la falta de educación (264), además del ningún espíritu de adoración y una acusada tendencia a mimar la comodidad (265). Algunos se subían "a tribunas, zelosías, choro y balcones a registrar al tiempo de missa lo que en la Iglesia passa cevando con la curiosidad los ojos, y distraiéndose" (266). Era el estar pendiente de los demás, de sus apariencias y comportamientos, fuente todo ello de la comidilla social, siendo muy normal el estar con "la vista vagueando por todas partes" y mirar a todos "menos al altar, juzgando al que entra y sale en la Iglesia" (267), y en completa ausencia del acontecimiento litúrgico.

Para otros esta ausencia iba provocada por vivir, aún dentro de la celebración, sin salir del espíritu del mundo; puesto que su vida estaba en las cosas del mundo, se asistía a un rito que no tenía nada que ver con la vida: "estando en el templo con el cuerpo, tienen toda la memoria y coraçón en los cuidados y negocios de la familia, de donde nace el oír estéril, indevotamente y sin espíritu la missa" (268). En algunos casos, esta preocupación que hacía que la persona quedase "fuera", llegó a plasmarse en formas e incluso en costumbres concretas, especialmente entre las clases populares, en lo que parece una exacervación de tal actitud. Así, tenemos noticia

de que Armañà, siendo obispo de Lugo, en su visita a la población de Castrosante, encontró "la costumbre de tratar asuntos profanos y comerciales en el momento del ofertorio de la Misa, abuso que con mayor o menor intensidad es de creer continúa en toda ella" (269).

Y había aún otra forma de ausencia peculiar:

> "(...) los que tienen destinado ese poco tiempo para recobrar el sueño de la mala noche pasada, como se ven muchos aún en los días de fiesta sentados en los bancos, ó tirados por el suelo dormir en tanto que se dice la Misa. Y luego se salen de la Iglesia con gran serenidad, creyendo haber cumplido con el precepto." (270)

Siendo ésta la realidad más o menos manifiesta, los eclesiásticos recordaban las palabras de Jesús a los fariseos, tomadas del profeta Isaías: "*Este pueblo me venera de boca, pero en su corazón está mui lexos de mí. (Matt. 15. v. 18)*". Era la respuesta cuando la gente replicaba: "ya rezamos", y el sacerdote lo desmentía: "No hai tal cosa: decís palabras, más no rezais" (271). Era sólo exterioridad:

> "Qué edificación saldrá de las ceremonias sagradas, si la mayor parte se hacen por ceremonia? (...) qué moción interior, qué silencio, qué gravedad, si unos hacen curia, otros calle, otros plaza, y otros otras indecencias, del Templo de Dios?" (272)

Algún tipo de vivencia, el culto del corazón, era algo muy minoritario:

> "Poquísimos son los que ahora tratan de asistir á la Misa con circunspección y reverencia, menos los que con tal qual devoción, y acaso serán muy contados los que hagan de sí á Dios un entero y agradable sacrificio, que es lo que allí debieran hacer todos." (273)

Podemos entender este panorama como las reacciones propias de la falta de significación de la misa, en una liturgia no comprensible para la mayoría. Pero el deterioro no supuso sólo esta degradación en la participación de los fieles, sino que también comenzaban a despuntar los síntomas de rechazo al precepto: no es sólo que la gente acudiese sin las actitudes precisas o se comportase de un modo que los eclesiásticos consideraban irreverente, sino que, además, a algunos (¿cuántos?) les costaba ir:

> "Cuando no sea tanta su falta de religión, que dejen de asistir en el templo aún en estos días [en los días santos], bien podemos asegurar de muchos sin temeridad, que su asistencia es más una mera ceremonia exterior, que devoción verdadera: que si asisten en las fiestas, y tal vez en otros días de particulares circunstancias, es con suma prisa, con suma violencia y acaso por política, o para evitar su infamia." (274)

Pero en todo lo que venimos señalando, los eclesiásticos hacían un planteamiento preferentemente moral, y en ese mismo plano situaban, por tanto, la alternativa o el enfoque pastoral. Así, si el problema era la distracción, había que buscar un medio para fijar la mente y el corazón, y si uno se sentía perturbado por el entorno, aferrarse a ese mismo medio posibilitaba el aislamiento:

> "(...) con industria santa y prudencia celestial, para no exponerse al peligro de parlar ó de ser saludados, las personas verdaderamente christianas y fervorosas, llevan algún libro pequeño en que leen, o reçan, conque nadie se atreve a interrumpirlo." (275)

Lo más frecuente era formular la denuncia de las irreverencias y mostrar su incoherencia profunda con respecto

a una fe profesada de verdad; pero el diagnóstico era ése, la contradicción, la incongruencia: no se cuestionaba directamente que pudiese fallar el fundamento de la fe.

> "Facilmente me persuado, que conservàis todos en el interior la santa religiòn que manifestàis exteriormente, y la fe que recibisteis por especial beneficio de Dios con el bautismo. Pero siendo asì, ¿qué desòrden, qué atrevimiento, qué desacato es el vuestro?" (276)

Es muy probable que, al tratarse de un comportamiento colectivo, de desviaciones bastante generalizadas, por eso mismo también la religiosidad colectiva cubriese o solapase esas quiebras. ¿Se iba a poner en duda la fe del pueblo, o, mejor dicho, la existencia de una fe aceptada socialmente? Sin embargo, las preguntas iban surgiendo, y Armañà, el mismo que preferìa no cuestionarse tal fallo, desgranaba ante sus oyentes los interrogantes màs graves; se persuadìa (querìa creer) de que sus oyentes conservaban su religiòn, pero poco antes les habìa dicho: "¿Dònde està, cristianos indignìsimos, vuestra fé? ¿dònde vuestra religiòn? ¿Creéis verdaderamente que Cristo señor nuestro (...) està (...) en el Santìsimo Sacramento (...)?". Y siguiendo este argumento concluìa: "Si no creéis firmemente estas verdades (...) ¿Para qué venir à la casa del Señor y aparentar su culto con algunas demostraciones exteriores?" (277). Pero seguir por aquì le parecìa temerario: "No puedo pensar tan mal de vosotros, que las tenga [tales demostraciones] por fingidas". No obstante, por el entramado de los recursos retòricos se iban deslizando las dudas sobre la existencia de una fe que fuese la base del culto colectivo.

Quizá la realidad más extendida se podría identificar como tibieza. Cuando Fr. Juan Apolinario de la Concepción exponía las causas de la falta de efectos de la eucaristía, señalaba en primer lugar la "poca fee", pues la "comunicación" que realiza Jesucristo con el hombre "ha de ser, por el conducto de la fee". El autor no se detenía en este punto, pasaba en seguida al tema de la ignorancia, pero sí ponía el contraste: "ã grande fee, gran fauor; como ã gran vaso, grande cantidad de agua; y ã grande ventana, mucha luz" (278).

Las dificultades, o la falta de atrevimiento, o la prudencia para afirmar que estos hechos respondían a una realidad concreta, se esbozaban finalmente en una especie de compleja coincidencia: la falta de fe no se compaginaba bien con el sostenimiento meramente externo de una práctica; a su vez, los rasgos de esa práctica desvelaban la carencia de un contenido verdadero de fe; y así, en este panorama, parecía emerger como una cierta identificación entre la tibieza, la poca fe, la fe muerta y la ausencia de fe. Son gradaciones que no se pueden definir rigidamente, pues no se trata de normativas cumplidas o incumplidas. Pero es lo que parece desprenderse del diagnóstico de la incoherencia. Así lo expresaba Joaquín Lorenzo Villanueva:

> "Porque tener fé de la presencia de Christo y del sacrificio que de sí hace en la Misa, y no temblar de respeto, ni doblarse como un ovillo de pura humildad el corazón de los que asisten á ella, es inconseqüencia que solo cabe diciendo que es muerta ó medio muerta su fé, supuesto que para ellos la presencia de tan gran Magestad es nada y menos que nada." (279)

Y en otro momento decía:

> "(...) la ninguna preparación que de ordinario se hace para oír Misa, lo poco que se procura la devoción, la modestia, la pureza de conciencia para asistir á este alto y tremendo sacrificio; están pregonando quan general es en todas las clases y estados del pueblo Christiano la ignorancia de la religión, y la tibieza para guardar las leyes de la Iglesia." (280)

"Ignorancia" tendría aquí un sentido fuerte y globalizador.

Nos situaríamos entonces ante una denuncia que se apunta sobre todo como un mal moral, pero ante la que cabe plantearse la pregunta sobre la fe. La respuesta queda en el aire, pendiente de que se acepte o no entrar en su reflexión: por ahora, se prefiere suponer que aún es válida la afirmación de una fe colectiva. ¿Cómo valorar entonces el hecho de que surjan tales interrogantes a propósito del análisis de la asistencia a misa y de los comportamientos sociales respecto a ella? Probablemente ello esté indicando no una mera fórmula o argumento retórico, sino un deseo, de talante pastoral, de orientar a los fieles hacia la radicalidad de las formas de vida. En lenguaje actual, se estaría denunciando el antitestimonio de los cristianos, que con sus obras niegan la fe que profesan con sus labios. Naturalmente, influye aquí toda una manera de concebir el comportamiento religioso, el modelo de ese testimonio, de acuerdo con el cual se juega o se contrasta. Pero, en el fondo, ése es el punto a que se tiende.

> "Las irreverencias en el templo, decía san Bernardo, son efectos propios de la infidelidad. Si creéis que está reservado en esa capilla vuestro Dios,

> entrad (...) con un semblante modesto, medidas las acciones, compuestos los pasos. Entrad con un corazón puro, humilde, arrepentido. (...) De otra suerte, os haréis sospechosos en la fe; ó á lo ménos no podríais hacer creer á los hereges que Jesu-Christo está en verdad presente sobre esas aras." (281)

En algunos casos, asoma aquí el llamamiento a conservar el catolicismo español (282), pero lo que se intenta sobre todo es inculcar la coherencia entre la fe y las obras: que lo que se cree se manifieste en el culto y éste corresponda en verdad a la interiorización de la creencia.

El acto de contrición del final de los sermones era el contrapunto entre todo lo denunciado y la perspectiva en que se quería situar a los fieles: asumiendo el predicador en nombre del pueblo el cambio de actitudes, podía correr el riesgo de poner en palabras un fervor aún no surgido (283), y quedarse así en el propósito; pero al intercalar la oración de petición, lo que aparecían eran los deseos pastorales de un culto verdadero:

> "Haced, haced, pues, con vuestros poderosos auxilios, que las demostraciones de nuestro respeto, de nuestro culto y devoción, sean conformes con los sentimientos de la fe y religión santa, que por vuestro especial beneficio profesamos." (284)

Sin embargo, aunque éstas eran las pautas, la dirección en la que se quería progresar, los predicadores mismos no realizaron una catequesis suficiente sobre cómo los fieles podían incorporarse a la celebración eucarística. Sabemos que, por parte de los pastores, hubo inquietud por depurar la liturgia (285), pero, a veces, en un sentido rigorista que frenaba la expresividad popular (286), y, en todo caso, intentos

de una verdadera reforma, como los propuestos por el sínodo de Pistoya y los postulados típicamente ilustrados acogidos en algu nos sectores (287) tropezaban con la inercia de siglos (288). De todos modos, "la principal dificultad para una aproximación mayor entre la liturgia y el pueblo residía en la diversidad de la lengua" (289) y, sin acometer esto, poco se podía conseguir en la línea de una celebración interiorizada.

Este defecto de comunicación estaba en la base de todo lo demás. Al no existir siquiera un lenguaje común, sólo partiendo ya inicialmente del nivel de la fe podía establecerse una comunión entre los participantes (la comunión por encima de la diversidad de lenguas), pero el obstáculo para crear un clima de comunidad era grande. Y a ello se añadía la disociación entre el sacerdote y la comunidad (290).

Como era de esperar, tales obstáculos no se ponen de manifiesto en la predicación. La irreverencia, en cuyo fondo está la falta de significado de la celebración para los fieles, es considerada como un mal moral y como una falta de conexión entre la fe y las obras. Lo que se ha de corregir es el comportamiento (sin ignorar aquí la responsabilidad que en ello tienen quienes celebran mal) y para ello lo primero es poner de relieve las desviaciones. El predicador podía quedarse aquí o dar alguna pauta positiva.

En ellas se observa, ante todo, el sentido individual de la asistencia a misa. Eliminadas las distracciones y las conversaciones, el fiel era invitado a sumergirse en su devo-

ción interior y personal, sin referencia alguna a la reunión de los cristianos. Reflejar ante los demás una actitud oracional sería el primer paso: "deben estar con mucha exterior compostura de todo el cuerpo, de suerte, que por modestia exterior de todos los miembros y sentidos de el cuerpo, se conozca y assome el recogimiento interior y modestia del ánimo" (291). En este punto, la obra de Villanueva trataba de recuperar -mucho más allá de los formalismos, de la idea del buen ejemplo o de la conducta ajustada a una normativa moral- el sentido auténtico de los gestos litúrgicos, y así, en el capítulo que dedicaba a la reverencia exterior, decía:

> "Porque verdad es bien sabida (...) que la inclinación del cuerpo tiene un cierto enlace con la humildad del corazón, los golpes de pecho con el dolor y compunción de los pecados, el deponer la tesura del cuerpo con la moderación del ánimo, y así otras cosas exteriores que quando se hacen con este espíritu, ayudan en el modo que cabe à los afectos del alma, ó son regidos de ellos por la conexión que el alma tiene con el cuerpo mientras le anima." (292)

La autenticidad era para él el valor fundamental:

> "No se pide al que va á oír Misa que ponga todo el caudal de devoción en la modestia y compostura del cuerpo, sino que la del alma sea tan abundante y verdadera, que rebose y se manifieste aún en lo exterior." (293)

Y de esta verdad y sinceridad del corazón surgiría espontaneamente y casi sin buscarlo todo lo que los gestos y comportamientos exteriores tienen de ejemplo y testimonio para los demás:

> "No se verá en él mientras oye Misa cosa que huela à poco amor de Dios, el qual se lee como un sobrescrito en el hastío y disgusto con que algunos la

> oyen, mostrando en su desasosiego é inquietud que estan allí á más no poder, rabiando, con suma violencia, muertos porque se acabe. Antes bien su mismo recogimiento y el estar todo puesto en lo que hace, será un testimonio de que está allí con gusto, con devota y santa aficiòn, teniendo aquel rato no por encarcelamiento, sino por desahogo y ensanche de su espíritu." (294)

Pero, la verdadera interiorizaciòn en cuanto participaciòn en la celebraciòn era difícil. Aquí las recomendaciones tomaban carácter general, lógico si recordamos que no se ha realizado una catequesis en torno a la celebraciòn misma, sino sólo sobre el sacrificio de la misa. Lo esencial, o lo más aconsejable, era "meditar en los misterios de la encarnaciòn, Nacimiento y passiòn del Señor que allí se celebran" (295). Los devocionarios y las "meditaciones sobre el mysterio de la missa" (296) serían de gran ayuda, sobre todo si incorporaban sus contenidos (297).

> "(...) si tenéis algún libro en que estén las oraciones de la santa misa, leedlas por él, reflexionándolas en vuestro interior para acompañar al venerable Sacerdote que ofrece al eterno Padre aquel adorable sacrificio del cuerpo y sangre de Jesuchristo por los vivos y los fieles difuntos. Si no tenéis libro ó no sabéis leer, meditad del mejor modo que podáis en la pasiòn del Señor, cuya memoria se renueva en el altar de un modo maravilloso." (298)

Así, el acceso a la cultura escrita condicionaba la posibilidad de enriquecimiento de la experiencia religiosa:

> "(...) informarse primero el oiente si es capaz y sabe latín de lo que significan las palabras, las ceremonias y oraciones en la missa y según se van haciendo y sucediendo, ir formando en su corazòn los afectos de gozo, adoraciòn, amor, agradecimiento, humiciòn, obediencia, suplicas, y peticiones y otros sentimientos, que corresponden, ó son propios de las tales palabras, orazione, ceremonias y acciones." (299)

Cuando esto no era posible por falta de instrucción, cuando a las clases populares no llegaba noticia del significado de la liturgia ni existía una práctica de oración personal a la que poder acogerse, "oración mental", lo más adecuado -el remedio que quedaba- era "rezar algunas devociones vocales cada vno privadamente y en silencio, teniendo los Parrochos cuidado, el que quando se celebra, no cante la plebe toda devociones en voz alta si huviere confusión y desentono ó no dejan atender a otros" (300).

Este modelo de comportamiento debió de ser una realidad bastante extendida, sin duda la más propicia a distracciones, pero también la única asequible para muchos y avalada por la larga costumbre e incluso las recomendaciones de los autores modernos (301). Si encontramos este consejo en el manuscrito de Calatayud, no hallamos, sin embargo, una oposición directa a ello por parte de los predicadores de la religiosidad interior; se potenciaría ésta sin atacar expresamente la oración vocal más popular.

Villanueva, en cambio, sí se manifiesta en contra en su obra. Parte de la constatación de los hechos: hay quienes "creen que el asistir debidamente á este sacrificio consiste en rezar mucho, y amontonar oraciones vocales; y que quanto mayor número de estas oraciones hayan rezado, mejor han oído la Misa" (302). Rebate esta costumbre porque, según él, en la misa se trata de "hacer oración mental profunda los que asisten a ella", de modo que el uso de las oraciones vocales sólo debe ser admitido si es necesario y "moderado": "no más de lo

que baste para excitar los afectos que piden las ceremonias, y lo que se hace y dice en la Misa" (303).

De entre las oraciones vocales más admitidas y frecuentadas durante la celebración de la eucaristía destacaba el rosario, pues por su contenido podía servir de ayuda a los fieles "para meditar los misterios de la vida y pasión de Christo" (304). Pero si esto permitía justificar e incluso recomendar su rezo, lo cierto era que la práctica real no se correspondía con esta intención: si bien estaba muy generalizado (305), a la mayoría "el rezar el Rosario en la Misa no les contiene de mirar à todas partes, y de hacer gestos nada devotos y otras cosas que merecen grar reprensión; por donde se prueba que el corazón está lejos de lo que la boca pronuncia". Y así:

> "De muchos puede sospecharse sin temeridad, que eligen entonces esta ocupación que ellos tienen por fácil y de poco trabajo, nc para subir por este medio à la contemplación de los misterios de Christo; sino para entretenerse con esto, y divertir el rato que dura la Misa." (306)

De todos modos, al púlpito no llegó esta crítica de la costumbre de las oraciones vocales en sí misma, sino sólo la de la indevoción, quizá porque constatar la pobreza de las capacidades de la gente y la generalización de esta práctica hacía muy difícil abordar una reforma y podía suponer un enfrentamiento al no ser comprendido por el pueblo.

No obstante, en cuanto había por parte de los fieles alguna capacidad de recogimiento interior, se señalaban dos

pautas de asistencia que, aunque lejanamente, tendían a posibilitar una cierta participación:

a) *La meditación personal, silenciosa, de los misterios de Jesucristo.* San Francisco de Sales, en su *Introducción a la vida devota*, había propuesto un método para que tal meditación fuese al ritmo de la misa acompañada de los sentimientos y actitudes oracionales apropiadas a cada momento (307), pero en los predicadores españoles del XVIII encontramos simplemente la recomendación general: "meditad en la pasion del Señor".

Sin mayores precisiones, esto da la impresión de constituir tan sólo una manera de estar, de comportarse, o una oración aparte del culto, vinculada apenas por la relación con el misterio que el sacerdote celebraba. Sin embargo, Codorniú nos muestra que se trataba de algo más: la meditación era el medio a través del cual el fiel podía entrar y participar en la celebración, el vínculo por el cual podía estar en comunión con el misterio y, por tanto, con los celebrantes, y, así, constituía el paso de lo individual a lo comunitario, aunque se realizase externamente de un modo aislado. Meditar durante la misa era contemplar y verdaderamente "asistir" al acontecimiento, según la tradición ignaciana:

> "Y veis aquí un excelente medio, para estar atentos, y devotos en Missa; defecto, de que tantos se quexan, y pocos se quieren enmendar. Si te huvieras hallado en la Mesa del Señor, quando instituyó este divinissimo Sacramento; si en el Calvario, quando derramaba la Sangre de sus venas: à que irreverencia, à qué pensamiento importuno, ó de la casa, ó del negocio, ó del estudio huvieras dado lugar? Antes al con-

> trario, qué afectos de piedad, de compassion, de odio santo de ti mismo, y verdadero amor de Dios, no hubieras llamado á tu corazòn? Pues hazte cuenta, que allí te hallas, porque éste, y aquél, no son diversos, sino un mismo Sacrificio." (308)

Así, según la capacidad de la gente, habría grados en esta meditación, pero lo que se proponía era, en primer lugar y con una validez general, una actitud de *presencia*. Para eso bastaba saber qué se celebraba. Hemos visto el predominio de la pasión, de acuerdo con el acento sacrificial de la misa (velando algo el "misterio pascual"), pero Codornió indicaba dos claves: la Cena del Señor y el calvario (309); se trataba, por tanto, de situarse en la misa como presente en aquellos lugares y sucesos.

b) *La asociación o unión personal a la oración del sacerdote.* De acuerdo con una mentalidad que entiende el ministerio específico del presbítero como separado de la acción del pueblo, éste, si no quiere caer en la pasividad total, ha de poner la intención y la plegaria junto a las que aquél presenta a Dios (310). Pero esta segunda pauta no se predicó de manera directa como medio de participación, sino indirectamente y de forma ocasional al aludir a lo que los fieles pueden pedir y obtener en la misa; surge en expresiones como: "Unid vuestros votos a los del sacerdote: levantad con él vuestras manos y corazones al cielo" (311). Sólo aparece claramente cuando se indica la posibilidad de seguir -por instrucción previa o devocionario- las oraciones de la misa.

No se ha olvidado, en efecto, que el pueblo es oferente juntamente con el sacerdote (312), pero esto quedaba muy en el plano teòrico o doctrinal. En la prâctica, ademàs de las referencias aludidas al seguimiento de la celebraciòn, casi nunca se llegò a impulsar en este punto una actitud participativa. La encontramos, de nuevo, en Codorniù, que aprovecha la catequesis para procurar hacer conscientes a los fieles de que tienen algo en comùn que realizar, màs allà de las intenciones individuales que se quieran asociar:

> "El Pueblo ofrece también este Sacrificio; ya porque consiente en lo que hace el Sacerdote; ya porque en la voluntad, y desec obra lo mismo, que el Sacerdote en la Acciòn. De lo qual se sigue, que todos los que oyen Missa, dicen en cierta manera Missa, como se saca de aquellas palabras, que el Sacerdote dice al Pueblo: *Orad, hermanos, paraque este Sacrificio mìo, y vuestro sea accepto, y agradable delante de Dios Padre todo poderoso.* Este es otro medio eficaz, para estar con atenciòn, y reverencia en la Missa, y del qual os harà memoria el *Orate fratres.* Si este no basta, acordaos de lo que dice el mismo Sacerdote, concluido el primer Memento. Pide al Señor que se acuerde de toda la Iglesia, y en particular de la persona, ò personas, por quien dice la Missa; y luego añade, que tenga misericordia *de todos los circunstantes, cuya fè, y devociòn*, dice èl, *tenéis, Señor, bien conocida.* Luego si mi devociòn, y fé no es mui potente al Salvador: qué le pide el Sacerdote en fuerza de las palabras? Si consulto à mi consciencia, parece le està pidiendo, que no se acuerde de mì; consideraciòn, que no sòlo me ha de componer, sino también hacerme temblar Esta consequencia me hacìa mucha impressiòn, quando yo era niño, y ayudaba [a] Missa." (313)

También aquì lo principal era una actitud de *presencia*, a partir de la cual el fiel podìa incorporarse a la acciòn del sacerdote dependiendo de su comprensiòn de los momentos y acciones litùrgicas. El obstàculo del latìn se hacìa màs patente, pero habìa ya un deseo de que los fieles conociesen

que tenían parte en la celebración. El papel que podían desempeñar los misales para ellos era importantísimo. En 1791, el abogado Francisco Antonio de Escartín tradujo el *Ordinario de la Santa Misa (...) Separado del Catecismo grande del P. Francisco Amado Pouget* (314); en él se explicaba, mediante notas a pie de página, el significado de las ceremonias, de los signos y de las oraciones litúrgicas (el texto del *Ordinario* estaba en latín y castellano) y, sobre todo, se indicaba en cada momento lo que el pueblo debía hacer (315). El fundamento era el sentido de la concelebración, que se advertía a cada paso:

> "(...) la Misa es tan Sacrificio del Pueblo como del Sacerdote. Por consiguiente, para conformarse el Pueblo al espíritu de la Iglesia, debe hacer este ofrecimiento con el Sacerdote rezando esta misma Oración." (316)

Esta era la vía de acceso más apropiada y segura, si bien aún incipiente. Pero, si observamos detenidamente, ambas líneas -la de la meditación en los misterios de Jesucristo y la de la unión o comunión interior con el sacerdote en la celebración- no son ni distantes ni independientes. Al contrario, la meditación era el camino para despertar los sentimientos y actitudes en que consistía la participación del fiel en la Misa: estar presente al misterio significaba sentir y vivir ahí, por tanto, vivirlo. Y por su parte, todo seguimiento litúrgico implicaba la comprensión y la acogida de lo que la Iglesia celebraba, así como la incorporación a los mismos actos celebrativos.

Villanueva, que optaba claramente por el segundo ca-

mino, recuperando en esto las reconendaciones de Fr. Luis de Granada (317), nos muestra, incluso sin pretenderlo, esta conexión: el fin principal de la misa no es la contemplación, sino el sacrificio (318) y, por eso, al hacer la crítica del rezo del rosario admitiendo que sirve para meditar el misterio, advierte a quienes lo hacen que "detenidos en esto, se privan de los frutos que trae el sacrificarse al Eterno Padre con Christo juntamente con el Sacerdote" (319). Así pues, la primera línea era válida en cuanto abría a la segunda o la contenía y, a su vez, esta última comprendía la anterior. Esta identificación queda muy clara cuando propone positivamente su modelo:

> "(...) tales oraciones [vocales] no han de durar todo el sacrificio, sino mientras el Sacerdote dice las preces ú oraciones, si es que no las tienen ellos en algún libro escritas para irle siguiendo, que eso sería lo mejor (...): lo demás, especialmente desde el principio del Canon, se debe emplear en atender con silencio y gran fé á los misterios admirables que allí se renuevan, bien sea leyendo el mismo Canon en algún libro, ó de otra manera.
>
> (...) ninguna meditación será más propia para este caso que la del adorable misterio de nuestra salud, obrada tan á costa del mismo Señor. La qual consideración en el pecho de que se apodera, cría agradecimiento, amor de Christo, gozo espiritual y otros mil bienes y le prepara para sacrificarse al que por nosotros se ofreció en sacrificio, que es á lo que debemos aspirar en la Misa " (320)

Si mantenemos la diferencia, el avance, o el sentido más claramente progresista, se sitúa en la segunda dirección, pues es la que con más nitidez supone participar. Conviene señalar aquí que, si bien como doctrina común de la Iglesia, la encontramos en los jesuitas (en la catequesis de Calatayud y

màs pastoralmente en la doctrina de Codorniù), no obstante el impulso proviene de la corriente jansenista: además de la figura de Joaquìn Lorenzo Villanueva -a quien llama Appolís "un janséniste avéré" al referirse a su actividad ya por los años 80-90- (321)-, el *Catecismo grande* del oratoriano Pouget que ponìa todo esto al alcance de los fieles era el màs conocido como *Catecismo de Montpellier*, compuesto en 1702 por orden de Colbert, el obispo "apelante" de dicha ciudad (322).

No obstante, estas directrices apenas fueron desarrolladas por la predicaciòn en sermones y doctrinas: el predominio de la denuncia sobre una formaciòn positiva en este sentido fue muy acentuado y las consideraciones que se apuntaban eran de carácter general, salpicadas aquí y allà. No se abordaron a fondo las dificultades de los fieles: sòlo se realizd una crìtica de costumbres y de desviaciones y se presentd un modelo definido por el recogimiento y la devociòn personal.

Por otra parte, aunque se notaba un deseo de interiorizaciòn, éste sòlo poco a poco se fue depurando, pues al principio hace concesiones o convive con lìneas mucho màs formalistas. Todavìa están recientes las predicaciones tìpicamente casuistas del misionero Echeverz, como de muchos otros, que no favorecìan el desarrollo de una participaciòn (ni siquiera de una asistencia) vivida, pues lo importante era el cumplimiento de la norma:

> "La Missa debe oirse entera, como lo intima la Santa Madre Iglesia en el primero de sus Mandamientos; faltar à una tercera parte de ella, es pecado mortal; y assì peca gravemente el que entra al Ofer-

> torio por su culpa; pero llegar à la Epístola, ò al Evangelio, serà pecado venial, si es por descuido, ò pereza culpable. (323)

Y aún en el manuscrito de Calatayud, en donde se adjuntan las críticas a la indevoción e irreverencia y se perfila un recogimiento exterior que indique el interior, encontramos consejos más propios de la mera exterioridad:

> "(...) porque para oìr missa se requiere presencia moral, escoger aquel sitio desde donde pueda a *un mismo tiempo veer, oìr* dos, o tres o màs missas." (324)

Se se había predicado esto, no era fácil cambiar. Según Villanueva, cierta gente alegaba "la costumbre contraria" en que se había educado, el "estar habituado desde niño" a no cuidar de la reverencia y el comportamiento debidos (325), mientras que otros, a los que acusaba de ignorantes, argumentaban que "el precepto eclesiàstico no dice sino oìr Misa entera; y no añade, con atenciòn y devociòn" (326). Y a esto, que se podrìa calificar de tibieza o negligencia y que, en todo caso, identifica la resistencia de los fieles hacia los postulados de reforma, se unía la penetraciòn de esas desviaciones en cuyo origen estaba la propia pastoral. Villanueva combatía la costumbre de oir varias misas a un tiempo, y aunque no señalaba la responsabilidad que en su extensiòn correspondería a los mismos eclesiásticos, denunciaba que en su base estaba "la idea errada (...) de su valor y de su fruto"; el fallo tenía, por tanto, un origen en el plano de la doctrina o de la creencia y se revelaba luego en los hàbitos colectivos:

> "(...) buscan Iglesias de muchas Misas, y se ponen en lugar de donde las puedan ver todas; y aunque salgan unas después de otras, hacen intención, como ellos dicen, de oirlas, y se salen de la Iglesia muy contentos con que en media hora ó menos llevan oídas quatro ó seis Misas, sin pararse en el modo como las han oído." (327)

Los reformistas tenían que predicar que "la presencia corporal à muchos sacrificios no basta" (328), pero esto era lo contrario de lo dicho por otros incluso en ese mismo siglo.

Así, unos factores y otros se unían para configurar una situación en la cual lo que emergía predominantemente era la falta de significación de la celebración de la eucaristía. "Observo -decía Villanueva- que por punto general se tiene una idea muy baxa de este misterio altísimo de la Religión" (329). Ocupaba, sí, un lugar en la vida de los fieles, pero el lugar del precepto, de la obligación, en el mejor de los casos de la devoción o la adoración personal; no se sentía como un centro, ni en todo lo que constituía la vida religiosa individual ni, mucho menos, en la vida eclesial (330).

3.3. La comunión.

3.3.1. *La gravedad del pecado de sacrilegio.*

Si toda la religiosidad de la época moderna está basculando entre la percepción de la justicia de Dios y la de su misericordia, esto se refleja de una manera casi privilegiada en la pastoral en torno a la recepción de la eucaristía. Es muy importante comprender que el temor se predicaba y se vivía

en buena medida como un elemento casi sustantivo del acercamiento del hombre a este sacramento. Nada menos que el *Catecismo romano* ponía en ello el arranque de todo lo demás, pues las palabras de cabecera del capítulo dedicado a la eucaristía eran éstas:

> "Así como entre todos los sagrados misterios, que como instrumentos certísimos de la divina gracia nos encomendó nuestro Salvador y Señor, ninguno hay que se pueda comparar con el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, así tampoco hay que temer de Dios castigo más severo de alguna otra maldad, como de que no se trate por los fieles santa y religiosamente una cosa llena de toda santidad, o más bien que contiene en sí al mismo Autor y fuente de la santidad. (...) Pues para que el pueblo fiel, habiendo entendido los honores divinos que deben tributarse á este Sacramento, coja frutos abundantes de gracia, y no incurra en la ira justísima de Dios, expondrán los Pastores con suma diligencia todas aquellas cosas que pareciere pueden ilustrar más la magestad de este Sacramento." (331)

Por eso, aunque parezca un contraste muy acusado, después de haber mostrado que el fundamento de la institución de la eucaristía era el amor de Dios al hombre y de haber expuesto todo lo relativo al sacramento como don, gracia, entrega, fruto del amor y dirigido a la salvación, surgía la sombra del pecado de sacrilegio y la condenación subsiguiente como un factor decisivo que podía incluso prevalecer en la percepción de los fieles. Naturalmente, se llegaba aquí desde diversas opciones pastorales, que diferían incluso en el color del sentimiento: no era lo mismo el criterio de un misionero popular que el de un rigorista, ni tampoco su manera de concebir la actuación de la conciencia, ni de despertar el temor.

En todo caso, el sacrilegio como pecado, no como

riesgo, era presentado con todos los caracteres de la maldad en grado sumo. En un *Sermon doctrinal al Ssmo. Sacramento en las quarenta horas*, Calatayud afirmaba que "comulgar en pecado es quitar la vida al Hijo de Dios", y esto era no algo simbólico, sino un hecho real, aunque de carácter misterioso, que podía explicarse en consecuencia con la manera de entender la presencia real de Cristo en la eucaristía (332). Pero si al pueblo le resultaba difícil alcanzar o retener este contenido doctrinal, los ejemplos maravillosos inculcaban lo que se quería decir: las visiones de las almas resplandecientes u horribles según su estado al comulgar (333), las muertes repentinas, las hostias teñidas en sangre que Echeverz pregonaba como casos testificados en sus misiones (334), eran métodos frecuentes con que se quería afianzar, por la imaginación de los oyentes, la convicción de lo horrible y monstruoso de este pecado.

No sólo en las doctrinas o en la predicación exaltada de las misiones se hacía referencia a ello, sino también en circunstancias solemnes y aun centradas en el misterio de amor de la eucaristía. Eguileta, en el *Sermón del mandato*, inmediatamente después de señalar la unión y la deificación que Cristo ofrece por el sacramento, lamenta la ingratitud humana y exclama:

> "Quántas veces, hombre temerario, y sacrílego, quántas veces con tu inmunda boca te has atrevido á recibir en tu asqueroso pecho, como otro Judas, á ese divino Señor Sacramentado, porque en la primera comunión sacrílega no te castigó, arrojándote al Infierno, como lo tenías merecido?" (335)

Las expresiones podían ser menos agresivas, pero la firmeza contra este delito fue permanente. Era el que más se identificaba con la ejecución de la pasión de Cristo, y ello justificaba la condena en términos absolutos: "O maldad sacrílega, merecedora de infinitos infiernos! Corazón desalmado, que te ha hecho el Hijo de Dios (...) para que otra vez le vendas, otra vez le escupas, y otra vez le crucifiques, metiendole en tu inmundissimo pecho?" (336). Con más moderación que Codorniú, Armañá, que no quería suponer este pecado en sus oyentes, lo calificaba también de "horrendo", tanto que "san Juan Crisóstomo lo compard á la maldad exécrable de los que crucificaron a Cristo" (337). Santander advertía que el sacrílego "no es menos culpable que Judas, y entrega alevosamente como él el cuerpo y sangre de su Dios" (338).

La referencia a la traición es la imagen más generalmente asociada a este pecado. Ella permitía, además, mostrar el abismo entre el amor de Cristo y la ingratitud del hombre, y así, por esta vía, se deslizaba también en la pastoral que no era de choque, sino de interiorización. El presbítero Castro y Barbeyto es un ejemplo, pues su *Sermón del Mándato* discurría todo él por la vía del amor de Jesús: un amor gratuito, "solamente porque quiere", y "en todo infinito" (339), que llega a entregarse al propio Judas. En este punto, una fuerte llamada de atención giraba el discurso hacia la responsabilidad de los oyentes: a Cristo se le vende por muchas cosas, especialmente la codicia, la ambición y la sensualidad. "¿Pero quántos que se horrorizan del delito de este mal Discípulo,

tienen igual atrevimiento que él para cometerle?" (340). Estamos lejos de los ejemplos misioneros, pero la seriedad del tono y la sobriedad del estilo no disminuyen, sino que más bien colaboran, a ahondar en lo grave del pecado:

> "(...) pues sábete, te dice San Ambrosio, que quando así comulgas, eres un pérfido que atraviesas con un puñal su corazón amantísimo: sábete, que tu devoción exterior, y la ternura que manifiestas en su mesa, es un ósculo falso, un signo exterior de paz, pero infame, con que alevosamente le matas." (341)

La religiosidad interior no supone la ausencia de un tema tocado antes desde la formación más normativa y la retórica más impresionante de la pastoral popular, sino que le da una perspectiva de cercanía: no es en abstracto, en figura, que un sacrilegio se parezca a la traición de Judas y a los acontecimientos de la pasión, sino que ese mismo hecho -y no mágicamente- es el que se renueva, se actualiza, porque se mira desde los ojos de Jesús: la hipocresía es la que da a este pecado el carácter de llaga dolorosa para él, por encima de las ofensas directas (342). Hoy, pues, incluso una profundización en la sensibilidad hacia esto.

En todo caso, lo que se difundía, bien con la dureza de las palabras y la fuerza de los ejemplos dramáticos, bien con la severidad de la exposición, era el sentimiento de temor. Y aquí era el temor al ineludible castigo más que el dolor por lo cometido lo que predominaba.

Los ejemplos de los misioneros querían mostrar "los castigos espantosos, que Dios ha executado con los que han co-

mulgado mal", pues la ofensa alcanzaba al mismo Dios y a todo el cielo (343). Utilizando las imágenes más materiales, la forma consagrada "que es vida para quien llega en gracia, es cuchillo, es veneno, es la muerte y condenación para quien llega en pecado" (344). Jesucristo se vuelve "justiciero" y entra en escena Satanás (345).

Pero para todos la referencia inmediata era 1 Cor. 11, 29: "Quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo" (o "su propia condenación). Aquí se veía la hondura de la gravedad del pecado, y por eso Armañá no podía pensarlo de quien "conserva sentimientos de nuestra santa religión" (346); era no sólo traición, sino "provocar la divina ira, para que descargue sobre su cabeza los terribles rayos de su indignación, de que ha dado tantos y tan funestas señales aún en esta vida para nuestro escarmiento" (347). Y a veces se proseguía con el versículo 30 -"Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles, y mueren no pocos"-, que podía ser interpretado en un sentido material, como hacía Echeverz (348), o espiritual, como en el caso de Codorniú (349) o de Climent (350).

El sacrilegio se asociaba así, de una manera fundamental, al castigo. Y esta fue la visión predominante ... de la que sólo se salía si se miraba desde Jesús. El Salvador -decía Bocanegra- "veía y claramente conocía" la ingratitud humana: que los hombres dudarían de su presencia, le despreciarían y le traicionarían; veía "que millones de millones de Judas nuevos lo habían de entregar á una nueva muerte en un

nuevo calvario" (351); pero nada de esto disminuyó su amor; la entrega era "sin excepcion de personas":

> "El se dá del mismo modo á los pequeños que á los grandes, á los pobres que á los ricos, á los pecadores que á los justos." (352)

Es la imagen de Jesucristo en manos de los hombres, entregado no sólo a aquellos que le quieren. Por eso la conclusión era: "A la verdad, hermanos míos, si un tal amor no basta para encender el nuestro, ¿qué será suficiente para hacernos amar?" (353).

Lo que ocurrió fue que, con más frecuencia, el contraste entre el amor de Cristo y la ingratitud humana se enmarcó y se desarrolló en un proceso de culpabilización. Así se vela, por ejemplo, en Santander (354).

Así pues, dentro de este panorama, fue la religiosidad más interior -y no en todos los momentos- la que subrayó el amor de Jesús más que el temor al castigo. Bocanegra lo mostraba, pero Castro y Barbeyto, que había incidido mucho en la traición como realidad de la vida espiritual, lo dijo aún más explícitamente, sin dejarse atrapar en el proceso de culpabilización: sin ocultar el riesgo de la condena eterna, para él lo importante era que Jesús optó por la entrega indefensa precisamente para convertirnos. A los hombres que le desprecian y le ofenden les deja "todos sus tesoros"; "á éstos y á todos los demás hombres, sean amigos ó enemigos, sean justos ó injustos, sean dignos ó indignos".

"(...) todo su deseo, y todo su anhelo es amarnos y colmarnos de bienes, sin que cuide por ahora de castigarnos; porque, si no le correspondemos como debemos, tiempo tiene para su descargo. Quando vino á este mundo, vino á buscar á los pecadores, y no á los Justos; pues el modo de buscarles no es castigar sus delitos, sino atraerles con sus beneficios; no es aborrecerlos, sino amarlos; no es despreciarlos, sino sufrirlos. Es cierto, que tanto sufrir, y tanto amar aumentará mucho nuestros cargos; pero también lo es, que sin su amor y sufrimiento, ni podriamos obtener su gracia en este mundo, ni merecer para el otro su gloria." (355)

3.3.2. *La preparación para comulgar.*

Con esta perspectiva de fondo, se comprende que el punto esencial de la preparación a la comunión fuese el examen de conciencia. Siguiendo con la primera epistola a los corintios, se citaba el versículo 28: "*Probet autem seipsum homo* ..., examínese, pues, el hombre a sí mismo". El grado de esta exigencia era diverso, pero como línea pastoral generalizada tuvo alguna consecuencia que conviene resaltar.

Quizá la más importante fue la relación que se estableció entre el sacramento de la penitencia y el de la eucaristía, en el sentido de que el primero parecía casi imprescindible para acercarse al segundo. En las disposiciones para comulgar, si bien no se expresó que la confesión fuese necesaria más que en caso de pecado mortal, se iba introduciendo esta asociación: "límpiese con el examen, dolor, y confessión, porque sino dexa el afecto à algún pecado, será reo del cuerpo, y sangre del Señor" (356); "purificar el alma por una buena Confessión ..." (357); "purificadas ya vuestras conciencias por una buena confesión general ó particular..." (358);

"pruébese cada uno á sí mismo (...), confiésese con sumo arrepentimiento y propósito de la enmienda" (359).

El ámbito de la necesidad de la confesión previa a la comunión se fue extendiendo. Para los fieles, en estas instrucciones sobre la preparación para comulgar, sonaría como una especie de cadencia, que iría poco a poco formando mentalidad. Pero pastoralmente, dos fueron los cauces o las exigencias a través de las cuales esto se abrió paso: el deseo de autenticidad en la conversión previa, de modo que una verdadera interiorización desembocase en la penitencia, y el deseo de purificación que hizo poner el acento en la exigencia de una dignidad (desde haber insistido en la indignidad a causa del pecado).

Como muestra del primero de estos cauces, el deseo de autenticidad, encontramos la llamada de atención, no ya contra el laxismo, sino contra la superficialidad, tras la cual se descubre un fondo de pecado real e interior velado por la apariencia. Así lo veía el dominico Francisco Guijarro:

> "Pero el caso es, que muchos parece que se prueban, y registran su conciencia para recibir dignamente el Sacramento de la Penitencia y el de la Eucaristía; y que después de hacer esta prueba y exámen no encuentran cosa alguna en su conciencia que les haga indignos de recibir este sagrado manjar; sino que antes perciben, especialmente después de haber confesado, una cierta alegría y regocijo interior, y una como satisfacción de su alma que les asegura ó les hace pensar que están en gracia y amistad de Dios, y en buena disposición para comulgar: pero en realidad están en pecado mortal, son enemigos de Dios, están envueltos en muchas iniquidades, y reciben indignísimamente este pan de Angeles, que no solamente no les aprovecha, sino que les daña mortalmente, y añaden un pecado á otro pecado." (360)

Guijarro era consciente de que tal afirmación se solía juzgar como excesiva o rigurosa; como un dictamen que "comunmente" era considerado "estraño", "imprudente y temerario", al cual se le acusaba de que "sólo puede conducir para revolver las conciencias, llenarlas de escrupulosas y peligrosas ansias, y para inducir á la desesperación". Sin embargo, pese a esta opinión tan extendida, para él era "un dictamen verdadero" y "muy apto para la humildad y santo temor de Dios." (361).

Se podría hablar aquí de rigorismo, pero a donde conduce la reflexión de Guijarro es a una llamada a la interiorización del examen. Apela al testimonio de la experiencia y su gran denuncia se dirige contra la hipocresía, en concreto, contra ese "pecado mortal" que se oculta tras la religiosidad exterior: así, los codiciosos son muchos, pero "casi todos se confiesan y comulgan a menudo" y recubren su injusticia, su crueldad, su falta de caridad, con sus lágrimas y sus lamentos por los escándalos que hay en el mundo; otros, "innumerables", omiten sus obligaciones, pero "confiesan y comulgan con mucha devoción", cuidan mucho de su castidad, dan limosnas, van a la iglesia y "dan gracias á Dios de que no son como los demás hombres"; y otros muchos, de "vida penitente, recogida y devota, y que se espantan aún de la sombra de los delitos", "están llenos de soberbia, y menospreciar á los otros, y se dexan llevar del espíritu de partido". Esta misma hipocresía es ciega: tanta apariencia de "hacer cosas buenas", tanto estar "continuamente rezando, haciendo novenarios y via-crucis, vi-

sitando las Iglesias y los Altares", les oculta sus pasiones y su amor propio, hasta quedar instalados en una "obstinada ceguera de su conciencia" (362).

Así pues, no se trataba tanto de establecer la confesión previa a la comunión como de evitar la ritualización de ambos sacramentos y de llamar, "despertar" las conciencias. para profundizar en el discernimiento del pecado, del gran pecado o pecado "mortal", del que casi todo el mundo se cree libre.

En esta misma línea se situaba Armañá; no es que predomine el rigor, sino la interiorización:

> "No se gobierna el conocimiento de Dios como el de los hombres por exterioridades: penetra todo el fondo del corazón humano, y vé claramente quanto en él se oculta: vé los deseos, las inclinaciones, los afectos desordenados. Mientras que dominen éstos en nuestro interior ¿podremos lisonjearnos de una perfecta reconciliación con su Divina Magestad? Debo persuadirme que la procurais con la confesión sacramental. Pero una confesión aprisa, con un examen á bulto, y un arrepentimiento pasagero: una confesión más de ceremonia tal vez, que de riguroso juicio, ¿podrá ser bastante para considerarse digno el pecador de la sagrada Eucaristía, y levantarse confiado del tribunal de la penitencia para la divina mesa, después de haber llevado todo el año, y acaso muchos años una vida mas brutal que cristiana?" (363).

La alusión a la confesión y comunión por pascua no invalidaba este mismo argumento con respecto a la práctica más frecuente de los sacramentos. De lo que se trataba era de autentificarlos. De nuevo, el testimonio de vida lo contrastaba, como entendía Climent: "comulgais una y muchas veces al año, sin mudar de vida"; por tanto, "comulgais indignamente" (364).

Consecuencia de esta línea de razonamiento era que, en realidad, se cometían muchos más sacrilegios de lo que se creía, pues el pecado era mucho más profundo, grave y extendido. Si esto no se miraba desde la perspectiva de que era pobreza humana contemplada por la misericordia divina, entonces sí que aparecía un rigorismo de tintes elitistas. A esto apuntaba el dictamen de Guijarro, que terminaba su sermón recordando que "son muchos los llamados y pocos los escogidos (...) y que muchos que forcejarán para entrar por la puerta estrecha de la vida eterna no conseguirán la entrada" (365).

Pero existió también una cierta voluntad de evitar este riesgo, y ello se hizo recurriendo al establecimiento de dos niveles, entre los cuales quedaba una zona un tanto difusa:

> "(...) para no recibir indignamente este admirable Sacramento, basta el estar en gracia de Dios, ó no estar en conciencia de pecado mortal no bien confesado. Pero para recibirle dignamente y con todo su fruto, se requiere una conciencia pura, una alma temerosa de Dios, una voluntad resuelta á permanecer en su servicio, y un afecto exercitado en la virtud y en el amor de aquel Señor que por salvar una alma se dexaría otra vez crucificar.' (366)

Curiosamente, estos dos niveles también aparecían en un misionero como Echeverz, que distinguía dos preparaciones, "una para comulgar bien, otra para comulgar mejor" (367). Esto significa que pastoralmente sólo era posible la llamada a la interioridad, pero un rigorismo que estableciese juicios era más difícil de sostener: por eso la prudencia de Armañá siempre suponía la buena voluntad de los fieles.

Y aquí podemos enlazar el segundo cauce que potenció la confesión previa: el deseo de purificar el alma en busca de una comunión verdaderamente digna. Dejando ya aparte el hecho de que el pecado mortal pudiese alcanzar tan grandes dimensiones, lo cierto era que había un amplio dominio del pecado, aun si se admitía que no llegase a provocar sacrilegio. Estos eran los "impedimentos" causantes de la falta de efectos del sacramento.

Pero Armañá, tales obstáculos radicaban en el espíritu mundano, del que los hombres no acaban de desprenderse: "Los halla la sagrada Eucaristía ocupados de las cosas mundanas, de los bienes caducos, de los deleytes carnales", y con todo esto el sacramento no les nutre, sino que les debilita "hasta poner su vida en peligro" (368). Para Guijarro, era el problema del alma "tibia, descuidada, apasionada, y muy amiga de regalos y propia comodidad"; "los pecados veniales, aunque no quiten la gracia del anima (...) la disponen para perderla", y la comunión así, en lugar de ayudar, emponzoña (369). Santander incidía en esto mismo al explicar que no sólo era preciso "estar vivo" -en gracia de Dios- para comulgar, sino también "estar sano", es decir, "exênto de los afectos é inclinaciones" que, aunque "no causan por sí la muerte", debilitan la caridad, apagan la devoción y "contristan al Espíritu Santo"; aquí se sitúan "los justos débiles y enfermos", que aborrecen las pasiones criminales, pero se dejan arrastrar, "hacen poco caso de sus faltas cotidianas, descuidan en combatir sus afectos, y viven dominados de la tibieza" (370).

Eguileta insistió mucho en el pecado venial como "el principal impedimento" para obtener los frutos de la comunión (371) y, aparte de las opiniones particulares, afirmaba:

> "(...) todos confiesan uniformes, y es común sentir, que el comulgar con sólos pecados veniales actuales, impide, ya que no del todo, á lo ménos en muy gran parte el fruto, que se habla de sacar recibiendo el Sacramento, particularmente la refección, y nutrimento espiritual, la dulzura, y suavidad del alma; y en esto todos convienen por ser doctrina expresa, y terminante de Santo Tomás." (372)

Así se explicaba no sólo la falta de efectos de la eucaristía, a la que hemos aludido, sino además la ausencia de sensibilidad en la comunión (373).

De este modo, como para el caso del pecado mortal, se veía en la penitencia sacramental el medio más oportuno y eficaz de borrar tales impedimentos. Eguileta la proponía incluso como necesaria, pues afirmaba con san Anselmo que si se trataba de "pecados veniales *habituales*", "no llega dignamente á la Sagrada Comunión, el que, siendo *muchos*, no llega confesado". Así establecía una cierta equiparación entre el pecado mortal y la cantidad de pecados veniales, aunque precisaba con Suárez que en este último caso "llega indignamente, y comete culpa leve", es decir, no alcanza al sacrilegio (374). Pero estas sutilezas y matices doctrinales no serían captados por los fieles, que se quedarían con la asociación al sacramento de la penitencia para comulgar dignamente.

Y, como es lógico, al poner el acento en el grado de pureza de la persona, ésta difícilmente podía lograr alguno

tan elevado como para considerarse digna de la comunión. Y la exigencia podía subir y subir ... Y situado en esta dinámica, Eguileta llegó a definirla tomando las citas de san Juan Crisóstomo sobre un texto litúrgico, un pregón que hacía el diácono antes de la comunión:

> "*si alguno no es Santo, no se llegue; mirad que no dice simplemente limpio de pecado, sino Santo; porque sola la limpieza de pecados no hace Santo, sino también se requiere para ser Santo la presencia del Espíritu Santo, y la opulencia de buenas obras. (...) El que se halle así adornado, lléguese, y toque sin recelo la Real Copa, pero no de otra manera:* hasta aquí San Juan Chrisóstomo." (375)

El rigorismo podía entonces conducir a la dureza de los planteamientos. Por eso procuraba también orientarse con indicaciones pastorales: "Yo bien sé que no podemos vernos libres de los pecados veniales, (tal es la miseria de los hombres); pero podemos muy bien no tenerles afición, que es la que Dios mas aborrece, dice San Francisco de Sales" (376). Ahora bien, el "no tenerles afición" implicaba un compromiso práctico frente a ellos.

Conviene advertir, una vez más, que es más importante la tendencia común que une a los autores diversos que las gradaciones que los separan, porque para los fieles el mensaje común, y no las diferencias de escuela, era lo que formaba mentalidad. Así, hemos visto cómo se acentuaba el rigorismo al incidir la predicación en la preparación para comulgar dignamente; pero esto era una "acentuación", una "gradación", en aspectos que existían también en los ambientes no rigoristas: Echeverz señalaba la importancia de los pecados veniales y el

riesgo si no habìa intenciòn de enmienda, poniendo la línea divisoria respecto al acercamiento a la comuniòn en "la afecciòn" a ellos (377); para Codorniù, era "conveniente" no tener "pecado venial conocido", de modo que "en la Confessiòn previa à la Sagrada Eucharistìa, no sólo hemos de hacer caso de culpas graves, sino también de las ligeras (si tales se pueden llamar à vista de aquella purìssima Luz) descendiendo hasta lo màs hondo de la conciencia, para limpiarla de la màs pequeña inmundicia" (378).

Asì pues, podemos decir que de manera muy generalizada la predicaciòn sobre la preparaciòn para comulgar se centrò en la actitud y los actos penitenciales y que la confesiòn previa se perfilaba como el modo seguro de acercamiento.

Pero, ademàs, todo lo que se proponìa como meditaciòn u oraciòn con vistas a la eucaristìa tenìa también carácter penitencial. Los misioneros criticaban a aquellas personas que "apenas se han confessado (...) al punto corren à comulgarse" (379); lo mismo acusaba Armañà, pues còmo podrìa haber limpiado su corazòn "el que se levanta de los pies del confesor, solicitando con afectada prisa la sagrada comuniòn para volver màs pronto à sus gustos, à sus intereses ..." (380). Esto, que apunta a la pràctica de la confesiòn-comuniòn sin relaciòn con la celebraciòn de la eucaristìa, era frecuente y parecìa testimonio de superficialidad:

> "ò quantas veces habréis llegado intrépidamente, y con suma precipitaciòn, como lo estoy viendo por mis ojos todos los dìas, pues almas hay à quien parecen siglos los instantes, que median desde la Confe-

> sión hasta la Comunión, siendo así, que después de confesadas deberían estar siquiera por un quarto de hora, preparando su corazón con afectos los más fervorosos para recibir al Señor!" (381)

Es decir, aunque se acudiese a la confesión sacramental, se precisaba también un clima interior, un espíritu para la acogida, y este espíritu se entendía como un paso más en la consideración de la pequeñez ante tan gran don de Dios, de una manera igualmente generalizada.

Para Echeverz, el "incienso" que el hombre debe preparar consiste en el recogimiento er oración un "buen rato antes de comulgar"; y la concebía así:

> "(...) pensando, y repensando en aquel Soberano Sacramento, en la Grandeza del Huesped, en la vileza de la posada; y assí humillarnos como el Centurión, que le decía à Christo: *Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa*, y con este conocimiento, barrer, y limpiar más y mejor la conciencia, detestando todo pecado venial, y mortal, aborreciendo toda passioncilla menos pura, assear el alma con afectos, con deseos, con fervores, con actos de virtudes, de modo que pueda (entrando el Señor en ella) ser adorado ..." (382)

Dos rasgos, por tanto, se manifiestan en esta oración preparatoria: penitencia y fervor, c humildad y devoción, conducidas hacia una insistente contemplación de la propia indignidad, y ésta en un sentido más moral (conciencia) que espiritual. A este respecto, son muy significativas las indicaciones de Calatayud: las imágenes que proponía para la meditación de la noche antes y del mismo día expresan con toda claridad cómo había de verse el hombre ante la comunión, de qué sentimientos debía revestirse:

"(...) lo primero, como un pobre sûbdito, que se ha de poner delante de su Rey, y à quien combida el Rey à su mesa humana, y benignamente (...) Para esto haràs varios actos de fe, y de admiraciòn, diciendo: (...) Quién soy yo, Señor, y quién sois Vos, para que pongàis sobre este vil gusano vuestros ojos, y para que à una vil è inmunda criatura se digne venir el que es Dios de la Magestad?

Lo segundo, te contemplaràs como un reo, que và à parecer delante del que es su Juez, y excitando en ti afectos de confusiòn, y dolor de tus delitos, y confessando en su presencia tus pecados (...).

Lo tercero, te considerarás, como enfermo, que recurre à su Médico (...).

Lo quarto, iràs como un ciego, que tropieza à cada passo, al Sol verdadero que te ilumine, diciendo: (...) He palpado, Señor, las tinieblas del error, y del engaño, y he tropezado al medio dia (...).

Lo quinto, como oveja à su Pastor, diciéndole: (...) yo errè como oveja perdida, y descarriada, y que pereciò (...).

Lo sexto, como discípulo à su Maestro, diciendo: (...) Enseñadme Dios mio la verdadera sabiduría (...)

Lo séptimo, te considerarás, como Soldado del Señor, en cuya Vandera te alistaste (...).

Lo octavo, te considerarás, como un sediento, que busca las aguas puras, y cristalinas (...). Lo nono, como un hambriento, que suspira por el alimento." (383)

Después de esto, "confessándose humildemente, se và al Comulgatorio, y se hace un acto fervoroso de amor de Dios interiormente, y los que saben Latín, podràn decir el *Veni Sancte Spiritus*".

Así era la preparaciòn de una visita: la visita de un Rey a la casa del alma, imagen ésta la màs popular y extendida, que permitía una conexiòn fàcil con los oyentes y diversos grados de profundizaciòn.

En efecto, podía darse un mayor ahondamiento, menos "fervoroso", menos disperso, pero sin modificaciones sustanciales en cuanto a las actitudes. Es el caso de Santander, pa-

ra quien era importante, tras la confesión previa, el ayuno, la limosna, el retiro, la lectura meditativa y la oración; y luego, desde por la mañana, al situarse ante la comunión, el responder como Zaqueo "con una admiración llena de fe" y orar con san Agustín para que el Señor purifique la casa (384). Y "en el momento de comulgar" avivar la fe, procurar la humildad del Centurión e imitar "el asombro y admiración de San Pedro quando decía: *Tu mihi*?", por el abismo inmenso y la desemejanza que hay entre Dios y el hombre (385).

De este modo, la comunión se convirtió en una ocasión privilegiada para excavar en el sentido de la indignidad humana, a veces con expresiones sumamente duras, corrientes en la época, cierto, pero también inductoras del desamor hacia uno mismo:

> "Quién es el hombre, Dios mío, para que obraseis con él tales finezas? quién es el hombre sino un vaso de corrupción, hijo del Demonio, heredero del Infierno, obrador de pecados, menospreciador de Dios; en fin, quién es el hombre sino una criatura inhábil para todo lo bueno, y poderosa para todo lo malo?" (386)

Los sentimientos, más o meros marcados, de este tipo, determinaban el modelo de acercamiento. El fiel había de tener presente todo aquello que en el evangelio despertaba "al temor de Dios, á la humildad y desconfianza propia, y á clamar continuamente á las puertas de la divina clemencia con un corazón contrito y humillado", decía Guijarro; y esto, que era la posición que el cristiano había de guardar siempre, constituía también lo esencial para la comunión:

> "Este temor filial de Dios, esta humildad y recelo de vosotros mismos, y esta continua oracidn con un corazón rendido y humillado; habéis de procurar vosotros para recibir dignamente la Sagrada Eucaristía." (387)

A tono con esto había de estar lo correspondiente al cuerpo y a la presencia exterior. Calatayud distinguía entre la preparación del alma o del corazón y la del cuerpo, y con relación a ésta, además de explicar la ley del ayuno, aconsejaba que "el día antes de comulgar, y el mismo día se haga alguna castigación, y afliccidn el cuerpo", con dos finalidades:

> "Lo uno, para que los sentidos, y el cuerpo vivan más sugetos, y no inquieten al alma; lo otro, para aplacar también al Señor, que se ha de recibir, è inclinarle à que con estos obsequios, mortificaciones, y penitencias, à que temple su enojo, concebido por nuestras culpas, y deslealtades, y nos reciba con misericordia. (...) Y apenas ay cosa, que más serene à un ofendido, que vèr à su ofensor, que se castiga, y aflige por desenojarle." (388)

Proponía luego modalidades concretas de castigos (389). No cabe duda de que toda una teología, una cierta imagen de Dios, se transmitía con estos consejos e instrucciones prácticas.

Consejos que suponían una escala de valores significativa. En el orden corporal, la castidad era un elemento importante en relación con la comunidn, y lo más perfecto sería poder ofrecer a Dios "la flor de la pureza Virginal" (390). La mortificación habría de preceder siempre a la comunidn, junto con un intervalo de tiempo para alejar toda sensación de impureza, aunque se hubiese confesado (391). El tiempo marcaba también las posibilidades de comulgar para los cónyuges (392).

Y aunque en todo lo relativo a la sexualidad, en obras y pensamientos, cabía un mayor o menor grado de incompatibilidad (393), era tendencia propia de las consideraciones anteriores el entender que debían "pasar algunos días entre la confesión y comunión el que hubiere cometido graves pecados; para emplear aquel tiempo en el dolor, las lágrimas y los saludables exercicios de la santa penitencia para recibir con más reverencia al Señor" (394).

Se atendió igualmente a la forma de presentarse para recibir la eucaristía, con un exterior "lo más modesto, recogido y devoto que se pueda" (395). El vestido, especialmente en las mujeres, mereció abundantes críticas al lujo y a la vanidad por parte de todos los sectores (396); muchos se fijaron sobre todo en el porte externo, haciendo una denuncia de carácter moral, pero con ello se fue creando una imagen, un arquetipo, en el que esas apariencias y comportamientos se correspondían con unas actitudes condenables según unos valores determinados: es la figura de "la mujer vana" que encontramos en Armañá:

> "Desprecias realmente á Cristo sacramentado, tú, muger vana, que te presentas á su sagrada mesa con un trage y porte tan profano, como si te presentases al convite de una boda carnal: que en vez de humillarte á la presencia del supremo Señor de cielo y tierra, en su misma presencia haces alarde de tu vanidad é inmodestia, manifestando que quien arrastra tu afecto, no es aquel Señor á quien debes consagrarle, sino los objetos de tus torpes apetitos." (397)

El recogimiento de los sentidos y la reverencia habían de caracterizar el momento en que se recibía la comunión

(398), y después la intimidad en soledad constituía lo más señalado de esta visita. El modelo adquiría a veces un tono normativo, como cuando se indicaba que "retirada el alma al secreto, è interior del corazón, buscando el sitio más quieto, y retirado del Templo, se entenderà à solas con su Dios por una media hora de tiempo" (399); o se presentaba casi como una reorientación de las costumbres devocionales, corrigiendo, por ejemplo, a quienes después de comulgar andan "rezando los Altares" (400). El consejo o la prescripción de aislarse así en conversación personal con Dios tras haber comulgado era coherente con la idea de que el hombre recibía la "visita" de su Rey e incluso se asociaba con la imagen de que la persona se hacía "sagrario" o "templo" del Señor (401).

Esta oración era, en primer lugar, acción de gracias, prolongando la conciencia de la propia pequeñez, "reconociendo el beneficio" recibido, "admirando el exceso de su bondad" (402). Era también adoración, al reconocer a Jesús desde la fe y proclamarlo, en una especie de consagración, "Rey del alma, de las potencias, de los sentidos, de las obras, de los afectos, y de las palabras" (403), con el clásico estilo del ofrecimiento de la persona (404). Y era, por último, oración de petición, "representándole", como en audiencia, "las necessidades, aflicciones, ò desconsuelos", para solicitar remedio, y, "sobre todo, que le mantenga en su gracia, que le dè poder para resistir, y vencer à sus enemigos", rogando por uno mismo y por el prójimo, "porque éste es el mejor tiempo de negociar con Dios" (405). En conjunto, se puede hablar de un mo-

delo de oración que busca su arraigo en la fe en la presencia real y se desarrolla como un culto marcado por los sentimientos afectivos y devotos y por la consideración de este momento como lugar oportuno para lograr los dones materiales, morales y espirituales convenientes al hombre (406).

3.3.3. *Pastoral sobre la frecuencia de la comunión.*

En la estimación sobre las prácticas sacramentales y piadosas que Calatayud hacía considerando una localidad de quince mil "almas de comunión", le parecía que un dato bastante ajustado a la realidad podía ser el siguiente:

> "pesadlo todo y harto será (excepto algun dia mui clàsico o por sus circunstancias especial vg. el de Jueves Santo, la Asumpción y Concepción de Nra. Sra., el de Jubileo plenissimo, el día de Porciúncula, del Rosario y el de las doctrinas de la Compañía) que de quinze mil almas comulguen vn día festivo con otro las [interlineado: 2] mil, y de éstas la maior parte se compone de mugeres devotas, que vna ó dos vezes a la semana comulgan, siendo verdad ocular que para dos hombres que comulgan en días santos, comulgan seis v ocho de ellas, porque ellos son indevotos, y no queriendo buscar tiempo para Dios, para sí sólo le hallan en dias santos, para holgar, ociar, para negocios dependencias y trabajos serviles del campo." (407)

Bastantes testimonios apuntan a un escaso acercamiento a la comunión por parte de los fieles, dato que contrasta con la concurrencia bastante generalizada a la misa en los días de precepto. Santander acusa al "christiano negligente y perezoso" que "pasa todo un año sin recibirle" y califica de "ultraje para el Divino Sacramento" el hallar tiempo para todo lo profano e incluso peligroso y no tenerlo "para recibir a

Dios". La comunión pascual aparece entonces como casi la única, y obligada, para estas personas, que no se acercan "hasta que la espada de la Iglesia se esgrime con fuerza contra los hombres". Santander denuncia el hecho de esta sola comunión anual, pero no da indicación sobre la proporción de fieles que constituirían este grupo de negligentes. Sin embargo, sí revela el motivo de alejamiento:

> "¡Qué injuria para Jesuchristo quando por indevoción, por insensibilidad, ó por vanos pretextos no quieren muchos christianos hacer el menor esfuerzo para remover *los obstáculos que impiden el comulgar*!" (408)

¿Podemos pensar que el obstáculo más arduo no era la exigencia del ayuno o las múltiples excusas de carácter temporal (si se acudía a la misa dominical), sino la necesidad de la confesión sacramental para borrar el "impedimento" del pecado?

Armañá lamentaba la necesidad, la obligatoriedad: "hemos llegado á tan infelices tiempos, que son menester en algunos que blasonan de cristianos no sólo exhortaciones, más aún graves preceptos, y tal vez conminación de penas para que comulguen siquiera una vez al año" (409). El origen de este mal estaba según él en el apego a "los negocios y gustos temporales":

> "Bien quisieran recibir á Cristo en sus pechos, si para esto no fuera necesario desprenderse el avaro de sus usuras, el desidioso de su comodidad, el sensual de sus deleytes brutales, de la muger que le domina, del trato y de la ocasión que le pierde. Estas son las rémoras que, deteniendo su corazón, le impiden que llegue á la sagrada Eucaristía." (410)

Quisieran hacer compatible todo con la comunión, pero saben que no es así y eligen retirarse de ésta en lugar de abandonar lo que les separa.

En un sentido más amplio, y dejando aparte esta especie de opción por el pecado o de huida de la penitencia, Nicolás Gallo analizaba más de cerca, o con una interpretación menos rigorista, el hecho de "no frecuentar" la comunión. En una plática predicada en la Escuela de Cristo de Madrid en la dominica infraoctava del Corpus, cuando el evangelio era la parábola de los invitados al banquete de bodas (Lc. 14), enumeraba como motivos los siguientes: 'nos excusamos (...) por un poco de pereza, por una irracional desgana, por no dexar nuestra acostumbrada anchura de conciencia, por no tener un poco tirante la cuerda de la vida" (411). Luego, más en el terreno espiritual, aludía a "muchos justos que á título de una falsa humildad se retiran de la comunión", a "los imperfectos, que se excusan con un temor frívolo y demasiado", y a los "*pecadores de buena fe*" que están "afligidos de sus flaquezas", caidas, desánimos, pero sin perder de vista el amor y el temor de Dios (412). Esta descripción general iba seguida de un análisis más detenido, con la trasposición de la parábola evangélica a los comportamientos observados:

a) En aquel que se excusa con la necesidad de visitar una viña que ha comprado ve a todos aquellos que se alejan de la frecuencia de la comunión por los "respetos del mundo": "los Jueces", "los poderosos", los que estan "en ministerios públicos", que sienten prejuicio contra el hecho de "pasar

desde la barandilla al gobierno: desde la Iglesia al negocio: desde la Comunión á la autoridad" porque están expuestos al público. En ellos esta aparente humildad es soberbia, y el motivo real de su actitud es, a juicio de Gallo, el siguiente:

> "(...) si metemos la mano en el fondo de su corazón, veremos que estos no quieren comulgar porque no los tengan por devocioneros, porque les parece cosa de menos valer el incluirse en el número de los piadosos del pueblo, y tienen por una especie de autoridad no ser de los muchos." (413)

b) En aquel que va a probar los bueyes que ha comprado incluye a quienes ven un impedimento en sus obligaciones y en sus afanes para mantener a su familia. A estos les reprocha "la poca confianza en la divina Providencia", cuando si hicieran tiempo "algunas mañanas para rectificar su intención" encontrarían no un obstáculo a lo que buscan, sino ayuda: "para vuestros negocios el acierto, para vuestros trabajos el alivio, para vuestras aflicciones el descanso" (414).

c) Por último, en quien se excusa por haber tomado mujer, "se significan los que por defectos, tentaciones y pecados se desalientan, y se retiran de esta sagrada mesa". Son aquellos que se ven a sí mismos como "un vaso de inmundicias y de flaquezas"; aquellos que se plantean:

> "Señor, ¿cómo he de comulgar con tanta freqüencia, si estoy helado, distrahido, lleno de pasiones, afligido de escrúpulos, hirviendo en apetitos, la fe tibia, la esperanza dudosa, la caridad yerta?" (415)

A éstos respondía Gallo con la autoridad de Gerson -"Si estuvieras sano, no tuvieras tanta necesidad de médico"-,

y, sobre todo, de san Francisco de Sales (416), para afirmar luego:

> "(...) que también son indignos los Serafines más abrasados; y también diré, que si aguardamos à ser dignos, jamàs comulgaremos." (417)

Por tanto, junto a todo lo que significaba mundanidad, habìa también escrùpulo; junto a quienes rechazaban el hecho de parecer devotos, habìa los que nunca se veìan suficientemente dispuestos. Esto nos revela el progresivo impacto sobre los fieles de dos lìneas de mentalidad: una que podrìamos calificar como secularizadora, o que muestra al menos un deseo de distanciamiento respecto de las prácticas religiosas del pueblo, desde una postura de descalificaciòn de lo devoto (no serìa ésta la religiosidad interior, sino el espìritu mundano ilustrado, en el que influirìa la apariencia, el qué diràn); y otra enmarcada en las consecuencias del rigorismo y, en general, de toda la pastoral que ponìa el acento -como hemos visto- en la dignidad necesaria para acercarse al sacramento, pudiendo crear o alimentar el sentido de culpabilidad.

En efecto, algunos autores se vieron precisados a aliviar esas inquietudes, sin por ello rebajar las exigencias. Quizà uno de los màs significativos en esto sea el dominico Francisco Guijarro. El mismo terminaba su sermòn del Corpus Christi con la advertencia de que muchos que se creìan bien dispuestos para comulgar estaban en pecado mortal, pero en su análisis de por qué los fieles no acudìan a la comuniòn frecuente, constataba dos argumentos:

a) El relativo a la propia indignidad:

> "¿Será por ventura porque os reconocéis indignos de recibir tan grande favor, y no queréis añadir una culpa á otra culpa?" (417)

Respondía a esta preocupación con santa Catalina de Sena, que la calificaba de "loca humildad", pues la humildad verdadera consistía precisamente en reconocer la indignidad:

> "¿Y quién no vé que tú no eres digno? ¿quál tiempo esperas tú de ser digno? (...) Que no bastan todas nuestras virtudes y justicias para que seamos dignos: porque sólo Dios es el que es digno, y de su dignidad hace dignos á nosotros (...) Pues ¿qué debemos hacer? Disponernos de nuestra parte, y guardar los dulces mandamientos: lo qual haciendo, si dexásemos la Comunión creyendo huir la culpa, caeríamos en ella." (418

Es una respuesta parecida a la del padre Gallo, pero desde una línea más rigorista. Si hacemos una especie de traducción, vemos que no se le dice al seglar: "no te preocupes; Dios no te exige tanto; haz lo que puedas y serás digno de acercarte", sino: "reconoce humildemente tu indignidad y entonces estarás bien dispuesto, entonces comulgarás dignamente". Así, la pacificación de los espíritus no pasaba por la "tranquilidad" de conciencia, sino por la confianza desde la humildad.

b) El argumento relativo a la sensibilidad:

> "Nos detiene el ver y experimentar en nosotros quando recibimos la Comunión, todo lo contrario de lo que dicen que causa este Sacramento en las almas: que es el consolarlas, el confortarlas, el enamorarlas, y el hacerlas espirituales y celestiales. Pero yo en lugar de experimentar estos alivios, estas finezas, y

estas delicias; experimente sequedades, desconsuelos, amarguras, desfallecimientos ...". (419)

Aquí, la respuesta era poner ante el fiel un criterio diferente, porque "el percibir solamente tales dulzuras sensibles, no es prueba verdadera de que reyna la gracia y amor de Dios en el alma". Se ofrecía, en cambio, el discernimiento establecido por Juan de Avila: vencer las pasiones, aprovechar en la virtud, es lo que indica que se ha comulgado bien, y no el "ver si tienes gustos" (420).

Según Calatayud, "de cien personas que comulgan, apenas toparéis quatro, que experimenten la suavidad, y dulzura espiritual de esta Vianda Celestial, y Divina". Para los justos, se interpetaba esto como una "prueva amorosa del Señor" con "sus escogidos", pues en ellos crecía así el "hambre" y "aprecio interior de buscar al Señor", mientras que en "los tibios" esta insensibilidad es "en pena de su apetito estragado" (421).

Así pues, los eclesiásticos -a quienes hemos visto anteriormente quejarse de que había muchas comuniones y pocos frutos- detectaron, no obstante, actitudes de retraimiento y de alejamiento por parte de los fieles. Esto puede no haber sido una contradicción, sino, más bien, constataciones diferentes según el punto de vista o el objetivo pastoral a que se atendiese en cada momento: teniendo en cuenta los pocos o nulos efectos de la comunión, muchos eran los incluidos en la práctica vacía, y por eso excesiva; buscando un mayor acercamiento, había que remover los obstáculos, en los que se veían

sectores diversos en comportamientos y motivaciones.

Sin embargo, en su conjunto y pese al interés mostrado por algunos en solucionar los problemas de los que se abstenían de la comunión, podemos afirmar que predominó una pastoral de retraimiento. Incluso, como se ve en el caso de los escrúpulos, el propugnar la frecuencia del sacramento era contrarrestrar los efectos de esa pastoral.

Desde la religiosidad interior, Armañá reconocía que sus palabras podían ser interpretadas como una exigencia difícilmente alcanzable y por eso tuvo que afirmar repetidas veces:

> "No es mi ánimo, amados fieles, retraeros con esta consideración de la comunión Eucarística, ni de su freqüencia. Líbreme Dios de tal inteto, cuya práctica podría soltar las riendas no sólo á la disolucion y libertinage, más aún á la irreligión. Mis exhortaciones, conformes, como deben ser, con las del santo Concilio de Trento, se dirigen sólo á promover la mayor devoción, y pureza, que os haga dignos del santísimo Sacramento, y de sus estimables frutos." (422)

Lo que pedía era una verdadera conversión:

> "No por esto, vuelvo á decir, intento retraeros de la sagrada mesa: sólo deseo que purifiquéis vuestros corazones para recibir dignamente y con fruto el santísimo Sacramento." (423)

Buscaba "un dolor profundo" de los pecados, la mortificación de los apetitos y malas inclinaciones y la limpieza de conciencia, pero esto no tenía por qué ser incompatible con la comunión frecuente: recordaba que "los fieles de la primitiva Iglesia solían comulgar cada día" (424) y aconsejaba con

san Ambrosio: "Vive de modo, que merezcas cada día recibir el cuerpo del Señor" (425). No obstante, para este merecimiento recordaba los ejemplos y discursos de san Juan Crisóstomo sobre la pureza, de modo que, pese a la declaración -sin duda sincera- de intenciones, su mensaje quedaba centrado en torno a las exigencias para poder acercarse a comulgar.

Algo parecido le ocurría a Climent cuando exclamaba:

> "si recibiendo el Sacramento de la Eucaristía, se disminuyen las virtudes, crecen los vicios, y reincidís en las mismas, ó en más graves culpas, ¿qué podéis inferir de aí, sino que os es nocivo, por recibirle indispuestos?" (426)

Guijarro, que había comenzado su sermón del Corpus procurando disipar los obstáculos que los fieles veían, mantenía, no obstante, un criterio restrictivo, basado en el daño que hace la indisposición debida a los pecados veniales, tal y como explicaba en el sermón de la octava:

> "Por esta razón, aunque puedan y deban los Directores de almas conceder la freqüente comunión á espíritus aventajados, ó muy necesitados y molestados; pero están tenidos á negalar á personas antojadizas, más varias que devotas, más parleras que humildes, más amorosas de su Padre terreno que enamoradas del Padre celestial, más codiciosas de gustos y sentimientos que deseosas de cumplir la voluntad de Dios, y más perezosas y desocupadas que atentas á su indispensable obligación." (427)

Y es curioso que interpretaba los preceptos eclesiásticos como una restricción progresiva a lo largo de la historia, a causa de "la decadencia de los christianos" (428).

Algunos tendían incluso a establecer una cierta nor-

mativa, y así Eguileta se basaba en la opinión de san Buenaventura para decir que "à excepción de los Sacerdotes, que tienen por su oficio celebrar el Santo Sacrificio, apénas hay á quien por vía de costumbre no le baste comulgar una vez cada semana" (429). Luego tenía que advertir: "No es mi ánimo retiraros de la Sagrada Comunión"; y justificarse: habla así "por el bien de vuestras almas, y para que no lleguéis precipitados á la Mesa del Altar" (430).

La comunión semanal puede parecer no acorde con esta tendencia predominantemente restrictiva que señalamos. Sin embargo conviene notar que, aun suponiendo una cierta apertura, quienes la propugnaban hacían hincapié no en el aspecto positivo, sino en el límite negativo: no acercarse con más frecuencia de la aconsejada. Son los jesuitas los que, al fijar criterios normativos, aceptan un mayor número de comuniones, pero sirviéndose también de las expresiones restrictivas.

Calatayud recogía la misma recomendación de comulgar "à menudo" que hacía el padre Gallo con la cita de san Francisco de Sales (431), pero a la pregunta sobre la comunión cotidiana (diaria) respondía que el dictamen de quienes la aceptaban era "más piadoso, que práctico", mientras calificaba de "prudente" el de quienes no veían su conveniencia para todo cristiano. Luego, sus consideraciones, a modo de manual casuista, iban desgranando diversos razonamientos, entre los cuales destacamos: la primacía de las obligaciones, pues lo contrario "no es devoción, sino ilusión"; la preferencia por otros medios, tales como la oración o la mortificación, para

obtener las mismas gracias (432); el atender a "lo razonable" según los frutos que cada uno experimenta, y el no ir movido por otros intereses (433). Como recomendación general, aconsejaba comulgar cada domingo (434), y aunque en las almas místicas podía haber excepción, ya era bastante dos o tres veces por semana.

Es significativo que todos los "abusos" que ha observado en la comunión cotidiana y le inclinan a formular sus consejos en la línea restrictiva se refieren a las mujeres. Ve ante todo el "deseo de ser tenidas por devotas, y santas", y éstas "gustan mucho de virtudes, y devociones campanudas" (435). Esta frecuencia de comunión tiene el peligro de disociarse del sacramento de la penitencia: "ván cada día al comulgatorio sin reconciliarse los dos, tres, y quatro días", y se pregunta el autor si esto es "fácilmente compatible con el temor, y respeto" hacia la eucaristía. Además, van "por hábito, y costumbre", no por hambre ni sed, y así pierden la sensibilidad. Destaca también la simple motivación de que otras lo hacen, "en que suele flaquear à vezes la grey mugeril, à manera de las ovejas, que si salta la una, saltan las demàs". Tiene muy en cuenta, tanto para las religiosas como para las seglares, el riesgo de abandonar sus obligaciones. Otras se creen "capaces de comulgar cada día" porque realizan fuertes mortificaciones o se ven desprendidas de gustos, cuando acaso están en pecado. Pueden llegar a despreciar a sus confesores o superiores por presunción, faltan a la perseverancia, y desobedecen al confesor por apego a su particular devoción de co-

mulgar. Ante todo esto, reflexiona así:

> "(...) es posible, que sôlo las señoras mugeres, y Beatas ayan de ser ordinariamente las que comulgan cada dia? Pues no ay en varios hombres amor, y pureza para ello? Témome, que como son Beatas, y parroquianas, y tratan de obedecer, algunos Confessores desfruten estas ovejas, y las saquen algûn alivio, regalos, assistencia, ò conveniencia temporal. Ultimamente, en nuestras Reglas de la Compañia se nos intima à los Confessores, que no aconsejemos à las personas casadas, que comulguen más, que una vez cada semana." (436)

La comunión diaria es para Calatayud un privilegio sôlo accesible a algunas almas, que han de pasar ademds por las mortificaciones y pruebas impuestas por el confesor; éste debe permitir el acercamiento a la eucaristía "una, dos, ò tres vezes cada semana à lo más", pues si es voluntad de Dios que comulguen diariamente ya lo manifestarà (437).

Encontramos pues, incluso en quienes admitían un mayor grado de frecuencia, el predominio de consideraciones favorables a un acercamiento moderado, que sería como un moderado apartamiento.

Esta tendencia general restrictiva, bien fuese por rigorismo, por deseo de preservar la autenticidad e interioridad de la participación sacramental o por normativas que prejuzgaban el peligro constante de abusos y desviaciones, fue la que, desde estas diversas perspectivas, debió de ir conformando los comportamientos de los fieles. Al menos, así lo detectaba Nicolás Gallo:

> "Pero ya me parece (hermanos carísimos) que oigo decir que esta freqüencia de recibir la Sagrada Comu-

> nión es contra el dictámen del siglo, y reservada á los espíritus fervorosos: que nosotros ni somos tan fervorosos, ni nos atrevemos á hacer frente á los dicterios del mundo: que ese llegarse tan cerca de esa mesa celestial quiere un total desembarazo de otros negocios, y más tiempo: que nuestro tiempo es poco, y nuestros negocios muchos: que ese beber tan á menudo de esa fuente cristalina de la gracia pide una gran pureza de conciencia, que apenas se consigue en los claustros, y no todos la logran en los desiertos." (438)

Así pues, el laico tomó en ocasiones los mismos argumentos que el eclesiástico ofrecía, o rasgos de su mensaje, y los empleó en un debate cuyo fondo estaba definido por la cuestión de la religiosidad laica. Elementos típicamente clericalistas estuvieron presentes en ambos bandos, como, por ejemplo, la insistencia en la sujeción al confesor (sobre todo en los jesuitas), o la idea de que la participación frecuente en la eucaristía era más propia de la vida consagrada (asociada ésta con una mayor exigencia de perfección). Todo ello es indicador de las dificultades de una pastoral eclesiástica para responder a los distintos planteamientos que iban surgiendo en la vida secular. Asimismo, los testimonios de la predicación nos muestran cómo esa pastoral hubo de mantener un equilibrio inestable para corregir las oscilaciones excesivas en la práctica de los fieles, tanto hacia la línea de la superficialidad, la mera costumbre o la beatería, como hacia el rigorismo o los obstáculos derivados del tema de la dignidad (comulgar dignamente), pasando por las actitudes más mundanas de alejamiento.

NOTAS (EUCARISTIA)

(1) ALDAZABAL, José: "La eucaristía", en la obra conjunta dirigida por D. BOROBIO: *La celebración en la Iglesia*, t. II: *Sacramentos*, Salamanca, 1990, p. 183. Este estudio (pp. 181-436), básico para la comprensión del tema, se divide en cinco grandes apartados: la eucaristía en el nuevo testamento, evolución histórica de la comprensión eclesial de la eucaristía, la plegaria eucarística, reflexión teológica sobre la eucaristía y, por último, la celebración de la eucaristía (sobre la reforma del Vaticano II). También como estudio teológico en una línea renovadora, destacamos la obra de François-Xavier DURRWELL: *La eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca, Sígueme, 1986, 2ª. ed.

(2) BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales y Edictos del Excmo. Señor Don ____ Obispo de Salamanca ...*, Madrid, Antonio de Sancha, 1783, 2 tomos en 1 vol., t. II, p. 88.

(3) *Ibid.*, p. 89.

(4) *Ibid.*, p. 89. Respecto a la prohibición de las misas rezadas, alude a los varios decretos de la sagrada Congregación de Ritos y, específicamente, al de Clemente XI de 15 de marzo de 1712, reiterado en un aviso de 3 de abril de 1716 (pp. 90-91).

(5) *Ibid.*, p. 92. La ceremonia no carece de significación: "Esta antiquísima y universal práctica de la Iglesia, no tiene menos noble fundamento que el memorable y glorioso hecho de Christo nuestro bien. Celebra la Iglesia en el Jueves santo la Institución del Santísimo Sacramento de la Eucharistía que hizo en la última Cena, y como en esta ocasión nuestro dulcísimo Redemptor se comulgó á sí mismo y después á los Apóstoles, es muy justo que luego que el Celebrante reciba la sagrada Eucharistía, la distribuya á todos los Clérigos asignados á aquella Iglesia en que celebra, ó residentes en su distrito" (pp. 92-93).

(6) "... hemos pues notado que se tocan las campanas desde la Gloria de la Misa Conventual del Jueves hasta el Sábado santo á todas horas y sin ningún reparo, ya con el fin de convocar á los fieles á las Procesiones y Sermones, ya con el de significar la muerte de Christo nuestro bien; lo que nos parece una ridícula vulgaridad: que asimismo en el Jueves santo se dicen Misas privadas convocando á ellas á los fieles á son de campana: que á excepción de nuestra Catedral en que se observa rigurosamente la antigua y universal disciplina de comulgar todos los Eclesiásticos, Dignidades, Canónigos, Prebendados y Clérigos adictos á ella; en las Parroquiales son frequentes sus transgresiones" (*Ibid.* p. 95). Previene también el siguiente error: "recelamos, que algunos Sacerdotes se han de querer defender con ciertos autores que siguen la opinión de que en Jueves y Sábado santo se pueden decir Misas privadas, como

sea en secreto y sin concurso del pueblo, diciendose en el Jueves antes de la Conventual y en el Sàbado después de ella; les protestamos que no los librarà del castigo el asirse de una opiniòn contraria à los decretos de los Sumos Pontifices y de la Sagrada Congregaciòn, y que algunos autores siguieron, suponiendo que no habìa decretos en contrario ni prohibiciòn alguna, lo que es muy falso" (p. 96).

(7) La importancia que da a esta participaciòn se pone de relieve en la firmeza de la medida correctora: "Mandamos igualmente, que si algùn Sacerdote que no estuviere legitimamente impedido, ò Clérigo ordenado *in sacris*, ò de menores de los que estàn destinados al servicio de las Iglesias, ò residen en sus distritos sin asignaciòn, dexàse de recibir la Comuniòn de mano del Celebrante el Jueves santo, nos den puntual aviso los que en ellas presiden y mandan, para que podamos suspenderles las licencias de decir Misa, ò tomar otras providencias en castigo de su omisiòn y mal exemplo" (*Ibid.* pp. 96-97).

(8) GONI GAZTAMBIDE, J. "El cumplimiento pascual en la diòcesis de Pamplona en 1801", *Hispania Sacra*, XXVI, (1973), p. 382. Estos quince dìas fueron ampliados en alguna ocasiòn por iniciativa episcopal, como muestra el edicto de Felipe Bertràn de 12 de marzo de 176?, que anticipaba el plazo desde el viernes de la tercera semana de cuaresma. (Vid. Apéndice documental).

(9) PEÑAFIEL RAMON, A. *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1988, pp. 142-143: "Arrepentimiento y perdòn que se unen, pues, a la necesidad de cumplir con el precepto Pascual, lo que motiva la Comuniòn general realizada en la Catedral, como una Parroquia màs, el Jueves Santo después "de la Asumpciòn de la Misa Pontifical y antes de la Consagraciòn de los Santos Olios" hecha por el Obispo. Comulgando para ello, en primer lugar, los miembros del Cabildo de la Santa Iglesia, "como es estilo", los capellanes, mùsicos y maestros de coro, so pena de 2 ducados para la Fàbrica, al que faltare a dicha Comuniòn. Asì como los fieles, cuya concurrencia es tal que obliga a dar la comuniòn en las dos Capillas, del Corpus y de los Vélez. Procurando, ademàs, que en una comulguen los hombres, y en otra las mujeres, a fin de conseguir "mayor perfecciòn y menos inquietud", poniéndose la mesa donde los curas reciben *las cédulas de los feligreses* fuera de las expresadas Capillas, "por evitar el ruido que ocasiona el concurso". Disponiéndose, ademàs, que el Deàn nombre los Capellanes oportunos "para que no por falta de ministros se detengan los fieles" que asisten a comulgar".

(10) INFANTES FLORIDO, A. *Tavira ¿Una alternativa de Iglesia? (Canarias en el siglo XVIII)*, Còrdoba, 1989, pp. 235-244,

relata las dificultades para modificar la costumbre de que la llave fuese entregada a seglares, aunque el conflicto más fuerte se produjo en el propio cabildo catedralicio, cuando el deán reclamó para sí, como celebrante de los oficios de jueves santo, este privilegio que tradicionalmente ejercía el secretario. Lo que interesa es la observación de la trascendencia social de los actos religiosos de este día: "De ordinario se trataba de personas constituidas en autoridad, coincidentes con nombres de relevancia, ya familiar, ya social, bien de las islas, o llegadas de la Península, que obtuvieron la distinción honorífica de lucir al cuello la llave del monumento. Recuérdese la presencia masiva del pueblo en ese día, en el que los estamentos ocupaban sitios preferenciales, de acuerdo con un riguroso protocolo. Era un momento descollante, apetecible para recoger miradas y reverencias, mostrando cada uno entre la fastuosidad el cargo, el apellido o la influencia. La llave del sagrario de plata, con cadena de oro, era un heraldo de clase y un trofeo de rango" (p. 236). La ceremonia del día es así descrita por Joseph TOWNSEND, que la contempló en Málaga: "El jueves por la mañana se depositó la Sagrada Forma en un mausoleo construido para la ocasión a un coste muy alto; y colgaron una de sus tres llaves del cuello del obispo, quien, después de dejar allí a algunos canónigos para que vigilaran y guardaran el monumento durante toda la noche, se retiró a comer con trece hombres pobres, cuyos pies lavó a continuación. Por la noche cantaron el miserere, acompañado de una música suave. Lo hicieron con tanta expresión, que las personas dotadas de sensibilidad difícilmente podían retener las lágrimas. A las siete de la mañana del viernes, unas diez mil personas se reunieron en la plaza mayor para presenciar las procesiones. (...) Por la noche, todos se dirigieron a la catedral, donde se apagaron las luces sagradas y se cantó el miserere una vez que la hostia fue retirada del monumento y colocada en el altar mayor." Y añade con ironía: "Para un buen católico, éste debe ser un momento muy esperado, pues puede obtener mil sesenta días de indulgencia cada vez que repite: 'Alabados sean los sagrados corazones de Cristo y de la Virgen'.". (*Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*, Madrid, 1988, pp. 317-318).

(11) De hecho, es este fenómeno el que ha centrado también la atención de los historiadores. Así, la voz "Semana Santa" del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1975, t. IV, pp. 2404-2413) está por completo dedicada a estas manifestaciones de la religiosidad popular, salvo una breve referencia, en la introducción, al oficio del triduo, y la bibliografía aportada muestra dicha polarización. Más recientemente, cuando Teófanes EGIDO estudia "La religiosidad colectiva de los Vallisoletanos" (en ENCISO, L. M. et al.: *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, 1984, pp. 157-260) fija de igual modo su análisis de la Semana Santa en la evolución de las cofradías y pro-

cesiones, como particular y representativo punto de conflicto entre la religiosidad ilustrada y la popular (pp. 179-185).

(12) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., Madrid, 1803, t. V, p. 75.

(13) ANDRÉS, A. *Quaresma del P. Fr.* ____ ..., Valencia, Benito Monfort, 1768, t. III, p. 74.

(14) Lo más frecuente era escoger la última parte del versículo: "habiendo amado a los suyos ..." Esto no excluía otras posibilidades; así, Fr. Miguel de Santander tomó Jn. 13, 15: "yo os he dado el ejemplo para que vosotros hagáis también como yo he hecho".

(15) CALATAYUD, P.: B. N. Mss. 5839, fol. 69 r. Corresponde a un sermón del mandato predicado en Avila en 1748, según indicación en el margen superior derecho del mismo folio.

(16) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ... t. V, pp. 77-78. He aquí el itinerario retórico: "¿Como, Dios mío, amándonos tanto nos dexáis? ¿Qué harán los pobres pecadores, si el rico en misericordias nos abandona? ¿Qué partido tomarán los enfermos en la culpa, si el Médico divino se les ausenta? ¿Qué harán los hijos sin Padre, los discípulos sin Maestro, las ovejas sin Pastor, los soldados sin Capitán, los navegantes sin Piloto, y los esclavos sin su amable Redentor? (...) Pero hacéis bien, Jesús mío, volveos á vuestro eterno Padre. No estéis mas en esta nuestra tierra, que es un valle de lágrimas, un pueblo de pecadores, y una habitación de ingratos. (...) ¡Pero, ó investigables juicios del Omnipotente, y que incomprehensibles son los caminos de vuestro amor! (...) Él [el Señor] nos ama; pero por pura beneficencia, por pura caridad y benevolencia. (...) Es verdad que se ausenta de nosotros, pero sin dexarnos: se vuelve á su eterno Padre, pero sin separarse de nosotros". (pp. 75-78). Con otro estilo de elocuencia, es el mismo recorrido que hace en su exordio Francisco Alejandro de BOCANEGRA: *Sermones del Illmo. Señor D* ____, *Obispo de Guadix y Baza*, Madrid, Joachín Ibarra, 1772, 2 vols., t. I, pp. 331-340.

(17) Síntesis y bibliografía sobre este tema en DURAN Y SAMPERE, A. "Fiesta del CORPUS CHRISTI", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. I, pp. 831-833. Es interesante comparar la descripción que ofrece de la procesión barcelonesa del siglo XV con los datos recogidos por José Andrés JUNGMANN para el ámbito europeo en su capítulo sobre "La vida litúrgica en el Barroco", *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián, 1961, pp. 113-115 (el estudio completo en pp. 110-121). Sobre los gastos de los festejos y rasgos concretos para el siglo XVIII: EGIDO, T. "La religiosidad colectiva ...", *ob. cit.*, pp. 185-192. PEÑAFIEL RAMON, A. *ob. cit.*, pp. 234-251.

(18) INFANTES FLORIDO, J. A. *ob. cit.*, pp. 244-253, relata los esfuerzos de Tavira por eliminar las imàgenes de la procesiòn del Corpus. "Habìa veces de encontrarse en la calle una multitud de carrozas, tronos y pasos, sirviendo de cortejo a la custodia. Este hecho no deja de ser llamativo, y hasta escandaloso, para un obispo como Tavira, que busca la celebraciòn màs solemne y màs piadosa de los misterios cristianos. Las imàgenes le producen cierta alergia, por miedo a que el fervor se convierta en magia. Y por otro lado, estaba su sin vivir, pensando que la veneraciòn a la imagen suplantara la verdadera adoraciòn a Dios. Al hallarse en Las Palmas ante un Corpus, cuyo sèquito de imàgenes -cada cual con su cortejo devoto- era una escolta a bandera desplegada, que dejaba el culto a la Majestad disminuido y desairado, entra en directo a poner enmienda" (p. 244). En la misma lìnea pastoral se sitùa José Climent, en polémica con el Ayuntamiento, como ha mostrado TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribuciòn a la historia de la teologìa pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, 1978, pp. 279-285. En una representaciòn al Consejo de Castilla, en 1768, este prelado denunciaba que "a màs de ser casi universal la inobservancia de las sagradas rùbricas, son muchas las irreverencias, prècticas profanas y verdaderamente supersticiosas que se han introducido en las funciones eclesiàsticas de figurones ridìculos y acciones burlescas que promueven a risa, profanando la religiòn y escandalizando a los fieles" (p. 281, n. 38). Igualmente, Felipe BERTRAN, en un edicto de 19 de Junio de 1764, se dirige asì a sus fieles: "los exhortamos y rogamos muy encarecidamente que no sean del nùmero de aquellos que dexàndose llevar solamente de la pompa y aparato exterior de las cosas, y destituidos de todo espìritu asisten à tan sagradas funciones sin atenciòn de ànimo y sin modestia de cuerpo, dexando correr libremente la imaginaciòn por todos los obgetos, y la vista por todas partes, sin dexar de interrumpir con el bullicio y murmullo la devociòn y sagrado silencio". Y les pide: "que postrados ante aquella Divina Majestad, à quien por su soberanìa deben el màs rendido homenage; intimamente penetrados del respeto que concilia la gravedad de tan alto Misterio, y de aquella atenciòn que pide la pompa, santidad y magestad de las sagradas ceremonias con que es celebrado; asistan à todas las funciones sagradas de estos dìas con sumo silencio y profunda veneraciòn poseìdos de un respetoso temor, animados de un vivo sentimiento de devociòn y compunciòn, transportados de fervorosos afectos de amor y de santo gozo" (*Coleccièn de las Cartas pàstorales ...*, t. II, pp. 8-10).

(19) *Ibid.*, pp. 10-11. Sobre la costumbre de la bendiciòn con el Santìsimo, RIGHETTI, Mario: *Historia de la Liturgia*, t. II: *La eucaristìa. Los sacramentos. Los sacramentales. Indices*, Madrid, BAC, 1956. pp. 550-551.

(20) "Tampoco dura la celebración del Corpus un solo día, sino que consta, como es normal de las festividades religiosas, de la correspondiente Octava. Siendo normal, a lo largo de la misma, la presencia de Caballeros Capitulares en la Iglesia Catedral para velar (con un auténtico derroche de luces, que motivan que en alguna ocasión se llegue a disponer la conveniencia de situar a dichos Caballeros más apartados del Altar, a fin de evitarles desmayos y dolores de cabeza producidos por el efecto de la cera consumida y del calor reinante)". (PEÑAFIEL RAMON, A. *ob. cit.*, p. 247).

(21) En Murcia fue objeto de debate si esta procesión había de realizarse dentro de las iglesias o por las calles, teniendo en cuenta las dificultades y los gastos en uno y otro caso (*Ibid.*, pp. 247-248). En Valladolid también se registra ese día una procesión que salía de San Miguel (EGIDO, T. "La religiosidad colectiva ...", *ob. cit.*, p. 188).

(22) "¿Cómo es posible hablar del beneficio imponderable que nos ha hecho el Señor por medio del sacratísimo y tremendo misterio de la Eucaristía? Verdaderamente no sé lo que he [de] decir, ni de qué expresiones me he de valer para alabarle, para inducir al agradecimiento, para persuadir su frequëncia y utilidad, y para dar enseñanza en orden á la digna ó indigna recepción de este Sacramento grande" (GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos para las dominicas y misterios del Señor*. Valencia, Benito Monfort, 1798, t. I, p. 457.

(23) Casi siempre el *tema* elegido para el sermón era el versículo 55 (el 56 de la Vulgata): "mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida". Este era el indicado por el *Catecismo romano* en el *Indice de los evangelios que se cantan en los domingos y fiestas principales del año con remisiones á este Catecismo, ordenado de modo que en tales días puedan los Párrocos y Predicadores hallar de pronto doctrinas con que instruir á los fieles en la Religión, despertándolos á aborrecer el vicio y amar la virtud: como el mismo Catecismo lo previene en su Prólogo, y lo pretende por él nuestra Madre la Iglesia*. La referencia literal era: "DIA DEL SS. CUERPO DE CHRISTO. *Caro mea vere est cibus*. Joann. 6. Se explicará este admirable misterio" (*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposición de S. Pío V.* Quarta impresión, Madrid, Ramón Ruiz, 1791, p. 362). Para el día de Jueves Santo simplemente señalaba: *"La Institución del Santísimo Sacramento"* (p. 356). Como variante a este *tema* tan generalizado, encontramos en Francisco GUIJARRO, en su sermón *Infesto Corporis Christi*, el de 1 Cor. 11, 28: "*Probet autem se ipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat*" (Examínese, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz). Tal elección está en fun-

ción del contenido que quiere dar a su discurso. (*Diseños evangélicos ...*, t. I, p. 457).

(24) Fr. JUAN APOLINARIO DE LA CONCEPCION, *Sermones ...*, B. N. Mss. 20598, fol. 201 r.

(25) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, Madrid, 1818, 4 t. en 2 vols., vol. 2, t. III, p. 139.

(26) BOCANEGRA, F. A. *Sermones ...*, t. II, pp. 249-250. Esta aplicación venía avalada por las directrices del *Catecismo de Trento* para este día: "*Homo quidam fecit coenam magnam.* Luc. 14. Siendo la cena la comida última, puede por esta gran cena entenderse la gloria, y explicarse el último artículo. *Coenam magnam.* También se llama *Coena* la sagrada Eucaristía. Y así como la cena se toma, no con luz natural, sino artificial; así hemos de percibir tan gran misterio con la candela de la fe, que *luce en lugar obscuro*, como dice San Pedro; porque es suma impiedad quererse gobernar por los sentidos". (*ed. cit.*, p. 362). Ambas interpretaciones las encontramos asociadas en Francisco GUIJARRO, quien expone los impedimentos que apartan y las virtudes que acercan a "la cena grande de la gloria, y del cordero pascual que es Jesu-Christo Sacramentado" (*Diseños evangélicos ...*, t. I, pp. 470-471).

(27) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, Madrid, 1814, 3ª. ed., t. I, pp. 224-242. Se trata de un "Sermón del Santísimo Sacramento predicado en la Colegiata de la ciudad de Toro en la solemne función del día octavo de Santísimo, el año de 1788".

(28) Así lo encontramos en Francisco ARMAÑA: *De la preparación para recibir dignamente la sagrada Eucaristía. Sermón predicado en la Santa Iglesia Metropolitana de Tarragona, Domingo quarto de Quaresma, expuesto el Santísimo Sacramento con motivo de la solemne función de Minerva.* El tema elegido fue Jn. 6, 11, de la multiplicación de los panes y los peces, y en el exordio utiliza abundantemente los versículos 51 y siguientes del mismo capítulo, sobre el pan eucarístico (*Sermones ...*, vol. 2, t. IV, pp. 81-99). Sabemos que José Climent se ocupó de que la procesión que con este motivo se realizaba en la villa de Capellades no saliera a la plaza, solía haber mercado, "per evitar altres graves irreverencias, confortmantnos ab la mes comuna práctica de la Iglesia manam que las professons de la Minerva se fassen per dintra de la mateixa iglesia" (TORT MITJANS, F. *ob. cit.*, p. 284, n. 51). El nombre de estas funciones tiene su origen en el de las cofradías del Santísimo, cuyo modelo, que se remontaba a comienzos del siglo XV, fue la *Confraternità del SS. Sacramento en S. María sopra Minerva*, de Roma (JEDIN, H. (dir.) *Manual de historia de la Iglesia*, t. V: *Reforma protestante, reforma*

católica y contrarreforma, Barcelona, Herder, 1986, pp. 766-767).

(29) Sobre los orígenes de esta devoción: RIGHETTI, M. *ob. cit.* t. II, pp. 543-546. La califica de "exposición eucarística de importancia" y explica su denominación: "por referirse a las cuarenta horas durante las cuales el cadáver de Jesús estuvo en el sepulcro, según lo que escribe San Agustín: *Ab hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horæ sunt quadraginta, ut etiam hora nona connumeretur*" (p. 543). H. JEDIN señala que "originariamente duraban desde el jueves al sábado santo" (*ob. cit.*, t. V, p. 767). También LLORCA, B. y GARCIA VILLOSLADA, R. *Historia de la Iglesia Católica*, t. III: *Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648)*, Madrid, BAC, 1987, 3ª. edic., pp. 1084-1085.

(30) La primera adoración perpetua se organizó en Roma en 1592, por constitución de Clemente VIII: "Nos hemos decretado -dice el papa- el establecer oficialmente en esta ciudad una cadena ininterrumpida de plegarias, por la cual, en diversas iglesias y en determinados días, se celebre la piadosa y saludable devoción de las Cuarenta Horas, de forma que en cada hora del día y de la noche en todo el año suba continuamente al trono de Dios el incienso de la plegaria". El fin de esta devoción era "la concordia entre los príncipes cristianos y la paz entre las naciones". (RIGHETTI, M. *ob. cit.* t. II, p. 545). Un ejemplo español de la época que nos ocupa es su establecimiento en Barcelona, decretado por José CLIMENT el 14 de junio de 1775: *Edicto del Ilustrísimo Señor Don Joseph Climent, Obispo de Barcelona, en que hace saber á los Feligreses de esta Ciudad, haberse instituido en sus Iglesias la Oración de las Quarenta Horas*, en *Colección de las obras del Ilmo. Señor Don ____, del Consejo de S. M. y Obispo de Barcelona*, Madrid, Imprenta Real, 1788, t. III, pp. 254-282. A diferencia de Roma, aquí la exposición es solamente diurna. Sobre las circunstancias en la promulgación de este edicto, TORT MITJANS, F. *ob. cit.* pp. 344-347.

(31) RIGHETTI señala, al exponer la difusión de las cuarenta horas: "De una forma, sin embargo, esporádica y menos duradera, excluída siempre la adoración nocturna, florecen en muchísimas parroquias de Italia y de otras naciones, en donde fueron generalmente introducidas desde los siglos XVII-XVIII, fijándolas en los tres días anteriores al Miércoles de Ceniza con la finalidad particular de oponer una función reparadora a los abusos de carnaval". Con este sentido se realizaron por primera vez en 1556, en la ciudad italiana de Macerata, a propuesta de misioneros jesuitas, y desde entonces dicho ejercicio de piedad "se extendió rápidamente primero en las casas y colegios de la Compañía, después en las iglesias y en las parroquias" (*ob. cit.* t. II, pp. 545-546).

(32) Así, Fr. MIGUEL DE SANTANDER proponía unos "Exórdios ó salutaciones para los tres días de las Quarenta Horas" -domingo, lunes y martes previos al miércoles de ceniza- que simplemente enlazaba con los siguientes sermones morales: "Sermón de la misericordia de Dios", "Sermón de la fe práctica" y "Sermón contra las malas costumbres". (*Doctrinas y sermones para misión ...*, t. IV, pp. 347-360).

(33) Esto es lo que procuraba el padre CALATAYUD: "Uno de los principales desvelos, o el primer cuydado, y empeño de los Oradores Sagrados es arreglar sus assumptos al Evangelio, y circunstancias de las solemnidades, que celebran sus Panegíricos, de suerte, que el Evangelio sea el norte de sus rumbos, y las circunstancias forzosas sendas de sus discursos". Y concreta para esta función: "El evangelio, todos saben, que es de aquel eucharístico bocado, con que nos brinda oy el Señor: *caro mea vere est cibus.* (...) Las circunstancias, nadie ignora, que esta piadosa solemnidad de quarenta horas la introduxo la devoción de los zelosos, como arma la mas poderosa para derrocar los *escessos*, y extrañar las extravagancias, que fueron en la antigüedad la ruina, el escandalo, y aún el oprobio también del christianismo". (B. N. Mss. 5839, fol. 302 r.). Siguiendo esta doble perspectiva, los títulos de estos sermones eran significativos: "El Escudo más glorioso del Palacio del Empíreo" (fol. 301 r.), "El Maestro de la virtud en la universidad de los vicios" (fol. 307 r., repetido en el 317 r.) -predicado en Avila en 1761, según anota en el fol. 308 r.-, "Las ceguedades del mundo curadas con las ceguedades del Sacramento" (fol. 410 r.).

(34) Por ejemplo, el *Sermón de la traslación del Santísimo Sacramento á la Capilla nueva de la Iglesia de San Andrés*, predicado por José CLIMENT en dicha iglesia el 28 de noviembre de 1741 (*Sermones del Ilustrísimo Señor Don ____ Obispo de Barcelona*, Barcelona, Bernardo Pla, 1800-1801, t. II, pp. 198-214). Eligió como *tema* Jn. 6, 58 (Vg. 59): "Este es el pan bajado del cielo. El que come este pan vivirá para siempre". Es significativo el sermón de Lucas CAMPOO Y OTAZU *En la Dedicación de la Iglesia Parroquial de S. Juan Bautista de la Ciudad de Murcia, y colocación del Santísimo Sacramento: predicado á la misma Ciudad el día 7 de Septiembre, y último del decenario que se consagró al Señor con este motivo en el año de 1777.* En *Sermones del Padre Maestro ____, de los Clérigos Reglares Menores ...*, Madrid, Joachín Ibarra, 1780, t. I, pp. 1-58.

(35) Como el *Sermón de rogativas y desagravios* de José CLIMENT, "Predicado en la Metropolitana de Valencia el día 27 de Enero de 1752. con el motivo de haber robado el Santísimo Sacramento en la ciudad de san Felipe de la Iglesia de santa Tecla" (*Sermones...*, t. I, pp. 336-352). San Felipe era la ciudad de Játiva, á la que Felipe V había cambiado el nombre al tomarla en la guerra de Sucesión. El *tema* del

sermón fue Jn. 6, 55 (Vg. 56): "mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida".

(36) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas, y correspondientes doctrinas ...*, Gerona, Antonio Oliva, 1750, 2 vols. Además de esto, es posible encontrar menciones aisladas cuando habla de la reverencia en los templos. En los sermones, la proporción es similar: 1 de 35, es decir, un 2,8%: se trata del "Sermón XXXIV. Del amor de Jesús a los hombres", el del *mandato*.

(37) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas...*, Valencia, Joseph Esteban Dolz, 1737-1739, 2 vols. La Doctrina I del Tratado X, que lleva el mismo título que éste, "De la frequencia de los Sacramentos", aunque habla de "confessar, y comulgar, á menudo", desarrolla, er realidad, el tema de la frecuencia de la confesión, y en ese sacramento la hemos contado.

(38) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, incluye dicha doctrina en el t. I, pp. 405-416.

(39) ALDAZABAL, J. *ob. cit.* pp. 338-339.

(40) Resulta sumamente clarificador todo el apartado que Aldazábal dedica a la "Evolución histórica de la comprensión eclesial de la eucaristía" (pp. 253-301), sobre todo a la luz del que le precede: "La eucaristía en el nuevo testamento" (pp. 187-251).

(41) *Ibid.*, p. 287.

(42) BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales ...*, t. II, pp. 1-2.

(43) Fr. JUAN APOLINARIO DE LA CONCEPCION, *Sermones*, B. N. Mss. 20598, fol. 212 r.

(44) *Ibid.*, fol. 212 v.

(45) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos ...*, t. I, p. 457.

(46) CLIMENT, J. *Sermones ...*, t. II, p. 32.

(47) BERTRAn, F. *Colección de las Cartas pastorales ...*, t. II, p. 3.

(48) *Ibid.*, p. 3. La explicación de CLIMENT es la misma: "Porque, según observa el angélico doctor, los demás sacramentos tienen la virtud que les dio Jesu-Christo para causar la gracia; mas esas especies consagradas, que como dixe son el sacramento de la Eucaristía, contienen física y realmente al propio autor de la gracia Jesu-Christo" (*Sermones ...*, t. II, p. 32).

(49) Este capìtulo comenzaba asì: "Es comùn por cierto à la santìsima Eucaristìa con los demàs Sacramentos, ser sìmbolo ò significaciòn de una cosa sagrada, y forma ò señal visible de la gracia invisible; no obstante se halla en él la excelencia y singularidad, de que los demàs Sacramentos tienen la eficacia de santificar ùnicamente quando alguno usa de ellos; mas en la Eucaristìa existe el mismo autor de la santidad antes de comunicarse." (*El sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento ...*, Madrid, Imprenta Real, 1785, p.135).

(50) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 412. Continùa hablando del tamaño de las hostias, las partìculas, su reparticiòn por las iglesias.

(51) José ALDAZABAL describe estos aspectos. Ya en los Padres de la Iglesia se encuentra un lenguaje realista y otro simbòlico respecto a la eucaristìa; pero, en principio, ello no significaba una contraposiciòn. "Serà màs tarde, cuando ya los términos de "imagen", "sìmbolo" o "signo" hayan perdido su fuerza semàntica y no se entiendan como impregnados de realismo, cuando se dé la tensiòn entre la teologìa realista y la simbòlica de la eucaristìa. Para los Padres, todavìa, "sìmbolo" no era excluyente de la "realidad": era la forma de presencia de lo inefable en nuestra vida". (*ob. cit.*, p. 277). En la Edad Media se acentuò la polarizaciòn , y la Iglesia optò por el realismo, "no sin ciertos excesos": "El aspecto claramente legìtimo de la presencia real, que tiene su base en el NT y en la doctrina de los Padres, se vio revestido a veces con una exagerada acentuaciòn de lo fìsico y lo sensual" (p. 285). En este contexto destaca la postura de santo Tomàs, que rechaza el "craso realismo popular": "Cristo no se "hace pequeño", no se esconde en el pan, no es tocado y mordido"; y da una interpretaciòn sacramental: "la presencia de Cristo es real, aunque sacramental; es sacramental, pero real. (...) Sus discìpulos, despues, subrayarìan màs lo de "real" que lo de "sacramental"." (p. 286).

(52) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 412.

(53) *Ibid.*: "Padre, pues còmo el pan puede convertirse en Cuerpo, y Sangre de Christo? Dime, tù con el calor natural, y virtud del estòmago, no haces, que el pan que comes à medio dìa, dexando de ser pan, se te convierta en carne y sangre tuya? Si Padre. Pues què dificultad avrà, en que Dios con un milagro haga, que la substancia de pan dexe de ser pan, y se convierta en Cuerpo, y Sangre de Christo? Esta conversiòn llaman los Theologos *transubstanciaciòn*, porque con la virtud de las palabras de la consagraciòn, aquellos accidentes, que antes tenìa el pan, destruido ya éste, passan à estar con el Cuerpo del Señor, sin que lo distingan nuestros ojos". Y pone el ejemplo de una manzana en la que "de repente Dios con un milagro" pusiese una perla, pero con los mismos accidentes que la manzana.

(54) El texto citado continuaba así: "El cuerpo por cierto, en virtud de las palabras, bajo la especie de pan; y la sangre, bajo la especie de vino; mas el mismo cuerpo bajo la especie de vino, y la sangre bajo la de pan, y el alma bajo las dos, en fuerza de aquella natural conexión y concomitancia, por la que están unidas entre sí las partes de nuestro señor Jesu-Christo, que ya resucitó de entre los muertos para no volver á morir; y la divinidad por aquella su admirable unión hipostática con el cuerpo y con el alma. Por esta causa es certísimo que se contiene tanto bajo cada una de las dos especies, como bajo de ambas juntas; pues existe Cristo todo, y entero bajo las especies de pan, y bajo qualquiera parte de esta especie; y todo también existe bajo la especie de vino y de sus partes". (*El sacrosanto y ecuménico...*, sesión XIII, capítulo III, pp. 135-136). Sobre el principio de concomitancia, una valoración y una alternativa en DURRWELL, *ob. cit.* pp. 103-104, en su apartado: *Una presencia del Cristo entero.* En la nota 77 (p. 103) precisa: "El concilio de Trento *afirma* la presencia total de Cristo en cada uno de los elementos. *Explica* esta presencia con el lenguaje de la concomitancia. Aquí, como en otros textos conciliares, debemos distinguir entre el dogma y la explicación teológica que lo acompaña". Y plantea frente a la teología escolástica la teología "que considera la eucaristía como misterio pascual", para la que el cuerpo y la sangre *"no son ya unas realidades biológicas, (...) sino Cristo en su plenitud pascual"*. Además, recupera el sentido totalizador y personal que para el lenguaje bíblico tienen estas palabras.

(55) "También aquí deben explicar los Pastores, que se contiene en este Sacramento no sólo el verdadero cuerpo de Christo, y todo lo que pertenece á la cabal integridad del cuerpo, como huesos y nervios; sino también que todo Christo está en este Sacramento. Pero se debe enseñar que Christo es nombre de Dios y Hombre, esto es, de una persona misma, en la qual están unidas las dos naturalezas divina y humana. Y así abraza á ambas naturalezas, y las cosas que son consiguientes á una y otra naturaleza, como la divinidad, y toda la naturaleza humana, compuesta de alma, y de todas las partes del cuerpo, y de la sangre también". Y continúa desarrollando la explicación "*por concomitancia*": al consagrar el pan, ocurre que la sangre, el alma y la divinidad de Cristo están también presentes, "no en virtud de la consagración; sino porque están juntas con el cuerpo". (*Catecismo del Santo Concilio...*, pp. 135-136). Sin embargo, también se advierte contra las desviaciones materialistas: "enseñarán que Christo Señor nuestro no está en el Sacramento como en lugar". Y se da a esto una explicación filosófica: "Porque el lugar se ajusta a las cosas, según que son grandes ó pequeñas. Y no decimos que Christo Señor nuestro está en el Sacramento, como grande ó pequeño, que es lo que pertenece á la quantidad; sino según que es substancia. Porque la substancia del pan se convierte, no en la quantidad chica ó grande de Christo, sino en su

substancia. Y nadie duda que la substancia igualmente se halla en un espacio chico que en un grande. Como la substancia del ayre, y toda la naturaleza tan entera está en una parte chica, como en otra mayor: como también toda la substancia del agua no ménos se salva en una ampollita, que en un rìo". (*Ibid.* p. 239).

(56) *Ibid.*, p. 133.

(57) *Ibid.*, p. 136. Incluso para la transubstanciación se decìa: "Sumamente dificultosa es la explicación de este misterio. Sin embargo harán los Pastores los esfuerzos posibles por aquellos que están más aprovechados en el conocimiento de las cosas divinas (pues de los que están tiernos todavìa, es muy de recelar que sean oprimidos de la grandeza del misterio); harán, repito, los esfuerzos posibles por declararles el modo de esta maravillosa conversión..." p. 138).

(58) "... en fuerza de las palabras de la consagración, sólo se pone el Cuerpo del Señor, y si en la hostia se pone también la Sangre, y el Alma, es por la unión, y concomitancia, que tienen con el Cuerpo, y en virtud de las palabras de la consagración del Càliz, sólo se pone en èl la Sangre de Christo nuestro Bien, y están en el Càliz el Cuerpo, y Alma de Christo por la unión, y concomitancia con su Cuerpo; de suerte, que todo Christo nuestro Bien, Cuerpo, Sangre, y Alma con su Divinidad están en la hostia, pero debaxo de las especies, y accidentes de pan: y todo Christo nuestro Bien, su Sangre, su Cuerpo, y Alma con la Divinidad están en el Càliz, debaxo de las especies, ò accidentes de vino. Con que viene Christo nuestro Bien à estar, digamoslo assì, disfrazado con un trage en la hostia, y al mismo tiempo disfrazado con otro trage en el Càliz; al modo, que pudiera parecerse en un Pueblo con el trage de gloria, y en otro con el trage de su pasión". (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 411). Como puede observarse, esto es una divulgación de la doctrina de Trento, Ses. XIII, c. III, y del *Catecismo* (*vid. supr.* notas 54 y 55).

(59) El *Catecismo* desarrolla estos temas, y casi al comienzo del capìtulo dedicado a la eucaristìa, indica: "à fin de seguir el òrden que guardò el Apòstol diciendo à los de Corinto, que les habia enseñado lo que él habia aprendido del Señor [I. Cor. II.], será necesario explicar primeramente à los fieles la institución de este Sacramento". (*Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 124).

(60) CALATAYUD, P. B. N., Mss. 6313, fols. 92 r. - 94 v.

(61) ALDAZABAL indica: "En la respuesta que da Trento a Lutero se insiste en la "conversión" admirable que sucede en los dones eucarìsticos. Más que del término concreto de "transubstanciación", se habla de la conversión, sin lle-

gar a "canonizar" absolutamente la transubstanciación como modo filosófico-teológico de explicar el modo de la presencia. Dice Trento que se llama así y además de un modo conveniente y propio." (*ob. cit.* p. 294). Por su parte DURRWELL, tras exponer la explicación escolástica desde su base en la filosofía de Aristóteles -sustancia y accidentes-, advierte que "esta teoría se impuso a la teología católica durante siglos, pretendiendo a continuación ser la expresión única de la doctrina de la transustanciación propuesta por el concilio de Trento". Y añade en la nota 5: "La crítica que vamos a realizar afectará a la explicación escolástica y no al cambio real de los elementos, llamado transustanciación, que afirmaremos en contraposición con algunas teorías modernas. En cuanto a saber si el concilio de Trento canonizó la explicación escolástica, basta con citar, entre otros, a un especialista en historia de la teología escolástica: "La doctrina fundamental de la transustanciación es dogma ... Esta exigencia, sin embargo, es válida únicamente para el hecho de la mutación. La ulterior explicación filosófica y teológica respecto del cómo concreto no puede arrogarse la misma exigencia; presenta además explicaciones notablemente diversas y no pertenece al ámbito del dogma, sino al de la especulación, y no tiene otro valor que el de las razones que aporta": J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis* IV/2, Madrid, 1975, 304. El concilio de Trento definió la fe frente al error y no se pronunció sobre cuestiones de escuela debatidas en el interior del catolicismo, no siendo tomistas todos los teólogos. El concilio parece tomar intencionadamente sus distancias en relación con los sistemas hablando de "apariencias" y no de "accidentes"." (*ob. cit.* pp. 15-16). Cabría destacar, en este proceso de dogmatización, el importante papel del *Catecismo romano*, al incluir la explicación escolástica, con toda su dimensión filosófica.

(62) De la identidad entre el Cristo resucitado y el Cristo histórico se pasa en cierto modo a olvidar que Cristo está presente en la eucaristía resucitado. Y además, el sentido de continuidad entre uno y otro hace que las categorías vigentes sobre lo que es la persona física, terrena (cuerpo-alma, y en el caso de Cristo divinidad) se sigan aplicando para describir e indicar al resucitado. Es como si la resurrección no contuviera misterio, ni aún en la forma de la vida que encierra, sino que fuese tan sólo una vida igual pero invisible. Las precisiones de la reflexión teológica actual apuntan en esta dirección para enfocar el pasado: "La presencia eucarística de Cristo no la podemos comprender desde las claves de nuestra presencia corporal y local: él, lleno de Espíritu, se nos hace presente desde su ser escatológico. Su presencia en la eucaristía no es "local", aunque es más real que ninguna. Es una presencia sacramental y universal que tiene su raíz en su existencia gloriosa actual, desde su "hoy" definitivo". (ALDAZABAL, J. *ob. cit.* p. 352). Es interesante la interpretación

"Desde la clave del Señor resucitado" (*Ibid.* pp. 361-363), de la que extraemos este fragmento: "Ciertamente, las controversias históricas hubieran llegado a mejores conclusiones si hubieran recordado que entre el cuerpo físico e histórico de Cristo, y su visión meramente simbólica o figurada, está la realidad de ese cuerpo glorioso, "espiritual", del Señor resucitado, que es el que se da en la eucaristía. El Kyrios tiene el poder de darse en todo lugar, de hacerse presente en toda la plenitud del "yo" que se ofrece al "tú" del hombre, y aquí lo hace a través del pan y del vino de la eucaristía. (...) La presencia de Cristo en el pan y el vino es real, sustancial, verdadera, corpórea (de su cuerpo glorioso y "espiritual")". (*Ibid.*, pp. 361-362). Este es uno de los puntos fundamentales de la teología reciente, como afirma DURRWEL: "El carácter "espiritual" del cuerpo de Cristo es tan esencial que, si no se le tiene en cuenta, no es posible comprender la eucaristía" (*ob. cit.* p. 17). Más aún, en su crítica a las teologías que buscan comprender la eucaristía "desde fuera", y no desde dentro, desde el mismo misterio pascual de que es sacramento, incluye la tradicional interpretación "a partir del pan y el vino" y corrige: "Jesús concede a sus discípulos que puedan comulgar de su cuerpo y de su sangre. En el lenguaje bíblico, *el cuerpo no es simplemente una cosa, sino una realidad personal, relacional*. Designa al hombre corporal, al hombre en su relación con el mundo y en sus actividades. El cuerpo ofrecido a los discípulos es el mismo Jesús, entregado y compartido. La sangre *es él mismo en su inmolación por el perdón de los pecados*. La explicación escolástica se basa entonces en un malentendido: toma ese "cuerpo" y esa "sangre" como unas cosas, como simples sustancias materiales, en las que Dios transformaría otras cosas, otras sustancias materiales, el pan y el vino". (*Ibid.* pp. 17-18).

(63) "Os dará su cuerpo, os entregará su alma. Sí: aquel cuerpo mismo que estuvo en el vientre purísimo de la Virgen María: (...) aquel cuerpo que se fatigó en busca de las ovejas perdidas de la casa de Israel, que lloró tantas lágrimas por la conversion de los pecadores, y predicó tantas palabras de vida eterna: aquel cuerpo mismo que se entregó por nosotros à los tormentos de su pasion, á las ignominias de su cruz, y à los dolores de su muerte.

Aquella alma la más preciosa, la más excelente, la más perfecta de quantas produxo la Omnipotencia en la dilatada carrera de los siglos: aquella alma, en quien estaban encerrados todos los tesoros de la ciencia y sabiduría de Dios. Os dará su cuerpo y su alma, y con ellos su divinidad. Aquella divinidad que existia infinitamente perfecta àntes de todos los siglos: aquella que con sólo una palabra dió el sér á todas las cosas: que las sustenta y las gobierna con su adorable Providencia: que no puede ser vista con los ojos corporales por la simplicidad y espiritualidad de su sér: que no puede medirse con el tiempo, porque es eterna por esencia: que no cabe en lugar alguno,

porque es inmensa en su grandeza; y à quien nadie puede resistir, por ser incontrastable en su poder. Os darà su divinidad, y con ella y en ella el Padre, el mismo Hijo, y el Espíritu Santo: todas tres divinas Personas se os darán en el augusto Sacramento, entrarán en vuestro pecho, se aposentarán en vuestro corazón, os acompañarán en la vida, y serán vuestro viático en la muerte". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, pp. 233-234).

(64) "O fineza de Jesús! (...) todo por entero se me da, y comunica, pues dándome su Cuerpo, y su Sangre, me da tambien su Alma, su Divinidad, y el inagotable tesoro de sus merecimientos. Cómo no te daré yo, Señor, quanto tengo, pues tú me das quanto tienes con modo tan admirable? Bendita sea para siempre vuestra inefable caridad". (EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios más clásicos de las festividades de Jesuchristo, y de María Santísima* ..., Madrid, Gerónimo Ortega y Herederos de Ibarra, 1793. Se incorpora como Tomo III de los *Sermones para todas las Dominicas del año*. p. 161).

(65) *Ibid*. pp. 90-93. "Ciertamente que esta es dádiva digna de tal dador, obra de su bondad, muestra de su caridad, testimonio de su misericordia, joya en fin tan rica, que ni el mismo Cielo, ni el mismo Dios tiene otra mas preciosa en todos sus inefables tesoros: porque aqui, en concepto de San Dionisio Alexandrino (b) [*Dionis. Alex. epist. adv. Paul. Samosatenum.*], se verificó puntualmente lo que según común sentir dixo San Pablo del misterio de la Encarnación (c) [*Phil. 2. vers. 6.*], que se agotó á sí mismo, *semetipsum exinanivit*; que se vació á sí mismo por llenar, y enriquecer al hombre en testimonio perpetuo de su amor". (p. 90).

(66) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 458.

(67) "aquí, como dice San Agustin (a) [*August. tract. 84. in Joan.*], se agotaron de todo punto los tesoros de la Omnipotencia, sabiduría, y riquezas de Dios; pues se da nada *menos que á sí mismo*, según, y de la misma forma que quando andaba hecho hombre por el mundo, en esa hostia sacratísima". (EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 91). "Siendo el Señor un manantial inagotable de gracias que por más que dé, nunca empobrece, y quanto más dá, más puede dar; con todo, parece que en el Sacramento del Altar ha llegado á ser como pródigo de sus riquezas y gracias, y que las agotó enteramente, pudiendo decirse con San Agustín que siendo Dios infinitamente poderoso, no pudo dar más de lo que dió; y siendo infinitamente sábio, no descubrió ni pudo hallar cosa más preciosa ni más rica que dar; y siendo infinitamente rico, no tuvo otras riquezas mayores que poder franquearnos. Nos dió su cuerpo, su sangre, su alma, su Divinidad, sus méritos, sus gracias, sus delicias, sus dulzuras. Nos dió su cuerpo en comida, su sangre en bebida, su alma en precio de nuestra redención,

su Divinidad en anticipada posesión, sus gracias en santificación, sus méritos en satisfacción, sus delicias y dulzuras en estímulo, esfuerzo y consolación: y no para un día, ni para poco tiempo, sino para siglos enteros, hasta el fin del mundo; no en una parte del universo, sino en toda la Iglesia." (BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales* ..., pp. 4-5).

(68) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 34.

(69) *Ibid.*, p. 37.

(70) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 246.

(71) BOCANEGRA, F. A. *Sermones* ..., t. II, p. 255.

(72) BOCANEGRA lo hace en la primera parte de su *Sermón para la Dominica infraoctava de Corpus Christi*, en *Sermones* ..., t. II, pp. 254-275. Su primera edición es de 1762, y en la *Bibliografía* de Aguilar Piñal no consta que fuese impreso con anterioridad. Fr. MIGUEL DE SANTANDER sigue la misma línea en un *Sermón del Santísimo Sacramento, predicado en la catedral de la Ciudad de Zamora el año 1791*, en *Sermones panegíricos* ..., t. I, pp. 247-255, también en la primera parte de su oración.

(73) "Parece sin duda una especie de paradoxa el abanzar que Jesu-Christo halla toda su gloria en el Sacramento de la Eucharistía: pues fuera de que nuestros sentidos no descubren allí sus perfecciones: á más de que nuestra razón ó nuestra capacidad no puede ni aún percibir allí su presencia; nuestra misma Religión nos persuade que nuestro divino Salvador en ninguna cosa se anonadó tanto como en este Mysterio de salud. Pues no contento con ocultar en él su divinidad, como hizo quando tomó nuestra naturaleza, oculta también su humanidad, para hacernos así más perceptible y más manifiesto su amor. Pero sea esto lo que fuere, yo me ratifico en que el mysterio de este día es para Jesu-Christo un mysterio de gloria." (BOCANEGRA, F. A. *Sermones* ..., t. II, pp. 254-255). El mismo pasaje, con mínimas variaciones literales, en Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 247.

(74) Mencionan, aunque en distinto orden: el árbol de la vida, el sacrificio ofrecido por Melquisedec, el pan dado por el ángel a un profeta (Elías), el cordero pascual, el maná y el arca de la alianza, y enlazan con dos imágenes del Nuevo Testamento: el "alimento prodigioso" o "pan milagroso" que alimentó a cinco mil hombres (la multiplicación de los panes y los peces) y el banquete de la parábola (Lc. 14). (BOCANEGRA, F. A. *Ibid.* pp. 258-261 y Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Ibid.* pp. 248-250). José CLIMENT recoge igualmente la enumeración, deteniéndose sobre todo en el pan que la mujer de Sarepta dió a Elías; lo hace porque "prueba la

gran excelencia del sacramento de la Eucaristìa el que en la antigua ley hubo muchas figuras, é insignes sìmbolos, que le representaban". (*Sermones* ..., t. II, pp. 33-34).

(75) "El [el sacramento] es, amados mìos, donde la voz del Sacerdote dispone à su arbitrio de la voluntad del Señor: donde la substancia del Pan cede en el lugar à la de Christo: donde los accidentes exîsten sin sugeto: donde las apariencias cubren los mysterios: donde un cuerpo pierde su extensiòn natural: donde un objeto muestra en lo *exterior lo que no tiene en sì*: *donde en* la nube de una Hostia se esconde y se limita todo el Sol de Justicia: donde se multiplica la presencia, aùn quando no se multiplica el individuo: donde muchos lugares poseen à un mismo tiempo un solo sér: donde muchos fieles reciben y comen à un solo Dios: en una palabra, donde toda la naturaleza se invierte y sale de su orden regular, para estàr obediente y sumisa à la ley de su Criador. ¿Que triunfo hubo jamàs màs glorioso que éste?" (BOCANEGRA, F. A. *Ibid.*, pp. 261-262).- "Opondrà acaso la naturaleza una multitud de imposibles à tan magnìficos sacramentos. Dirà que los accidentes no pueden subsistir sin sugeto: que toda quantidad es impenetrable, y repugnante toda bilocaciòn de un sugeto, toda existencia de un cuerpo sin extensiòn, y toda limitaciòn de lo que es por su naturaleza interminable." Y continùa haciendo estas afirmaciones en positivo. (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Ibid.*, pp. 250-251). Una interpretaciòn no escolàstica e interesante de lo que le sucede al pan y al *vino en el sacramento*, en ALDAZABAL, J. *ob. cit.* pp. 362-363. Por su parte, DURRWELL hace la crìtica a este aspecto de la teologìa escolàstica: "Aunque se evitase hablar de sustancia y accidentes, la teorìa seguirìa siendo difìcil de asimilar, ya que obliga a declarar que del pan y el vino no queda màs que una exterioridad sin contenido, que la eucaristìa no es ya ni pan ni vino, mientras que para cualquier hombre, filòsofo o no filòsofo, el pan es un alimento corporal y el vino es una bebida que puede embriagar; pues bien, la experiencia demuestra que la eucaristìa es eso. ¿Estarà acaso la fe contra la experiencia? ¿serà la realidad cristiana no solamente superior, sino ademàs opuesta a las realidades terrenas?" Y añade en la nota 6: "Esto es lo que parece decir la teorìa que sostiene que los sentidos "se equivocan" respecto a la eucaristìa." (*ob. cit.* p. 16). Por otra parte, si la teorìa escolàstica fue buena en su tiempo y en su hondura auténtica, en el sentido de que "permitiò aceptar y afirmar el realismo de la presencia, superando al mismo tiempo las representaciones espaciales de esa presencia" (*Ibid.* p. 18), los textos que nosotros encontramos en las fuentes del siglo XVIII son una buena muestra de que la doctrina se proponìa como una afirmaciòn bastante desesperada contra los datos de la experiencia. Se habìa perdido la visiòn de que la teorìa de sustancia-accidentes pretendìa mostrar el *cambio del pan y el vino en* "lo màs profundo de su ser" (ALDAZABAL, J. *ob. cit.*, p. 358), y se deslizò todo enton-

ces hacia unas perspectivas tan materialistas que, para el hombre del XVIII, eran ya, como expresan los textos, la fe puesta en un milagro contra la naturaleza.

(76) "¿Vuestra dureza y vuestra insensibilidad no igualan, y aún (si me atrevo a decirlo) exceden á el poder mismo del Señor? ¿Y no es tan incomprehensible esta insensibilidad como aquel poder infinito? Las grandes cosas que hace el Señor en este Mysterio prueban sin duda que él tiene grandes designios sobre vosotros; ¿pero el poco fruto que sacais de estos milagros no prueban también que vosotros poneis grandes obstáculos á estos designios? (...) Pero, Señor, ¿se ha de haber desplegado en vano la fuerza de vuestro brazo? No, Señor mio: mi insensibilidad vencida no será un milagro menos glorioso para vos que todos los que nos hacéis hoy admirar en este mysterio de vuestra gloria." (BOCANEGRA, F. A. *Ibid.*, pp. 266-268).- "(...) ¿cómo tanta indiferencia para recibirle, tanta tibieza para agradecerle su venida? (...) ¿Y abusaréis todavía de sus bondades? ¡Ay de mí! (...) el pequeño fruto que sacamos (...) nos advierte que así como la naturaleza opone grandes obstáculos, el error hace todos sus esfuerzos para contradecirlas". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Ibid.* p. 252).

(77) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Ibid.*, pp. 252-253. Texto casi idéntico al de BOCANEGRA, F. A. *Ibid.*, p. 271.

(78) BOCANEGRA, F. A. *Ibid.*, p. 274; el pasaje en pp. 272-275. Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Ibid.*, pp. 253-254.

(79) El *Decreto sobre el santísimo Sacramento de la Eucaristía* (Ses. XIII) comenzaba así: "Aunque el sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento, congregado legítimamente en el Espíritu Santo, y presidido por los mismos Legado y Nuncios de la santa sede Apostólica, se ha juntado no sin particular dirección y gobierno del Espíritu Santo, con el fin de exponer la verdadera doctrina sobre la fe y Sacramentos, y con el de poner remedio á todas las heregías, y á otros gravísimos daños, que al presente afligen lastimosamente la Iglesia de Dios, y la dividen en muchos y varios partidos; ha tenido principalmente desde los principios por objeto de sus deseos, arrancar de raíz la cizaña de los exécrables errores y cismas, que el demonio ha sembrado en estos nuestros calamitosos tiempos sobre la doctrina de la fe, uso y culto de la sacrosanta Eucaristía; la misma que por otra parte dejó nuestro Salvador en su Iglesia, como símbolo de su unidad y caridad, queriendo que con ella estuviesen todos los cristianos juntos y reunidos entre sí." (*El sacrosanto y ecuménico* ..., pp. 129-130). El capítulo I sobre la presencia real terminaba diciendo, tras referirse a las palabras de la institución de la eucaristía: "es sin duda maldad exécrable, que ciertos hombres contenciosos y corrompidos las tuerzan, violenten y expliquen en sentido figurado, ficticio, é imaginario; por el que niegan la realidad de la carne y sangre de Jesu

-Cristo, contra la inteligencia unanime de la Iglesia, que siendo columna y apoyo de verdad, ha detestado siempre como diabòlicas estas ficciones excogitadas por hombres impìos, y conservado indeleble la memoria y gratitud de este tan sobresaliente beneficio que Jesu-Cristo nos hizo." (*Ibid.* pp. 132-133).

(80) En este mismo sermòn que hemos utilizado de Fr. MIGUEL DE SANTANDER, el exordio contiene una declamaciòn de este tipo: "¿Quién sino los socinianos, zuinglianos, calvinistas y otros hereges hallarán ambigüedad, duda, anfibología, ò tergiversaciòn en estas palabras terminantes y expresas de Jesuchristo? Huid de nuestra presencia espìritus engañados por el padre de la mentira y del error." (*Ibid.* p. 246). Y en el sermòn precedente, de 1788, predicado en la colegiata de Toro en la octava del Corpus, utiliza en el exordio expresiones similares, citando el evangelio, los concilios y la tradiciòn de la Iglesia, pero con un giro al final: "Confundìos hereges obstinados ... pero no: yo os compadezco con todo el afecto de mi corazòn. (...) Venid, hermanos, engañados por el enemigo de vuestras almas: venid con la sinagoga y la gentilidad à dar gloria à Dios, y à confesar la perpetuidad de esta fe que los christianos profesamos." (*Ibid.* pp. 227-228).

(81) BOCANEGRA, F. A. *Ibid.* pp. 274-275. La misma conclusiòn es la de SANTANDER: " *Hæc dicit Dominus.* Esto dixo el Señor: escuchemos sus palabras con sumisiòn, cautivemos nuestro espìritu en obsequio de la fe, como lo manda el Apòstol." (*Ibid.* p. 254).

(82) Este es el caso de Fr. MIGUEL DE SANTANDER en el *Sermòn del Santìsimo Sacramento, predicado en la Colegiata de la ciudad de Toro en la solemne funciòn del dìa octavo del Santìsimo, el año de 1788.* (En *Sermones panegìricos ...*, t. I, pp. 224-242).

(83) *Ibid.*, p. 236.

(84) En la fiesta del Corpus, dice ARMAÑA: "Sumamente solìcita la santa Iglesia de la suprema honra de tan alto sacramento (...) procura reparar en el modo posible los desacatos que se le hacen. Para esto ha señalado el presente dìa, en que anualmente se propone al culto y adoraciòn de todo el pueblo el santìsimo Sacramento: se lleva por las calles con magnìfica pompa como en glorioso triunfo: se le tributan con sagrados himnos, con festivas aclamaciones, con todas las demostraciones de una devociòn fervorosa reverentes cultos, expiando con ellos la Iglesia quanto es de su parte las injurias que ha recibido, no sòlo de los perversos enemigos, sino también de sus indignos hijos." (*Sermones ...*, vol. 2, t. III, p. 141).

(85) "Pero lo que màs importa à la devociòn de los fieles es, que dexàndose de qüestiones sutiles, adoren y veneren la

Magestad de este admirable Sacramento, y luego respeten en él la suma providencia de Dios, por haber dispuesto darnos estos sacrosantos misterios baxo las especies de pan y vino. Porque siendo tan grande el natural horror que tienen los hombres á comer carne humana, ó á beber su sangre; con suma sabiduría ordenó que su santísimo cuerpo y sangre se nos diesen baxo las especies de pan y vino, que con tanto gusto nos sirven cada día de común alimento. Mas á esto se juntan otras dos utilidades. Una es, libertarnos de la calumnia de los infieles, la que fuera difícil evitar, si nos vieran comer al Señor en su misma especie. La otra, que recibiendo el cuerpo y sangre del Señor de tal modo que *no pueden percibir los sentidos* lo que verdaderamente se hace; esto vale muchísimo para aumentar la fe en nuestras almas. Porque según aquella celebrada sentencia de San Gregorio: La fe no tiene mérito en lo que experimenta la razón humana (a) [Hom. 26. in Evang.] Pero todas las cosas expuestas hasta aquí, no se han de predicar sino con gran precaución conforme á la capacidad de los oyentes, y necesidad de los tiempos" (*Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 140). A estas ideas hace referencia DURRWELL: "La razón por la cual el cuerpo y la sangre se ofrecen bajo apariencia de "accidentes" es porque a los hombres les horroriza comer la carne del hombre y beber su sangre ([S. th. III] a. 75. a. 5). Estas afirmaciones entran dentro de la lógica del sistema, pero no parecen compatibles con una eucaristía esencialmente pascual." (*ob. cit.*, p. 17, n. 10).

(86) MENDOZA, Basilio de. *Oraciones varias, panegyricas, funebres, i morales, que compuso, i dixo el R. P. M. Fr. ____, Cisterciense* ..., Salamanca, Oficina de la Santa Cruz, 1755, p. 107. Se trata de una *Oración ... dicha en la solemne festividad del Santíssimo, que se celebró en el templo de Santa María la Mayor de la Villa de Ledesma, año de 1754.* DURRWELL indica que, puesto que Cristo está ya en plenitud escatológica, su venida "bajo otra figura" es precisamente su forma de aparecer, no un ocultamiento. "La escatología no es visible ni tangible más que en símbolos de su presencia". En este sentido corrige: "La teología ha hecho muchas veces de los signos sacramentales el punto de partida de su estudio sobre la eucaristía, siendo así que el misterio mismo de la presencia, que es pascual y escatológica, hace que ésta se manifieste en signos". Y termina: "La necesidad que obliga a la presencia a ocultarse para aparecer demuestra que la eucaristía se celebra por una iglesia terrena. El símbolo une las dos orillas de la plenitud y de la imperfección y recuerda continuamente a la iglesia su distancia al mismo tiempo que su presencia respecto a Cristo." (*ob. cit.* pp. 50-51).

(87) Basilio de MENDOZA describe la teofanía del capítulo 19 del Exodo (en el margen, por error, indica el capítulo 15), porque tiene el mismo sentido: "Si aquello que se veía, que en la realidad era una ligera manifestación de

su gloria, apenas le podian sufrir los hombres, i esso estando fortalecidos con el auxilio divino; què serìa si toda la gloria de repente se manifestasse? Seria forzoso perecer, i dexar la vida en manos de la gloria. (*Ibid.* p. 115).

(88) Fr. JUAN APOLINARIO DE LA CONCEPCION, *Sermones*, B.N. Mss. 20598, fol 202 v. Este autor recoge también el argumento de la fe que hemos indicado en el *Catecismo romano* (*vid. supr.* n. 84), al preguntar: "qué merito tendrìa nuestra fee? (...) en este adorable sacramento no sòlo creemos lo que no vemos; sino que creemos contra lo que vemos" (fol. 203 r.). Pero además propone que, al ocultarse, Jesucristo hizo también un "beneficio" a sus enemigos: "pues siendo cierto, que siendo enemigos de Dios, no podrìan ver el rostro de JesuXpto sino airado; no podrìa menos de causar esta vista, aquel horrendo estrago que causò el arca que era sombra de este Sacramento vista de los miserables Behtsamitas." (fol. 202 r.).

(89) Mario RIGHETTI nos describe los orìgenes de este culto, con la transferencia de la reserva eucarìstica desde la sacristìa a la iglesia en el siglo XI y la construcciòn de los primeros tabernàculos (ss. XII-XIII), asì como la introducciòn de la làmpara al Santìsimo (s. XI), que fue prescrita en 1614 por el *Ritual romano*. (*ob. cit.* pp. 535-537). Theodor KLAUSER, tras señalar la importancia que va adquiriendo el sagrario, concluye: "la época barroca crea un recinto cultual que vuelve a fusionar estrechamente a la asamblea. Sòlo que el mòvil de esa arquitectura no es propiamente la liturgia, sino el culto sacramental que se sirve de la liturgia y la absorbe." (*Breve historia de la liturgia occidental. Informe y reflexiòn*, Barcelona, 1968, p. 110).

(90) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 207.

(91) *Ibid.*, p. 208.

(92) *Ibid.*, p. 210.

(93) El capìtulo 1 de la sesiòn XXII decìa: "(...) para dexar en la ùltima cena (...) a su amada Esposa la Iglesia un sacrificio visible, segùn requiere la condiciòn de los hombres, en el que se representase el sacrificio cruento que por una vez se habìa de hacer en la cruz, y permaneciese su memoria hasta el fin del mundo, y se aplicase su saludable virtud à la remisiòn de los pecados que cotidianamente cometemos. (...) instituyò una pasqua nueva; es à saber, à sì mismo, para ser sacrificado bajo signos visibles à nombre de la Iglesia por el ministerio de los sacerdotes, en memoria de su trànsito de este mundo al Padre, quando derramando sù sangre nos redimiò, nos sacò del poder de las tinieblas, y nos transfiriò à su reino." (*El sacrosanto y ecuménico* ..., pp. 288-290).

(94) ALDAZABAL, J. *ob. cit.* p. 295.

(95) CAMPOO Y OTAZU, Lucas, *Sermones* ..., p. 26. El subrayado es mío.

(96) *Ibid.*, p. 29.

(97) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 46 r. Intercala la siguiente cita de Ap. 5. 6: "*Vidi agnum stantem tamquam occisum*" (vi un cordero que estaba en pie como degollado).

(98) *Ibid.* fol. 46 v. - 47 r. Este autor francés, Raynaud (1587-1663), entusiasmaba también al padre Burriel, quien, en su correspondencia con Mayans, alababa su "infinita erudición" y de su obra *De Virtutibus et Vitiis* valoraba los numerosos "pensamientos, especies y exemplos" que en ella se podían encontrar. (ECHANOVE TUERO, Alfonso, S.J. *La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel, S.J. (1731-1750)* Madrid-Barcelona, CSIC, 1971, p. 169, n. 96).

(99) "(...) se dispuso por altísima razón, que se hiciesen separadas dos consagraciones. Lo primero, para que se expresase más al vivo la pasión del Señor, en la qual la sangre se apartó del cuerpo. Y por eso en la consagración hacemos mención de haberse derramado la sangre. Y también porque fué muy conveniente que habiendo de usar nosotros del Sacramento, para sustentar el alma, fuese instituido á modo de comida y bebida: pues es claro que de esas dos cosas se compone el cabal alimento del cuerpo." (*Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 136).

(100) DURRWELL, F.-X. *ob. cit.*, p. 23. Describe y comenta así esta teología: "Se decía que en cada misa Cristo es inmolado por la espada de las palabras consacratorias que ponen por un lado al cuerpo y por otro a la sangre, bien separados. Se trata por tanto de una inmolación, que dividiría efectivamente a Cristo lo mismo que en el calvario si ese cuerpo y esa sangre no fueran los del Cristo celestial cuya gloria anula inmediatamente esa violencia ... Se hablaba además de un sacrificio de Cristo por reducción al estado de sacramento o al estado de alimento, por anonadamiento de su cuerpo cuando los fieles lo reciben en comunión ... [Es lo que hemos visto en Campoo y Otazu].

"Teorías desesperadas e incoherentes. Unas convierten a los ministros del nuevo testamento en inmoladores, siendo así que Cristo instituyó apóstoles; todas ellas hacen de la eucaristía una multiplicación hasta el infinito del sacrificio cristiano, siendo así que la Escritura no conoce más que uno, el del calvario, que no puede reiterarse jamás (...) Para paliar esta contradicción flagrante, se proclamaba a porfía la unicidad del sacerdote, de quien los celebrantes terrenos no son más que instrumentos, la de la víctima siempre idéntica, la permanencia en el único sacerdote de los sentimientos que lo animaban en el calvario. Pero eran incapaces de asegurar

lo esencial: la unicidad proclamada por la Escritura *de la acción sacrificial*. El lenguaje mismo revelaba este fracaso: se hablaba de una renovación, de una reproducción del sacrificio de Cristo, en otras palabras, de un *sacrificio diferente del que se inmoló en el calvario.*" (pp. 23-24).

(101) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Cuaresma entera* ..., t. II, pp. 430-431.

(102) CAMPOO Y OTAZU, L. *Sermones* ..., pp. 27-28.

(103) ALDAZABAL, J. "El domingo, día del Señor", *La celebración en la Iglesia*, t. III: *Ritmos y tiempos de la celebración*, Salamanca, Sígueme, 1990, pp. 71-98. Subraya este último aspecto, "El día de la comunidad", en las pp. 87-89.

(104) DURRWELL, F.-X. *ob. cit.* p. 10.

(105) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 164. Se notaba la limitación del Jesús histórico: "aunque emparentó con los demás hombres, y ennobleció, y enriqueció a los de su linage, no se unió personalmente con cada uno de ellos, porque no era decente á su infinita Magestad, ni todos pudieron gozar de su presencia, sino unos pocos, á quienes fué concedido tocarle la vestidura, besarle sus pies, y manos, palpar sus llagas, y andar en su compañía; y aún una sola Vírgen logró la prerogativa de que le traxese como hijo en sus entrañas". Es la condición terrena: "Como en la tierra el cuerpo está localizado, es en esa proximidad local donde dos personas encuentran la condición mejor para su presencia mitua. Pero como es local, esa proximidad también separa a los que reúne, por muy íntima que sea. Marcada por el tiempo que pasa, por el espacio que divide, la condición terrena impone límites infranqueables a la comunión de las personas. Nadie puede ofrecerse al otro, nadie puede acogerlo totalmente. En la tierra, el cuerpo es un órgano de relación deficiente". (DURRWELL, F.-X. *ob. cit.* p. 52).

(106) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 164

(107) DURRWELL, F.-X. *ob. cit.* p. 57. Subraya que el Cristo que se ofrece a la fe es "*un Cristo cuya gloria es interior al misterio de su muerte*". Y muestra esto en las siguientes expresiones del evangelio de Juan "cuando declara: "Yo soy el pan de vida" (6, 35): ese "Yo soy" es divino, y divina es la pretensión de alimentar al mundo para la vida eterna; pero Jesús es ese pan celestial en cuanto que es "carne (entregada) para el mundo" (6, 51). También dice: "Yo soy *el* buen (verdadero) pastor", el único que hay; pero es ese pastor y tiene ese atributo soberano en la muerte por sus ovejas (10, 11). Desde lo alto de su gloria -"cuando sea exaltado por encima de la tierra"- atraerá a todos hacia él; pero esta exaltación celestial es idéntica al movimiento que eleva a Jesús en la cruz: "Hablaba de su

muerte" (12, 32 s.). Siempre la misma indisoluble unidad entre su muerte y su gloria." La afirmación esencial de este autor es ésta: "La resurrección, por muy real y corporal que sea según san Juan, no aparta a Jesús de su muerte, sino que la transfigura. El Resucitado sigue llevando sus heridas mortales." Y recoge la referencia que hemos encontrado en Calatayud (vid. supr. n. 97): "El Cordero del Apocalipsis está de pie, glorioso, pero en la inmolación (Ap. 5, 6)." Por eso exclama: "¡Cuan misteriosa es esta resurrección, en la que Jesús es glorificado sin salir de su muerte, y que lo deja para siempre anclado, mediante la muerte, en la humanidad que ha de salvarse!" El sentido de esto para el hombre lo aclara en la nota 56: "Si Jesús se encontrase glorificado independientemente del misterio de su muerte, no tendría relación con nuestro mundo (...). No sería el mediador de la salvación, puesto que no podría tomar a los hombres en su muerte, sino que sólo la transformaría en un paso de este mundo a Dios. Sería incapaz de ser la cabeza de una iglesia terrestre, cuyos fieles no pueden juntársele allí donde él está, en la resurrección, a menos que comulguen en su muerte, únicamente en la cual está la resurrección. La eucaristía no sería el viático de la muerte cristiana, el sacramento del morir junto con Cristo." (pp. 56-57). Tal unión muerte--resurrección la entiende así: "desde la sima más profunda de su debilidad de hombre, Jesús acepta como no había podido hacer hasta entonces no ser ya más que por ese Dios y ese Padre suyo que lo engendra: en la muerte se despliega la plena verdad filial de Jesús, que en adelante no existe más que en el Padre que lo glorifica" (p. 39).

(108) *Ibid.*, p. 54.

(109) *El sacrosanto y ecuménico* ..., p. 291. Se trata del capítulo II de la sesión XXII, titulado: "El sacrificio de la Misa es propiciatorio no sólo por los vivos, sino también por los difuntos".

(110) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 148.

(111) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 257.

(112) *Ibid.*, p. 231.

(113) La mencionada doctrina de CALATAYUD explica el sacrificio de la misa como propiciatorio, satisfactorio, impetratorio y meritorio. En el primero de los rasgos dice: "es *Propiciatorio* (ex Tridentino sess. 22.) porque siendo vno mismo en la substancia con el sacrificio de la cruz, si con este no huviera nuestro Redemptor satisfecho plenamente à la Justicia divina por todos los pecados de los hombres, ni huviera quitado al Eterno Padre las llaves con que tenía cerrado el cielo para abrirlo, es tal y tan infinita la virtud de este sacrificio de la Missa que se aplacaria el

Eterno Padre, se le daria plena satisfacción y se abrirían las puertas del Cielo y cerrarían las infernales quanto es de su parte". (B.N., Mss. 6313, fol. 50 r.). La *Doctrina del santo sacrificio de la Missa* que incluye el padre CODORNIU en su *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...* (t. II, pp. 429-437) habla también del sacrificio propiciatorio e impetratorio; sus expresiones son más suaves, pero participan del mismo sentido: "como el Sacrificio de la Cruz fue *Propiciatorio*, quiere decir, nos hizo á Dios propicio, benigno, y favorable, serenando sus iras, y reconciliándonos con su divina Magestad: (*Rom.* 5. v. 10.) assí lo es verdaderamente el adorable Sacrificio de la Missa." (p. 431).

(114) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 348.

(115) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fols. 52 r - v.

(116) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 431.

(117) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 257.

(118) Sobre las relaciones entre penitencia y eucaristía, RAMOS-REGIDOR, J. *El Sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica á la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1985, 4ª. ed. pp. 277-283, analiza la doctrina de Trento. También BOROBIO, D. *Reconciliación penitencial. Tratado actual sobre el Sacramento de la Penitencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990, pp. 93-95. Sin embargo, el sentido más interior o teológico sobre la eucaristía en relación con el perdón de los pecados, lo encontramos en DURRWELL: "La iglesia es purificada no ya por medio de unos ritos que borren la suciedad, puesto que el pecado es algo más que una mancha; y no es perdonada en virtud de una decisión divina de no imputarle ya sus pecados, puesto que el pecado no es otra cosa más que el pecador mismo cerrado a la santidad: Dios suprime el pecado cuando cambia el pecador. La iglesia es perdonada en la eucaristía porque entonces entra en comunión con el Cordero de Dios que es la santidad de Dios en el mundo." (*ob. cit.* p. 149). Más adelante precisa: "Pero la eucaristía no es un específico de la reconciliación de los pecadores. El pecado es una negativa de la comunión, contradice a la eucaristía. El perdón de los pecados es una gracia de conversión, de acogida. (...) La llamada a la conversión precede a la eucaristía. (...) Sin embargo, la eucaristía perdona los pecados. Porque *hay grados en la conversión, en el perdón de los pecados*, en la muerte a la carne encerrada en sí misma. (...) Pero si la eucaristía no es el comienzo de la evangelización [se refiere aquí al anuncio: "En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!, 2 Cor. 5, 20] y de la conversión, es por lo menos su cima. Ella y solamente ella es el sacramento específico

de la última conversión, de la última purificación: de la que se realiza en la muerte." (p. 151).

(119) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 257.

(120) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 434. RAMOS-REGIDOR, tras analizar las fuentes tridentinas, sintetiza: "parece ser que el concilio de Trento enseñó lo siguiente:

1. En conformidad con la costumbre de la iglesia, ésta considera al sacramento de la penitencia como un medio de preparación para la comunión, necesario para los fieles conscientes de haber cometido pecado "mortal", si hay abundancia de confesores.

2. Pero, por su propia naturaleza (dogmáticamente), la participación digna en la eucaristía, sin confesión previa, concede por sí misma la gracia renovadora del perdón incluso de los pecados graves, perdón que a su vez orienta al cristiano hacia el sacramento de la penitencia." (*ob. cit.* p. 283).

(121) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 258.

(122) *Ibid.*, p. 259.

(123) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 52 v.

(124) DURRWELL, al analizar la teología que ve en la misa sólo "un signo conmemorativo de la pasión", añade esta referencia que para nosotros es significativa: tal tendencia "es tributaria de un sistema teológico en donde sólo la muerte es saludable, en donde la salvación *se confiere a los hombres en virtud de un hecho pasado*, por la "aplicación de los méritos" de la muerte de Cristo, por "distribución de las gracias" *merecidas entonces, pero que ignora el sentido* salvífico de la resurrección. Pues bien, la Escritura enseña que la muerte es salvífica en relación con la gloria (1 Cor. 15, 17); no habla el lenguaje de la "aplicación de los méritos", sino el de la comunión, de una comunión realizada hoy con Cristo en su pascua." (*ob. cit.* p. 25).

(125) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 259. Esto tenía un carácter concreto: "Digámoslo de una vez, ¿queréis salud para vuestros cuerpos, paz para vuestras casas, unión en vuestras familias, felicidad en vuestros expedientes, abundancia en vuestras cosechas, regularidad y bonanza en las estaciones de los tiempos, y todos los bienes espirituales y temporales que podéis apetecer? Pues venid al santo templo, asistid devotos, modestos y compungidos al augusto sacrificio". (pp. 258-259).

(126) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, pp. 432-433.

(127) *Ibid.*, p. 437.

(128) *Ibid.*

(129) Al hacer referencia a la prohibición de las traducciones de los textos de la misa en el siglo XVII, JUNGMANN indica: "Hasta en algunos tratados se defendió el principio de que la misa debía conservar para los fieles la venerabilidad de su carácter precisamente a través del velo de misterio que la cubría. Era aquélla la concepción antigua del canon a modo de santuario en el que únicamente podía entrar el sacerdote, sólo que ampliada ahora y aplicada a toda la misa." (*ob. cit.* p. 174).

(130) El capítulo VIII de la sesión XXII establecía: "Aunque la Misa incluya mucha instruccion para el pueblo fiel; sin embargo no ha parecido conveniente á los Padres que se celebre en todas partes en lengua vulgar. Con este motivo manda el santo Concilio á los Pastores, y á todos los que tienen cuidado de almas, que conservando en todas partes el rito antiguo de cada iglesia, aprobado por la santa Iglesia romana, madre, y maestra de todas las iglesias; con el fin de que las ovejas de Cristo no padezcan hambre, ó los párvulos pidan pan, y no haya quien se lo parta; expongan freqüentemente, ó por sí, ó por otros, algún punto de los que se leen en la Misa, en el tiempo en que ésta se celebra, y entre otros demás declaren, especialmente en los Domingos y días de fiesta, algún misterio de este santísimo sacrificio." (*El sacrosanto y ecuménico...*, p. 297)

(131) JUNGMANN, J. A. (S.I.) *El sacrificio de la misa. Tratado histórico litúrgico.* Madrid, BAC, 1963, pp. 157-158.

(132) El mismo autor indica este aspecto como una de las "herencias de la Edad Media." (pp. 174-175).

(133) "... por lo que mira al *fin* con que deben assistir a missa han de assistir lo 1º para adorar la suprema Magestad de su Dios, y contemplar sus mysterios: lo 2º para ofrecerse a su Rey y Redemptor con todo su cor / con todo su corazón como siervos y redimidos con su sangre, del cautiverio de el pecado. lo 3º para agradecerle el dejarse veer cada día y darnos franca audiencia, lo que ningun Rey hace con sus vasallos, y el socorro quotidiano que nos da para alma y cuerpo: lo 4º para conseguir beneficios, gracias y luz con que enriquecernos en el camino de las virtudes y perfección christiana: lo 5º para tratar y consultar con su Magestad, como Doctor infinitamente sabio los negocios de nuestra alma y conziencia, y pedirle gracias como a dador liberalíssimo. lo 6º para orar, y saber su voluntad que nos la da a entender por medio de sus inspiraciones que allí derrama. lo 7º para alcanzar perdón de nuestras cul-

pas y para tenerle propicio e inclinarle a que nos socorra como a pobres necessitados y enfermos pues en ningun mysterio derrama màs gracias que allí: lo 8º para ofrecerle algún fruto o don de nuestros corazones con que le expliquemos nuestro reconozimiento." (CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fols. 56 v. - 57 r.).

(134) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 140.

(135) ARMAÑA, F. A. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 84.

(136) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 174.

(137) El capítulo II de la sesión XIII es la base: "Quiso [nuestro Salvador] además que se recibiese este Sacramento como un manjar espiritual de las almas, con el que se alimenten y conforten los que viven por la vida del mismo Jesu-Cristo, que dixo: Quien me come, vivirà por mí; y como un antídoto con que nos libremos de las culpas veniales, y nos preservemos de las mortales. Quiso también que fuese este Sacramento una prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad, y consiguientemente un símbolo, ó significación de aquel único cuerpo, cuya cabeza es él mismo, y al que quiso estuviésemos unidos estrechamente como miembros, por medio de la segurísima unión de la fe, la esperanza y la caridad, para que todos confesàsemos una misma cosa, y no hubiese cismas entre nosotros." (*El sacrosanto y ecuménico* ..., p. 134). Por su parte, el *Catecismo del Santo Concilio* exponía estos frutos en las pp. 140-142 (ed. cit.)

(138) El *Catecismo del Santo Concilio* comenzaba su enseñanza sobre la eucaristía precisamente por este punto, recogiendo y explicando los nombres de eucaristía, sacrificio, comunión, viático, cena y misterio de la fe (pp. 124-126). Sobre el paso de la denominación primera -"fracción del pan", junto a "cena del Señor"- a la de "eucaristía", ALDAZABAL, J. *ob. cit.* pp. 256-257. JUNGMANN dedica un capítulo a "Los nombres de la misa" (*ob. cit.* pp. 201-208).

(139) "También se podrá hacer cómodamente, si se considera con atención la naturaleza del pan y del vino, que son las señales de este Sacramento. Porque todos aquellos provechos que acarrean al cuerpo el pan y el vino, todos y por modo mejor y mas perfecto acarrea à las almas para su salud y regalo el Sacramento de la Eucaristía." (*Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 140).

(140) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, pp. 36-37. Su elaboración antropológica era sencilla como fundamento al alcance de los oyentes: "Y como los hombres estamos compuestos de cuerpo y de espíritu, necesitamos de una comida corporal para sustentar el cuerpo, en que nos asemejamos con los brutos, y de una comida espiritual para alimentar al espíritu, en que nos asemejamos à los ángeles. Y por esta par-

te, por lo que toca à nuestra alma, su alimento es el mismo que el de los àngeles. Dios es la comida espiritual de entràmbos: con la diferencia, que Dios alimenta y da vida à los àngeles, dexàndose ver claramente, y gozar como es en sì, y à nuestras almas alimenta y da vida, encubierto y sacramentado en este pan Eucarìstico." (p. 36). La cita del concilio de Florencia, del siglo XV, es recogida por ALDAZABAL al señalar que explica "la intenciòn del sacramento a partir del signo fundamental con que se celebra: "todo el efecto que la comida y la bebida material obran en cuanto a la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando y deleitando, este sacramento lo obra en cuanto a la vida espiritual"."

(141) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios ...*, p. 92. Cada expresiòn era una cita: "un pan, que tiene su orìgen de lo màs elevado de los Cielos, como dixo San Juan (a); un plato que es mantenimiento de los Angeles, como lo expresò David (b); un bocado que nos comunica la vida eterna (c); una comida que contiene en sì à todo un Dios (d)". A pie de pàgina da las referencias: (a) *Joan. 6. vers. 50* [Este es el pan que baja del cielo]. (b) *Psalm. 77. vers. 25* [Panem angelorum manducavit homo]. (c) *Joan. ibid. vers. 55 et. 59* [*corresponden a los versìculos* 54 *y* 59 *de* la traducciòn castellana de Nacar-Colunga: El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna. (...) el que come este pan vivirà para siempre]. (d) *Joan. ibid. vers. 52* [corresponde al 51 de dicha traducciòn: el pan que yo daré es mi carne, vida del mundo].

(142) *Ibid.*, p. 91.

(143) "De estos dos sellos se compone la boca, que espiritualmente ha de comer à Dios: es boca con entendimiento, i con gracia; porque el pan, que come, es sabiduría, i es gloria. Los dientes, de que se guarnece, son muchos; pero tres con especialidad son los que hacen la principal masticaciòn. Ellos son fé, esperanza, i charidad. La fé recibe, la esperanza parte, la charidad fermenta. De este modo comido el pan divino dà alimento al alma, la sustenta, la mantiene, la viste de gracia, la adorna con resplandor". (MENDOZA, B. *Oraciones varias ...*, p. 117).

(144) A poco de iniciar su sermòn *In festo Corporis Christi*, GUIJARRO engarzaba la alabanza con la enumeraciòn de los beneficios recibidos: "Porque siendo la dàdiva el mismo Verbo encarnado (...) no queda otro recurso que encoger los hombros, llenarnos de admiraciòn, y alabar al Señor por tan grande, tan excelsa, y tan preciosa fineza. Mediante la qual quiere unirse el mismo Dios corporal y espiritualmente à nuestras almas, quiere entrar en nuestros corazones, quiere alimentarnos, quiere esforzarnos, quiere consolarnos y aliviar nuestras penas, darnos una prenda segura de la gloria, ofrecernos à la memoria el beneficio inestimable de nuestra redenciòn ò de su pasiòn y muer-

te, perdonarnos las culpas y condonarnos las penas que por ellas merecemos; y finalmente concedernos gracia para vencer las tentaciones, para enfrenar nuestros siniestros apetitos, para tener paciencia y conformidad en los trabajos y tentaciones, para ser perpetuamente agradecidos a tantos favores, para abrazar con alegria la mortificación, y para desviarnos de los placeres y regalos de nuestra carne, viviendo crucificados al mundo, y teniendo un sumo horror à qualquiera especie de culpa y ofensa de Dios." (*Diseños evangélicos* ..., t. I, pp. 458-459). Como se ve, hay aquí una intercalación de elementos doctrinales y modelos de espiritualidad. Mas sucinta es la síntesis de Fr. MIGUEL DE SANTANDER, que además da razón de ello: "Mas no se satisface su amor con ser sumamente piadoso con el hombre: pasa también a ser admirablemente liberal. Aquí, señores, es necesario pronunciar más misterios que palabras; porque son tantas las dádivas, tan grandes los favores que hace Dios al hombre en la Sagrada Eucaristía, que es forzoso remitirlas à vuestras piadosas reflexiones, por sernos imposible aún insinuarlas. En efecto, amados míos, la Sagrada Eucaristía (...) es el remedio de los pecados veniales, y un preservativo contra los delitos graves, dice el Santo Concilio de Trento. Es un escudo contra las tentaciones del demonio, es un provechoso disgusto de las cosas de la tierra, una útil inteligencia de las celestiales, una demostración de la inmortalidad, una esperanza firme de la gloriosa resurrección, es el fundamento de nuestra confianza en Dios, nuestra fuerza, nuestro brazo, nuestro báculo, nuestra salud, y nuestra vida, como decia San Chrisóstomo (a). [Ho- mil. XXIV. super. Epist. ad Cor. I.]. (*Sermones panegíri- cos* ..., t. I, pp. 232-233).

(145) Su *Sermón del Santísimo Sacramento de la Eucaristía* desarrollaba las dos ideas de "alimento" y "medicina". Es casi tanto de espiritualidad como de contenido doctrinal. (*Sermones* ..., t. II, pp. 31-41). La alusión a la eucaristía como medicina es también muy antigua. La encontramos en San Ignacio de Antioquía (ss. I-II): "Partiendo un mismo pan, que es medicina de inmortalidad, antídoto para no morir, sino vivir por siempre en Cristo Jesús." (ALDAZABAL, J. *ob. cit.*, p. 259).

(146) La desarrollaba con detalle en la primera parte de su *Sermón del Sacramento* (*Sermones para los misterios* ..., pp. 163-173).

(147) Dentro de su *Doctrina del Sacramento de la Eucaristía*, en sus *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 413-418.

(148) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 164.

(149) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 86.

(150) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 40.

(151) "No se muda este Sacramento en nuestra substancia como el pan y el vino, pero nosotros en cierto modo nos convertimos y mudamos en su naturaleza; de suerte que con razòn se pueda aquì decir, lo que su Magestad dixo à San Agustìn: *Comida soy de grandes, crece y me comeràs. No me mudaràs tù en tì, como à manjar de tu carne; sino que tù te mudaràs en mì* (a) [Lib. 7. Conf. cap. 10.]." (*Catecismo del Santo Concilio ...*, pp. 140-141). Sobre esta mención, es significativa la nota de la traducción preparada por José Cosgaya: "Este hermoso pasaje agustiniano no se refiere al pan eucarístico, aunque de ordinario se hayan hecho muchas aplicaciones en este sentido, sino a la Sabiduría de Dios, a Dios como vida espiritual del alma. No obstante, expresa a las mil maravillas los efectos y frutos de la eucaristía en los comulgantes." (SAN AGUSTIN, *Confesiones*, Madrid, BAC, 1986, p. 220, n.f.). Introducida en el *Catecismo*, fue una de las citas latinas que ornaban la predicación en este punto: la encontramos en Climent (*Sermones ...*, t. II, p. 39), en Calatayud (*Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 414), en Armañà (*Sermones ...*, vol. 2, t. IV, p. 86).

(152) "Assì queda el alma que recibe à ese divino Señor Sacramentado; unida real, y verdaderamente con el mismo Dios, *nec fide solum, sed re ipsa*, que dixo San Juan Chrisòstomo (*d*) [*Chrisost. hom. 83. in Matth.*]; queda unida, dice San Gregorio Niseno (a) [*Nisen. orat. Càtech. 37.*], à la manera que la levadura queda incorporada en todo el pan; queda unida, dice San Cirilo (*b*) [*Ciril. lib. 4. in Joan. cap. 17.*], à la manera que una cera derretida se mezcla con otra cera deshecha en igual forma; queda unida, dice San Pascasio (*c*) [*Pàscas. cap. 12. de Corp. et Sanguin. Dom.*], à la manera que una gota de agua queda confusa, y anegada en un vaso de vino; queda unida, dice San Juan Damasceno (*d*) [*Damasc. lib. de fid. c. 14.*], como el hierro que penetrado del fuego resplandece, luce, y quema. Quién no se pasma, y estremece al oìr las que parecen ponderaciones, y son puras verdades de Fé?" (EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios ...*, pp. 164-165).

(153) "Padre, pues còmo el alma se transforma, y muda en el mismo Christo, al recibir el Sacramento, y se hace una misma *con èl? Transformase al modo, que una barra de hierro*, à quien la penetra el fuego, se transforma, y une de suerte con èl, que parece toda fuego; assì transforma, y convierte en sì à las almas este fuego Divino del Sacramento, dexàndolas interiormente resplandecientes, abrasadas, y encendidas en amor suyo. Otro exemplo oportuno me sugiriò una muger de santa vida, que lo explica bien. Assì como una porciòn de agua echada en un pan, se insinùa por sus poros, y desaparece, à este modo nuestras almas parece, que quedan transformadas en este Pan Divino del Sacramento. (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 414).

(154) EGUILETA, J. A *Sermones para los misterios ...*, p. 165.

(155) *Ibid.* Y continuaba: "... *alter Christus*, no por igualdad, sino por semejanza; porque su voluntad es, que siendo dos espíritus, sean un espíritu solo, conforme á lo que dixo San Pablo (*b*) [*I. Corinth. 6. vers. 17.*], quien se junta con Dios, es un espíritu con él, porque ha de vivir con la vida del mismo Christo: siendo humilde como Christo, paciente como Christo, obediente como Christo, en fin, sus pensamientos, obras, y palabras semejantes en un todo à las palabras, obras, y pensamientos de Jesuchristo." (p. 166).

(156) En toda la elaboración de DURRWELL, la eucaristía se entiende como "el sacramento de la parusía", "el sacramento del Resucitado en su aparición" (*ob. cit.* p. 47), como "una presencia que viene del fin" (p. 49). Jesús es en su pascua "el cumplimiento del mundo y de su historia" (p. 68); si es "él mismo la salvación", ésta no puede llegar al hombre más que por "la comunión con él" (p. 72). Y entonces: "Si no se convirtiera en lo que recibe, ¿podría realmente el fiel participar de la salvación?" (p. 136). Recoge un texto atribuído a S. Alberto Magno cuando indica: "En la edad media se pensaba que "no era posible encontrar ninguna otra razón de que se llamara a la iglesia y fuera realmente el cuerpo de Cristo más que el hecho de que, al darle su propio cuerpo, Cristo la transforma en sí mismo, para que se haga cuerpo suyo y todos sean miembros suyos"" (p. 135). ALDAZABAL recoge las aportaciones teológicas recientes en esta misma línea: lo que les ocurre al pan y al vino, que es que han sido llevados "a su destino escatológico, identificados con la persona del Señor", sin perder su ser, sino, al contrario, con su ser "colmado", constituye una realidad escatológica. Pues bien, el fiel queda igualmente incorporado a través del pan y el vino. "Esta es la razón de ser de la eucaristía: la anticipación sacramental en el orden de la historia de la identidad radi- cal del mundo en el orden de la resurrección (...) cuando Cristo integrará de modo manifiesto al mundo a sí mismo (...) y hará de él para siempre su cuerpo viviente." (*La eucaristía, ob. cit.* pp. 362-363)

(157) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 86.

(158) "*caridad*, porque la Eucaristía nos junta íntimamente con Dios y con el próximo: *gozo* en el Espíritu Santo, porque la Sagrada Comunión alegra, y conforta el corazón: *paz*, porque pacifica la carne con el espíritu, y al espíritu humano con el divino: *paciencia*, porque en virtud del Augusto Sacramento se conforma, y aún se alegra el hombre en los trabajos: *benignidad*, porque hace bien à todos, aún à sus mismos enemigos: *bondad*, porque se hace dulce y amable de ellos: *longanimidad*, porque espera largo tiempo sin aflixirse, aunque le falten bienes, ò comodidades temporales: *mansedumbre*, porque auxíliado el hombre de la Sagrada Eucaristía refrena, y contiene la ira, sufriendo los males que le cause su próximo: *fe*, porque cree con gran firmeza

lo que Dios ha revelado y confía igualmente de alcanzar lo que tiene prometido: *modestia*, porque compone todos los movimientos del cuerpo exterior: *continencia*, porque tiene à raya los ímpetus de las pasiones; y finalmente *castidad*, porque santifica cuerpo, y alma con pureza de los Angeles." (*Ibid.* pp. 168- 169).

(159) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas...*, t. I, p. 414. "(...) al modo, que con el alimento crece la vida del cuerpo, assí con este manjar crecen en gracia, y virtud las almas".

(160) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 39.

(161) *Ibid.* El sentido de la gracia es fundamental en Climent, también como explicación del sacramento: "Ni un paso podemos dar en el camino de la virtud y de la gloria, si Dios no nos dá fuerzas para ello." (p. 38).

(162) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 170.

(163) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 415.

(164) *Ibid.*

(165) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 42.

(166) "Porque, si bien se mira el desórden de nuestras pasiones, todo nuestro mal consiste en la inapetencia ò disgusto, que tenemos de los bienes espirituales, y en el demasiado gusto de los bienes corporales. De suerte, que paraque curen nuestras almas, es menester que se truequen estos gustos: lo que conseguiréis recibiendo dignamente ese augusto sacramento; pues, segùn enseña santo Tomás, da al espíritu un especial gusto de las cosas celestiales, un vivo sentimiento de su dulzura; y de aí se sigue el fastidio y disgusto de todo lo terreno, y el aprecio de Dios y de los bienes celestiales, que dispensa á los que le aman y le sirven." (*Ibid.*, pp. 42-43). "Otro beneficio de la Sagrada Eucaristía (...) es, dice el Padre San Cirilo (a) [*Cyril. in Joan. 19.*], mitigar el ardor de nuestras pasiones, y apetitos, sujetándolos à la razón, porque como este Augusto Sacramento, recibido con la disposición correspondiente, llena el alma de amor, de devoción, de gusto, de suavidad, y deseos del Cielo; quanto más crecen estos santos deseos, tanto más se disminuyen, y menoscaban los de nuestros apetitos sensuales, vencidos, y rendidos por los espirituales; por lo qual dixo San Bernardo (b) [*Bernard. serm. in Coen. Dom.*] "el que siente disminuido en sí el "furor de la "ira, y de los ardores sensuales, el apetito "de la honra, y de la codicia, y advierte ó notare vivir "con quietud de estas pasiones, entienda que esto es fruto "del divino Sacramento del Altar"." (EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., pp. 172-173).

(167) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 416. Que no se trata de un efecto mágico se ve por estas palabras: "Esto hace este Divino Sacramento, no inmediatamente por sí mismo, sino indirectamente, y por medio de la Caridad, que aumenta en el alma, como dice Santo Thomás; (18) [*3. p. q. 79. art. 6. ad. 3.*] porque como experimentó bien San Agustín en sí mismo, *nutrimentum est charitatis, diminutio cupiditatis.* (19) [*lib. 83. q. 36*] El aumento de la Caridad, es disminución de la concupiscencia, y apetito".

(168) CLIMENT, J. *Sermones ...*, t. II, p. 42. "... al modo que los apóstoles en la borrasca del mar acudieron á Jesu-Christo, buscadle vosotros en este Sacramento, y hallaréis el más pronto remedio".

(169) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 2, t. IV, p. 86. En el testimonio de los mártires, recogido por este autor y por Eguileta (*Sermones para los misterios ...*, p. 173) a través de las epístolas de san Cipriano.

(170) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 416.

(171) *Ibid.*

(172) *Ibid.* B.N. Mss. 6313, fol. 96 v.

(173) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios ...*, pp. 170-171.

(174) *Catecismo del Santo Concilio ...*, p. 141. Se apoyaba en Sab. 16, 20: "... les enviaste del cielo pan preparado, que, teniendo en sí todo sabor, se amoldaba a todos los gustos". En la Vulgata: "Omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem". Y en Sab. 16, 21: "Y ese alimento tuyo mostraba tu dulzura hacia tus hijos, ajustándose al deseo de quien lo tomaba, y se acomodaba al gusto que cada uno quería".

(175) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios ...*, p. 171. La comparación con el maná era la siguiente: "así como el Maná tenía un solo sabor propio, y natural á modo de ojaldre o torta de miel, según dice la Escritura (a) [*Exod. 16. vers. 31.*], y éste percibia la gente común, sin gustar otro, en sentir del Abulense (*b*) [*Abul. q. 5. in cap. 9. Exod. et q. 13. in cap. 16.*]; pero los justos, á quienes deseaba el Señor regalar, y descubrir las riquezas de su divina suavidad, hallaban en él, como dixo el Sabio (*c*) [*Sap. 16 v. 20 et. 21*], todo género de deleytes, y la suavidad de todos los sabores, sirviendo á la voluntad de cada uno, y según el sabor que deseaba: de suerte, que siendo uno el Maná tenía el gusto de pescado, de carne, de fruta, ó de lo que cada uno quería; así también este celestial Maná del Sacramento Augusto ...". En CALATAYUD encontramos esto mismo: "encierra en sí toda la virtud y sabor de todos los manjares espirituales y mucho mejor que

el manà llovido de el cielo â los Hebreos sabía à lo que gustaban, por que este manjar sabe al alma obediente à docilidad y sumissiòn del juicio y voluntad propia; â humildad al que es humilde; à pureza à los castos, à compunciòn â los contritos etc." (B.N. Mss. 6313, fol. 97 r.).

(176) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas* ..., t. I, p. 416. Es la misma comparaciòn con el manà. (El subrayado es nuestro).

(177) *Ibid.*, p. 436.

(178) *Ibid.*, p. 435. El subrayado es nuestro.

(179) *Ibid.*

(180) Podemos aplicar aquí las palabras de F.-X. DURRWELL para mostrar la inserciòn de la eucaristía, su origen, en el misterio pascual: "Todas las intervenciones salvíficas de Dios en la iglesia tienen su foco central en la acciòn plena, y por eso mismo universal y final, en que el Padre engendra y resucita a su Cristo en el Espíritu santo. Porque la intervenciòn de Dios no se dispersa en actividades salvíficas múltiples, en obras diseminadas, en repeticiones y reanudaciones de lo ya hecho. En el Espíritu santo, el Padre engendra a Cristo en el mundo y lleva a cabo una salvaciòn que se encuentra ciertamente fragmentada, diferenciada hasta el infinito en su impacto en el tiempo, en el espacio y en los hombres innumerables. La salvaciòn se multiplica en los hombres, pero se realiza en la efusiòn plena del Espíritu, esa efusiòn en la que Dios resucita a su Cristo; los fieles son también corresucitados con él, en el bautismo, en la celebraciòn eucarística, a través de la vida, gozando de la acciòn única del Padre en su Cristo." (*ob. cit.* p. 100).

(181) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, pp. 39-40.

(182) *Vid. supra.* notas 104-108, en el apartado referido al sacrificio de la misa.

(183) RIGHETTI quiere poner de manifiesto lo tardía que fue esta separaciòn y el interés en evitarla, y en ese tono ofrece los datos: "De un rito de comuniòn aislada, separada totalmente del sacrificio, no tenemos noticia antes del Tridentino. Fue una novedad introducida en el siglo XVII en las iglesias conventuales para comodidad de los fieles y para mejor atraerlos a sus funciones. En las iglesias seculares fué admitida màs tarde y de mala gana sólo cuando existían motivos razonables, pero no se generalizò màs que al final del siglo XVIII." (*ob. cit.* t. II, p. 515). Las noticias anteriores que recoge indican que comenzò como siendo "una medida prâctica para evitar una excesiva aglomeraciòn en torno al altar en los días de comuniones numerosas", sobre todo el día de Pascua. Y añade: "Esta disposiciòn, que miraba a que los fieles que no se acercaban a

la comunión pascual no tuviesen que esperar demasiado al final de la misa, se había hecho común en las parroquias durante los siglos XIV y XV". Es decir, comenzó siendo un hecho excepcional que penetró poco a poco en las prácticas habituales.

(184) JUNGMANN, J. A. *El sacrificio de la misa* ..., p. 178.

(185) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 38.

(186) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 169. Esta perduración se insertaba en los vaivenes o la inconstancia de la sensibilidad, sin que ello la rompiese: "el que comulga dignamente alcanza siempre los preciosos frutos de nuevos aumentos de gracia, y de quando en quando nuevos sentimientos espirituales con que se renueva el fervor de las virtudes". (pp. 169-170).

(187) *Ibid.*, p. 161.

(188) MENDOZA, B. *Oraciones varias* ..., p. 115.

(189) *Ibid.*, p. 116.

(190) CALATAYUD, P. B.N., Mss. 6313, fol. 99 r.

(191) *Ibid.*, fol. 102 r-v.

(192) *Ibid.*, fol. 102 v - 103 r.

(193) DURRWELL, F.-X. *ob. cit.* p. 37-38.

(194) *Ibid.*, p. 73.

(195) Es en este sentido de integración entre el dato de fe y la experiencia vivida en el que hemos utilizado el término "teología espiritual" en el epígrafe. Es cierto que la teología espiritual se define propiamente hacia los últimos años del siglo XIX y en la primera mitad del XX (MOIOLI, G. "Teología espiritual", *Nuevo diccionario de espiritualidad*, dir. por Stefano DE FIORES y Tullo GOFFI, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983, 2ª. ed. pp. 1351-1352; el art. en pp. 1349-1358), y que en la evolución anterior -en la que se sitúa cronológicamente nuestra investigación- la teología padece la división entre ambos aspectos, pues "circunscribe su ámbito a la objetividad cristiana, o sea *a la fe (...) en su vertiente objetiva*, sin tener debidamente en cuenta la realidad misma de la fe *precisamente en cuanto que ésta vive y se apropia el conjunto de los valores cristianos*". Es decir, "olvidando que la totalidad de la fe la constituye la objetividad cristiana *vivida*" (p. 1350). Todo esto es cierto, y ésta es justamente la dificultad que se le plantea a la predicación, y la observamos en cualquier vertiente en que pongamos la vista. Sin embargo, a causa de su dimensión pastoral, la predicación no

podía por menos que contrastar las realidades. Cuando quiso poner al alcance de la gente lo que significaba la recepción de la eucaristía, su doctrina sobre los frutos y efectos del sacramento tenía que tocar en cierta medida la vida, so pena de no ofrecer ninguna referencia para experimentar la salvación. Por eso, por esta preocupación pastoral, creemos que, en cierto modo y aunque sea sin un ajuste riguroso, podemos aplicar la noción de "teología espiritual" al intento que los predicadores hicieron de plasmar la dogmática sobre la eucaristía en su vertiente práctica o vivida.

(196) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 85.

(197) Así lo encontramos también en EGUILETA, que se quejaba igualmente de quienes se acercaban con frecuencia a comulgar sin que esto les cambiase: "No los vemos por ventura (y por mí hablo el primero, aunque lleno de confusión), no los vemos con tan poco espíritu, con tan poco desprecio del mundo, con tan poco recogimiento, con tan poca mortificación del cuerpo, y de los sentidos; en fin no los vemos tan sensuales, ya en el comer, ya en el dormir, ya en el hablar, ya en el recrearse, y en otros infinitos ramos, que comprehende la sensualidad; no los vemos tan llenos de amor propio, tan terribles, y tan vanos, como si no hubiese tal freqüencia?" (*Sermones para los misterios* ..., p. 174).

(198) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 427.

(199) Fr. JUAN APOLINARIO DE LA CONCEPCION, *Sermones*, B.N. Mss. 20598, fol. 211 v.

(200) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, pp. 43-44.

(201) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 174. El subrayado es nuestro.

(202) *Ibid.*

(203) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 87.

(204) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 44.

(205) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 414-415.

(206) ALDAZABAL, J. "La eucaristía", *ob. cit.* p. 375. El culto tiene fundamento como "actitud totalmente coherente con el misterio, porque también desde el principio se tenía la convicción de la *permanencia* del Señor glorificado en los signos eucarísticos aún después de la celebración: una permanencia que no se basa tanto en el mismo pan o vino, sino en la eficacia irreversible de la palabra del Señor y en la actuación de su Espíritu sobre ellos. Siguen siendo

el cuerpo y la sangre de Cristo, siempre disponibles como alimento de vida eterna para los suyos" (pp. 375-376). El apartado titulado "El culto de la eucaristía" apunta el sentido y los valores que se pueden descubrir en esta tradición. La base teológica la encontramos también en DURRWELL, cuando afirma "la presencia pascual mientras permanece el símbolo, mientras el pan es un pan que puede comerse a disposición de la iglesia". Y para que este misterio de presencia no aparezca como deslindado de la celebración de la que es fruto, insiste en el sentido de unidad que caracteriza su reflexión teológica: "Cristo no es unas veces pascual y otras no; su presencia es tanto sacrificial como real. El pan en la mesa de la iglesia sigue siendo continuamente el Cristo en su muerte por la iglesia y en su nacimiento por ella, para que ella pueda encontrarse con él siempre que quiera en la cita de sus esponsales y de su salvación." (*ob. cit.*, p. 106).

(207) RIGHETTI, M. *ob. cit.*, t. II, pp. 530-551 sobre "El culto al Santísimo Sacramento", y más específicamente pp. 538-539. Señala cómo en la alta Edad Media, "cuando los fieles y los monjes entraban *extra missam* en sus iglesias o en el oratorio de sus comunidades para rezar, no buscaban el sagrario eucarístico, sino que se dirigían al altar, que para ellos representaba visiblemente a Cristo." (p. 538). Apunta a continuación las repercusiones de la polémica de Berengario y da noticias de las primeras manifestaciones registradas: "Los monasterios de Bec y de Cluny, además de los numerosísimos sometidos a su influencia, antes de terminar el siglo XI introdujeron el uso de arrodillarse delante de Cristo, de incensarlo y, poco después, de encender delante del sagrario una lámpara". Sínodos de los siglos XII y XIII "insisten en la reverencia debida a los altares, pero particularmente hacia el *ubi S. Christi Corpus reservatur.*" (p. 539).

(208) ALDAZABAL, J. "La eucaristía", *ob. cit.*, p. 375.

(209) JUNGMANN, J. A. "La vida litúrgica en el barroco", *ob. cit.*, pp. 113-117.

(210) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 237.

(211) *Ibid.* p. 238. Hay un contraste muy acusado: "Cielos. ¿cómo no os desplomasteis sobre unos hombres tan indignos de que los sostenga la tierra? Rayos, ¿cómo no volvisteis en cenizas á estos monstruos sacrílegos de la heregía? ¿Pero qué han pronunciado mis labios? Sin duda el zelo de la casa de Dios, que me consume y devora, me arrebató más allá de los términos permitidos. No es éste á la verdad el espíritu del Evangelio. Este es el espíritu de Elías, no el de Jesucristo. Este divino Señor ni se irrita, ni se queja: padece y sufre los ultrajes que le hacen los hereges; pero los tolera en silencio, porque no saben lo que hacen"

(212) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. III, p. 145.

(213) *Ibid.*, p. 147. Había comenzado esta exhortación diciendo: "Sí, amados oyentes; nuestros obsequios, nuestras demostraciones, nuestro culto público y solemne ha de vengar los ultrajes que sufre su divina Magestad en el santísimo sacramento de la Eucaristía".

(214) Es la referencia a 2 R. 19, 14 ss. (en la Vg. IV Reg.), que Armañá describe y alaba así: "Hemos de reparar las injurias de la impiedad contra la honra del Señor, como las reparaba el santo rey Ezequías, quando el soberbio general del exército enemigo profería contra el verdadero Dios de Israel horribles blasfemias, y no se hallaba el religioso Monarca con bastantes fuerzas para rebatir su insolencia. ¿Qué hizo en tal caso aquel virtuoso Rey? Se fué luego al templo del Señor, se postró con profundo rendimiento ante su sagrado trono; y con suspiros y lágrimas confesó y alabó su inmensa grandeza. Vos sois, dixo al Señor, el único verdadero Dios, que habéis formado de la nada el cielo y la tierra. Vos sois el supremo Rey del universo, de tanta grandeza y magestad, que estáis sentado y exáltado en el alto trono de serafines. Esta confesión, este culto, esta expresión de un corazón pío, devoto, amante, profundamente rendido, es la reparación de la divina honra, y la venganza más agradable á los ojos del Señor." (*Ibid.*, pp. 146-147).

(215) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 337.

(216) *Ibid.*, pp. 338-339.

(217) *Ibid.*, p. 341.

(218) *Ibid.*, p. 347.

(219) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. III, p. 148.

(220) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, pp. 251-252. En BOCANEGRA encontramos lo mismo: "Vosotros veis cada día todos estos milagros; ¿pero quáles son los efectos que causan ellos en vosotros? Todos ellos han sido obrados en vuestro favor: ¿pero qué frutos habéis sacado de ellos para vuestra salud? No, Christianos, Jesu-Christo no ha hecho tantos prodigios para inspiraros una admiración seca, ó para solamente obligaros á que le retribuyáis unos respetos estériles. Bien sé que en estos días así los grandes como los pequeños conspiran y se unen para dár señales de su veneración. Sé que los poderíos de la tierra, los más grandes Monarcas, á la manera que el religioso David se despojan delante de él de la Púrpura, y se juzgan muy honrados en seguir y acompañar á su Dios. Sé que ha sido llevado como en triunfo por vuestras calles, y que el pueblo dividido en tropas ha hecho por su piedad y por su modestia una confesión pública de su fé. Pero aun-

que esto sea así, estas demostraciones religiosas y christianas no son por cierto el fin à que se deben limitar los milagros del Señor contenidos en este soberano Mysterio. Así como fueron obrados, son también renovados por vuestra salud. ¿Y qué efectos (vuelvo à preguntar) producen ellos en vosotros?" (*Sermones* ..., t. II, pp. 263-266).

(221) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 252.

(222) *Ibid.*, p. 239, en el sermón de 1788.

(223) MENDOZA, B. *Oraciones varias* .. , p. 105.

(224) *Ibid.*, p. 106.

(225) *Ibid.*, p. 109.

(226) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 204.

(227) *Ibid.*, p. 205.

(228) *Ibid.*, pp. 205-206.

(229) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 126-127. Tras poner como ejemplo el afecto de los israelitas por la adoración a Dios en el templo, exclamaba: "Qué confusión para muchos cristianos, à quienes un leve trabajo, un negocio de poquísimo momento los detiene, y los retrae de la casa del Señor que realmente habita en ella! ¿Cuántos tienen valor de alegar por impedimento de su culto las visitas y conversaciones vanas, los juegos, las comedias y otras diversiones, ò inútiles ò escandalosas? Embelesados con estos objetos, ocupadas en ellos todas las horas del día, dicen, que les falta tiempo para visitar y adorar à su divina Magestad".

(230) MESTRE SANCHIS, A. "Religión y cultura en el siglo XVIII español", en *Historia de la Iglesia en España* dir. por R. García-Villoslada, t. IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, p. 589. Indica los testimonios de Jovellanos y Mayans, así como el hecho de que las visitas pastorales "pocas veces aluden a la necesidad de cumplir con la misa"; ello le lleva a considerar: "El cumplimiento de la asistencia a misa dominical era general, pese a que los agricultores trabajaban muchos domingos". Coincidimos en esta apreciación; sin embargo, nos parece excesivo afirmar que "el centro de la vida religiosa española era la misa dominical"; si bien no dudamos de la trascendencia social de este hecho, hay que contrastarlo con la diversidad y dispersión de las manifestaciones religiosas, y tener en cuenta lo dicho en el apartado precedente con respecto al sentido de la "centralidad" de la eucaristía, pues la perspectiva sociológica puede ocultarnos el grado y el carácter de la significación religiosa.

MARTI GILABERT, F.: *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1971, al describir las manifestaciones de piedad, señala entre ellas: "Nadie se quedaba sin misa los domingos" (p. 139). Es la impresión tomada de los viajes de los extranjeros. PEÑAFIEL RAMON, A. *ob. cit.*, pp. 147-148.

(231) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 70 v.

(232) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 384.

(233) *Ibid.*

(234) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 431-432.

(235) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 148.

(236) INFANTES FLORIDO, J. A. *ob. cit.*, p. 223. Describe estos condicionamientos al mostrar la inquietud pastoral de Tavira: "no podemos olvidarnos de su insistente apercibimiento acerca de un punto cardinal en el ministerio de los párrocos, como es el de enseñar a los fieles el deber de asistir a la misa dominical y festiva, y en concreto a la llamada Misa Mayor o parroquial. La decadencia en el cumplimiento de este precepto se debía a múltiples causas, entre otras, al éxito de las misas de alba, cuya comodidad se imponía en cierto público, debido a motivos sociales, como el vestido, la edad, la situación social y tantos otros que pesaban en favor de esta preferencia". Y añade también el motivo que nosotros hemos detectado: "Al mismo tiempo se rehuía la misa parroquial por la homilía -era la única predicación ordinaria- que incidía sobre los temas de cada momento, o se quedaban en la batalla moralizante".

(237) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 148.

(238) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 77.

(239) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 14.

(240) *Ibid.* B.N. Mss. 6313, fol. 56 r. Subrayado en el original.

(241) *Ibid.* fol. 55 v. Y añade: "... quando no les duele y hacen profession de gastar en obsequio de Grandes y ministros, o Señores en [ilegible] y conversaciones vnas dos horas especialmente si de estos esperan protección o dependen sus ascensos." (fol. 55 v.-56 r.).

(242) Por el Dr. D. ____, Calificador del Santo Oficio, y Capellán Doctoral de S. M. en la Real Capilla de la Encarnación. Madrid, Imprenta Real, 1731, 208 p. Está dedicada a los arzobispos y obispos de España.

(243) *Ibid.*, pp. 61-62.

(244) *Ibid.*, p. 62.

(245) En su despedida, CALATAYUD entablaba con sus oyentes un diàlogo en torno a los propòsitos para realizar en adelante; entre ellos estaba éste: 'Me dais palabra de que todos los que realmente pudiereis, oyréis Missa cada dìa, y que trataréis de oraciòn, y de encomendaros à Dios, los que sabéis leer, y tenéis tiempo, quando la huviere en los Templos, ò privadamente en vuestras casas? Sì Padre." (*Missiones y sermones* ..., t. II, p. 605). Entre los "remedios" para no volver a la culpa tras la misiòn, citaba también el de "oìr Missa cada dìa" (*Ibid.*, p. 601). Del mismo modo, SANTANDER en su *Sermòn de los bienes de la perseverancia, y males de la reincidencia* advertìa: "apénas salgàis de la santa misiòn, quando el demonio os acometerà". Contra ello aconsejaba aplicarse a la oraciòn, practicarla cada mañana y: "Asistid luego à la santa misa con fe, devociòn, compostura y silencio, y aplicaos después à vuestro trabajo ..." (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, p. 358).

(246) *Ibid.*, t. I, p. 380.

(247) MARTI GILABERT, F. *ob. cit.* p. 138: "Habitualmente se oìa misa a diario; para los jornaleros y los artesanos habìa en casi todos los pueblos "misas del alba o aurora"". Creemos que la apreciaciòn de esta frecuencia puede resultar algo excesiva.

(248) TORT MITJANS, F. *ob. cit.* p. 263. Refiriéndose a las diez escuelas gratuitas fundadas por él, dice: "No se preocupa tan sólo Climent de que los alumnos conozcan tedricamente la Religiòn sino que exhorta a la prâctica de la misma como el oìr misa diaria en los lugares donde ello es posible, la Confesiòn mensual, etc., etc.". En la nota 34 hace constar el dato: "Puesto que en Olesa de Montserrat habìa comunidad de beneficiados y se celebraban misas hasta el mediodìa, recomendò al maestro Francesc Llongueras, pbro.: "Acompañàs a oìr misa tots los dìas, o a lo menos aquells en que s'en celebren al eixir o poch després de haver eixit del estudi"".

(249) "Ahora, porque assì plugo à la infinita Caridad del Señor, son muchos los Sacerdotes, y muchìssimos los lugares, donde se dice Missa; pero no es mucho el concurso, y es menos la devociòn,. porque nuestra perversidad convirtiò en desprecio, lo que debiera ser nuevo, y continuado motivo de alabanza." (CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 432).

(250) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegìricos* ..., t. I, p. 259. Se refiere a la ciudad de Zamora y habla en 1791.

(251) DELUMEAU, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, p. 241: "¿qué significaba la asistencia a misa en una atmósfera de indiferencia? La gente se sentaba en las gradas del altar, parloteaba durante el oficio, dejaba el sombrero en cualquier parte al igual que el abrigo; los gentileshombres entraban en la iglesia con sus perros de caza; debido a las reducidas dimensiones de los edificios de culto en el campo, la gente se apiñaba en ellos aprovechando la ocasión para cometer "mil indecencias y deshonestidades"; el bajo pueblo, excluido de los bancos que los gentileshombres y burgueses habían reservado mediante el pago de determinada suma de dinero, debía permanecer de pie o sentarse por el suelo; muchos hombres se contentaban con asistir a misa desde el pórtico, y alternaban su asistencia al oficio divino con excursiones a la taberna cercana; incluso las "riñas" y peleas no eran algo extraño en el interior del templo, especialmente debido a cuestiones de precedencia; finalmente, los fieles apenas participaban de la liturgia: éste es el panorama general que nos depara el estudio realizado por J. Ferté acerca de la vida religiosa en los campos parisienses en el siglo XVII, siempre antes de que el espíritu reformador hubiera alcanzado sus metas." Se refiere a la obra titulada: *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622 -1695*, París, 1962.

(252) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., prólogo s. p.

(253) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 55 v. Recoge la expresión de Pedro de Lepe (1641-1700), obispo de Calahorra, que en sus Constituciones sinodales (las del sínodo de Logroño de 1698) calificaba su uso de "moda infernal".

(254) *Ibid.*, fol. 56 r.

(255) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., p. 39.

(256) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 384-385.

(257) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 162. Contra esta costumbre advertían las *Constituciones sinodales del Obispado de Oviedo*, del tiempo de Agustín González Pisador: "Que ninguna persona se arrime, ni eche o recueste sobre los Altares de las Iglesias." MENENDEZ PELAEZ, J.: "La pastorale des Lumières d'après les Actes du Synode de Pisador (1769)", en SAUGNIEUX, J. (dir.), *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 183.

(258) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 55 r.

(259) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., p. 123. Francisco Miguel ECHEVERZ, que en el terreno pastoral se muestra muy

propicio al desarrollo casuístico, precisa la normativa sobre el cumplimiento del precepto dominical, y en esto afirma: "ni tampoco las madres que crían pecarán, aunque se queden en casa con su criatura, si ha de inquietar en la Iglesia al Celebrante, y à los oyentes trayendola, y no hallan forma para ir a Missa sin ella; porque menos mal es faltar vna muger à Missa, que divertir, ò inquietar al que la dice, y à los que la oyen!" (*Platicas doctrinales, ordenadas, y añadidas nuevamente por su author el Padre Presentado Fr. ____, Missionero Apostólico, y Presidente de las Missiones del Seminario de Moratalla, del Real, y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos.* Parte Primera ... Madrid, Imp. del Convento de la Merced, 1728, t. I, p. 134.

(260) *Ibid.*, fol. 55 v.

(261) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., p. 123.

(262) Cit. por MENENDEZ PELAEZ, J. *art. cit.*, p. 183. Esto puede haber sido algo muy corriente en Asturias: "L'assistance au culte devait souvent s'accomoder des impératifs d'une économie rurale. Les femmes de la campagne, avant d'aller au marché, assistaient d'habitude au culte, au milieu de leurs corbeilles de produits. Tout cela, d'après le synode, constitue "una irreverencia al templo de Dios"".

(263) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 55 r. Subrayado en el original. Continúa diciendo: "ninguna de éstas veeréis, que esté attenta, recogida su mente y puesta en Dios, ni que sepa lo que es vunciún del espíritu santo, ni fervientes affectos de su corazòn: ia no falta, sino que se abaniquen también en la *barandilla* al *comulgar*. Los Predicadores en el pùlpito, los confessores en el confessonario procuren dissuadirlas esta moda y que mientras estàn en el templo, recojan en el bolsillo sus abanicos." (fol. 55 r-v.).

(264) "Otros toda la Misa se estàn en los bancos sentados, ò en los escaños de los mismos altares, ò reclinados sobre las mesas de ellos; y quando esto no sea, sostenidos de los bastones que ahora se usan hasta en la casa de Dios con gran descortesia." (VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia...*, p. 39).

(265) "¿Qué diré de los que toda la Misa se estàn muy derechos, y quando mucho al alzar la hostia ponen una rodilla en el suelo, y no en el suelo, sino en parte blanda, y sino la hay llevan almohadilla, y à falta de ella el guante: y con aquella indevota postura adoran al Señor del cielo y de la tierra?" (*Ibid.* p. 40).

(266) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 55 v.

(267) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., p. 39.

(268) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 55 r.

(269) TORT MITJANS, F. *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font O.S.A. Obispo de Lugo, Arzobispo de Tarragona 1718-1803)*, Villanueva y Geltrú, 1967, p. 86: "Somos informados, dice, de que las cosas que tienen que tratar los fieles lo hacen en el ofertorio de la Misa, haciendo casa de negocios la Iglesia de Dios."

(270) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., p. 41.

(271) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 162

(272) *Ibid.*, t. I, p. 136.

(273) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., prólogo s. p. Insiste en que la participación del fiel en la misa, el culto interior, consiste en darse a sí mismo en sacrificio. Hay aquí una perspectiva muy individual y marcada por el sentido sacrificial que predominaba entonces y ya hemos descrito. Pero es una participación con fundamento teológico y según la tradición de los Padres de la Iglesia, que, situada en las elaboraciones actuales, se traduciría así: "Jesús murió para abolir todo culto que pudiera no ser personal. Cuando expiró, la cortina del templo se desgarró según nos dicen los sinópticos; el templo se derrumbó virtualmente (Jn. 2, 19); el culto del antiguo testamento quedó superado. La pascua de Jesús produce para siempre el desgarrón de la cortina, la destrucción del templo de los ritos impersonales, que los cristianos no deberán reedificar jamás. Sólo es aceptable el "sacrificio espiritual", como lo llamaban los cristianos de los primeros siglos, que no tiene necesidad ni de templos ni de altares, ni de sacerdotes inmoladores, y que la iglesia celebra cuando "aprende por Cristo a ofrecerse a sí misma" [Cf. Agustín, De civ. Dei, 10, 20 (...)]. Por eso ella invoca sobre sí al Espíritu consagrador que había invocado antes sobre el pan y el vino, para que Dios pueda "reconocer en ella la ofrenda de su Hijo", " una ofrenda viva para su gloria"". (DURRWELL, F.-X. *ob. cit.*, p. 123).

(274) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 129.

(275) CALATAYUD, P. B.N.Mss. 6313, fol. 55 r.

(276) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 131.

(277) *Ibid.*, pp. 130-131.

(278) Fr. JUAN APOLINARIO DE LA CONCEPCION, *Sermones*, B.N. Mss. 20598, fol. 212 r.

(279) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., pp. 39-40.

(280) *Ibid.* prólogo s. p.

(281) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 210.

(282) "Que es esto Gran Dios! Estamos en Holanda, Suecia, Dinamarca ô Ynglaterra; ô estamos en el Cathólico reyno de España? En España estamos, pero dónde está nuestra fee?" (Fr. JUAN APOLINARIO DE LA CONCEPCION, *Sermones*, B.N. Mss. 20598, fol. 203 v.).

(283) Así, es el ideal, la meta; la perfección de fe y de fervor, lo que se presenta: "Creemos, Señor, y confesamos de corazón vuestra real presencia en ese augustísimo Sacramento. Estamos prontos a derramar nuestra sangre por esta verdad infalible, que siempre será el mayor consuelo, la mayor dicha, el más glorioso blasón de vuestro pueblo. (...) Nuestro espíritu se abrasa en vivos deseos, y se derrite nuestro corazón en amorosas ansias de adoraros, y de ofrecer á los pies de ese sagrado trono todo nuestro afecto. Quisiéramos que se convirtieran en fuentes de lágrimas nuestros ojos, para llorar amargamente nuestra indevoción, nuestras irreverencias y desacatos, con que os hemos ofendido en vuestra casa y en vuestra presencia. Aquí nos tenéis postrados y arrepentidos de todo corazón, implorando vuestra misericordia ante su propio trono. (...)" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol 1, t. I, pp. 132-133).

(284) *Ibid.*, p. 132.

(285) Sobre las disposiciones de Tavira en Canarias, INFANTES FLORIDO, *ob. cit.* pp. 215-223. Sus criterios eran de dignidad y austeridad: "El trasfondo de esta ofensiva purificante, evidencia entre otras cosas, su diáfana idea de lo que debe ser el culto eucarístico. Para él la Misa tiene una dignidad propia, intocable y exigida aunque se celebre en privado. Esto exige la piedad con que debe tratarse un misterio santo, y ahí radica su suntuosidad religiosa y admirable. Pero a la vez requiere en algunas circunstancias que se solemnice con la pompa y festividad más destacadas. Distinguir estos dos aspectos y mantenerlos debidamente, es lo que desea enseñar a su clero." (p. 221). TORT MITJANS señala cómo las disposiciones de Climent en su visita pastoral iban encaminadas a "dar el máximo realce y dignidad a la celebración de la Eucaristía y a su reserva en el sagrario" y que "insta siempre al cumplimiento de todas las determinaciones litúrgicas emanadas de la Sagrada Congregación de Ritos." (*El obispo de Barcelona* ..., pp. 232- 234).

(286) De Tavira reconoce INFANTES FLORIDO: "Pero también es verdad que este celo llevaba muchas veces consigo cierta ceguera ante lo genuino de un pueblo. Aspectos valiosos del folklore, de la cultura popular fueron ahogados, cayendo a menudo en un elitismo perfeccionista que alejó el propio culto de las clases populares." (*ob. cit.* p. 218). He aquí

algunas de las medidas de Climent: "Prohíbe, en todas y cada una de las parroquias, se repartan cirios o candelas durante la misa por ser una práctica innecesaria, costosa y causa de distracciones. Los cirios a su juicio deben tener sólo la funcion de iluminación y nunca de adorno supérfluo. (...) Los instrumentos musicales y los cantos precisó se adoptaran escrupulosamente a la vigente legislación, esto es, no a los cantos populares en lugar de los litúrgicos, a las músicas movidas y a otros instrumentos que no fueran el órgano o similares, etc." (TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona ...*, pp. 276-277).

(287) BARCALA MUÑOZ, A. *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al sínodo de Pistoya*, Madrid, CSIC, 1985, p. 33, indica las aportaciones litúrgicas del sínodo en lo referente a la misa: "El [decreto] de eucaristía insistía en la coparticipación de todos los fieles y en el uso de la lengua vulgar en los oficios; propugnaba la supresión de altares secundarios, imágenes, devociones particulares y otros motivos paralelos, perturbadores del sentido comunitario central; en general se abogaba por la simplicidad, sobriedad y dignificación de todo lo litúrgico-devocional, marcado por el barroquismo y aun la superstición." JUNGMANN señala los más significativos aspectos de la reforma ilustrada en este campo: "Algunos extremistas entre aquellos liturgistas de la Ilustración quisieron convertir el culto divino en una función educativa del pueblo, con fines docentes y moralizadores, pero desconocían por completo la esencia de la liturgia. Otros, en cambio, se limitaban a podar las adherencias inútiles de la liturgia para hacer sobresalir los rasgos de la misa como función religiosa comunitaria. La comunidad toda debía reunirse en la parroquia, y en ella se debía celebrar solamente una misa al mismo tiempo. Después del evangelio se tendría la predicación, y a continuación de la comunión del sacerdote, la de los fieles. Convenía desterrar de la misa los instrumentos músicos, o, al menos, restringir su uso a las solemnidades mayores; el pueblo mismo debía acompañar el santo sacrificio con sus cantos en lengua vulgar siempre que fuera posible, o, si no, con rezos comunes que correspondieran a las oraciones del sacerdote. Se censuraba el rezo en común del rosario durante la misa. Tales recomendaciones se repiten con monótona insistencia en la literatura teológico-pastoral de la época. (...) Otras ideas que se manifestaban con frecuencia eran la intensificación de la comunión frecuente, la reducción del numero de los altares, la orientación del altar hacia el pueblo y una mayor sobriedad en el uso de la exposición del Santísimo. Fueron también objeto de planes de reforma la procesión de las ofrendas, el ósculo de la paz y la concelebración." (*El sacrificio de la misa ...*, p. 183-184). En la nota 59 (p. 184) precisa que la proposición del sínodo de Pistoya de que "en cada iglesia no debiera haber más que un solo altar" se calificó "de *temeraria* en la bula *Auctorem fidei*, de Pio VI. Así también otras proposiciones más avan-

zadas (reivindicación de la lengua vulgar en toda la misa, condenación de los estipendios y de las misas particulares)".

(288) En el terreno pastoral, asumir alguno de estos postulados significaba un esfuerzo de compromisos concretos, que algunos obispos españoles procuraron llevar a la práctica en sus visitas, y que chocaban muchas veces con las costumbres establecidas. Es el caso de Tavira en su deseo de implantar el altar único en las iglesias, comenzando por retirar todos aquellos que no estaban en condiciones y los que se situaban al pie del templo (donde se celebraba lejos y de espaldas al altar central). "Tiene muy en cuenta el obispo lo llamativo de las medidas que adopta rozando a menudo el escándalo. Sabemos que no faltaba la intervención de los adictos al Santo Tribunal, difundiendo las noticias de su visita por todo el Archipiélago. Esto le lleva a suavizar sus decisiones, dejando algunos altares y encargando al clero parroquial prepare los ánimos del pueblo." (INFANTES FLORIDO, A. *ob. cit.*, p. 200).

(289) JUNGNANN, J. A. *El sacrificio de la misa* ..., p. 185.

(290) "En la celebración eucarística no existe (...) ningún motivo para distinguir, *disociándolos*, al sacerdote como si le correspondiera sólo a él ofrecer el sacrificio, y a los laicos como si sólo participaser en la preparación del sacrificio y en la comunión." (DURRWELL, F.-X. *ob. cit.*, p. 125). Según este autor, el papel específico del sacerdote es el de ser fundamento de la comunidad, como los apóstoles: "en este mundo en el que todos nacen paganos, la iglesia necesita incesantemente ser fundada hasta el final de los tiempos. (...) El grupo fundador tiene que perpetuarse entonces; los obispos son "principio y fundamento"; los sacerdotes "hacen *nacer* y crecer al pueblo de Dios". Lo hacen mediante "el anuncio apostólico del evangelio que convoca y reúne al pueblo de Dios" y mediante el sacramento en el que se constituye la asamblea eucarística, símbolo de la Iglesia eterna." [Las citas son del Vaticano II]. Así pues: "El papel fundador es único; por consiguiente, la función del sacerdote es distinta de la de los fieles. Pero *no aísla al sacerdote, no lo sitúa aparte de la asamblea, ni por encima de ella, ni frente a ella*, ya que ese papel es único en cuanto fundamental, distinto en cuanto comunitario en plenitud, diferente en cuanto central, situado en el corazón de la celebración. (...) El ministerio eucarístico del sacerdote, único en sí mismo, es el de la iglesia entera en el punto central de su propia ministerialidad. La misión y el poder del sacerdote son en todos los aspectos los mismos de la iglesia. El sacerdote es fundador, pero en la iglesia fundadora." (pp. 126-127). Es un ministerio de integración: "Su misión específica consiste en celebrar la eucaristía en ese lugar de la asamblea, *símbolo de Cristo en la iglesia y símbolo de la iglesia bajo la acción de Cristo*". "El es el testimonio

visible y audible de la presencia *de Cristo* fuera de la cual nadie puede hacer nada." (p. 128).

(291) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 57 r. Y continuaba en este mismo sentido: "Lo 2º de rodillas y reverentemente mientras el cuerpo lo puede llevar, aunque se canse algo. Lo 3º con gran recato y modestia de los ojos teniéndolos en el altar y no removiéndolos de vn lado a otro movidos de la curiosidad ó ligereza en mirar." (fol. 57 r-v).

(292) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia ...*, p. 18.

(293) *Ibid.*, p. 22.

(294) *Ibid.*, p. 23.

(295) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 57 v.

(296) *Ibid.* "Lo 5º leer algunas pocas meditaciones sobre el mysterio de la missa, si conoce el alma que leiendo aprovecha mas y esta mas recogida, y no tan distrahida como quando sin libro medita." [interlineado: "assi lo hacen muchas almas."].

(297) Hay que señalar aquí la labor de León de Arroyal con sus traducciones de la liturgia: *Versión castellana del Oficio Parvo de Nuestra Señora, según el Breviario Romano*, Madrid, Joachín Ibarra, 1781, que en su segunda edición se llamó *Versión parafrástica*; la *Versión castellana del Oficio de Difuntos, con otras preces y oraciones de la Iglesia, según el Breviario y ritual Romano*, Madrid, Joachín Ibarra, 1783; y, sobre todo, la *Versión parafrástica de la Santa Misa como la celebra Nuestra Madre la Iglesia en las dominicas y festividades del año, según el Misal Romano y quaderno de santos de España*, Madrid, Ibarra, 1785, 2 vols. Por su parte, Joaquín Lorenzo Villanueva publicó el *Oficio de la Semana Santa*, Madrid, 1786, y su *Año Cristiano de España*, Madrid, 1791-1829, 19 vols. incluía al final de cada tomo la traducción del ordinario de la misa excepto las palabras de la consagración. No obstante, ya a lo largo de todo el siglo se encuentra el desarrollo de toda una literatura dedicada a apoyar la participación de los fieles, o al menos el seguimiento devoto. ALVAREZ SANTALO, en un estudio sobre bibliotecas sevillanas, ha distinguido entre los "títulos relacionados con el culto": "los 'manuales' para incorporarse a ciertos ciclos protagonistas como la Semana Santa (...); las pequeñas guías sobre el oficio de difuntos, o los oficios de Semana Santa; y los tratados que explican o exaltan el culto en general y la Misa en particular. Este último aspecto es el corpus fundamental del subconjunto cultural: una decena de títulos, entre los que sobresalen como autores Herrera y Bonilla, Teodosio y Pedro Carlos Negrón. Del primero tenemos la *Práctica de las ceremonias de la Misa*, rezada y / o cantada (con abundantes ediciones entre 1701 y 1728), un *Origen*

del oficio divino y un *Origen de la Misa*; tal vez pertenezca a él también un *Sobre el oficio divino y sacrificio de la misa* (sin identificar). Del segundo un *Excelencias y frutos del Sto. Sacrificio de la Misa*, repetido dos veces (Madrid, 1676, 327 p.). Les acompañan Juan Fernández Malpartida, *Declaración de los ritos y ceremonias del Sto. Sacrificio de la misa* (Madrid, 1653, en 4º), el padre Juan Rodríguez y su *Luz de los misterios soberanos del culto divino* (Sevilla, 1631, 188 p.). Guelanio, *Discursos espirituales de la misa* (sin identificar) y un par de obras sobre el polémico culto a nuestro padre Adán." ("Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII", en ALVAREZ SANTALO, C., BUXO, M. J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. Coords. *La religiosidad popular*, t. II: *Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, 1989, p. 34; en el artículo en pp. 21-45). Es una buena muestra de este tipo de literatura, aunque hay que tener en cuenta que algunos eran ceremoniales dirigidos expresamente a los sacerdotes celebrantes (como la *Práctica de las ceremonias de la Misa* de Herrera y Bonilla) y no a los fieles. No siempre los títulos permiten distinguir fácilmente entre una cosa y otra.

(298) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 381.

(299) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 57 v.

(300) *Ibid.* Aquí ha habido una rectificación del texto; tachado ponía: "pues ay confusión".

(301) Para Francia, señala Jean DELUMEAU: "Durante mucho tiempo los mejores autores espirituales -y esto es válido para san Francisco de Sales del mismo modo que para Mons. de Péréfixe- se contentaron con aconsejar a los católicos que rezaran durante el tiempo del sacrificio determinado número de oraciones, especialmente el rosario. Los "libros de misa" se extendieron muy lentamente, incluso entre el público culto, debido a que la jerarquía, por temor al protestantismo, condenó en muchas ocasiones las traducciones francesas de libros litúrgicos." (*ob. cit.*, p. 243). Lo mismo resalta François LEBRUN: "Se invita a los fieles a que pasen el tiempo lo más devotamente posible, rezando el rosario. San Francisco de Sales escribe a una de sus penitentes, en 1610: "En misa, os aconsejo que recéis el rosario antes que cualquier otra oración vocal". Por su parte, el padre Suffren enumera del siguiente modo las oraciones que se recomiendan para oír bien la misa: "Oraciones vocales, rosario, letanías, los siete salmos, las horas de la Cruz, del Espíritu Santo o de la Virgen". Y, en 1642, San Jean Eudes recomienda que se "recen las horas y el rosario"". Y para el siglo XVIII afirma: "Durante mucho tiempo aún los párrocos se conforman con velar por la presencia obligatoria de sus feligreses en la misa dominical (...); pero sus exigencias en lo relativo al desarrollo del ofi-

cio apenas son más que el mantenimiento de una actitud decente, de un mínimo de recogimiento y la participación ocasional en los cánticos que se entonan a coro (...). Mientras que en el altar el sacerdote celebra por su cuenta el santo sacrificio, los más devotos siguen, como en el pasado, rezando sus oraciones individualmente, en particular el rosario." ("Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en ARIES, Ph. y DUBY, G. dir. *Historia de la vida privada*, t. 3. *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 74-77; el art. en pp. 71-111).

(302) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia ...*, p. 82.

(303) *Ibid.*, p. 83. Continúa diciendo: "Y así no es bien emplear todo este tiempo en oraciones vocales, á no ser alguno que por su gran flaqueza no pueda sino por este medio conservar la atención que pide aquella obra".

(304) *Ibid.*, p. 84.

(305) *Ibid.*, p. 82: "Y así la primera diligencia que hacen en llegando el Sacerdote al altar, es sacar su rosario, y sin más preparación ni reflexión ponerse á rezar, y proseguir de esta suerte hasta que se acaba la Misa".

(306) *Ibid.*, p. 84. Además, esta facilidad y poco trabajo es un engaño: "Las oraciones santas son, pero este abuso que en rezarlas se observa hace sospechosa su aplicación á una obra que pide gran recogimiento en todos los que á ella concurren". Es decir, ¿cómo se podían "aplicar" a esta "obra" que era la misa unas devociones rezadas con gran trivialidad y hasta sin sentido?

(307) S. FRANCISCO DE SALES, *Introducción á la vida devota de __ __, Obispo, y Príncipe de Géneva: Fundador de la Orden de la Visitación de Santa María*. Traducida del frances, enmendada, y añadida por el Licenciado Don Francisco de Cubillo Donyague, Presbytero, Abogado de los Reales Consejos. Madrid, Manuel Martín, 1770. Decía en el capítulo XIV de la segunda parte, pp. 130-132: "Ahora bien, para oir, ó real, ó mentalmente la santa Misa, como conviene:

1. Desde el principio, hasta que el Sacerdote se pone en el Altar, harás con él la Preparación, la qual consiste en ponerse en la presencia de Dios, reconocer tu indignidad, y pedir perdón de tus faltas.

2. Desde que el Sacerdote se pone en el Altar, hasta el Evangelio, considera la venida, y la Vida de nuestro Señor en este mundo con una simple, y general consideración.

3. Después del Evangelio hasta el *Credo*, considera la predicación de nuestro Salvador: protesta de querer vivir, y morir en la Fé, y observancia de su santa palabra, y en la unión de la santa Iglesia Cathólica.

4. Después del *Credo*, hasta el *Pater noster*, aplica tu corazón á los mysterios de la Muerte, y Pasión de nuestro

Redentor, que actual y esencialmente se representan en este santo Sacrificio, el qual, con el Sacerdote, y demàs Pueblo, ofreceràs à Dios Padre, à honra suya, y por tu salud.

5. Después del *Pater noster*, hasta la Comunión, esfuerzate à excitar mil deseos ardientes en tu corazón, de estar para siempre unida à tu Salvador por amor eterno.

6. Después de la Comunión hasta el fin, da gracias à su Divina Magestad por su Encarnación, por su Vida, por su Muerte, por su Pasión, y por el amor que nos ha mostrado en este santo Sacrificio, pidiendole por él, que te sea siempre propicio á tus padres, amigos, y á toda la Iglesia; y humillàndote de todo tu corazón, recibiràs devotamente la bendición Divina que te da nuestro Señor por mano de su Sacerdote.

Pero si quieres mientras se dice la Misa tener tu meditación por los mysterios que vas continuando cada día, no es necesario que te diviertas à hacer estas particulares acciones; antes bastarà que al principio endereces tu intención á querer adorar, y ofrecer este santo Sacrificio por medio del exercicio de tu meditación; pues en toda meditación se hallan las acciones arriba dichas, ó expresa, ó tácita, ó virtualmente".

(308) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 431.

(309) *Ibid.* t. II, pp. 144-145: "Y que es la Missa? Una viva representación, y memoria de quando la Magestad de Christo se sacramentò en la Cena, y de su acerbíssima Passión, y muerte en Cruz. Algunos dicen: O quien huviera assistido á la Mesa del Salvador, quando comulgò à sus Discipulos, y héchole compañía en el Calvario! Buen deseo es éste, pero mal entendido: porque si comtemplas la Missa con viva fé, nada de esto tienes que desear. Porque en la Missa se consagra el Cuerpo, y Sangre del Señor; en la Missa se ofrece al Eterno Padre; y en la Missa se recibe, como en la última Cena. No hai mas diferencia de este Sacrificio al de la Cruz, que ser este sin efusión, y aquel con efusión de sangre. (...) Esto supuesto, considera la reverencia, con que los buenos Discípulos comulgaron en la Cena del Salvador: la fé de Pedro, el amor de Juan, y sobre todo, los incendios, y abysmos de caridad, humildad de la Santíssima Virgen, que también comulgò aquella noche. Passa de la Cena al Calvario, y mira la constancia, con que la divina Madre, el amado Discípulo, la Madalena y demàs piadosas mugeres acompañaron al Redentor, clavado en la Cruz. Y reparando que ellos son ricos de amorosíssimos afectos, y tú tan pobre, y destituido de todo bien, pídeles lo que te falta; que sin duda sacarás buena limosna".

(310) Esto suponía un cambio con respecto a la costumbre de la oración privada totalmente aparte de la celebración. DELUMEAU constata esta tendencia en la Francia de mediados

del XVIII (*ob. cit.* p. 243), como también F. LEBRUN (*art. cit.* pp. 74-75). Ambos recogen un significativo párrafo de François de Harlay, arzobispo de Ruán, en su *Manera de oir bien la misa parroquial*, obra publicada en 1651: "Toda suerte de oraciones han de cesar cuando el sacerdote reza y ofrece el sacrificio por nosotros. Habéis de estar atentos a la oración que va a rezar por vosotros y por todos los asistentes y habéis de pensar en el sacrificio que allí está presente, ofreciéndolo y ofreciéndoos a través del sacerdote en el espíritu y la unión de la Iglesia". Aún más claro era un *Método para todos los fieles a fin de que celebren útilmente la misa con el sacerdote*, de 1676: "Es un abuso creer que durante la misa está mejor rezar las horas o el rosario u otras devociones, que unir el espíritu y la intención a la del sacerdote".

(311) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 259.

(312) CALATAYUD lo enseñaba de un modo en el que resalta la falta de unidad: "Los oferentes de este sacrificio son el 1º Jesuchristo que primaria principal è invisiblemente consagra sacrifica y ofrece su Humanidad pronunciando por boca del Sacerdote las palabras de la consagración: el segundo es el Sacerdote que menos principalmente y como instrumento del Señor en persona y nombre suio pronuncia las palabras *hoc est enim corpus meum* (...). El tercero es la Iglesia Sta. que por el Sacerdote como Legado suio ofrece á el Eterno Padre el sacrificio pide etc. (...) el quarto oferente es el Pueblo y oientes que juntos con el Sacerdote le ofrecen según aquellas palabras del canon *vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis* estos con el Sacerdote reciven fruto especialissimo *ex opere operato* de este sacrificio y más el Sacerdote, si ofrecen y assisten con devoción y piedad." (B.N. Mss. 6313, fol. 51 r-v). Sin embargo, teológicamente, el sentido de unidad es fundamental, y arranca de la comprensión del sacrificio de Cristo como personal: "si ese sacrificio -señala DURRWELL- es de tal categoría que está inalienablemente ligado a la persona de Cristo -ya que nunca la muerte de uno ha sido la muerte de otro-, ¿quién puede ofrecer el sacrificio cristiano? Nadie, fuera de Cristo en su muerte. A no ser que en esa muerte, en su interioridad más secreta, Cristo se haya convertido en un ser con total apertura y comunicación de sí y que, en la gracia del Espíritu Santo, los hombres se dejen asumir en él, compartiendo su muerte en la que Dios le glorifica. La iglesia celebra el sacrificio de Cristo por una concelebración comunicante, identifi cante, en la que ella se compromete en un mismo morir con Cristo y nace con él en su propio nacimiento." (*ob. cit.* p. 123).

(313) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 434. Subrayado en el original.

voluntariamente, que no atienda à lo que en la Missa se hace, este peca gravemente; pero aunque vengan algunos molestos, ò impertinentes pensamientos, y aunque sean malos, *si se procuran desechar, no ay* pecado, *ni se falta* à la Missa." (p. 134).

(324) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 57 v. Hay que advertir que en los fols. 55-57 cambia la letra, tratàndose de una adiciòn, y es la misma que en otras partes del manuscrito, pero està en continuidad por contenido y estilo literario con la doctrina autògrafa. Subrayado en el original.

(325) VILLANUEVA, J. L. *De la reverencia* ..., p. 54.

(326) *Ibid.*, p. 57.

(327) *Ibid.*, p. 76.

(328) *Ibid.*, pp. 76-77: continuaba segùn su doctrina sobre la misa: "... no basta para que en cada uno se sacrifique el que asiste á ellos, sino pone de su parte los medios que para esto son menester: entre los quales son indispensables la atenciòn, la devociòn, el recogimiento".

(329) *Ibid.* pròlogo s. p. El resultado era la desidia: "Comùnmente se cree que con oìr Misa cumple un Christiano, dygala mal ò bien. Y aunque en el modo haya falta, no la tienen por tal, ò nocre en que se debe evitar lo pequeño. Esta es la corriente del mundo, que se lleva agua abaxo ciudades enteras, provincias y reynos, que creen que haciendo en las cosas mandadas lo necesario para no pecar en ellas mortalmentè, eso basta; lo demàs vaya por donde quiera".

(330) Tal es la dimensiòn hacia la que llaman los documentos del Vaticano II: "ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raìz y quicio en la celebraciòn de la santìsima eucaristìa" (*Presbyterorum ordinis*. Decreto sobre el ministerio y vida de los presbìteros. 6); "que la celebraciòn del sacrificio eucarìstico sea centro y culminaciòn de toda la vida de la comunidad cristiana" (*Christus Dominus*. Decreto sobre el deber pastoral de los obispos, 30). Cit. por ALDAZABAL, J. "La eucaristìa", *ob. cit.* p. 184.

(331) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 124.

(332) CALATAYUD, P. B.N. Mss.6313, fol. 101 v. "(...) ay otros que no llegan ā este combite con el vniforme ō vestidura de la gracia y charidad y aunque llegan con la divisa exterior de Christianos, esto es, confessados vocalmente y en aiunas, la persona de Christo no entra en ellos, ni ellos quedan en Christo ni son vivificados de la vida espiritu ō divinidad de el Señor: es la razòn porque no puede la persona del Verbo ni su divinidad habitar en quien por cada pecado mortal habita el Demonio porque *quae conventia Christi ad Belial?* (...) Quien vivifica, quien

anima, y santifica substancialmente el alma de quien comulga bien, es la misma persona del Verbo y su Divinidad: *spiritus est qui vivificat; caro autem non podest quidquam* [Joan. 6.] dice esse Señor: el cuerpo y su humanidad por sì sola no da la vida sobrenatural, divina, y de suio eterna à el alma; Quien la da es la misma Persona del hijo y su misma essencia increada vnida hipostaticamente a la carne, y por medio de esta à la alma de el Justo, (...) Y assì quando el que està en pecado comulga, aunque entra el cuerpo de Christo en el, y la Persona de el Verbo estè en él por el modo comùn a toda criatura es à saber por *essencia, presencia* y *potencia*; màs no entra en el alma con aquel modo especial de *inexistencia* y *permanencia* conque deifica santifica y vivifica por su misma essencia al alma (...). Comulgar en pecado es quitar la vida al Hijo de Dios, porque aunque no le quite la vida natural de su cuerpo santìssimo, hace que su Persona y divinidad no viva sobrenaturalmente en su alma. *Qui indigne comunicat, occidit Christum, quia separat Christum internum* (id est personam et Deitatem Verbi) *ab externo* dixo Ruperto [Rupert. lib. 2. officior. cap. 9.]." (fols. 100 v.-101 v.).

(333) "De esto tenemos un exemplo, que refiere el P. Raynaudo [*Tom. de Euchar. sect. 4. c. 1.*]. Cierto Obispo, por especial gracia del Señor, distinguìa los semblantes de los que llegavan à Comulgar los vicios, à que cada uno se sugetava: los semblantes de unos veìa negros, otros los veìa como abrasados, y quemados, y sus ojos sanguinolentos, y rojos; algunos reparava con un rostro resplandeciente, y con una vestidura càndida; à otros abrasava, y encendìa en amor de caridad la hostia, que recibìan: y à algunos se les bolvìa como una luz, que entrando por la boca iluminava, y esclarecìa sus cuerpos. (...)" (CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas* ..., t. I, p. 413).

(334) "Refiere San Cypriano en el *libro de Lapsis*, de vna muger, que aviendo comulgado en pecado mortal, luego que comulgò, como si huviera tragado vn vaso de mortal veneno, empezò à sentir vn gran fuego entre la boca, y el pecho, y haciendo espantosos extremos de dolor, toda temblando, y palpitando el corazòn, se quedò muerta, castigando Dios luego tan horrendo sacrilegio, para escarmiento de otros. El mismo Santo refiere allì de vn hombre, que haviendo comulgado mal, no podìa passar la Forma Consagrada; fue todo angustiado à ayudarse con el dedo, y se hallò la particula toda convertida en ceniza: pues rehusando Christo entrar en aquel corazòn manchado, se fue, y le dexò en la ceniza recuerdos vivos del fuego del Infierno, que le amenazaba, si no hacìa penitencia.

No es menos espantoso lo que ha sucedido en nuestros dìas, y me parece conveniente manifestarlo, porque como màs reciente, serà también màs eficàz. No hace vn año, que al eco de nuestras Missiones concurriò, entre otros muchos forasteros, al Pueblo de la Missiòn à confessarse vna muger: trèxola Dios à mis pies para que hi-

ciesse vna Confessiòn General, que necessitaba de muchos años: Confessò sus culpas con muchas làgrimas, y embuelta en ellas, me dixo: (...) *Sepa Padre* (me dixo) *que aviendo passado à comulgar vn dia sacr"legamente, como otras veces, luego que recibì la Partìcula consagrada en la boca, ella saltò fuera, yo no sè como, y deteniéndose vn poco en el ayre, la vì toda teñida en sangre, y luego se fue, sin averla visto màs, ni notarlo el Sacerdote.* (...). Creila sin dificultad, porque los suspiros, y làgrimas con que lo explicò, no daban lugar à dudar el caso, ni à sospechar ficciòn alguna; y lo tengo por vn gran portento, en que Dios quiso à vn mismo tiempo manifestar la realidad de su existencia en este Augusto Sacramento, la paciencia con que sufre, la fidelidad con que avisa, y el rigor con que amenaza, si no ay enmienda. Pues la Hostia teñida en sangre, quien dudarà, que no le pronosticaba à aquella muger vn castigo sangriento, si no hacìa penitencia?" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, pp. 56-57).

(335) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios...*, pp. 93-94.

(336) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, pp. 153-154.

(337) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2. t. IV, p. 89.

(338) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 406.

(339) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegfricos del Doctor Don ____* ..., Madrid, Blas Romàn, 1791, t. II, p. 230.

(340) *Ibid.*, p. 239.

(341) *Ibid.*, pp. 240-241.

(342) "Aùn si Judas no hubiera disfrazado su traiciòn, le hubiera sido menos sensible à Jesu-Christo; y menos sensible serìa también el que algùn Christiano le fuese infiel, si no se llegàra à su mesa: pero besarle, y entregarle; recibirle, y venderle, llamarle Dios y Maestro, y serle ingrato, es una llaga hecha à su amor, pero màs sensible que todas las que recibiò en el discurso de su Pasiòn y muerte, como dice San Leòn Papa." (*Ibid.* p. 241).

(343) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 56. De recibir la comuniòn en pecado mortal se siguen "muchos, y gravìssimos males; mal para Dios, porque se le ofende màs con esta culpa, que con otras muchas; mal para la Virgen Santìssima, porque siente mucho vltrages semejantes de su Hijo: mal para los Angeles, porque se contristan, y conturban: y mal para la misma Alma que assì peca, porque son horrendas sobremanera las penas del Infierno, que le aguardan, si no hace vna verdadera penitencia. Nada irrita

màs à Dios, que la sacrilega profanaciòn de su Cuerpo, y Sangre, dicen los Santos Padres, y entre ellos San Cypriano, y San Juan Chrisostomo".

(344) CALATAYUD, P. B.N. Mss. 6313, fol. 101 v. Incluso se presentaba como un instrumento material de muerte: "Y assí se bolviò cuchillo la hostia al recivirle vna muger vengativa, que no perdonò de corazòn aquien la avía ofendido, y la degollò." En sus *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 413, decía: "à los que se llegan con conciencia de pecado mortal, se les convierte en hiel, y veneno. (...) viene à ser lo mismo, que meter un pedazo de pan por la boca en el estòmago de un cadáver, y aùn mucho peor; porque se convierte en sacrilegio por culpa del que lo recibe".

(345) "Apenas comulgò Judas, dice la Escritura Sagrada, que entrò Satanàs en su alma. Lo mismo le sucede al que comulga mal, entra Jesu-Christo, y entra el Diablo en su alma; Jesu-Christo, como Juez, para sentenciarla; y el Diablo, como Verdugo, para executar la sentencia: como quando entra en la Carcel el Juez, y el Verdugo para dàr garrote à algùn malhechor. Y si no fuera por la gran paciencia de Jesu-Christo, reventaría luego el que comulga mal, como reventò Judas por las hijadas, para que saliera por allí, y no por la boca, por donde avía entrado Jesu-Christo, aquella infame y sacrilega alma. Mas aunque Jesu-Christo es tan paciente con muchos que los espera à penitencia, ha sido justiciero con otros, que luego han reventado, ò muerto de repente, por aver comulgado mal." (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 174-175).

(346) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2. t. IV, p. 89. "No puedo pensar que voluntariamente quiera el que conserva sentimientos de nuestra santa religiòn, juntar en su pecho à Dios y à Belial: conculcar con execrable descaro al mismo hijo de Dios, y profanar su sangre preciosísima [Hebr. X. 29]: que quiera tragarse con el cuerpo y sangre de Jesucristo, el juicio, la muerte, la màs formidable sentencia [1. Cor. XI. 29.].

(347) *Ibid.*

(348) "Y aùn dice el Apòstol, que castiga Dios algunas veces las Comuniones sacrílegas con las enfermedades corporales, y las muertes repentinas; que esso manifiestan aquellas palabras de la primera carta à los de Corintho: *Ideò inter vos multi enfermi, et imbecilles, et dormiunt multi.*" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 56).

(349) "Enfermos, ò porque recatan alguna llaga de su conciencia al Médico espiritual, que es el Confessor; ò no quieren estar à la dieta, y orden de vida, que éste les impone. Flacos, por la debilidad del dolor de la passada vida, y propòsito de la enmienda. De donde se sigue, que con la misma facilidad recàen en los pecados, que antes cayeron,

y basta para derribarles qualquier tentaciòn. (...) muertos (...) los que ni vèn lo que hacen, ni escuchan lo que se les predica, ni sienten ya el gusano, que les remuerde. Por fin, éstos, segùn el Apòstol, son los que con el Sacramento se tragan el decreto de su eterna condenaciòn." (CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 153).

(350) "¡Ah! si el apòstol escribiendo à los Corintios dixo ~~de~~ los christianos de su tiempo, que muchos por recibir indignamente el cuerpo del Señor enflaquecian, enfermaban, y morian espiritualmente (...) ¿con quanta màs razon puedo yo decirlo de los christianos de estos tiempos infelices (...)". (CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 45).

(351) BOCANEGRA, F. A. *Sermones* ..., t. II, pp. 290-291.

(352) *Ibid.*, p. 292.

(353) *Ibid.*, pp. 293-294.

(354) "Jesuchristo, el mismo pacientìsimo Jesuchristo, que hasta ahora le habéis visto no desplegar los labios à los insultos de los hereges, à los desvios y negligencias de los christianos imperfectos, alza la voz en esta ocasiòn, y como oprimido del sentimiento exclama (a) [*Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Psalm. LIV. v. 13.]: que el infiel me desconozca, que el herege me ultrage y me persiga, malo es; pero lo sufro porque son mis enemigos: *Sustinuissem* .. ¿Pero tù, christiano mìo, amigo mìo, amado mìo, hijo mìo (...) has de pisar mi cuerpo, derramar mi sangre, comer tu juicio y condenaciòn, y darme muerte afrentosa en un corazòn inmundo por el pecado? Esto no se puede sufrir: *Tu vero homo unanimis* ... Esta es una ingratitud, ciertamente intolerable. (...) Vos amando al hombre con un amor generoso, sòlo por hacerle bien, sòlo por llevarle al cielo; y el hombre en lugar de amaros, os persigue, os ultraja y os vuelve a crucificar." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegìricos* ..., t. I, pp. 240-241).

(355) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegìricos* ..., t. II, pp. 243-244.

(356) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas* ..., t. I, p. 432.

(357) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 177.

(358) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 410.

(359) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 463.

(360) *Ibid.*, pp. 463-464.

(361) *Ibid.*, 464.

(362) *Ibid.*, pp. 464-466.

(363) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 90.

(364) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 45.

(365) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 467.

(366) *Ibid.*, pp. 467-468.

(367) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 170. Para comulgar bien era necesario: "Estar en ayuno natural, saber lo que ha de recibir, y estar en gracia de Dios". Para comulgar mejor: "Fe viva. Temor santo, y Amor grande". (pp. 170-171).

(368) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2. t. IV, pp. 87-88.

(369) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 468.

(370) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 409-410.

(371) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., pp. 175-180. Citaba al cardenal Cayetano, Domingo de Soto, San Anselmo, Suárez, S. Gregorio, S. Buenaventura y S. Juan Crisóstomo.

(372) *Ibid.*, p. 175. A pie de página: "*Div. Thom. 3. part. q. 79. art. 8.*".

(373) "(...) nos vemos llenos de afectos terrenos; nuestro trato, y conversación, nuestros gustos, y recreos, nuestras ocupaciones, y entretenimientos, que deberían ser con Dios, los tenemos siempre sobre las cosas del siglo, con lo que se viene á estragar el gusto de la devoción, y se consume el calor del alma, que es el amor, y afición de la voluntad, resultando de aquí por conclusión, el que un manjar tan exquisito no les sirva de provecho." (*Ibid.*, p. 177).

(374) *Ibid.*, p. 176. El subrayado es nuestro.

(375) *Ibid.*, p. 180. Se trataba de la homilía 17 sobre la epístola a los Hebreos, de la que dice: "Va explicando muy menudamente aquella gravísima ceremonia, y pavoroso pregón, que vuelto al Pueblo daba el Diácono ántes de la Comunión á los que habían de comulgar, como citándolos de remate á la digna preparación para llegarse á tan real, y Divina Mesa, á cuyo fin clamaba tres veces con espantosa voz de reverente: *Sancta Sanctis, Sancta Sanctis, Sancta Sanctis*: las cosas Santas sólo son para los Santos; y siendo este Sacramento el que por excelencia se llama *Santísimo*, san-

tìsimos pechos le han de recibir: los que se hallen tales en su conciencia delante de Dios, llèguense enhorabuena à recibirle, y hàgales, como les harà muy buen provecho: pero los no tales, no se lleguen; porque les harà mal, y tanto quanta fuere su mala disposiciòn." (p. 179).

(376) *Ibid.*, pp. 180-181. La cita es: "*Sales, vid. dev. part. I, cap. 22*".

(377) "Unos pecados veniales ay, en que solemos caer por fragilidad, y miseria; *pero procuramos enmendarnos*, y *corregirnos* de ellos, aunque aya en esto algunas recaìdas, si no ay afecciòn à ellos, no por esso se debe dexar la Comuniòn, antes es saludable remedio frequentarla, para curar assì estas fragilidades de culpas leves, procurando en todo caso detestarlas antes de comulgar.

Otras culpas veniales ay, que se cometen de proposito con afecciòn à ellas, y no se procuran corregir, ni tener de ellas dolor: estas culpas, aunque veniales, son grande obstàculo, y grande embarazo para las Comuniones; porque la tibieza, acompañada de la costumbre, hace que se comulgue sin devociòn, y que en lugar de adquirir por la Comuniòn vn nuevo grado de gracia, se exponga algunas veces à perder el que se tiene." (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 54).

(378) CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 154.

(379) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 177: "(...) como muchos Christianos indevotos, y estoy por decir, temerarios, que apenas se han confessado, quando aùn està humeando por la boca el aliento venenoso de las culpas que confessaron, al punto corren à comulgarse. Tal chusma de gente, que assì, sin màs prepararse, corre à la Comuniòn; ellos entienden lo que quiere decir, comulgar?"

(380) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 94.

(381) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 186.

(382) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 177.

(383) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas* ..., t. I, pp. 433-434.

(384) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, pp. 410-411. Tomaba la oraciòn de san Agustìn de las *Confesiones*, lib. I, c. V., que decìa assì: "la ca-
"sa de mi alma es muy estrecha y pequeña para tan grande
"huesped como Vos, ò Señor y Dios mìo; pero yo os suplìco
"que la ensanchéis, para que sea capaz de recibiros. Ella
"se està arruinando, pero yo os suplico que la reparéis.
"Hay en ella infinitas cosas que ofenderàn vuestra vista:
"*lo sé y lo confieso; ¿pero quién puede purificarla sino*

"vos solo? ¿Y a quién recurriré sino à Vos? Purificadme, "Señor, de *mis ofensas secretas y ocultas.*" (p. 411).

(385) *Ibid.* Lo expresaba así: "¿Tù, Señor, de los cielos y la tierra, venir à mí, criatura miserable, y pobre pecador? No señor. No lo merezco, apartaos de mì, que no parece justo que el Santo de los Santos, el Todopoderoso, el Dios de los exércitos, el sapientísimo Dios, el principio eterno de todas las cosas, se humille hasta el polvo de la tierra. Pero hacéis bien, Dios *mío*: venid, que muy justo es que el médico visite à los enfermos, el sabio instruya à los ignorantes, el rico favorezca à los pobres, y el Criador ampare à sus criaturas.' (pp. 411-412).

(386) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 187. A. CODORNIU proponía esta meditación para comulgar: "Quien es el Señor, que voy à recibir? El mismo, que nació de María Virgen; el mismo, que murió por mi en la Cruz; y el mismo que me ha de juzgar. Quién se dà à si mismo en la Comunión? El Rey de la gloria, à quien los Cielos de los Cielos no pueden comprehender, *y* à quien los Angeles no se cansan de mirar. Y à quién se dà? A mí, criatura vil, que mil veces he merecido el infierno, y soy indigno de que me sustente la tierra." (*Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 155).

(387) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 467.

(388) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I. p. 429.

(389) "Por lo qual es cosa muy saludable, y oportuna tomar disciplina la noche antes, ò ayunar la vispera de la Comunión, ò dexar la *cena*, ò parte de ella, llevar agenjos *en* la boca, piedrezuelas en los pies, estar un rato en cruz, y otros modos de aflicción penal, en que conviene ingeniarse el alma (...). (*Ibid.* p. 429).

(390) Es curioso que proponga esto a partir de criterios humanos, utilizando el ejemplo de "una Virgen de singular belleza" ofrecida al rey Luis XI de Francia en una visita a la ciudad de Tournay. Esto mismo lo aplica a la recepción de la eucaristía, y dice: "Sino pudiereis varios, por vuestra desgracia, ofrecer à este Rey Supremo de gloria en obsequio suyo la flor de la pureza Virginal, quando vais à recibirle, castigad à lo menos vuestro cuerpo, y los sentidos con la mortificación, ofrecedle la mirra escogida del dolor, y aflicción penal, y el incienso de la oración, que preceda, para que assì podàis con el corazón, y cuerpo purificados, y castos llegaros, y salir à recibirle. Son purìssimas, y Virginales sus carnes, es fuente de toda honestidad, y pureza, y pide una gran limpieza de cuerpo, y alma." (*Ibid.* pp. 429-430).

(391) "(...) los que posseìdos del vicio injuriasteis vuestros cuerpos con la torpeza, y manchasteis el Templo de Dios

con vuestros deleytes, en esse mismo dìa no es bien, que os arriméis à la mesa de este Sacramento, aunque os aigàis confessado. Es razòn, se cate respeto, y temor reverencial. Avrà valor, gente lasciva, y deshonesta, para ir en esse mismo dìa desde los brazos del galàn, ò de la amiga hasta la Mesa de Dios, y dar ósculo, y recibir al que es fuente de toda pureza, è hijo de Dios, con aquellos labios, con que te deliberaste, y besaste la cara de una mugercilla, ò del galàn? (...) Retiraos, y con el fuego de la meditaciòn refrenad essos labios, y con la sal de la mortificaciòn salad, y castigad essos sentidos, de suerte, que no ofenda el hedor de vuestras entrañas el olfato delicado de Dios. Otra cosa es, si se siguiera nota, infamia, ò escàndalo de no comulgar aquel dìa, que entonces podìase suplir con castigo, y confusiòn lo que faltava de reverencia." (*Ibid.* p. 430).

(392) "(...) que los consortes la noche antes, y después de aver comulgado, se abstengan de la mesa del matrimonio para llegar à la del Sacramento, so pena de que serìa grosserìa, è irreverencia, desde los deleytes del cuerpo querer passar luego à los deleytes del alma, que comunica este Sacramento. Padre, y serà pecado pagar la deuda el mismo dìa después de aver comulgado? Respondo, que serà pecado venial el pedirla, ò solicitarla, mas no el pagarla, aunque uno, y otro consorte han de zelar el respeto de este Sacramento." (*Ibid.* p. 431).

(393) Asì, al tratar de los sueños nocturnos, CALATAYUD aconseja que "si después de despiertos no quedan aquellos sentidos, y apetitos lisiados, ni aquella imaginaciòn humeando, aùn por mucho rato, sino que se desvanece todo como un fuego futuro, no por esso dexen de comulgar; antes à muchas almas buenas, y templadas les sirve esta tribulaciòn de mayor pena, y de mayor recurso à Dios. Mas si (...) anduviera después de despierto, su imaginaciòn inquieta, y turbada, y aùn sin apagarse del todo el incendio del apetito por algùn rato, serìa mejor por respeto del Sacramento abstenerse aquel dìa de la Comuniòn." (*Ibid.* pp. 430-431). SANTANDER era màs rìgido: ademàs de aconsejar la abstinencia para los casados, opinaba con santo Tomàs y san Buenaventura que "es digno de alabanza el que se abstiene de comulgar por haber experimentado la noche antes alguna representaciòn torpe en sueños, aùn quando sea sin pecado en sì ò en su causa, porque en este caso impedirìa necesariamente la comuniòn. Son laudables, dicen, aquellas personas que por reverencia se abstienen de recibir el adorable Sacramento en el caso dicho, aunque acontezca sin pecado. (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 414).

(394) *Ibid.*

(395) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 53.

(396) *Ibid.* "Se han de quitar los guantes, y la espada, ò espadín; han de ir con vestido decente, y limpio, pero sin fausto, y vana pomposidad. Y sobre todo deben llegar las mugeres vestidas con toda honestidad, cubiertos los brazos, y los pechos hasta el cuello, para evitar del todo el gran peligro de ofrecer veneno al mismo Sacerdote, que les dà tan Soberana Triaca". CALATAYUD decìa: "se ha de ir con modestia en el trage, y no con un tren profano, torpe, ò arrogante; porque què concepto ha de hacer un Confessor, de una muger, que llega à confessar, y comulgar llena de pompa, enrizado, y empolvorizado el cabello, el rostro, que Dios la diò desmentido con afeites, y colondos, y todo su cuerpo inmodesto, lozano, y orgulloso con la lisonja del trage". (*Doctrinas practicas ...*, t. I, p. 431). SANTANDER aconsejaba "una modestia exemplar" para "evitar dos extremos reprehensibles; conviene à saber, el demasiado adorno y compostura, y la sordidez y desaliño. No se ha de venir à la Iglesia hechas un asco; pero tampoco tan adornadas como si fueran al bayle ò à la comedia". Y continuaba con citas de san Juan Crisòstomo (*Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 414-415).

(397) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 2, t. III, p. 149.

(398) "Los ojos modestamente baxos, o cerradas estas lumbreras, sin mirar, ni clavarlos en el Sacerdote, que distribuye el Manjar; las manos en la sabanilla, y baxas, para que hasta debaxo de la garganta pueda llegar casi el copòn (...)" (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 434).

(399) *Ibid.* Enlazaba en esto la crìtica de la costumbre: "... sin salirse luego puerta à fuera à casa, ò almorzar, como lo hacen algunos, imitando en esto à Judas el traidor, que apenas comulgò en la noche de la Cena, quando se saliò luego por la puerta à fuera".

(400) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. I, p. 55.

(401) CALATAYUD, por ejemplo, que consideraba sugestiones del diablo las inquietudes, pensamientos, o preocupaciones (sobre el estado de la familia, de los negocios, etc.) que inducìan a la gente a salir ràpidamente de la iglesia con sòlo dar "unas gracias de ceremonia, y corrida", ponìa para corregir esto la siguiente historia: "Fue oportuno el remedio, con que un Cura atajò este desorden. Vio que desde el Altar se salìan algunos con la forma en el pecho por la puerta à fuera de la Iglesia. Hizo repicar las campanas al salirse uno, y que todos se arrodillassen delante de el para adorar el Sacramento, que llevava en el pecho, con lo qual avergonzado, y confundido se detenìa después en dar gracias, y fue exemplo, para que otros hiciessen lo mismo". (*Doctrinas prácticas ..*, t. I, p. 435). Sobre esta nociòn, advierte DURRWELL: "Es verdad que, *en cuanto sacramental*, la presencia no se prolonga en los fieles. Después de comulgar, éstos no se convierten en un tabernàculo

eucarístico. Una vez consumido el pan y el vino, el sacramento deja de desempeñar su función; como ya no están para comer y beber, aquellos elementos dejan de ser símbolos de la presencia que se da. No hay razón alguna para rendirles culto. Sin embargo, ni la presencia de Cristo ni su sacrificio se desvanecen en este mundo; se trasponen al fiel del que Cristo se apodera, del que hace su propio cuerpo, realizando aquella unión que san Pablo expresaba con las fórmulas: "Cristo en vosotros" y "vosotros en Cristo", tal como había anunciado san Juan: "El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él" (Jn. 6, 56)." (*ob. cit.*, p. 118).

(402) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 412.

(403) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 156.

(404) "(...) ofrezcale allí, como sepa, su corazón, su alma, y su vida, con todas sus operaciones, palabras, y pensamientos" (ECHEVERZ, F. M., *Pláticas doctrinales* ..., t. I, p. 55.)

(405) *Ibid.* En otro lugar dice lo mismo: "(...) ya pidiéndole mercedes, ya representándole necessidades, sean propias, ó sean de los próximos; pues aquel es el mejor tiempo de negociar con Jesu-Christo. Este es el día bueno, que no hemos de malograr ni una pequeña parte de él, dice el Espíritu Santo: Non defrauderis à die bono, et particula boni diei non te prætereat. [Eccl. 14, 14]." (t. III, p. 182).

(406) Así, en CALATAYUD encontramos peticiones de este tenor: "(...) pondrá delante su ignorancia, y ceguedad, y pedirle la luz, y acierto para hacer bien los quotidianos exercicios de oración, de examen, Missa, leccion, mortificación, y otros, y para no apartarse del norte de su Divino beneplácito, y voluntad en los negocios, que tiene entre manos, ó sobrevienen, y en las obligaciones de su empleo. (...) comunicará sinceramente sus males, ó enfermedades habituales de su alma, como son el vicio de parlar, preguntar, inquirir, quexarse, alabarse, impacientarse, ó complacerse mucho; el ocio, la presunción ..." (*Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 435).

(407) CALATAYUD, P. B. N. Mss. 6313, fol. 71 r.

(408) Fr. MIGUEL DE SANTANDER. *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 239. El subrayado es nuestro.

(409) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 96.

(410) *Ibid.*, p. 97.

(411) GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, p. 105.

(412) *Ibid.*, pp. 109-110.

(413) *Ibid.*, pp. 110-111.

(414) *Ibid.*, pp. 113-114.

(415) *Ibid.*, pp. 114-115.

(416) "¿Y que les parece à VV.CC. que significa que el Padre de familias llamase à la cena los pobres, los débiles, los cojos, los ciegos, sin hacer mención de los sanos y los robustos? Esto mismo, que *non est opus valentibus medico, sed male habentibus* [Matth. cap. 9]. Es verdad; ¿pero si ven mis defectos, y se escandalizan al ver que comulgo tanto? Díles (ponderen VV.CC. estas palabras de mi Padre S. Francisco de Sales), díles à los mundanos, si te preguntan porqué comulgas tan freqüentemente: *que para aprender à amar à Dios, para purificarte de tus imperfecciones, para librarte de tus miserias, para consolarte en tus aflicciones, y para fortificarte en tus flaquezas. Díles* (atiendan VV.CC), *que dos suertes de personas deben comulgar à menudo: los perfectos, porque estando bien dispuestos, harían mal en no llegar al manantial y fuente de la perfección: los imperfectos, para aprender justamente la perfección: los fuertes, para no venir à ser flacos: los flacos, para hacerse fuertes: los enfermos, para verse sanos; los sanos para no estar enfermos.*" (*Ibid.*, pp. 115-116).

(417) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 460.

(418) *Ibid.*

(419) *Ibid.*, p. 461.

(420) *Ibid.*, p. 462. Citaba textualmente: "Mejor señal es para "ver si has comulgado bien, si vences bien tus pasiones, y "las traes debaxo de tus pies después que comulgaste; que "no ver si tienes gustos. Más segura y cierta cosa es ver, "si vences tu malquerencia, sino haces lo que pide tu car"ne, y traes debaxo de los pies à tu embidia, y sujetaba "muy bien la soberbia; que no si quando comulgas sentiste "mucha alegria (...)."

(421) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 416-417.

(422) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 92. Era referencia a la sesión XIII, capítulo 8.

(423) *Ibid.*, p. 93.

(424) *Ibid.*, p. 92. Sobre este dato de la celebración de la eucaristía en la iglesia primitiva, ALDAZABAL anota: "El ritmo diario que parece insinuar Hech. 2, 46 (...) no es seguro que se refiera a la fracción eucarística del pan:

puede apuntar a las reuniones de oración en el templo, o bien a la comida en común, a la que seguramente también alude Hech. 6, 1, hablando del "suministro cotidiano" a los más pobres de la comunidad.' ("*La eucaristía, ob. cit.* p. 193, n. 14).

(425) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 93.

(426) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, p. 45.

(427) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 468.

(428) *Ibid. pp.* 468-469: "Porque en el primitivo fervor estableció la comunión quotidiana: después quando al aumento de los christianos se siguió algún decremento de la piedad, estableció la comunión de domingo en domingo. Después quando ya parece no se veían sino señales muy escasos de la primitiva religión y piedad, estableció la comunión solo en las pascuas. Y ahora en estos últimos tiempos en que para conocer que somos christianos es menester que à voz en grito digamos el credo, para que los estrangeros no nos confundan con los ateistas; en que la sensualidad, el fausto, el orgullo, y la iniquidad más han apagado que resfriado la caridad, la piedad, y la religión: se ha visto obligada la Iglesia nuestra Madre à contentarse con mandar la comunión anual. La Iglesia desea ansiosamente que todos frequenten la Sagrada Comunión, aunque sea todos los días; pero también desea como cosa necesaria, el que no reyne la soberbia, la codicia, y la sensualidad, sino la humildad, la piedad, y la mortificación".

(429) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios* ..., p. 183. Y añadía: "y aún para esto pide San Agustín el requisito de que no tengan aficiòn al pecado venial, y San Francisco de Sales añade otro, que es un deseo eficaz de recibir el Sacramento".

(430) *Ibid.* Se acogía a las recomendaciones de Trento y a un documento de Inocencio XI: "(...) por punto general tiene establecido la Iglesia nuestra Madre, que siempre que los Predicadores traten sobre la freqüencia del Sacramento de la Eucaristía, pasen inmediatamente á encargar, y poner delante de la consideración de sus oyentes la grande preparación, con que deben llegar para recibirla dignamente (a) [*Innoc. XI. Cum ad aures. 15. Febr. 1679*]" (pp. 183-184).

(431) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 421.

(432) *Ibid.* pp. 424-425. En esto la razòn es curiosa y significativa: "mientras con la gracia del Señor, y con menos peligro de presumpción, y vanidad, v.gr. con más oración, más mortificación, y menudos vencimientos de la propia voluntad, y de los sentidos, aquella gracia, que se podía conseguir, ò esperar comulgando cada día, juzgo que sería

mejor, y se ahorraria tiempo en ir, venir à las Iglesias, llamar, ù ocupar Confessores &c. para comulgar cada dìa".

(433) Pone este ejemplo: "Hize Missiòn en un Pueblo, en donde un Religioso, que se tenìa por grave avìa introducido la costumbre de comulgar cada dìa sin discreciòn, porque mugeres de alta, y baxa esfera, hasta criadas ordinarias de servicio comulgavan con tal abuso, y corruptela, que quando salìan à la plaza à comprar, vender, ù otras diligencias, se ivan à las Iglesias, y tomavan la Comuniòn, y à vezes se salìan por la calle con la forma consagrada en el estòmago. El promotor de esta devociòn fue secretamente avisado por persona superior, y se cortò el desorden, en que acaso se buscaba solapadamente el fin de aparroquiar la Iglesia, y tras de esto el interès, ò limosnas" (*Ibid.* p. 425).

(434) *Ibid.* Citaba en esto a san Agustìn, santo Tomàs, san Buenaventura (mencionado por Fr. Luis de Granada) y san Francisco de Sales.

(435) *Ibid.* p. 426: Devociones "que para con los ignorantes traen siempre aprecio de santidad: como son, cilicios, disciplinas, ayunos, vigilias, ratos muchos en las Iglesias".

(436) *Ibid.*, p. 427.

(437) *Ibid.* p. 428. Dice también: "suplico humildemente à todos los Señores Confessores, se dignen ser muy parcos en dar licencia, ò consejo de comulgar cada dìa, aùn quando sean almas, que sòlo tratan de mortificaciòn, y oraciòn. Ojalà los Ilustrìssimos Señores Prelados, y Reverendìssimos Padres Superiores de las Religiones insinuasen à sus sùbditos Confessores, que à ninguna penitente diessen licencia de comulgar, màs que tres, ò quatro vezes à la semana, y en passando de aì sacassen licencia *in scriptis* del Superior, quien informàndose primero de los fondos de la virtud, y estado de la persona, la darà, ò no, segùn viere conveniente, y con esto se evitarìan varios abusos, hipocresìas, y motivos de sospecha, sin que por esso se pudiera temer menoscabo en el aprovechamiento de las almas".

(438) GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, p 108.

CAPITULO IV

REFERENCIAS AL BAUTISMO, LA CONFIRMACION Y EL MATRIMONIO

LAS REFERENCIAS AL BAUTISMO, LA CONFIRMACION Y EL MATRIMONIO.

1. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO.

El *Catecismo romano*, tras señalar la necesidad de que los fieles lograsen un "conocimiento perfecto del Bautismo", hacìa algunas recomendaciones sobre los momentos en que era particularmente oportuno que la predicaciòn abordase su significado: ademàs de los dìas del "Sàbado grande de la Pasqua y el de Pentecostés", en que debìa explicarse "segun costumbre de los mayores" porque en ellos la Iglesia lo habìa celebrado tradicionalmente con solemnidad, la mejor ocasiòn serìa cuando "ha concurrido muchedumbre del pueblo, por deberse administrar el Bautismo à alguno" (1).

Salvando el hecho de que fuese posible que tales indicaciones hubiesen sido seguidas por algunos, por nuestra parte notamos su ausencia, tanto en el sàbado de gloria -los sermones se sitùan el domingo de resurrecciòn- como en el dìa de Pentecostés, al tiempo que no localizamos plàticas especiales con motivo de un bautizo concreto (2). Sòlo de forma muy esporàdica aparece el tema del bautismo en el ritmo de la predicaciòn ordinaria: lo encontramos en la fiesta de la Santìsima Trinidad, cuando se leìa el evangelio de Mt. 28, 19: "*Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Santi*"; sin embargo, lo habitual era que el sermòn de este dìa se centrase en el misterio trinitario, y sòlo el intento de buscar una variedad en los asuntos inclina-

ba a alguien a fijar su atención en el sacramento (3). Podía surgir también en el cuarto domingo de adviento, al recordar el bautismo de penitencia predicado por Juan (4). Fuera de esto, las alusiones eran bastante ocasionales, aunque en contextos coherentes: cuando se predicaba sobre el carácter o el significado de ser cristiano, o sobre la vocación a la santidad que implicaba el cristianismo, o sobre las obligaciones de los padres con respecto a los hijos, podía insertarse fácilmente una catequesis doctrinal sobre el bautismo. A esto se añadiría el género catequético propiamente dicho: las "doctrinas".

No obstante este carácter esporádico del tema del bautismo en la predicación, sí es posible señalar los principales rasgos que definían este sacramento a los ojos de los fieles según la imagen transmitida por los eclesiásticos. Tres son los que vamos a destacar aquí:

a) <u>La absoluta necesidad del bautismo para la salvación:</u>

"Recogiendo los datos del Nuevo Testamento, especialmente la solemne afirmación de Jesús en el diálogo con Nicodemo (Jn. 3, 5), existe la afirmación constante de la tradición acerca de la necesidad del bautismo, expresada solemnemente por el concilio tridentino" (5). Esta necesidad, que el Vaticano II ha precisado en la Constitución *Lumen gentium* (6), podía ser interpretada en un sentido formalista, o con un contenido dramático no ya vinculado a la redención sino girando en torno al rito religioso. Así, dejando aparte la secular inquietud por la salvación personal, de las definiciones de

Trento (7) se pasò a las advertencias severas del *Catecismo romano* (8) y de éstas, ya en la divulgaciòn pastoral, a afirmaciones tajantes de carâcter excluyente respecto a los no bautizados y que favorecian entre los fieles los sentimientos de temor religioso y de urgencia.

Comenzando por la difusiòn màs popular, en la catequesis misional del padre Echeverz encontramos una plàtica *De la necessidad, y excelencias del Santo Bautismo*, en la cual se daba a este sacramento el titulo de "el primero en la necessidad"; y se explicaba: "porque sin el Bautismo nadie puede salvarse" (9). Lo reiteraba a continuaciòn en forma de preguntas y respuestas, y al concluir volvìa a afirmarlo:

> "(...) decid allà en vuestro interior: Si yo huviera nacido entre los infieles, ò Hereges, què serfa de mì: yo serìa como ellos, y me perderfa como ellos *para siempre: si me huviera muerto en el vientre de* mi Madre, ò antes de bautizarme, què camino huviera llevado mi alma? estarìa aora y eternamente en el Limbo con los otros desgraciados niños, condenado como ellos à no ver à Dios jamàs. (10)

Aparecìan en estas palabras dos lìneas significativas, presentes con frecuencia: la necesidad del bautismo como argumento o base de la intolerancia religiosa y, no ya la incertidumbre, sino la convicciòn pesimista respecto al destino de los niños muertos sin bautizar.

La razòn para afirmar la perspectiva de la condenaciòn eterna para los no bautizados, adultos o niños, estaba en que predominaba, en el enfoque sobre el sacramento, la idea del perdòn del pecado original. Este era el eje central, el

acento más destacado (11), pero cuyo significado se presentó muchas veces en sentido inverso: no en el positivo de la salvación, sino en el negativo de la no-salvación. Ya en el *Catecismo romano*, donde era posible observar el bautismo como buena noticia, había párrafos que ligaban directamente las nociones de "necesidad" y "peligro" (12). Y esta vertiente es la que encontramos intensificada en la predicación:

> "De aquí proviene la necessidad del Bautismo en todos, aún en los niños; pues por él se nos quita el pecado original, y á los adultos se les perdona todo pecado original, y actual, y las penas que á ellos correspondían." (13)

El sentimiento de temor vinculado a la perspectiva negativa se desprendía tanto de la catequesis popular como de la culta. Así, en un exordio doctrinal, Armañá, tras afirmar que "Cristo instituyó por único remedio, absolutamente necesario, el santo bautismo" y señalar los beneficios concedidos en él, en especial "la gloria eterna", concluía que de ella "quedarán eternamente privados los que no tuviéron la dicha de recibirle, aunque hubieren muerto en el vientre de sus madres" (14). De aquí se desprendía una pastoral que podía ser profundamente dramática, llevada a las circunstancias concretas de la vida:

> "Con este cierto conocimiento, ¿cuál deberá ser el cuidado de los padres y madres, para que sus hijos no mueran sin el bautismo? ¿cuán gravemente será castigada en el tribunal de Dios cualquiera negligencia en ese punto? ¿Cuán horrendo será el castigo de los que hayan cometido el execrable atentado de un aborto voluntario, ó concurrido á tan enorme maldad? ¿Qué clamores no darán aquellas desgraciadas víctimas á la divina justicia contra los malvados, que tuviéron la crueldad de quitarles con un golpe dos vidas, la temporal y la eterna? Se hacen también reos en el seve-

> rísimo tribunal de Dios los que son omisos en administrar el bautismo en los casos de necesidad, ó no lo administran como se debe (...). Sería muy conveniente que á todos los fieles, llegando á la edad de discrecion, se les instruyera bien de lo que deben practicar en semejantes casos, que piden pronto socorro, y no siempre hay oportunidad de otras personas más capaces. Con gran consuelo de nuestro corazón sabemos que lo práctica el zelo de algunos párrocos, y exhortamos con todo nuestro afecto á los demás, que sigan tan importante ejémplo. Las parteras en particular deben estar perfectamente instruidas en este ministerio, del cual pende no ménos que la salvación eterna de muchas almas; y no han de ser fáciles en juzgar inanimados los fetos, negándoles el bautismo con su precipitado juicio, muy expuesto á engaño, y por él á las más funestas resultas." (15)

La implicación de los laicos, su compromiso y las consecuencias trascendentales de sus acciones aparecen aquí de una manera singular. Pero todo ello derivado de un planteamiento que tenía ya una larga historia, fijado en la angustia por la salvación. En este aspecto del sacramento, la postura de los eclesiásticos del siglo XVIII pertenece todavía a la de aquellas épocas en que -en palabras de Pere Tena y Dionisio Borobio- "se ha aplicado una lógica estricta de la necesidad del bautismo", heredera de la "reflexión medieval sobre la finalidad de los sacramentos "ad remedium"", que contribuyó a "centrar toda la importancia del bautismo en su efecto de remisión individual del pecado original", en detrimento de otras facetas y perspectivas (16). La pastoral era en este punto fiel reflejo de una teología que Jean Delumeau ha calificado de "traumatisante": "L'Eglise catholique a donc répandu -mais aussi elle-même vécu la peur de la mort sans baptême" (17).

Este miedo, que arrancaba de esa "lógica estricta de la necesidad del bautismo", de ese carácter absoluto y exclu-

yente con que se entendía la necesidad, en el sentido formal, del bautismo, se plasmaba en imágenes de contenido teológico. En ellas todo parte de la identificación del no-bautizado con la fealdad del pecado.

Antonio Codorniú, al inculcar la responsabilidad de los padres con respecto a sus hijos recién nacidos, les advertía en estos términos.

> "(...) por ningún caso les dilatéis el Santo Bautismo: porque además de exponerles á que pierdan la Bienaventuranza, irreparable daño, y eterna injuria, que ni admite, ni puede admitir satisfacción: yo no alcanzo como gustáis de tener á vuestros ojos, y en vuestros brazos un enemigo de Dios (que tal es qualquiera criatura sin Bautismo) pudiendo con tanta facilidad tener un Angel?" (18)

Esta actitud y mentalidad, detectada hasta el siglo XX (19), pudo hacer ver en el bautismo un remedio casi mágico, cuya expresión más palpable en la religiosidad popular la tenemos en los "sanctuaires à répit" estudiados por la historiografía francesa (20), pero que nosotros encontramos también en los ejemplos e historias con que los misioneros populares enseñaban los efectos del sacramento. Con ellos pretendían mostrar "la transformación, que hace en el alma el Bautismo, pues passa de la fealdad de un demonio, á la hermosura de un Angel, el alma del que se bautiza, y por este medio se arroja de ella al demonio, y se introduce el Espíritu Santo" (21). Así, los no bautizados podían tomar la apariencia visible de criaturas horrorosas: "inmundos animales de cerda" (22) en los adultos y, si era niño recién nacido, "tan feo, negro, y monstruoso, que más parecia fiera" (23); eran poseídos del demonio hasta

que el sacramento expulsaba a éste de su alma, y cuando el acontecimiento se percibía era porque así "manifiesta Dios, aún visiblemente en algunos, lo que invisiblemente passa, y sucede à todos quando se bautizan" (24).

El bautismo es, pues, un exorcismo. Este aspecto, heredado de la tradición (25) y que los predicadores difundieron, como vemos, según sus métodos, se manifestaba también en el ritual. En el *Catecismo romano* se decía que a quienes iban a ser bautizados "enteramente se les niega la entrada, como à indignos de entrar en la casa de Dios, hasta que hayan sacudido de sí el yugo de la servidumbre vilísima" (26). Y el gesto del exorcismo "para expeler al Diablo" era: "sopla el Sacerdote tres veces al rostro del que ha de ser bautizado, para que sacuda de sí la potestad de la serpiente antigua, y consiga el aliento de la vida que perdió" (27). Así fue explicado en las catequesis que, siguiendo los consejos tridentinos, se hicieron a veces sobre las ceremonias del rito (28). A ellas se refería, de una manera ocasional (en un sermón del domingo de ramos), Francisco Armañà:

> "Aquellos exorcismos misteriosos, que para bautizar usan los ministros de Cristo: aquellas imperiosas voces, con que intiman al espíritu infernal, que salga de los bautizandos à à que se dirigen, sino à precisarle que suelte à pesar suyo el usurpado imperio del hombre, para restituirlo à su legítimo dueño?" (29)

En unos y otros ambientes, el bautismo de los infantes era considerado como una grave responsabilidad a la que no era ajeno ningún cristiano. El hecho de que se reconociese la

validez del sacramento incluso en caso de ser administrado por "judios, infieles y hereges, con tal que tengan intenciòn de hacer lo que hace la Iglesia Catòlica" (30) daba idea de su trascendencia, si bien al admitir para los laicos la posibilidad de bautizar se habìa establecido un orden socio-religioso:

> "Mas no piensen los fieles que està este oficio tan indiscretamente permitido à todos que no sea muy decente asentar algun òrden de Ministros. Porque ni la muger, si hay hombre, ni el seglar delante del Clérigo, ni el Clérigo en presencia del Sacerdote se deben arrogar la administraciòn. Aunque las parteras que estàn acostumbradas á bautizar, no han de ser reprehendidas, si alguna vez le dan en presencia de hombre que està menos instruido en hacer este Sacramento; sin embargo de que parezca oficio màs propio del hombre que de la muger." (31)

En el siglo XVIII permanecìa esta jerarquizaciòn, si bien algunos la expresaban en sentido positivo: "la muger en falta de hombre" (32), y ya hemos visto el protagonismo de las comadronas.

Estos casos serìan frecuentes dado el nivel de mortalidad infantil (33). No obstante, salvando la no reiterabilidad del bautismo (34), se podìa acudir a la iglesia para una celebraciòn litùrgica, que no deberìa incluir el rito del agua:

> "Pero si la criatura saliò de el riesgo con vida, serà menester llevarla à la Iglesia à suplir las ceremonias del Bautismo solemne, que siempre conducen mucho para apartar al demonio, è impedir que se acerque, y que dañe à la criatura, de quien yà se expeliò por el Bautismo." (35)

Asì pues, todo -teologìa, predicaciòn y modo de entender la liturgia- contribuìa a hacer de la afirmaciòn de la

necesidad del bautismo el punto clave para percibirlo con un sentido dramàtico, imbuido de temor, o al menos respeto, que que hace pensar que su administraciòn constituía un punto de inflexiòn en la vivencia de los padres y familiares: el paso de la inquietud a la tranquilidad respecto al destino eterno de los recién nacidos en caso de una muerte prematura.

Y esto porque la necesidad del bautismo se inculcò no sòlo con un criterio absoluto, sino también desde una perspectiva de negatividad. El acento estaba puesto en esto: "Todos los que no están en el gremio de la Iglesia se hallan en lamentable estado de perdicion" (36). Una muestra màs es la síntesis que hacía Armañá tras apoyar con testimonios de la historia eclesiàstica la tradiciòn del bautismo de los niños; refiriéndose a los prelados de la Iglesia primitiva, decía:

> "Consideraban los gravísimos peligros y daños à que àntes del bautismo están expuestos, quedando esclavos del demonio, sujetos à las tiranías de tan cruel enemigo, separados del cuerpo mystico de la Iglesia y de su divina cabeza, privados de la joya inestimable de la gracia, de las virtudes, dones, auxîlios, que con tanta copia infunde Dios à los que debidamente reciben este sacramento: à que se añade la suma delicadeza de su vida, que faltando à ménos pensar, han de ser infelices para siempre." (37)

b) <u>Los dones y la dignidad que confiere el bautismo:</u>

Esta fijaciòn negativa, que probablemente fue la que màs influyò en la vivencia colectiva respecto al bautismo, con la mirada puesta en el destino eterno como misterio inquietante, no fue, sin embargo, el ùnico aspecto de la catequesis. Esta difundiò también el carácter salvífico del sacramento al explicar sus efectos y sus dones. No obstante, esta dimensiòn

no debió de calar tan profundamente en los fieles. Al menos, así lo notaban los eclesiásticos, aunque sin entrar a cuestionar la responsabilidad que en ello tendría la orientación de la predicación y justificándolo en cierta medida por las circunstancias del bautismo (falta de conciencia personal en el sujeto), o culpabilizando a los fieles de su olvido:

> "Pero como este Sacramento le recibimos luego que nacemos, por lo común, y después se cuyda poco de inquirir, leer, ò meditar, la soberanía que encierra, los maravillosos efectos que obra en el alma, y la obligación de corresponder à Dios, en que nos pone; pienso, y aùn tengo por cierto, que somos muy desagradecidos à Dios por tanto beneficio; y que se hace poco aprecio de las obligaciones, que por este Sacramento ha contraído el Christiano." (38)

De las obligaciones o compromisos nos ocuparemos más adelante. Pero en cuanto a la "soberanía" y "beneficio" que el bautismo encierra, podríamos insinuar algunas de las razones por las cuales no se llegó a alcanzar una suficiente conciencia.

- En primer lugar, el significado teológico profundo del sacramento apareció en la predicación más popular como un elemento demasiado abstracto y sin desarrollar, incluso sin el necesario sentido de unidad. La explicación de los símbolos litúrgicos parecía más una aclaración de ceremonias mistéricas que una catequesis para conocer y ahondar en el misterio bautismal. Así, encontramos una serie de afirmaciones doctrinales que, escuchadas por los fieles, tenían pocas posibilidades de ser retenidas y comprendidas en su significado profundo; a lo sumo serían recogidas como verdades intelectuales, especulativas. Veamos el caso de Calatayud:

> "Padre, què cosa es Sacramento del Bautismo? *Est Sacramentum regenerationis*, es un Sacramento en que somos engendrados de nuevo, recibiendo por la gracia, y dones, que en él se nos comunican, el ser de hijos de Dios, y amigos suyos: *Per lavatorum regenerationis, et renovationis Spiritus Sancti, etc.* Es un Sacramento de iluminaciòn, en que se nos concede la lumbre de la Fe: *Es un professar la vida Christiana*; es una imitaciòn de la naturaleza Divina, *imitatio naturæ Divinæ*, en fuerza de la qual debemos conformar nuestras obras con las de Christo: *Imitatores mei stote.* Es un morir à todo lo que es pecado, y sepultarnos con Christo, viviendo sòlo para la virtud ..." (39)

- De esto derivaba la falta de conexiòn de este mensaje salvìfico con la experiencia de los fieles. Asì, mientras las ceremonias -sobre todo en su valor de exorcismo- y la doctrina sobre la necesidad del sacramento tenìan una traducciòn para las gentes (una vivencia y una responsabilidad), el sentido màs propiamente evangélico permaneciò al margen. Esto serìa especialmente grave por el hecho de que ocurrìa en la predicaciòn màs cercana a los sectores populares, es decir, precisamente en aquella que se esforzaba en hacer màs asequible la doctrina: a los ejemplos y las historias que servìan como transmisores de inquietudes no correspondieron paràbolas adecuadas para expresar y difundir un sentimiento de salvaciòn (como mucho, la tranquilidad de haber evitado un peligro).

También habìa aquì sìmbolos e imàgenes, pero quedaban sin vida. ¿Qué podìa significar el que Echeverz hiciese esta menciòn?: "Santo Thomàs de Aquino dice, que el Bautismo es un castillo indecible, un presidio fuerte, à donde nos refugiamos, y guarecemos contra nuestros enemigos" (40). O que afirmase:

> "Es el Bautismo, dice el Apòstol, una luz celestial, un resplandor divino, una iluminaciòn soberana, por donde entran al alma todas las luces de la Fè, todos los rayos de los Divinos Mysterios, todos los fomentos de la esperanza, y el calor sobrenatural del amor y caridad, pues se nos infunden con aquella àgua salutìfera estas tres virtudes Theologales, que nos hacen compañeros, y participantes de los Santos ..." (41)

Si esto no tenìa traducciòn en una experiencia cristiana que fuese explicada (que cobrase sentido) desde el bautismo, siendo éste renovado y actualizado, vivido en el proceso de la existencia (42), no quedaba nada màs que una cierta idea de algo misterioso y espiritual que ocurriò a poco de nacer. La frase de Echeverz: "Si logramos tanta felicidad, hà sido porque la gran misericordia de Dios nos quiso hacer salvos" (43) serìa tomada desde la conviccìon de poder ya entrar en el cielo, pero ¿también desde la experiencia de la felicidad?

- A todo ello habrìa que añadir el carácter esporàdico de la aparìciòn del tema en la predicaciòn ordinaria. Mientras las doctrinas, màs o menos extensas, son una expresiòn de los contenidos bàsicos que podìan llegar a conocimiento de los fieles -la pràctica del catecismo corriente en las parroquias coincidirìa en lo central con ellas-, los sermones que sobre los efectos y beneficios del bautismo pudieran oirse en alguna ocasiòn no bastarìan para producir un giro hacia una percepciòn màs positiva del sacramento: su escasa frecuencia serìa incapaz de contrarrestar el mensaje màs constante -por la catequesis bàsica- de la absoluta necesidad del bautismo. Y, por otra parte, éste último se insertaba de manera màs continua

por la propia cotidianeidad de los nacimientos y defunciones infantiles en el ritmo de la vida colectiva, con su entorno de inquietud y responsabilidad.

Sin embargo, y pese a todas estas dificultades y limitaciones, sí existió en la pastoral una línea que procuró hacer apreciar los aspectos del don, de la gracia, de la vida nueva inaugurada por el bautismo, sin que ello significase anular, contradecir o menguar nada de lo dicho. Más bien, al complementar la perspectiva anterior, ofrecía una visión más esperanzada, no inquietante, pero sin pretender eliminar tal sentimiento.

De hecho, en todo momento se halla presente la conciencia de que la salvación por el bautismo supone un ámbito negativo del cual ser salvado, sólo que ahora el enfoque se pondría sobre la nueva realidad. Sería lo que los teólogos llaman el "terminus a quo" y el "terminus ad quem" de un tránsito, de una "traslatio" (44), pero insistiendo en éste último y viendo el primero no desde la privación en caso de no recibir el bautismo, sino desde la gracia de haber sido sacado.

Los predicadores concedieron una atención especial al don de *la filiación divina*. Recogían la exclamación de Juan, "asombrado", "admirado", en su primera carta: "Mirad que amor nos ha tenido el Padre, para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!" (45).

Armañá veía en esto el cumplimiento de la promesa hecha al pueblo de Israel (46) y, en continuidad con "los títu-

los de nobleza y honor" apreciados por los hombres, el de "cristiano" llegaba a ofuscar "todo el esplendor de la grandeza humana", pues "¿qué mayor nobleza, que ser de la casa y familia de Jesucristo ...?" (47). Algo tenía que significar, también en la estructura del mundo, el ser hijo de Dios. Aquí el mensaje podía ser ambivalente: bien utilizando la "nobleza" humana como un valor, por encima del cual está la filiación divina, bien resaltando "la augusta dignidad de hijos de Dios" para quienes no tenían ninguna otra, lo que, a su vez, podía ser interpretado como un principio de resignación o de liberación. Las palabras de Climent son una buena muestra de ello:

> "No tenéis que envidiar, Fieles míos, las riquezas, dignidades y honras, que el mundo aprecia y venera en sus príncipes, reyes y emperadores. Porque todo eso es nada comparado con la augusta dignidad de hijos de Dios. Y así aunque seáis por vuestra fortuna los más pobres, y por vuestro nacimiento los más viles, con todo, si estáis en gracia de Dios, sois más ricos, nobles y honrados que los Alexandros y los Césares. No os aflija el desprecio que hacen de vosotros los mundanos: no os sufoque algún falso concepto de vuestro desamparo: ensanchad el corazón, explayad el ánimo: alegráos: pues sois ¿quién lo creyera? sois ahora mismo, amados hermanos míos, hijos de Dios: *Charissimi, nunc filii Dei sumus.*" (48)

Codorniú orientaba esta transformación igualitarista hacia las relaciones interpersonales, por el "título de hermanos" que vincula a los cristianos más allá de las diferencias sociales, incluso más allá de la jerarquización eclesiástica (49).

Pero esto no es lo más importante. El rasgo que está más acentuado al hablar de la filiación divina es el de la "traslatio" a que nos referíamos:

> "¿A qué más podíamos aspirar los miserables hijos de Adán, los que fuimos hijos de la maldición y de la ira, que á ser hijos del Altísimo?". (50)

Este tipo de expresiones procedían de la interpretación bautismal de Ef. 2, 1-10, la cual está también en el origen de las consideraciones que hemos visto se hacían sobre los no bautizados, incluso niños (51). En la corriente jansenizante, especialmente Armañá y Climent, que fueron quienes trataron con más extensión sobre este sacramento en uno o dos sermones, esta conciencia de "traslatio" o salvación significaba poner de relieve la gratuidad, la "gracia" concedida. Para Climent esto se revelaba en el significado de "la adopción":

> "(...) el adoptar es elegir y tomar por hijo una persona extraña. Quando nacimos éramos extraños, y aún enemigos de Dios; y el Señor por los méritos de Jesu-Christo, con la gracia del bautismo, nos eligió, nos tomó por hijos suyos, y nos constituyó herederos legítimos de su reyno." (52)

La conciencia de "la miseria en que nacimos" y de que la gracia bautismal nos saca de ella hace percibir que en este sacramento Dios "nos reengendra". Por eso se apunta la idea clásica, que también aparece en otros autores, de que esta filiación divina, o esta paternidad de Dios, es más perfecta que la humana (53). Pero lo más importante es que la consideración de lo que significa el bautismo está en la base de una línea de pensamiento muy agustiniana: los hombres, por su naturaleza, ¿qué son? "Antes de nacer, nada: nacidos, vanidad y miseria: muertos, corrupcion, polvo y ceniza". Mas el bautismo cambia esta realidad y los hace "favorecidos y amados de Dios:

participantes de su naturaleza, y herederos de su reyno" (54). De "vasos de ira" pasan a ser "vasos de su misericordia", "vasos preciosos" (55). El mensaje de Climent es siempre que toda esta dicha "no la alcanzasteis con vuestras fuerzas, sino con las de la infinita liberal misericordia de Dios" (56), porque "no sois christianos por vuestra eleccion, ni por vuestro mérito" (57). La no pertenencia a los pueblos infieles sirve, en este caso, para ratificar la gratuidad absoluta del don del bautismo (58).

Armañá expresaba esta gracia identificándola con el paso de ser "siervo" a ser "hijo", pudiendo llamar a Dios Padre (59).

Así pues, en esta corriente, el bautismo es sobre todo un don, y la conciencia del estado del cual el cristiano ha sido sacado permite apreciarlo así. Naturalmente, todo esto es una teología comunicada a los fieles, sólo que podía tener ya para los fieles una clave de experiencia. Para muchos resultaría abstracta, pero para otros estaría en estrecha conexión con la mentalidad barroca sobre la vida y el hombre. En todo caso, la diferencia con respecto a la impresión de teoría especulativa que veíamos antes está en los propios predicadores. Para Climent no era sólo una doctrina, sino algo vivido:

> "No sólo quiere [Dios] favorecernos con el glorioso nombre de hijos suyos, sino que quiere que interiormente percibamos la realidad, las prerrogativas que trae consigo su filiación adoptiva." (60)

Otras veces, el tema de la filiación presenta ribetes de ideología de cruzada. Y así, en Codorniu, aunque desarro-

lle sobre todo la idea de "la christiana hermandad", de la fraternidad, en relaciòn con los àmbitos exteriores al cristianismo predomina la nociòn de diferencia. Es una determinada teologìa, cerrada, la que da lugar a ello:

> "Los que no son Christianos son criaturas de Dios; los Christianos somos hijos de Dios. Aquellos le deben tratar como Señor; nosotros, sin omitir el acatamiento à la soberanìa de su Magestad, podemos tratarle como Padre. La diferencia, pues, que hai entre hijo, y un esclavo en orden al trato con su respectivo Padre, y Dueño; esta misma diferencia, respecto de Dios, se encuentra entre nosotros, y los que no son Christianos." (61)

Junto a este aspecto de la filiaciòn, destaca el de ser consagrado el bautizado *templo del Espìritu Santo*. Climent presenta esto, con palabras de san Agustìn, como la culminaciòn de todo lo que se concede en el bautismo (62), sin abandonar la idea de que es una conversiòn: "la carne del pecado, segùn dice San Pròspero, se transforma en cuerpo de Christo" (63).

Pero para los misioneros esto era ya un sìmbolo que se podìa acercar a los fieles. Y se llenò, sobre todo, de un contenido moralizante, similar a la idea de la hermosura y fealdad del alma segùn su estado de gracia o de pecado. Siguiendo la misma contraposiciòn, Calatayud popularizaba el significado: cuando un cristiano conservaba la gracia bautismal y era templo del Espìritu Santo, "allì estavan todas las virtudes, allì se creìa, se esperava, se amava; allì se orava, y se adorava con profunda reverencia". Sin embargo -se dirige al fiel- "al pecar has quedado habitaciòn, y guarida de los espìritus inmundos de tus passiones, que como fieras viven dentro de ti"

(64). En otra doctrina manuscrita, de un nivel algo màs elevado, titulada *Doctrina de tres generaciones del hombre* -"la 1ª. segùn el cuerpo. La 2ª. segùn el baptismo. La 3ª. segùn la resurrecciòn el dìa del juicio universal" (65)- esta imagen le servìa para inculcar un modelo de vida cristiana (66).

Apenas aparece, en cambio, el aspecto de la incorporaciòn a la Iglesia. Tan sòlo Climent, que dedica la segunda parte de su sermòn al hecho de ser "*miembros de Jesu-Christo*" por el bautismo, identifica esto con ser miembros de su "cuerpo mìstico" que es la Iglesia. Pero pone el acento no en esta pertenencia, sino en la uniòn personal con Cristo; no en la vida comunitaria, sino en la vida que da a cada miembro el formar parte de ese cuerpo (67). Esto serìa "la uniòn espiritual que nos une entre nosotros y con Jesu-Christo", pero ese "entre nosotros" tiene un caràcter general sin referencia a comunidades concretas; se traduce en el amor "à vuestros prdximos". Asì, la incorporaciòn a la Iglesia se mira con respecto a la Iglesia en general, pasando por alto el que ésta se produzca en una Iglesia particular.

Por su parte, Fr. Miguel de Santander subrayaba, con intenciòn pràctica y pastoral, *las virtudes* infundidas por Dios en el sacramento y *los medios de salvaciòn* otorgados a la Iglesia. Exponìa el significado de cada uno de ellos, para hacer ver claramente el modelo, el plan de santidad que Dios querìa formar en sus fieles, siendo, de este modo, algo que el cristiano ya poseìa en germen, faltàndole sòlo ponerlo por obra. Su enumeraciòn era ésta:

> "(...) recibisteis en el sagrado bautismo la fe, la esperanza, la caridad, la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, los dones del Espíritu Santo, la gracia santificante, y todos los demàs auxìlios, y socorros con que ahora os favorece la Santa Iglesia. ¿Pues qué os falta? Yo os lo diré, aunque sea para vuestra confusiòn: obrar como los Santos: emplear estos auxìlios y socorros como los emplearon los justos para su propia santificaciòn." (68)

Fue en este punto donde la teologìa conectò mejor con la pràctica.

c) La dimensiòn moral a través de las renuncias y promesas del bautismo:

Si la realidad màs profunda del sacramento del bautismo tenìa dificultades para difundirse de tal modo que pudiera hablarse en los cristianos de una experiencia bautismal, en cambio la parte litùrgica de las renuncias y promesas dio pie para insertar un discurso moral.

En la predicaciòn màs popular, se nota aquí una cierta tendencia de culpabilizaciòn; es decir, no de hacer del bautismo el arranque de la coherencia cristiana o el fundamento de todo lo demàs, sino recordarlo para poner de manifiesto el olvido de unas promesas hechas a Dios: el aspecto de la transgresiòn de una ley.

Asì, Echeverz, tras enseñar en catequesis que el bautizado renuncia "à Satanàs, à todas sus obras, y à todas sus pompas", preguntaba:

> "P. Ay obligaciòn de cumplir con lo que allí se ofreciò à Dios?
> R. Si Padre, toda la vida, pena de pecado mortal;

> porque fuè una promessa hecha à Dios, y un contrato muy solemne." (69)

Y esto requería ya explicar qué era eso de las obras y pompas de Satanàs mediante una larga y explícita lista de pecados (70).

De modo semejante, Calatayud interrogaba: "sabes lo que en el Bautismo prometiste? Sabes bien à lo que te obligaste?" (71). Y culminaba su doctrina contrastando los contenidos de la catequesis realizada y el comportamiento pecaminoso de los fieles, también como enumeración de faltas (72). En otra ocasión, fundamentaba esto en la antítesis paulina "hombre viejo-hombre nuevo", lo cual daba una mayor profundidad, aunque con una visión limitada a la cuestión ética (73).

Con un estilo diferente y teniendo en cuenta la perspectiva más interior de su elaboración teológica, encontramos también en Climent el recuerdo de los compromisos morales. Las preguntas sobre la fe y las renuncias que se incluyen en el rito bautismal eran interpretadas viendo el sacramento como "cierta especie de pacto entre Dios y vosotros", que explicaba así:

> "Dios (...) os adoptó en hijos suyos, y os did derecho al reyno de los cielos. Pero vosotros quedasteis obligados por vuestra parte à cumplir fielmente lo que entonces ofrecisteis por boca de vuestro padrino (...) Quedasteis (...) obligados à sacrificaros al servicio de Dios: à conservar la inocencia y santidad que recibisteis. ¡Dura obligación, pero indispensable!" (74)

El punto de partida es el mismo: el compromiso contraído en el sacramento. No libera de él el hecho de haberlo

pronunciado en la màs tierna infancia por boca de otro: es una responsabilidad que atañe personalmente desde que se llega al uso de razòn (75). Ahora bien, Climent no entra aquí en una dinàmica casuista: màs que proponer un còdigo moral, que por supuesto està implícito, perfila los grandes rasgos del compromiso bautismal identificàndolos en una sola cosa, la "santidad", concretada en un modelo espiritual de penitencia, austeridad y religiosidad interior.

Es posible igualmente hablar de una cierta culpabilizaciòn cuando denuncia el comportamiento de los fieles contrario a la santidad, pues lo presenta como un olvido culpable, como una expresa falta de voluntad que dura toda la vida (76). Pero en otro momento reconoce que se trata màs bien de una "ignorancia" que podrìamos llamar interior, de una falta de conciencia de lo que es y significa el bautismo:

> "Porque ¿si tuvierais siempre presente la dignidad de hijos del eterno Padre, de miembros de Jesu-Christo, de templos del Espíritu Santo, degenerarìais, os corrompierais, os profanarais por la culpa? No: cierto es que no." (77)

Por eso su llamada es: "Acordaos" de los votos que hicisteis en el bautismo y "renovadlos" (78).

La exhortaciòn marca también el discurso de Armañá, que propone como vìa la imitaciòn de Cristo para que "seamos perfectos como es perfecto nuestro Padre celestial" (79). Su punto de partida es la idea de "las obligaciones" que corresponden al título de cristianos. Y aquí coincide con Echeverz en poner como símil los criterios de nobleza y honor propios

de la escala social, lo que muestra, una vez más, que junto a diferencias notables permanecen algunos valores que funcionan como argumentos pastorales. Si Echeverz utilizaba la categoría de "Príncipe", "hijo del Rey de la Gloria", para convencer que todo aquello indigno de este nombre había de desecharse, como un príncipe rechazaría los comportamientos de "un Lacayo" (80), también Armañá alude repetidas veces, como valor simbólico, al concepto de nobleza: "la ejecutoria de nobleza es un continuo recuerdo de los nobles procedimientos, á que debe considerarse obligado el que la goza" (81); así, el cristiano "ha nacido con grandes obligaciones", pues tiene "una nobleza incomparablemente superior á la más distinguida del mundo"; son "obligaciones gravísimas y especialísimas: si no las cumple ¿de qué le servirán sus títulos?" (82).

Tampoco estaba ausente el temor. Su sentido del compromiso moral adquirido en el bautismo le llevaba a situarlo en la perspectiva escatológica del juicio, de modo que el sacramento, aun siendo don para la salvación, había de ser mirado con respeto, no justificaba la despreocupación confiada.

> "Este carácter, que no se borrará eternamente, será para los justos en el cielo un motivo de gozo y reconocimiento perpetuo: al contrario, para los infelices pecadores, que no desempeñáron dignamente sus cargos y obligaciones, que con el nombre, señal y profesión de cristianos, vivieron como los gentiles, ó peor que ellos, ha de ser un motivo terrible de llanto, de rabia y desesperación. Abramos, fieles míos, con tiempo los ojos ..." (83)

Por su parte, Fr. Miguel de Santander profundizó sobre todo en las consecuencias morales del bautismo. Más que

una catequesis sobre el sacramento, procurò inculcar los deberes del cristiano que de él se derivaban, en un tono que manifestaba también la denuncia de un olvido culpable: "Renueva en tu memoria el dia de tu bautismo; y mira lo que allì prometiste (...) Estoy para afirmar que en tu vida te has vuelto a acordar de ella [de tu profesiòn]" (84). Al presentar el compromiso moral que suponìa para el cristiano, lo hacía girar, casi de una manera totalizadora, en torno a la fidelidad a las tres virtudes teologales infundidas por el bautismo, y contrastaba cada una con el comportamiento observado en los oyentes, a este modo:

> "La fe os dice, que tenéis un Dios que premia los buenos, y castiga los malos; y vosotros vivìs tan mal como si no hubiera Dios que castigara los vicios, y premiara las virtudes ..." (85)

Asì, su discurso consistìa en ir manifestando, por contraposiciòn al modelo, las faltas principales, sòlo que en una enumeraciòn organizada segùn un criterio elaborado.

De esta forma, la pastoral sobre el bautismo procurò, en buena medida, proyectar este sacramento sobre la vida pràctica de los fieles mediante la dimensiòn moral. Se concedió a este aspecto tanta importancia porque parecìa el ùnico camino para llegar a conectar con el plano de la experiencia de los fieles. De otro modo ¿qué podìa decirles el bautismo? Apenas la religiosidad interior tocò, en el desarrollo teològico del tema, lo que podrìa ser experiencia espiritual. El resto, se situò desde "el recuerdo" y el cumplimiento de unas promesas. Pero un recuerdo y unas promesas no incorporadas vivamente,

sino asumidas de forma demasiado conceptual:

> "(...) medita atento aquellas augustas y sagradas ceremonias, y ellas te pondràn á la vista la alteza de tu profesiòn: verás como renunciaste de satanàs, de todas sus obras y sus pompas: como fuiste sepultado en Jesuchristo quando te echàron el agua, para que vivas como muerto al mundo, y sólo obres por aquel Señor, en quien vives, por quien eres, y te mueves: verás como te santificaron en el templo del Espíritu Santo con el crisma y óleo santo, para que seas su habitaciòn y domicilio sempiterno: como te adornàron con la inocencia bautismal, significada en la blanca vestidura; y arrojaron de ti al demonio, para que vivieras siempre justo, inocente, inmaculado, obrando con una fe viva, con una fe mantenida de la esperanza, y acompañada de la caridad, significada en la vela encendida que te pusiéron en las manos. Mira, christiano, tu profesiòn, y los excelentes medios de las virtudes morales y teologales que se te infundiéron por el Espíritu Santo para observarla; y pregùntate á ti mismo si la has guardado." (86)

Así pues, toda la dimensión moral contenida en la catequesis del bautismo -entendida al modo casuista o de una manera más profunda e incluso espiritual- se planteaba sobre la fidelidad a un acontecimiento que se reconocía demasiado lejano y que la predicación no lograba hacer actual. Sin él, el aspecto moral de la vida cristiana no tenía mucho sentido, pero tampoco se puede decir que con su explicación (con la explicación dada por los predicadores) se lograse entroncar con ese sentido original: la falta de un enfoque unitario y centralizado en el misterio pascual, a favor de una dispersión (los distintos significados a partir de las ceremonias) impidió poner al alcance de los fieles el bautismo como fundamento de la vida cristiana. La ausencia de referencias frecuentes a este sacramento es prueba de ello.

2. EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION.

La predicación sobre este sacramento estuvo casi totalmente limitada a quienes ejercían el ministerio episcopal, puesto que a ellos en exclusiva correspondía su administración. Por ello contamos para valorarla tan sólo con algunas "Pláticas" pronunciadas con motivo de su celebración, en el marco de las visitas pastorales, junto con documentos complementarios, como edictos o cartas, que permiten conocer la postura de los obispos, pero no pertenecen al ámbito de la predicación, si bien pretendían orientar la catequesis que los párrocos deberían dar a sus fieles. Incluso estas catequesis probablemente se limitaron a lo esencial de la doctrina cristiana: en las *Doctrinas prácticas* de Calatayud no se incluye ninguna sobre este sacramento, y la que le dedica Echeverz en sus *Pláticas doctrinales* es breve en comparación con otras, y acaba desviándose del tema propiamente sacramental.

El punto de partida solía ser el constatar las dificultades de la situación real en la recepción del sacramento. Santander, por ejemplo, animaba a los padres a que acercasen a sus hijos para que no careciesen de él "por la ausencia de su Obispo, por sus enfermedades, por su precisa residencia en la capital, ó por otras causas que pueden ocurrir y efectivamente ocurren muchas veces" (87). Armañá, en cambio, mantenía una posición más rígida. Denunciaba un contexto bastante generalizado de alejamiento: "¿qué repugnancia no se experimenta en muchos á recibir los santos Sacramentos ...?", y mencionaba en concreto la confesión y la comunión, para después afirmar:

> "(...) es verdaderamente deplorable la desidia de algunos acerca de la santa confirmación. Pasan gran parte de la vida sin confirmarse, sólo por no andar un breve camino, por no tomar un ligero trabajo."

La distancia física no era excusa suficiente:

> "Para las ferias, romerías, bayles y otras diversiones, en que hallan el precipicio de sus almas, no se sienten trabajos, no se perdonan gastos, no se temen las penalidades de largos caminos; ¿y para recibir un sacramento, que instituyó Cristo Señor nuestro con tanto beneficio del linage humano, la más leve incomodidad ha de ser bastante obstáculo?" (88)

Además de las circunstancias expresadas, esta realidad correspondía también a una menor presión de la Iglesia, no sólo porque el ministro exclusivo del sacramento fuese el obispo y ello comportase limitaciones, sino porque la pastoral se movía en la dinámica de las cosas "necesarias para la salvación", y ésta no era absolutamente precisa, como ocurría con el bautismo o la penitencia (si no se conservaba la gracia bautismal). Así pues, "este Sacramento no es tan necesario, que no puedan sin él salvarse las almas" (89), y aunque "se peca quando se dexa de recibirlo, ò por descuido notable, ò por desprecio" (90), la gente no llegaba a sentirse por eso en riesgo de perderse.

Si el punto de partida parece ser una situación de abandono, y la propia pastoral incluso catequética no corrigió esta laguna, sí se advierte, no obstante, un cierto esfuerzo e interés de los obispos ilustrados por impulsar la revalorización de este sacramento. Morgado García, que en su estudio sobre la diócesis de Cádiz advierte que se impartía "de forma muy irregular" en su frecuencia (91), señala también que "el

volumen total de confirmaciones tiende a aumentar constantemente a medida que avanza la centuria", notándose un descenso en las dos últimas décadas del siglo (92).

Las decisiones de los obispos relativas a la administración de este sacramento manifiestan además su inquietud por la instrucción cristiana de los confirmandos. Francisco Armañá, en su *Pastoral para la primera visita espiritual del Arzobispado de Tarragona*, fechada el 20 de junio de 1786 (93), establecía:

> "Siendo la ignorancia la causa principal del poco aprecio que se hace del sacramento de la confirmacion, será de la obligacion de los párrocos instruir á sus feligreses, especialmente a los confirmandos, padrinos y madrinas, de la institución, excelencia y preciosísimos efectos de este sacramento: de la disposición necesaria para recibirle dignamente (...) y de otros puntos pertenecientes al dicho sacramento, de que, á más de otros libros, ofrece copiosa materia el citado Catecismo de san Pío V." (94)

Como forma de control se había de advertir que "nadie se admitirá sin la cédula de su párroco, que declare haberse confesado, y hallarse debidamente instruido en el catecismo" (95). Seguía en esto una línea ya iniciada durante su obispado en Lugo (96), pero sus normas y sus deseos debieron tropezar con una realidad bastante más precaria: a juicio de Tort Mitjans, el hecho de que en su primera visita a la diócesis tarraconense "ha notado por todas partes y pese a los avisos y cláusulas de la primera circular gran ignorancia y descuido en sacerdotes y fieles alrededor de la Confirmación" (97) estaría en el origen de la redacción de una segunda *Pastoral en que se exhorta al pueblo y se instruye para recibir dignamente el Sa-*

cramento de la Confirmaciòn, de 27 de mayo de 1789 (98).

Este era también tema de preocupaciòn para José Climent, quien desde los comienzos de su tarea en Barcelona mostrò inquietud al respecto (99). De 1770 es su *Edicto sobre la publicacion de la Visita de las Iglesias Parroquiales de esta Ciudad* (100) y en él encargaba a los pàrrocos instruir a los confirmandos "en todo lo que deben saber y practicar, para recibir dignamente este Sacramento" (101). Pero ademàs proporcionò el contenido mismo de esta catequesis, al incluir en el edicto una *Instruccìòn de lo que deben hacer el Pàrroco y demàs Sacerdotes, quando el Obispo administra el Sacramento de la Confirmaciòn*, obra de san Carlos Borromeo (102). En ella se señalaba còmo la doctrina sobre el sacramento habìa de ser objeto de la predicaciòn y enseñanza de los fieles (103). Màs aùn: en el epìlogo con que Climent cierra su edicto, consideraba la confirmaciòn como una oportunidad para lograr, por medio de la preparaciòn previa, la toma de conciencia del bautismo:

> "Finalmente la experiencia nos ha hecho conocer, que en los Pueblos (lo mismo tememos suceda en esta Ciudad) son muchos los que ignoran la inestimable gracia, que recibieron en el Bautismo, y las solemnes *promesas que en él hicieron de renunciar à Satanàs*, à sus pompas y à sus obras. Cuya ignorancia es la causa fatal, de que sean ingratos al beneficio que Dios les hizo, é infieles à las palabras que le dieron. Y siendo la Confirmaciòn el complemento y perfecciòn del Bautismo, deben todos los que han de confirmarse, instruirse también en lo que concierne al Bautismo." (104)

Por eso incluìa en la liturgia de la confirmacidn la renovaciòn de las promesas bautismales (105). Solìa hacer,

además, una plática que precedía al rito sacramental, explicando su significado a partir del bautismo, su institución, ceremonias, efectos y compromisos, exhortando a la fidelidad y al agradecimiento (106).

Por introducir esta formación y cuidar los aspectos celebrativos, valoraba positivamente el resultado:

> "(...) en los Pueblos en que hemos administrado este Sacramento, hemos observado, que los niños, instruidos antes por sus Párrocos, le recibieron con gran devoción, y que mostraron la mayor ternura muchos de los que asistieron y oyeron la breve exhortación que les hicimos; confesando, que, aunque confirmados, no tenían un perfecto conocimiento de lo que habían recibido." (107)

Esta insuficiencia de formación que los propios adultos reconocían era bien expresiva. Ello motivaba que los prelados ilustrados adoptasen una postura favorable a la dilación de este sacramento: dilación que suponía que se administrase separado del bautismo, pero que no iba más allá de la edad considerada como del "uso de razón". Climent aludía aún a los inconvenientes que se producían "quando el Sacramento de la Confirmación se administra á una gran multitud de niños recién nacidos; por ser inevitables en semejantes ocasiones los lloros, la gritería, la confusión y la irreverencia" (108). Mostrando la diversidad de la disciplina, apoyaba su postura:

> "Muy bien sabemos, que muchos sabios y piadosos Obispos administran este Sacramento á los niños recien nacidos: que el Sínodo de nuestro Predecesor, el Ilmo. Sr. Don Fr. Alonso de Sotomayor dispone administrarle á los que tienen cinco años; y que al contrario los Prelados de las iglesias de Francia y de otras Provincias, zelosísimos en mantener la antigua Disciplina, generalmente piden, que tengan los

> niños màs de siete años cumplidos. Pero nos ha parecido que esa edad es competente: ya porque en ella los niños, ademàs de que por lo comùn tienen el uso de razòn que se requiere para saber lo que reciben, expuestos à las tentaciones contra la fé necesitan de la gracia, que confiere este Sacramento para vencerlas: ya porque el primer Concilio que celebrò San Carlos Borromeo, prohibiendo administrarle à quien sea menor de siete años, determina, que se administre en esa edad: lo propio leemos en otros Concilios Provinciales, y en muchos Synodos; cuya autoridad, verdaderamente respetable, nos obliga à conformarnos con sus disposiciones, y nos escusa de alegar todas las razones en que fundamos nuestra prâctica." (109)

Esta misma era la línea pastoral de Francisco Armañá: indicaba los peligros de administrar la confirmaciòn a niños "incapaces de advertencia", no sòlo relativos a las dificultades de la ceremonia -"bullicio, confusion é irreverencias"-, sino también porque "no pudiendo acordarse de la confirmacion recibida, ò se exponian a reiterarla, ò se suscitaban sobre ella dudas dificiles de aclarar" (110); en apoyo de la edad de siete años mencionaba no ya a san Carlos Borromeo (que la situaría en los doce), sino el *Catecismo* de san Pío V y las sinodales de su diòcesis (111).

Este criterio de los siete años identificados con el uso de razòn parece haberse generalizado bastante, sobre todo por la autoridad del *Catecismo romano*. Sin embargo, su aplicaciòn debiò ser bastante irregular: ya hemos visto las alusiones a las confirmaciones de recién nacidos; pero, ademàs, las circunstancias que imponía la administraciòn del sacramento por parte del obispo como ùnico ministro del mismo hacían que fuese, en la prâctica, un momento "a partir del cual" se pudiese acceder. Así, la edad de los confirmados por Climent

"oscila generalmente, entre los 7 y los 15 años, según el tiempo que la respectiva parroquia no había recibido la visita de su predecesor Sales, quien igualmente confirió el sacramento a los 7 años" (112). Y en la diócesis de Cádiz había una franja de edades medias entre los 6,6 años y los 11,6 (113).

Lo que interesa retener es que la pastoral estaba intentando promover un retraso en la administración del sacramento: se orientaba siempre como una dilación frente a edades aún más tempranas (114). Más importante es conocer las motivaciones que impulsaron este criterio. Climent las ha apuntado y conviene resaltarlas:

a) Por una parte, se atribuye a la edad del "uso de razón" una capacidad de conocimiento, para saber lo que se recibe, que es a la vez necesaria -por eso no antes- y suficiente -no más tarde-. En el nivel de menor exigencia, se trataría aquí de una simple instrucción y de tener en cuenta la memoria del hecho, pero de cara sólo al carácter de irreiterabilidad del sacramento. Eran argumentos que encontramos incluso en Echeverz:

> "Lo primero, para que se reciba con más fruto, recibiéndole con conocimiento. (...) Lo tercero, porque recibiéndole con conocimiento, se acuerda de ello, y está menos expuesto á recibirle dos veces, no debiendo, ni pudiendo, recibirse más que una vez sola, como el Bautismo". (115)

Para los ilustrados, era una ocasión importante para la catequización, pero entendida ésta como el conocimiento de las verdades de la fe:

> "Los que se hubiesen de confirmar se presentarán con anticipación ante su Párroco, quien debe examinarlos para asegurarse, que saben los principales misterios de la Fé, contenidos en el Símbolo, los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, las Oraciones del *Padre nuestro* y *Ave María*: y lo que pertenece à este Sacramento que han de recibir, y al del Bautismo que recibieron." (116)

Así pues, hemos de ser cautos a la hora de valorar este interés por la instrucción de los fieles, pues no se pretendía más nivel de lo que hoy llamaríamos "conciencia personal" que el que una educación catequética así enfocada y en esa edad permitía. Se trataba más bien de un conocimiento religioso e intelectual, cuyos ecos interiores no negamos, pero que no corresponden a una asunción personal, consciente y voluntaria de la fe, criterio éste totalmente ausente de la perspectiva de aquellos tiempos.

b) En otro terreno, toda una teología de la confirmación en relación con la del pecado permitía situar esta edad del discernimiento. Ya el *Catecismo romano* lo exponía como motivo para "diferir este Sacramento":

> "Porque la Confirmación no fue instituida por ser necesaria para la salud; sino porque nos hallemos con su gracia bien armados y apercibidos, quando se hubiere de pelear por la fe de Christo. Y para este linage de pelea es cierto que ninguno juzgará que sean à propósito los niños que aún carecen de uso de razón." (117)

Al llegar a esa edad, comenzaba la lucha contra el mal, la batalla, que caracteriza la vida entera, por lograr la salvación eterna. Este criterio, al que aludía Climent, lo afirmaba explícitamente Echeverz:

"Lo segundo, porque al entrar el uso de razón, empiezan ya las tentaciones, y se tiene necesidad de fortaleza para resistirlas." (118)

Por tanto, esta era la edad a partir de la cual la persona tenía la suficiente responsabilidad sobre sus actos como para que éstos pudieran constituir pecado. La referencia a este punto explicaría el hecho de que, por concesiones a la formación cristiana y a la conciencia personal sobre el sacramento, no se dilatase más la recepción del mismo: cuando el individuo es capaz de pecar, necesita el auxilio de la gracia para no caer en la culpa.

Este aspecto se clarifica aún más si tenemos en cuenta que la confirmación se entendía, ante todo, como la concesión de la fortaleza. Echeverz enseñaba que en ella se da el Espíritu Santo a los bautizados "para fortalecerlos en la Fé", que su principal efecto es "la gracia del Espíritu Santo, que fortalece nuestra alma contra todas las tentaciones, sean exteriores, sean interiores" (119). Climent recogía la doctrina de san Carlos Borromeo de que los bautizados "no pudiendo aun combatir valerosamente en las batallas del espíritu por causa de su flaqueza, se fortalecen con el Sacramento del Chrisma" (120), aunque luego mencionase también, con san Ambrosio, los siete dones del Espíritu Santo (121). Fr. Miguel de Santander destacaba entre sus efectos "el aumento de la divina gracia" y "la robustez y fuerza del espíritu para creer y confesar el Evangelio entre las mayores contradicciones y tormentos" (122). Era esto también lo que resaltaba en la doctrina tridentina, ilustrada con textos de san Melquíades Papa, luego

muy citados o parafraseados (123).

La fortaleza que se adquiere en la confirmaciòn abarca, como vemos, tanto la dimensiòn moral como la de la profesiòn y confesiòn de la fe. En esta última observamos, ademàs, una evoluciòn. Un primer enfoque sería el de la apología de una fe militante hasta el martirio:

> "(...) baxó el Espiritu Santo á corroborarnos, y fortalecernos, para que à imitaciòn de los Apòstoles seamos Soldados valerosos de Jesu-Christo, para confessar, professar, y defender la Santa Fè Cathòlica con obras, y palabras, hasta perder por ello la vida, peleando valerosamente contra todo el Infierno." (124)

Luego, este espíritu de cruzada se transforma, y la fortaleza de la confirmaciòn toma un sentido nuevo: conservar la integridad de la fe, amenazada por el espíritu del siglo y por la incredulidad. En la *Pastoral* que dedica a este sacramento, Armañá lo expone así: el demonio, el mundo y el amor propio se alzan "contra las verdades christianas y sagradas màximas del santo evangelio"; socavan los cimientos de la moral. Pero hay ademàs una cruel persecuciòn:

> "Y ¿quàndo el infierno ha movido contra ellas [esas verdades y màximas] màs cruel guerra que en estos tiempos por las bocas y plumas de los incrédulos, aùn de muchos que se dicen hijos de la santa Iglesia? Sus envenenados discursos son tanto màs peligrosos, quanto se procuran encubrir con el velo de la sabiduría, polìtica y religiòn aparente." (125)

Una adecuada formaciòn cristiana sería aquí imprescindible, pero, en todo caso, en este contexto se entiende el valor de ser confirmados sacramentalmente:

> "Bien conozco que para evitar este peligro es necesaria mejor instrucción de la que tienen muchos fieles; pero aún con toda la instrucción, que vivamente deseo en mis feligreses, peligrarán en los furiosos combates del mundo, del amor propio, y de la vana filosofía, los que no se hallen bien fortificados en la fe que han profesado en el bautismo: y ¿quién podrá negar que esta fortaleza es uno de los principales efectos del sacramento de la confirmación?" (126)

Sus pláticas resaltaban también estos aspectos, pues si en la primera de ellas, explicando las ceremonias, veía en la unción el "haceros valerosos soldados de la cristiana milicia", en la señal de la cruz "el estandarte de la cristiana milicia", y en la bofetada "acostumbrarse á sufrir por Cristo, y padecer por la santa fé", ya que en esto "no se pelea hiriendo, sino sufriendo" (127), en la segunda plática se centraba aún más, proponiendo por asunto "quan importante sea la fortaleza invicta de la fe que causa el sacramento de la confirmación en los que dignamente lo reciben", pues "nos arma para rebatir los soberbios conatos de la impiedad" (128); en la tercera ponderaba "el valor y esfuerzo necesario para conseguir en esta vida la victoria de nuestros enemigos" (129) y presentaba la oposición, el carácter irreconciliable que enfrentaba las máximas del mundo y el cristianismo. La cuarta se fijaba en uno de los siete dones del Espíritu Santo, el de la sabiduría.

Así pues, la confirmación se identificaba sobre todo por su efecto de fortalecimiento en la fe. Pese a sus referencias al bautismo, no se apreciaba de manera fundamental el carácter de renovación consciente del mismo. En cambio, sí pri-

maba el sentido de don, de gracia concedida. Pero en esto, como ocurría con la eucaristía, los efectos tendieron a desplazar la centralidad del don esencial, en este caso el Espíritu Santo: la alusión a él era imprescindible, siempre estaba presente, pero la eficacia de su recepción, traducida en la fortaleza a que nos referíamos y en los siete dones tradicionalmente mencionados, ocultaba con frecuencia el protagonismo del Espíritu.

> "Lo específico de la referencia al Espíritu en la confirmación es su carácter de "don" y de "sello". Se puede explicar haciendo notar que, en la confirmación, el Espíritu "es dado", es el don mismo que se comunica, y no el agente de un don, de un carisma particular o de un efecto sacramental. Y, a la vez, es dado como "sello", esto es, como don perfectivo de una realidad ya incoada: la configuración del hombre con Cristo, el Hijo de Dios." (130)

Este último aspecto, el carácter perfectivo en un proceso de identificación con Cristo, apenas aparecía: quedaba incluído en el concepto de fortalecimiento de la fe recibida en el bautismo y, si se hacía alguna alusión, era en un sentido moral y como llamada a la fidelidad. Así, cuando Climent exhortaba a "conservar hasta la muerte en vuestras almas al Espíritu Santo", ello significaba no sólo mantener una gracia, sino crecer en ella: "aprovechándoos de sus inspiraciones y auxílios, para ser perfectos Christianos"; con una perfección cristiana eminentemente moral:

> "Hasta ahora fuisteis Christianos por el Sacramento del Bautismo que recibisteis; mas por el de la Confirmación seréis Christianos perfectos, obligados á guardar con la mayor perfección los Mandamientos de la santa Ley de Dios." (131)

La confirmación se enfocaba, pues, como un don eficaz a recibir. Sin embargo, hubo también una preocupación por cómo los confirmandos se habían de disponer para el sacramento. Hemos visto ya la preparación doctrinal, la instrucción cristiana de la que deberían ser examinados. Pero también se instó a una preparación espiritual previa y cercana al momento de la confirmación.

Climent seguía en esto la *Instrucción* de san Carlos Borromeo. Singularmente se apuntaba aquí una dimensión comunitaria: "Algunos dias antes" el párroco responsable "ante todas cosas dispondrá, que se tenga una oracion pública; para que sus Feligreses reciban con toda abundancia los Dones de la Divina gracia" (132). Ya de manera personal, los confirmandos serían exhortados por él a prepararse:

> "... con ayunos, con limosnas, los que tengan bienes para hacerlas, y con otros exercicios y obras de piedad: y que principalmente con toda devoción y afecto se exerciten en la más freqüente y fervorosa oración, siguiendo el exemplo de los Santos Apóstoles, que mientras esperaban al Espíritu Santo *perseverában en la oración y en el ayuno*. Por lo que se cuidará, que à lo menos ayunen los que puedan el día antes de la Confirmación." (133)

Caridad, oración y ascesis eran las líneas fundamentales para disponerse adecuadamente. Armañá concretaba más esa imagen, buscando la interiorización. En su *Pastoral* afirmaba que los padres de los confirmandos "y otros que les tienen baxo de su dirección" son responsables y "deben cuidar, que se preparen con especial retiro, no sólo de pocos momentos, sino de algunos días á imitación de los apóstoles"; durante este

tiempo han de ocuparse en "santas meditaciones, oraciones, devotos exercicios y fervorosos deseos de recibir al divino Espíritu con sus celestiales dones" (134). En sus pláticas, el modelo era también el del cenàculo, "con inviolable retiro", el cual se traducía en actitudes: "Deben apartar su corazón de las pompas, vanidades y deleytes del mundo, exercitarse en la meditación de los divinos misterios, y pedir constantes la divina gracia con devotas oraciones" (135).

Para ambos había un aspecto básico en esta preparación: el sacramento de la penitencia. Así, el párroco, más allà de todas las exhortaciones, "lo que debe procurar con toda diligencia, es, que confiesen sus pecados" (136). Y se hacía la seria advertencia:

> "(...) sobre todo procuren limpiar sus conciencias, entendiendo que si por desgracia recibieren la confirmación con la conciencia de pecado mortal, à màs de privarse de los preciosos efectos del sacramento, se harían reos de un grave sacrilegio." (137)

El estilo de esta disposición interior debía impregnar igualmente el tiempo que seguía a la confirmación:

> "(...) y en aquel dìa, y en quanto puedan en los siete consecutivos, observen especial retiro, dedicándose à las obras de christiana piedad, asistiendo à la iglesia con màs freqüencia, esmerándose en la oración y en la contemplación de los misterios y finezas del Redentor." (138)

Todo este programa respondía a un ideal de conocimiento, consciencia y capacidad de interiorización por parte de los fieles que estaba màs en la mente de los pastores que en la realidad concreta. Por eso hemos de pensar que, en la

inmensa mayoría de los casos, a lo más que se llegaba -y ya sería mucho- era a la catequización de los confirmandos (muy limitada o inexistente en las confirmaciones masivas), con su paso por el examen y la confesión para obtener la cédula correspondiente. No descartamos como posible una preparación espiritual, pero hay que tener en cuenta que el modelo propuesto había de ser aplicado, en su mayoría, a niños y adolescentes: por tanto, surgiría la enorme dificultad de realizar en ellos unos esquemas propios de adultos, que incluso exigían una cierta madurez religiosa. De ahí que, suponiendo que se propiciase una disposición espiritual, sus cauces fuesen devocionales. Esto parece indicar el *Edicto* de Climent según la *Instrucción* de san Carlos Borromeo, pues las indicaciones sobre "lo que se ha de hacer después de la Confirmación", mucho más realistas en cuanto a las posibilidades de los fieles, acaban por traducir en norma lo que era un ejercicio espiritual:

> "En cumplimiento de lo que dicta la piedad, los que no saben leer rezarán en los siete días consecutivos siete veces cada día el Padre nuestro, Ave María, y Credo; y los que saben leer siete veces también al día el Oficio del Espíritu Santo, en memoria de los siete celestiales dones que recibieron por la virtud de este Sacramento. Y pondrán el mayor cuidado en conservarlos religiosamente." (139)

A algo similar debía reducirse también el tiempo de oración anterior, llevado a la práctica.

En todo caso, si se procura hacer de la confirmación, mediante esta preparación y su prolongación religiosa, un momento fuerte en la vida personal. De nuevo la edad nos hace

ver las limitaciones, y este mismo voluntarismo pastoral se enfrentaba a ellas desviando esta intención original hacia cauces conmemorativos:

> "(...) celebren todos los años el dichoso día en que fuéron confirmados, renovando con la memoria de tanta dicha los afectos de reconocimiento, gozo espiritual, fervorosa oración, y firme propósito de servir á su Dios y señor á quien se consagráron, recibiendo devotamente los santos sacramentos de penitencia y comunión; que es el verdadero modo de celebrar los días del bautismo, de la confirmación, de la vocación especial, del santo patrono, y de los particulares favores que Dios nos hace: finalmente que pongan todo su conato en conservar y avivar en sus pechos aquel fuego celestial y divino que se dignó encender en ellos el Espíritu Santo." (140)

Sin embargo, puesto que no se cuestionaba la edad de los confirmandos hacia un mayor retraso en la administración del sacramento, el modelo de preparación, prolongación e incluso conciencia de este tiempo de gracia y momento fuerte no se consideró tampoco inapropiado. Es decir, se planteó de modo que su realización práctica se entendió como la adecuación del mismo: así, las normas se vieron no como el paso del plano espiritual al devocional, sino como la realización del primero. El "cumplimiento religioso" no se mencionó como un peligro para la propia dinámica de interiorización propuesta, sino como su cauce. Todo ello nos explicaría la falta de consciencia de que tal modelo estuviese desencajado respecto a la edad. Al menos, esto se desprende de la declaración de Armañá:

> "Con estos importantes avisos, *tanto más fáciles de imprimirse en los ánimos de los confirmandos, quanto es más dócil su tierna edad*, pueden esperar el consuelo de ver en ellos los preciosísimos efectos por los quales instituyó Christo el santo sacramento de la confirmación." (141)

Pese a estas limitaciones, ya el hecho de plantear la necesidad de una preparación interior y de una permanencia tras la recepción del sacramento nos muestra un avance importante en una línea de superación del mero ritualismo.

En esta misma perspectiva se situaban las recomendaciones relativas a la propia celebración litúrgica. Si bien predominaba todavía un enfoque en el cual el fiel que recibía la confirmación era un sujeto pasivo -sobre todo en la realidad práctica-, la pastoral que incidía en su preparación y disposiciones condujo a una serie de principios o consejos sobre su modo de estar y, en alguna manera, participar en la celebración del sacramento, aunque fuese sólo desde las actitudes interiores. Algunas de las formulaciones son significativas a la vez de la pasividad con que se concebía y del deseo de vincular en cierto modo al confirmando y a los demás fieles con una liturgia muy clericalizada:

> "Así los Confirmandos como sus Padrinos y Madrinas, y los demás que asistieren á la administración de este Sacramento, guardarán un santo silencio, y estarán también en oración, meditando los dones del Espíritu Santo, que por la virtud de este Sacramento se infunden á los fieles." (142)

Para no dejarles solos ante la ceremonia, estaba la catequesis sobre los signos rituales y la predicación, la plática, que con frecuencia incluía el sentido de aquellos, por la cual los adultos que lo presenciaban podían comprender lo que en su día habían recibido, como comentaba José Climent. Las formas y actitudes de los confirmandos habían de estar en consonancia con la preparación, y luego la dinámica era la de

unirse internamente al significado de cada rito:

> "(...) que se presenten y estén en la iglesia con aquel silencio, compostura, modestia y devoción que pide tan sagrado lugar y acto: que atiendan à lo que ha de hacer y decir el prelado en la administracion del sacramento ..." (143)

Estas buenas intenciones debieron de quedar lejos de la realidad en muchas ocasiones, y así, mientras Climent señalaba la devoción y emoción que se habían alcanzado en algunas de estas celebraciones, Armañà se quejaba de "la indisposicion" con que se recibía:

> "(...) esta perniciosísima falta se nota más en el sacramento de la confirmación, presentándose los confirmandos por lo común sin más diligencia que pasar à la iglesia como si fuere un acto de mera ceremonia. La poca compostura, la inmodestia, la indevoción con que están, son claros indicios no sólo de la falta de reflexion, sino que miran esto como un entretenimiento. Confesamos que la tierna edad puede disminuir en los confirmandos la culpa de su tibieza; pero no son disculpables los padres y otros que les tienen baxo de su direccion." (144)

Hemos de imaginar, además, celebraciones, si no masivas, sí numerosas, en las que los confirmandos iban llegando libremente y se iban incorporando, rompiendo así toda posibilidad de una celebración unitaria y comunitaria. Esto se deduce de la advertencia de Armañà:

> "Sucede ordinariamente que mientras estamos confirmando à los muchos que suelen presentarse, van llegando otros confirmandos con el pensamiento de que serán despachados con los demás continuando con ellos la sagrada uncion sin nuevo exordio. Prevenimos pues, que à nadie aplicarémos el sagrado crisma sin haber asistido desde el principio de la oracion, en que extendidas las manos hemos de invocar al Espíritu Santo, que baxe y entre con sus divinos dones en los pechos de los confirmandos." (145)

Le preocupaba que de este modo se omitiese el rito que equivalía a la imposición de las manos, aunque veía que algunos prelados condescendientes no ponían dificultad a esta práctica. Pero no llega a pretender una única celebración, sino que acepta una solución intermedia, que sería la de ir confirmando por tandas:

> "(...) si alguno llegare después de concluida ó empezada, tendrá que esperar hasta que sean confirmados los que huvieren asistido, con la seguridad de que inmediatamente volverémos á empezar la función, y confirmar á los que posteriormente hubieren llegado." (146)

Todo ello nos habla -pese a la buena voluntad de los obispos reformadores- de administraciones masivas y ritualistas de este sacramento, tanto que resulta difícil aplicar el término de "celebración". No parece tampoco una convocatoria de la comunidad, pues probablemente sólo los padrinos, padres y familiares de los confirmandos estarían presentes, exceptuando quizá algunas personas devotas.

Además, la confirmación estaría litúrgicamente desgajada: se celebraría aparte de la eucaristía, aunque se recomendaba que los niños acudiesen a la iglesia "á tiempo que puedan oir la Misa que dirá el Obispo ú otro Sacerdote" (147). Climent, por ejemplo, acostumbraba a unir consecutivamente tres elementos: la misa de la visita pastoral, la plática sobre la confirmación y la administración de la misma (148), pero sin constituir un único momento celebrativo. Quedando, pues, la confirmación fuera de la misa, sí se recomendaba acercarse ese mismo día a la comunión, bien en la misa previa,

bien una vez confirmados, siendo este último orden lo aconsejado para quienes comulgaban ese día por primera vez (149).

Se atendió también a algunos aspectos exteriores, para proteger la gravedad de la ceremonia, tales como la separación de hombres y mujeres en la iglesia (150) y, sobre todo, la modestia de la apariencia externa, con especial incidencia en las mujeres (151), llegando a advertir Armañá que "si contra nuestra esperanza se nos presentase alguna madrina con trage profano ó menos honesto, tendrémos el dolor de no poder admitirla para el cumplimiento de su cargo" (152).

Hubo, en su conjunto, un esfuerzo de revitalización en los distintos aspectos por parte de los obispos reformadores, sin salirse de la visión generalizada sobre el significado del sacramento y razonando sus criterios pastorales en orden a una mayor autenticidad, pero enfrentados a una realidad bastante más empobrecida y alejada de lo que ellos proponían, si bien este mismo distanciamiento es una muestra del impulso que se buscaba.

3. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO.

El sacramento del matrimonio fue objeto también de una predicación catequética de carácter ocasional. La preocupación de los eclesiásticos en torno a esta realidad se centraba sobre todo en los temas de la vida cotidiana, tales como las relaciones de la pareja, los problemas familiares, la educación de los hijos -de los que nos ocupamos en otro capítulo-, aspectos enfocados en su dimensión moral. Sin embargo, con motivo de estas cuestiones, se hacía a veces brevemente alusión al sentido del matrimonio cristiano, lo cual, una vez más, nos confirma que tras los mensajes más prácticos e inmediatos que informaban la vida de los fieles había un fundamento de doctrina que constituía un estrato más profundo de pensamiento y mentalidad. Es a esta concepción del matrimonio en cuanto sacramento a la que dedicamos ahora nuestra atención.

Aparte de las circunstancias de adoctrinamiento a que nos hemos referido, el matrimonio no ocupó un lugar destacado por su tratamiento en comparación con los otros sacramentos; sólo si consideramos aquí su vertiente moral y práctica adquirió cierto relieve. Insertado en el año litúrgico, únicamente fue asunto de la predicación en el segundo domingo después de epifanía (el primero, si se aludía al anterior como la octava de epifanía), en el que se leía el evangelio de las bodas de Caná (Jn. 2). La manera de interpretar este acontecimiento era ya muy significativa de la mentalidad de los eclesiásticos respecto al matrimonio, y nos sirve para señalar aquí los aspectos básicos de la misma.

Lo primero que se advierte es la necesidad de justificar la asistencia misma de Jesûs a las bodas, pues chocaba profundamente con la imagen de un Jesûs grave, austero, apartado de la profanidad del mundo (153). Los motivos morales o trascendentes que se daban nos indican ya una visiòn negativa:

> "Y a mi juicio no fue menor maravilla [que el milagro] que el Señor asistiera à aquellas bodas. Asi lo entienden los santos padres, que señalan diferentes razones. S. Cirilo y S. Juan Chrisòstomo discurren que lo hizo por no desayrar con su repulsa à los parientes y amigos, que se lo rogaban con instancia; y por evitarles el rubor que les hubiera causado la falta de vino, si no hubiera sido por su milagro. S. Epifanio cree, que asistiò para contener con su respeto à los que en semejantes ocasiones atropellan todas las leyes de la parsimonia y de la modestia. Y finalmente S. Agustin dice, que se hallò Christo señor nuestro en aquellas bodas, para dar à entender que el matrimonio es obra de Dios, siendo su magestad quien le instituyò, para que los hombres y mugeres que no pueden guardar continencia, puedan vivir en aquel estado santo, aunque menos perfecto." (154)

Asi pues, a partir del episodio de Canà se desarrollaba una catequesis que estaba en el trasfondo de las demàs actitudes vitales manifestadas con relaciòn al matrimonio. Era una catequesis oscilante entre la bondad y la menor perfecciòn de este estado, de tal modo que incluso aparecia un interés demasiado marcado por demostrar que no era malo:

> "Y si el matrimonio por su naturaleza no fuera cosa santa, honrosa, y meritoria; no le hubiera honrado y autorizado con su presencia nuestro Redentor Jesu-Christo, en compañia de su Madre y de los Apòstoles." (155)

Para valorar estas expresiones hay que tener en cuenta la idea fundamental siempre subyacente a toda la doctrina sobre el matrimonio expuesta en esta época: el matrimonio es

un estado inferior al de la virginidad. Ya el capítulo que le dedicaba el *Catecismo romano* empezaba con esta afirmación, apoyada con citas paulinas (156) y decía explícitamente que la virginidad estaba encomendada en las Sagradas Escrituras "como mas excelente que el estado del matrimonio, y que contiene en sí mayor perfeccion y santidad" (157). Era esto una exposición del canon 10 de la sesión XXIV del Concilio (158) y se popularizó en un sentido absoluto, es decir, sin tener en cuenta la subjetividad de la vivencia en cada uno de los estados, el carácter personal que los define, de tal modo que "en *sí mismos*" se situaban en esa escala. Y no siempre según un criterio cristiano, sino según una antropología que veía su ideal en un modelo angélico: "Porque el Matrimonio (...) es cosa humana; la virginidad es cosa Angélica: El Matrimonio es según la naturaleza; la virginidad es sobre la naturaleza" (159).

Esta devaluación del matrimonio aparecía con suma frecuencia, aun entre apreciaciones positivas, e incluso cuando se tocaba muy tangencialmente el tema. Fr. Miguel de Santander, por ejemplo, en un sermón panegírico del beato Bernardo de Ofida, lego capuchino, afirmaba que, aunque "la perpetua continencia" no era de precepto, sí "es de consejo para los que ayudados de la gracia del Señor se resuelven á ser Santos en el cuerpo y en el espíritu" (160), con lo que estaba haciendo una asociación entre virginidad y santidad que, unida al dualismo alma-cuerpo, relegaba al matrimonio a un menor grado de perfección. En otro lugar decía, también de manera ocasional, que "la ley de Jesuchristo enseña que es mas per-

fecta la virginidad que el matrimonio" (161), y esto mismo repetía hablando de la elección de estado (162). Y Francisco Guijarro llegaba a afirmar que "es indubitable y punto de fé, que el estado de virgen ó de celibato es incomparablemente mas perfecto que el estado matrimonial" (163).

La tendencia podía sobrepasar la valoración de los estados de vida para llegar incluso al plano de los sacramentos. Así, Nicolás Gallo, al elogiar las formas celebrativas del presbítero Diego López de Aguirre, daba este testimonio:

> "(...) yo le vi asistir á la celebración de un matrimonio: Sacramento grande sin duda por su representación, y por su dignidad; pero al fin, el ínfimo de todos en el orden de los Sacramentos, (...) me llenó de devoción, temor, y respeto, el modo, magestad, y decencia con que le administraba." (164)

Ahora bien, es su carácter de sacramento lo que recupera para los eclesiásticos el valor positivo del matrimonio. En algunos casos se observa aquí una cierta concesión, como una benevolencia en favor de lo pequeño: la mayor perfección de la virginidad "no quita, que el matrimonio sea cosa buena y santa, que sea un grande Sacramento, y que en dicho estado se pueda conseguir mucha virtud y santidad" (165). Pero el sentido de una efectiva apreciación venía de la doctrina paulina del sacramento; se hacía notar incluso esta coincidencia: la misma fuente que establecía la superioridad de la virginidad (166).

El matrimonio, instituido por Dios en el *Génesis*, fue elevado por Jesucristo "á la alta dignidad del sacramento" (167). Ya la interpretación de los motivos de aquella primera

institución podía en cierto modo contradecir la visión negativa, pues ocurrió en la época de la inocencia (168), pero lo que se destacó fue la categoría nueva que adquirió con Cristo: la dimensión sacramental explicitada por Pablo.

> "*Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia*. Y es como si dixere: la santidad del matrimonio christiano dimana de la de Jesuchristo con su Iglesia, de quien es imagen y semejanza, y de donde proviene el espíritu y la gracia que le santifica. Su unión indisoluble nos representa la unión eterna de Jesuchristo con su esposa la Iglesia: la fidelidad que el marido y la muger deben guardarse, figura la fidelidad de las promesas que Jesuchristo tiene hechas á su Iglesia: la fecundidad del matrimonio es una imágen muy semejante de la fecundidad de la Iglesia, que da á Jesuchristo su esposo tantos hijos, quantos son los christianos que engendra en el bautismo; y el amor del marido y de la muger representa el amor de Jesuchristo para con su Iglesia." (169)

No siempre se expuso de manera tan clara este sentido simbólico-sacramental. En la mayoría de los casos esta doctrina conocida quedó como un elemento intelectual que ilustraba el valor del matrimonio, sin entrar en la vivencia del símbolo. Sin embargo, se hizo residir aquí la dignidad del sacramento. Si en ello consiste la especificidad del matrimonio cristiano -"el amor entre el hombre y la mujer es el signo presencializador, la epifanía del amor y la fidelidad de Dios, realizados de una vez para siempre en Cristo Jesús, y presencializados históricamente por la Iglesia" (170)- casi parecía un añadido, un punto sobre-elevado de esa realidad. La expresión era: "sacramento grande *por su representación*", de tal modo que lo simbolizado, más que trascender, estaba fuera y más allá: la dignidad del matrimonio no residía así en algo

interior a él, no estaba en sí mismo, sino en el hecho de aludir a una realidad sobrenatural. Se decía: "es un Sacramento grande, por quanto representa los desposorios de Christo con la Iglesia" (171). Y el tono doctrinal dificultaba que los fieles entrasen en el símbolo.

Ahora bien, si esta doctrina sirvió para rescatar en la mentalidad de los eclesiásticos la bondad del matrimonio, aunque de un modo que adolece, en nuestra impresión, de cierta exterioridad, no fue ésta su única consecuencia. Al contrario, pese a lo que pudiera tener de lejanía o de aspecto teorizante, afectó profundamente al modelo matrimonial que desde los púlpitos se fomentó. Y ello porque se tradujo en una serie de mandatos para los cónyuges, de tal modo que vino a sustentar la desigualdad entre ambos.

> "La exégesis actual insiste con razón en la necesidad de no exagerar la comparación y semejanza paulinas, para evitar falsas conclusiones, como serían: el que del texto se desprende una superioridad y dominio del hombre sobre la mujer; el que se quiera aplicar como "unívocamente" el papel de Cristo al esposo y de la Iglesia a la esposa ..." (172)

Pues fue esto precisamente lo que ocurrió. Hubo -y es necesario tenerlo en cuenta- una suavización de la situación discriminatoria, pues la caridad cristiana presente en la misma doctrina paulina lo exigía, pero predominaron los esquemas de desigualdad. En otro momento especificamos las consecuencias para la relación intra-matrimonial. Aquí señalamos el origen de estas posturas:

> "... la muger debe respetar y obedecer á su ma-

> rido, como la Iglesia respeta y obedece á Jesu-Christo, á quien representa el marido. (...) Y tambien el marido debe amar y tratar bien á su muger, así como Christo Señor nuestro ama y cuida de la Iglesia, á quien representa la muger." (173)

Similar trascendencia tenía la manera de concebir *los fines del matrimonio.* El *Catecismo de Trento*, que distinguía entre la consideración del matrimonio "como *conjunción natural*" y "como *Sacramento*" (174), señalaba en el primer ámbito tres causas para la unión matrimonial:

- "la misma compañía de ambos sexôs, apetecida por instinto de la naturaleza, y conciliada por la esperanza del auxîlio reciproco".
- "el apetito de la procreación; no tanto por dexar herederos de sus bienes y riquezas, quanto por educar seguidores de la verdadera Fe y Religión".
- "La tercera causa se añadió á las otras después de la caida del primer Padre (...). Y es que el que reconociendo su flaqueza, no quiera sufrir la lucha de la carne, se valga del remedio del matrimonio, para evitar los pecados de luxuria". (175)

A esto añadía el reconocimiento de otros motivos humanos que calificaba de no reprochables por no ser opuestos a la santidad del matrimonio (176). Y ya propiamente "en quanto es Sacramento", "se ordena á un fin del todo mas alto":

> "Porque así como el matrimonio en quanto es conjunción natural, fué instituido desde el principio, para que se propagase el linage humano; así se le dió después la dignidad de Sacramento, á fin de que se multiplicase y educase el pueblo para el culto y Religión del verdadero Dios y Salvador nuestro Jesu-Christo." (177)

Esto se divulgó de manera simple y catequética, y de su importancia nos damos cuenta al descubrir que entre "las

disposiciones" necesarias para recibir bien el sacramento es- taba la de "tener intención de hacer, y recibir este Sacramento, por el santo y honesto fin que fue instituido" (178). Encontramos, no obstante, diversos acentos en la importancia concedida a este punto. Para Echeverz era un aspecto central:

> "Y assí, quando el joven y la doncella intentan casarse, y anhelan al Matrimonio, si fuessen preguntados por què quieren casarse? para responder christianamente hablan de decir: *Por adquirirle nuevos subditos à Jesu-Christo, y à su Cathòlica Iglesia, y por tener una generaciòn, que sirva à Dios muchos años en esta vida, y después la alabe en la otra.*" (179)

En Calatayud la visión era un poco más amplia: el sacramento infunde gracia a los que se unen en él "para vivir vida sociable, criar hijos para Dios, y ordenar el fomite de la concupiscencia" (180); y entre los fines por los cuales se debe tomar este estado enumeraba cinco, siendo el primero "vivir santamente, y complacer à Dios en él", y ocupando el de "criar hijos para Dios" el último lugar, aunque reseñado con un "principalmente" que lo destacaba sobre los demás (181).

En Guijarro pesaba mucho el sentido devaluado del matrimonio, pues lo veía destinado a hacer bueno algo de suyo malo, y esto, junto con la procreación, constituía el eje de su contenido:

> "(...) dicho contrato y Sacramento, está instituido para la propagaciòn de los Hombres, para dar Santos à la Iglesia, y gobernadores à la Repùblica. Aunque en segundo lugar se ordene también para remedio del pecado y de la concupiscencia, que es la pasiòn más vehemente y desenfrenada. Pero debe advertirse que este remedio y medicina debe siempre orde-

> narse al primer fin del matrimonio, que es el engendrar hijos para Dios, y para beneficio de la República." (182)

Estos dos aspectos eran también los predominantes en Climent (183), pero su alejamiento de la casuística y su estilo espiritual le hicieron poner el acento y la atención en otra línea: "el fin del matrimonio en quanto sacramento, o (...) la primera obligación de los consortes christianos es santificarse en la vida conyugal que eligieron". Es decir, es un estado dirigido a la santidad, mediante la práctica de la virtud y la ayuda mutua en la caridad (184), concretando en la relación interpersonal la doctrina simbólica paulina.

Santander partía de actitudes humanas para luego proponer la cristiana propiamente dicha. Entre aquéllas había algunas "conformes á la voluntad de Dios", compatibles con el matrimonio cristiano, con lo cual admitía una escala de valores que no necesariamente habían de ser negados por la exclusividad del fin cristiano por excelencia del matrimonio:

> "Un jóven que se casa con el fin de tener una compañera que cuide de su casa, y ponga en buen órden quanto hay que hacer en ella, mientras él se halla ocupado en su campo, en su taller, en su comercio ó en su oficina, obra bien y conforme á la institución del matrimonio. Faciamus ei adjuntorium simile sibi (a) [Genes. cap. II. v. 18.] Cásese una doncella con el fin de tener en su marido un compañero en los trabajos y en los alivios, un consejero fiel, un protector que la defienda en los diferentes acontecimientos de la vida. Este es un fin bueno, y se le pueden proponer legítimamente los que se casan.
>
> Tambien lo es mirar el matrimonio como un remedio de nuestra debilidad, quando no nos sentimos con bastante fortaleza para mantener una continencia perpetua." (185)

Con esto, Santander abría más la perspectiva, con una visión más sociológica, y se puede decir que mundanizaba los fines del matrimonio, en la misma línea en que el *Catecismo romano* admitía motivaciones profanas, siempre dentro de una concreta concepción de los papeles y rasgos masculinos y femeninos. Pero, tras esto, afirmaba también: "El verdadero y más principal fin de los que abrazan el estado del matrimonio es el de tener hijos" (186). Traslada aquí la valoración judía, veterotestamentaria, de la fecundidad (187), pero como los cristianos ya no pueden "contribuir al nacimiento del Mesías", espiritualiza esta expectativa: "dar hijos que sean coherederos con Jesuchristo según el espíritu". Y además, unía dos vertientes, religiosa y de utilidad social, en este fin principal del sacramento:

> "Pueden y deben desear tener hijos que sirvan á Dios, al estado y á la Iglesia, quando ellos por su vejez ya no puedan. Deben desear con David que su descendencia sirva á Dios: (...) tendré hijos que lo harán por mí: tendré hijos que serán buenos Sacerdotes, buenos Religiosos, que cantarán día y noche las divinas alabanzas (...): tendré hijos que defenderán la patria con su valor, que la honrarán con su sabiduría, que la ennoblecerán con su integridad, su aplicación y su virtud: tendré hijos útiles al estado, útiles á la Iglesia, y que servirán fielmente al lustre del sacerdocio y del imperio." (188)

He aquí que la doctrina eclesiástica sobre el matrimonio coincidía con las teorías poblacionistas y se expresaba incluso en términos típicamente ilustrados, y lo que era una propuesta bastante desencarnada se convertía en un sentido utilitario mundano.

Se enseñaba también la doctrina sobre "*los bienes*"

del matrimonio: "*Bonum prolis, bonum fidei, bonum Sacramenti*" (189), "*la sucesión, la fe, y el sacramento*" (190). La fe se refería a la fidelidad, que en el *Catecismo romano* significaba "un singular amor santo y puro", con la "caridad inmensa" con que Cristo amó a la Iglesia, además de la fidelidad sexual (191), pero que se enfocó sobre todo desde este último aspecto (192). El sacramento, que consistía en "aquel lazo del matrimonio que nunca se puede desatar' (193), era la afirmación de la indisolubilidad: "la unión, el vínculo indisoluble, que los ata y enlaza de tal modo, que sólo la muerte lo disuelve" (194). Aquí se hablaba ya del amor mutuo, pero para mostrar que ese vínculo era llevadero (195).

El amor aparecía más bien como uno de "*los efectos*" del sacramento del matrimonio, pero incluso de este capítulo podía estar ausente. Así, Calatayud enumeraba cinco: comunicar y aumentar la gracia, unir en vínculo indisoluble, ayudar a "ordenar el fómite de la concupiscencia", otorgar derecho mutuo sobre los cuerpos y dar fuerzas para llevar las cargas propias de ese estado (196). El legalismo impregnaba estas elaboraciones. Sólo cuando se dejaba lugar a una interpretación más espiritualista y más humanista, sin alterar esencialmente la doctrina, se ofrecía una visión diferente que podía llegar a tocar la realidad matrimonial. Así lo encontramos, de manera mucho más cercana, en Climent:

> "No hay duda de que su primer efecto, como el de todos los sacramentos de vivos, es el aumento de la gracia santificante; pero el peculiar y propio suyo es aquella gracia, que da á los consortes un espíritu de unión y de concordia, para amarse: un espíritu de

> paciencia, para que el uno sufra las faltas del otro: un espíritu de providencia, para gobernar su familia: un espíritu de piedad y religión, para santificarse á sí mismos, y criar á sus hijos en el santo temor de Dios; finalmente, produce una gracia que, según hablan los padres del Concilio de Trento, purifica y perfecciona al amor natural, que sin el sacramento fuera impuro y deshonesto." (197)

Esta última afirmación era importante en cuanto manifestaba el sentimiento negativo, a que nos hemos referido, que pertenecía al nivel más profundo de la mentalidad. A esta misma conclusión llega Jean Delumeau al estudiar el mensaje eclesiástico sobre el matrimonio: "dans le meilleur des cas le mariage rend "honnête" ce qui, de soi, est "infame"" (198). Pero las palabras de Climent nos muestran cómo por la vía de una espiritualidad sacramental se podía alcanzar una visión más personalista del matrimonio, con un mayor protagonismo de la relación afectiva y una valoración de la santidad matrimonial. Aunque esto no predominó, pues el campo de la moral absorbió todo lo relativo a la conducta conyugal.

Si los fines, bienes y efectos del matrimonio no daban lugar a una perspectiva unitaria y centrada en el amor, quizá una de las causas fue, junto con la tendencia jurisdiccionalista o legalista de la época (199), la fuerte y prolongada tradición de devaluación del amor humano y de la sexualidad, asociados comunmente al pecado (200).

Por todas partes se difundió la historia de Tobías y Sara, para afirmar que "el demonio tiene un poder bien adquirido sobre los que se proponen al deleyte sensual como fin del estado del matrimonio que toman" (201). Se aplicaba la versión

de la Vulgata sobre el fin del capítulo 6 (202) para infundir temor al castigo y proponer un modelo de comportamiento (203). Servía además para corroborar la idea de que el matrimonio era un estado peligroso para la salvación:

> "Teman pues los casados y los que se quieren casar, no sea que el matrimonio les sea ocasión por sus mal dispuestos ánimos para condenarse eternamente; conforme se han condenado innumerables casados, y se van siempre condenando por sus ignorancias y desórdenes." (204)

La mayor parte del discurso de Francisco Guijarro consistía en exponer las muchas causas y circunstancias, en las que la persona podía hallar su condenación, dentro de la problemática familiar y matrimonial: "Porque en verdad por muchos cabos pueden pecar mortalmente los Consortes".

Así se desarrolló, dentro de la incertidumbre por la salvación, la idea de la peligrosidad del matrimonio. "La conviction que le mariage est un état "dangereux" et la constatation que les sollicitudes et les tracas dont il est rempli éloignent de Dieu sont des thèmes conjoints et constants dans la prédication" (205). Los aspectos morales concretos suponían ya una continua advertencia de los posibles pecados, e iban formando esta imagen; pero también apareció explícitamente y referida a una visión global del matrimonio. Y así la encontramos sobre todo en la escuela jesuita. Eguileta ofrecía una síntesis de un discurso más amplio que localizamos en Calatayud, al que cita en nota, muy expresivo de esta mentalidad:

> "Es el Matrimonio, fieles míos, un estado lleno de peligros; es un seminario de espinas y de cuida-

> dos; es como el bálsamo de Arabia, en el qual suelen anidarse las vívoras, ya por la sujecidn y vínculo estrecho de los casados en tratarse mutuamente, ya por las discordias, divorcios, riñas, impaciencias, pleytos y desacatos de los consortes y de los hijos; ya por la grande dificultad de concordar la castidad con la licencia que concede el matrimonio, pues por lo comdn no hay quien no se exceda en su uso mds que lo que permite la ley santa; ya por el peligro de condescender mutuamente contra lo que prohibe la ley de Dios; ya en fin, porque los cuidados del mundo, y el deseo recíproco de complacerse se llevan la mejor porcidn, y apartan el espíritu del trato con su Dios, del retiro y mortificacion." (206)

Calatayud ilustraba estos argumentos con comparaciones con la vida religiosa (207), mucho más segura, aunque, puesto que el matrimonio era también una vocación, había de reconocer finalmente que, cuando Dios llama por este camino, "assiste con especiales auxilios para defender de todos los peligros, que cercan".

Esto se comprende también en el contexto de la falta de un modelo de vida propiamente laico y la tendencia a aplicar a éstos los mismos cauces que caracterizaban a la vida religiosa.

En cuanto a la celebración litúrgica del sacramento, no mereció en sí especial atención; no se vio en ella una oportunidad para plantear una dimensión de fe ni comunitaria (208), pues la primera se asimilaba a las "disposiciones" de los contrayentes y la segunda había desaparecido tras una idea más individualista y privada.

Respecto a las "disposiciones", el *Catecismo romano* advertía que "no deben pensar que emprenden alguna cosa humana

sino divina, y que se debe recibir con singular devocidn y pureza de alma" (209). Echeverz, al aludir a ello, vela en esta "obra Divina" una de las razones que exigian una "intencidn santa, y pura", es decir, dirigida al fin santo del matrimonio (210). Esto nos indica un reduccionismo de la dimensidn sobrenatural del matrimonio y, con ello, una tendencia a la moralizacidn en las actitudes de los contrayentes.

Preocupacidn de éstos habia de ser, junto a la rectitud de intencidn, el acercarse en gracia de Dios, "y por esto es bien se confiessen antes". El temor hacia de nuevo su aparicidn en la exhortacidn a esta práctica:

> "(...) porque si llegan en pecado mortal, aunque haràn Sacramento, y quedaràn casados, pero pecaràn mortalmente, y no recibiran aquella gracia del Sacramento, ni la bendicidn de Dios, sino su tremenda maldicidn." (211)

Habia aquí una referencia explícita a las relaciones prematrimoniales: "se han de confessar bien los que se casan, y se han de arrepentir de todos aquellos excessos impuros, que mediaron en sus galanteos (si es que los huvo)" (212). Esto se ha de entender en un sentido tan amplio como el de la expresidn, el acercamiento, "el galanteo", e incluso más allá de las obras, como señalaba Climent:

> "¿quantos ántes del matrimonio se toman la libertad de executar lo que tengo vergüenza de decir? ¿Quántas á lo ménos permiten á su lengua, á su pensamiento, y á sus deseos el desahogo de palabras impuras, de torpes complacencias? ¿Y quán pocos llegan a la presencia del párroco con aquella gracia y disposicidn que es necesaria para recibir dignamente y con fruto el sacramento del matrimonio?" (213)

Todo esto habìa de pasar por el confesonario, aunque no fueron las pràcticas religiosas, ya propiciadas por el concilio de Trento (214) lo que màs preocupò, sino la correcciòn de las costumbres.

De la celebraciòn en sì no se ocupò la predicaciòn, y sòlo por otras fuentes conocemos que no siempre coincidìan los hàbitos populares y las prescripciones eclesiàsticas. El concilio de Trento habìa establecido una serie de condiciones de publicidad: "hechas estas amonestaciones se pase à celebrarlo à la faz de la Iglesia", "à presencia del pàrroco ò del Ordinario, y de dos ò tres testigos" (215), pero a veces el acto adquirìa un caràcter privado que a los obispos reformadores les parecìa incompatible con la solemnidad del sacramento. Climent tropezò con este problema en Barcelona:

> "(...) ademàs de la falta de instrucciòn general (...) en toda la Christiandad, es mayor en Barcelona, que en los Pueblos de este mi Obispado, la inobservancia de las Leyes y Ceremonias sagradas, que prescribe la Iglesia en la celebraciòn del Sacramento del Matrimonio. Pues todos sin distinciòn de personas, y sin dispensa, contraen el Matrimonio en sus casas; asistiendo el Pàrroco con sombrero y manteo, sin llevar alguna señal de su Ministerio, sin bendecir el anillo, sin hacer amonestaciones, ni exòrtacion alguna, y sin proferir otras palabras, que estas: *Ego vos in Matrimonio conjungo*. De suerte, que ningùn infiel, viendo lo que se practica, podrà imaginar, que se recibe un Sacramento, sino que se celebra un contrato profano, y tal vez con menos seriedad y decencia, que los de compras y ventas. Y no siguiéndose inmediatamente la Misa nupcial, segùn dispone la Iglesia, muchos tardan en oìrla, hasta que el Pàrroco los apremia." (216)

El obispo procurò romper con la frecuencia de las dispensas de moniciones y de las licencias para casarse en se-

creto "sin legìtimas causas", pero no pretendiò erradicar de repente la pràctica del matrimonio en las casas, sino que eligiò el camino de la educaciòn:

> "Y como juego que à las providencias de los Obispos debe preceder la enseñanza y el convencimiento, de que son justas y conformes al espìritu de la Iglesia, resolvì suspenderla sobre este particular, hasta despuès de haberse publicado estas instrucciones." (217)

Se referìa a las *Instrucciones Christianas sobre el Sacramento del Matrimonio*, obra de Nicolàs Letourneux (a quien el P. Colonia habìa incluido en su *Biblioteca jansenìana*), traducida al castellano por la condesa de Montijo, Francisca de Sales Portocarrero, que Climent dio a la imprenta para la formaciòn de sus feligreses (218).

Màs atenciòn merecieron los festejos en torno a las bodas, criticados por su caràcter profano, que se veìa ajeno al sacramento, y por sus despilfarros:

> "Los excessos en las Bodas son también muy reprehensibles, y ay mucho que cercenar en galas, en comidas, en juegos, en palabras, y en acciones (...) Tanta gala, y vanidad en la Esposa, y en las que la acompañan, tanto engreimiento en el Esposo, tanta superfluidad en las comidas, tanta disoluciòn en las palabras, y en los juegos, què puede todo ocasionar, sino una tempestad de tentaciones, en que se anegan muchas almas? Que se celebren las Bodas con demostraciones de alegrìa, y moderados convites; và bien; pero siempre con santo temor de Dios, y sin excessos, como celebrò Tobìas sus desposorios con Sara." (219)

Era una denuncia de las costumbres, pero hecha desde la consideraciòn de lo que debe ser un sacramento, incompatible, por lo sagrado, con manifestaciones tan mundanas: faltan

al "temor de Dios" quienes realizan este tipo de festejos porque "pasan el dia de las bodas, no como quien ha recibido un Sacramento, que es lo mas venerable y santo de nuestra religion, sino como los que tienen á su vientre por Dios" (220).

En conjunto, la divulgación que los eclesiásticos hicieron del matrimonio estaba atravesada por una profunda mentalidad negativista, tan sólo superada cuando se situaba como sacramento, pero no suficientemente como para invertir la concepción devaluada de este estado de vida. Incluso desde la perspectiva sacramental y la simbología del misterio de Cristo y de la Iglesia, es notable la ausencia o por lo menos la falta de centralidad del amor, orientándose mucho más el discurso hacia las intenciones o fines del matrimonio y entendiendo a veces el vínculo no como una realidad viva, dinámica y permanente, sino como un compromiso inalterable, más en la ley que en el espíritu (221). Y no debemos olvidar tampoco que este discurso se producía en un contexto que era el resultado de un largo proceso de "eclesiastización", como señala Borobio (222), o "clericalización", como prefiere Estrada Díaz (223), que hizo de los laicos los receptores del sacramento más que "los ministros" del mismo, a lo cual no encontramos apenas alusiones, y éstas no explican su significado (224). Era la mentalidad eclesiástica la que se exponía, aunque mostrando en sus argumentos las dificultades que encontraba en la realidad laica.

NOTAS (REFERENCIAS AL BAUTISMO, CONFIRMACION Y MATRIMONIO)

(1) *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposición de S. Pío V ...*, Madrid, Ramón Ruiz, 1791, p. 94.

(2) Probablemente esto tiene relación con la celebración de los bautizos al margen de la presencia de la comunidad a la que, sin embargo, eran incorporados los niños. François LEBRUN nos indica: "Aunque la ceremonia sólo agrupa, por lo general, a algunas personas de la familia -padre, padrinos, hermanos si los hay-, el repique de campanas tiene por objeto hacer que toda la parroquia participe en el acontecimiento". ("Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en ARIES, Ph. y DUBY, G. (dir.), *Historia de la vida privada*, t. 3: *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1989, p. 83). Por otra parte, el aislamiento de la celebración del bautismo respecto a la vida litúrgica se venía arrastrando desde hacía tiempo. P. TENA y D. BOROBIO sitúan entre los siglos VI y XI de la historia de la liturgia romana este proceso: "El "quam primum" del bautismo alejó este sacramento del ritmo litúrgico de la vigilia pascual y lo desvinculó de la confirmación y de la eucaristía. En cierta manera, el bautismo quedó "privatizado", estrictamente sometido al ritmo del nacimiento y alejado del ritmo eclesial de la pascua, en la cual la Mater Ecclesia engendra los hijos de Dios". A principios del siglo XI se observa ya "la desaparición de la referencia a la vigilia pascual o de pentecostés". ("Sacramentos de iniciación cristiana: bautismo y confirmación", en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, t. II: *Sacramentos*, Salamanca, Sígueme, 1990, pp. 66-67. El estudio en pp. 27-180).

(3) Así se justificaba CLIMENT, al final de su exordio para la plática de este día: "Ya pues que otros años y muchas veces os he explicado del mejor modo que he podido lo que es Dios en sí mismo, Uno en la esencia, Trino en las personas: esta tarde os quiero decir lo que sois, Christianos mios, por el bautismo". (*Pláticas dominicales ...*, Madrid, Benito Cano, 1793, t. II, pp. 326-327). Esta plática era la tercera que ofrecía, en su colección, para la dominica de esta fiesta y la predicó, según indican las fechas de pie de página, en 1744 y en 1747. Iba precedida, pues, de otras dos que discurrían sobre el misterio de la Trinidad, pronunciadas la primera en 1742 y 1746 y la segunda en 1743, 1745, y 1748. Las referencias del *Catecismo romano*, bastante variadas a la hora de interpretar los contenidos de este día, incluían este tema. En su *Indice de los evangelios que se cantan en los domingos y fiestas principales del año*, al llegar, en esta fecha, a la palabra *Baptizantes* de Mt. 28, 19, proponía para desarrollar como asunto: "Necesidad del Bautismo, quándo fué instituido y empezó á obligar". Aunque después, desmembrando los contenidos, en las palabras siguientes apuntaba ya otra cosa: "*Innomine*

Patris, etc. Aquí puede explicarse la unidad de la naturaleza Divina, y que repugna muchos dioses (...). Puede añadirse que quando se pinta alguna de las Divinas Personas, no se expresa la esencia, sino alguna propiedad". El predominio de la perspectiva escolástica y el desarrollo de aspectos tomados de apuntes literales, y no del contenido evangélico, facilitaban una predicación intelectual y especulativa. (*Catecismo del Santo Concilio ...*, p. 362).

(4) Es el caso de ARMAÑA, a partir de Lc. 3, 3.: "*Venit* (Joannes) *in omnem regionem Jordanis, prædicans baptismum poenitentiæ in remissionem peccatorum*" (*Sermones ...*, Madrid, 1818, 2ª. ed. vol. 1, t. I, p. 174). El *Catecismo del Santo Concilio* indicaba en este punto: "*Prædicans Baptismum Poenitentiæ*. Cómo los adultos se deben disponer para recibir el Bautismo (...) Diferencia entre el Bautismo de San Juan y el de Christo." (p. 346)

(5) TENA, P. y BOROBIO, D. *art. cit.*, p. 147.

(6) Como destacan TENA y BOROBIO, el punto de partida se sitúa en que "la necesidad del bautismo es la misma necesidad de la Iglesia" (*Ibid.*) Los siguientes párrafos de la *Lumen gentium* son significativos de la doctrina conciliar: "El sagrado Concilio (...) enseña, fundado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación. El único Mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. El mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y el bautismo (cf. Mc 16, 16; Io 3, 5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella" (LG 14). En el núm. 15 reconoce el don del Espíritu Santo en los cristianos no católicos y en el 16, respecto a los no cristianos, dice: "quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios. Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida" (*Documentos del Vaticano II*, Madrid, BAC, 1986, pp. 50 y 52).

(7) En los cánones sobre el bautismo aprobados en la Sesión

VII del Concilio, celebrada el 3 de marzo de 1547, se afirmaba: "Si alguno dixere, que el Bautismo es arbitrario, esto es, no preciso para conseguir la salvaciòn; sea excomulgado"; en la versiòn latina: "Si quis dixerit, Baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem; anathema sit". (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento ...*, Madrid, Imprenta Real, 1785, Sess. VII, canon V, p. 88). En el *Decreto sobre la justificaciòn*, entre las diversas causas de ésta señalaba: "La [causa] instrumental, ademàs de éstas, es el sacramento del Bautismo, que es sacramento de fe, sin la qual ninguno jamàs ha logrado la justificaciòn". (Sess. VI, cap. VII, p. 46).

(8) Màs allà de lo estrictamente teológico, lo que destaca en algunos textos del *Catecismo* es el tono de gravedad: "Mas aunque sea muy útil à los fieles la noticia de las cosas que quedan explicadas hasta aquì, todavìa parece que nada hay màs preciso que enseñarles que la ley del Bautismo està impuesta por Dios à todos los hombres: de manera que si no renacieren para Dios por la gracia del Bautismo, los engendran sus padres, sean fieles ò infieles, para la desventura y muerte eterna. Y asì los Pastores explicarán muchas veces lo que se lee en el Evangelio: El que no renaciere del agua y del Espìritu Santo, no puede entrar en el reyno de Dios [Joann. 3.]". (*Catecismo del Santo Concilio ...*, p. 103).

(9) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, Madrid, Imp. del Convento de la Merced, 1728, t. III, p. 16.

(10) *Ibid.*, p. 26.

(11) El *Catecismo del Santo Concilio* comenzaba a explicar "los efectos del Bautismo" por este punto: "primeramente se ha de enseñar que por la virtud maravillosa de este Sacramento se remite y se perdona todo pecado, ya sea original y contraìdo de los primeros Padres, ò ya cometido por nosotros mismos, aunque sea tan enorme que parezca que ni cabe pensarse cosa màs horrible" (p. 107). Desarrollaba este tema con amplitud, pues también a partir de él se entendìa el bautismo de los niños: "Habiendo pues contraìdo los niños por el pecado de Adàn la culpa original, mucho mejor pueden conseguir por Christo la gracia y la justicia, para reynar en la vida: y esto sin el Bautismo en manera ninguna puede ser. Y asì enseñarán los Pàrrocos, que los niños absolutamente deben ser bautizados, y luego poco à poco ir imponiendo aquella tierna edad en los preceptos de la religiòn christiana para la piedad verdadera". (p. 104).

(12) "Se ha de exhortar pues encarecidamente a los fieles que cuiden de llevar sus hijos à la Iglesia, para que sean bautizados solemnemente luego al punto que puedan sin peligro. Porque como los niños si no son bautizados, no tienen otro medio para conseguir la salvaciòn, es fàcil conocer con quan grave culpa se cargan aquellos que los dexan

carecer de la gracia del Sacramento por màs tiempo del que pide la necesidad, mayormente quando por lo tierno de la edad estàn expuestos à innumerables riesgos de la vida". (*Ibid.*, p. 104).

(13) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 17.

(14) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 174-175.

(15) *Ibid.*, p. 175. Igual preocupaciòn encontramos en CLIMENT; en un edicto sobre la publicaciòn de la visita pastoral a las iglesias parroquiales de la ciudad de Barcelona, en 1770, decìa: "ordenamos, que los Pàrrocos procuren certificarse por medio de un prudente exàmen, de que las Comadres, que habitan en su Parroquia, saben quando y como deben administrar el Sacramento del Bautismo; para evitar que por su ignorancia muchos mueran privados de la gracia y de la gloria, ò que se reitere sin necesidad el Bautismo." (*Colecciòn de las obras del Ilmo. Señor Don ____, del Consejo de S. M. y Obispo de Barcelona*, Madrid, Imprenta Real, 1788, t. II, p. 230).

(16) TENA, P. y BOROBIO, D. *art. cit.*, pp. 149-150. Refiriéndose a la cuestiòn sobre los niños muertos sin bautismo, hacen esta reseña general: "La historia de este tema ha tenido momentos dramàticos, en los cuales se ha aplicado una lògica estricta de la necesidad del bautismo, y otros en los cuales se ha considerado que la suerte de estos niños queda limitada a una felicidad natural, sin la visiòn beatìfica de Dios que corresponde al "reino de Dios"; es la idea del limbo, que por otra parte no ha sido nunca definido como verdad dogmàtica". La revisiòn del tema habrìa de hacerse teniendo en cuenta dos elementos: lo dicho sobre "la necesidad de la Iglesia y del bautismo" y "el designio universal por parte de Dios y, en consecuencia, la confianza plena en su misericordia".

(17) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1984, p. 311. En las pp. 308-309 indica los hitos del pensamiento teològico sobre este tema, entre los que destacamos el siguiente: "Le concile de Florence en 1439, répétant celui de Lyon de 1274, déclara: "Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel, descendent en enfer, pour y être toutefois punies de peines inégales"". La idea del limbo supondrìa una suavizaciòn respecto a la del infierno, pero "les limbes ne furent officialisés par le magistère pontifical que sous Pie VI à la fin du XVIIIe siècle". Sin embargo, aunque para algunos tomistas la pena de daño en el limbo no conllevaba en sì sufrimiento, pues los niños "ne savent pas de quoi ils sont privés", ésta no era la doctrina màs generalizada: "On enseignait couramment que le "dam" (=privation, dommage) est une souffrance terrible".

(18) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Cuaresma entera, con duplicadas, y correspondientes doctrinas* ..., Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. I, pp. 299-300.

(19) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur* ..., pp. 309-310: "Encore dans les années 1940, en Bretagne et en Ardèche (mais sans doute aussi ailleurs), de pieuses mamans n'embrasssaient pas leur bébé tant qu'il n'avait pas été baptisé. Ce refus significatif motivé par une théologié traumatisante est à rapprocher d'une interdiction qui figure dans le *Rituel de Toul* en 1760: "Les curés doivent absolument empêcher de conduire avec de violons ou autres instruments les enfants au baptême. Qu'on se souvienne que ce sont des criminels et des enfants de colère qu'on va présenter à la miséricordie de Dieu; que dans cet état ils sont les captifs du démon; qu'ainsi rien ne convient moins à leur condition que ces folles réjouissances"".

(20) *Ibid.*, pp. 303-314. "A ces sanctuaires, dédiés soit à la Vierge -le cas le plus fréquent-, soit à d'autres saints, on portait des enfants morts avant le baptême. Le petit cadavre, assez fréquemment dénudé, était placé, suivant le cas, sur l'autel, sur le marchepied de celui-ci, sur l'escalier du choeur du sanctuaire ou encore sur une pierre située au-dessous ou à côté de l'"image miraculeuse". On allumait des cierges, on priait, on faisait célébrer des messes. A un certain moment, les assistants -parents, amis, sage-femme, curé ou religieux- croyaient voir se manifester des signes de vitalité: "chaleur" dans la région du coeur, "notable et visible rougeur" au visage, ouverture d'un oeuil, perles de sang au nez ou aux oreilles, jet d'urine, déplacement d'un bras ou d'une jambe, langue sortant des lèvres, etc. Un seul de ces signe paraissait suffisant pour qu'on crie au miracle, qu'on baptise en hâte le bébé". (pp. 303-304).

(21) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 27.

(22) *Ibid.*, pp. 26-27. Cuenta la historia de un rey de Armenia, sus ministros y sacerdotes de ídolos, perseguidores de los cristianos, a quienes Dios convirtió un día en "Jabalíes fieros", para "mostrarles la fiereza brutal, que executaban con los Christianos": "se vieron cubiertos de cerdas, armados de colmillos, sangrientos los ojos, con todos los demás miembros de cerdos fieros, gruñendo, y ozando, y destrozandose unos á otros como brutos feroces". Llegó un obispo llamado Gregorio, les predicó la fe, les preguntó si querían ser bautizados y "al punto que iba echando á cada uno el agua del Bautismo, dexando aquella brutal figura, se iban volviendo en su propria figura de hombres".

(23) *Ibid.*, p. 28. Lo cita como caso referido por san Antonino de Florencia: era el hijo de una reina cristiana casada con un rey gentil; la fealdad indujo al rey a creer en el adulterio de su esposa y la condenó a muerte, pero antes

de la ejecución el niño fue bautizado y "se desvaneció toda aquella fiereza de la criatura, y apareció à vista de todos un niño hermosíssimo, con admiración del Rey, y pasmo de toda la Corte". Esta misma historia la cuenta CALATAYUD, tomada de Señeri (*Doctrinas prácticas, que suele explicar en sus missiones* ..., Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1737, t. I, p. 160).

(24) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 28. Esta era la visión: "Refiere Jacobo de Vitriaco [Iacob. de Vitr. in vita l. 2. c. 4.], en la vida de Santa María de Ogniens, que estando esta Santa presente quando se bautizaba un niño en un Lugar pequeño, al tiempo que lo estaba exorcizando el Sacerdote à la puerta de la Iglesia, según las santas ceremonias de este Sacramento, vió que salía con grande ignominia un demonio feo de aquel niño, y quando en la Pila le bautizaron, vió que el Espíritu Santo descendió à la alma del niño, y que muchos Angeles estaban en su circunferencia, como cortejando aquellla alma, que avía passado de habitación del demonio, à Templo del Espíritu Santo". Se relata también en CALATAYUD: *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 160.

(25) "Las catequesis mistagógicas -Cirilo, Ambrosio, Teodoro de Mopsuestia, Paciano ...- empiezan por los ritos de exorcismo y renuncia. La descripción que se hace de los mismos coincide en todos los casos en presentar este momento ritual como un gran acto dramático en el cual se juega la victoria de Cristo sobre Satanàs, por lo cual los exorcismos son altamente expresivos del misterio pascual de Cristo y la participación del hombre en él". (TENA, P y BOROBIO, D. *art. cit.*, p. 61). En la actualidad, en el Ritual para el bautismo de párvulos, publicado en 1969, este aspecto forma parte de la oración letánica que sigue a la liturgia de la palabra: "Concluye [la invocación] con una oración de exorcismo, de carácter prospectivo, ya que se pide la protección de Dios para el niño, en vistas a las dificultades de la vida cristiana que experimentarà un día. Esta oración introduce la unción con el óleo de los catecúmenos, que tiene asimismo un sentido de protección, ya que invoca la "fuerza de Cristo salvador"". (p. 46).

(26) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 113.

(27) *Ibid.*, p. 114.

(28) Como la que incluye CALATAYUD en una doctrina más general, titulada: *De la felicidad, que perdió el hombre en Adàn, y halló en Christo nuestro Bien, y de la obligación del Christiano* (*Doctrinas prácticas* ..., t. I, pp. 155-169). Explicaba en once ceremonias (pp. 160-162) cada uno de los signos y en la que nos ocupa precisaba las palabras del sacerdote: "*Exi ab eo*, dice el Ministro de Dios, *vel ab ea, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclyto*". Y mostraba aquí la transformación antes aludi-

da: "Por este soplo se dà à entender, que es auyentado, y arrojado el demonio del alma del que se ha de bautizar, dentro de la qual habitava, y que viene el Espíritu Santo à dentro de ella, para que el que antes era cautivo, y esclavo del espíritu inmundo, feo, abominable, y guarida del demonio, sea de nuevo reengendrado con el ser nuevo de hijo de Dios, hermoso, agraciado en sus ojos, y morada del Espíritu Santo." (p. 160). Y a continuación lo ilustraba con las mencionadas historias de transformación física. Situaba este soplo del sacerdote entre la imposición del nombre y la señal de la cruz en la frente. También ECHEVERZ explicaba las ceremonias, aunque consideraba las previas al bautismo, y no sólo ésta, como exorcismos. Sitúa la señal de la cruz en la frente, otra en el pecho y algunas más ("todas las demás Cruces, que hace sobre ellos el Sacerdote"), antes del gesto que nos ocupa, que describe así: "aspira, insufla, ò alienta tres veces en forma de Cruz sobre ellos el Sacerdote". (*Plàticas doctrinales ...*, t. III, p. 30). *El Catecismo del Santo Concilio* aconsejaba: "que se explique clara y brevemente lo que debe enseñarse sobre las oraciones, ritos y ceremonias de este Sacramento. (...) Porque ellas ponen á la vista la imagen y significación de las cosas que se obran en el Sacramento. Y por tanto si no sabe el pueblo fiel lo que significan estas señales, no parece que puede ser muy grande la utilidad de las ceremonias. Deben pues procurar los Pastores que las entiendan los fieles, y que tengan por cierto que aunque no son necesarias son muy apreciables, y conviene tenerlas en gran veneración." (pp. 112-113).

(29) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 526.

(30) *Catecismo del Santo Concilio ...*, p. 101.

(31) *Ibid.*, pp. 101-102.

(32) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. III, p. 18.

(33) EGIDO, T. "La religiosidad colectiva de los vallisoletanos", en ENCISO RECIO, L. M. et al. *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, 1984, p. 216. Eran las criaturas "bautizadas con agua de socorro y cuyos nombres no constan en los libros parroquiales. De bautizarlos se encargaba la familia."

(34) El *Catecismo del Santo Concilio* advertía contra las ligerezas cometidas, principal responsabilidad de los pastores, cuando no comprueban que el niño presentado en la iglesia ha sido bautizado en su domicilio, "cosas, en las quales se peca casi cada dia": "quando les llevan algún niño, al punto le bautizan, sin hacer pregunta ni información alguna, sobre si ya le echáron agua ò no. Antes bien aunque sepan de cierto, que ya se le administrò el Sacramento en casa, con todo eso no dudan en echarle agua otra vez en la Iglesia baxo esta condición [si no está bautiza-

dol, quando hacen las ceremonias solemnes. Esto ciertamente no lo pueden hacer sin sacrilegio, é incurren en la mancha que los Teólogos llaman *Irregularidad*". Sólo tras una "diligente averiguación" es lícito administrar el bautismo bajo condición.

(35) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 19.

(36) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., Madrid, 1808, t. III, p. 60: "... porque no entrando al rebaño de Jesuchristo por la puerta del bautismo, no pueden tampoco entrar en el reyno de los cielos".

(37) ARMAÑA, F. "Pastoral en que se demuestra la infalible verdad de la religión christiana: y se promueve la debida instrucción en su doctrina", en *Pastorales del Ilustrísimo Señor ____, Obispo que fue de Lugo, actual Arzobispo de Tarragona*, Tarragona, Pedro Canals, 1794, t. I, p. 184.

(38) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 16.

(39) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 158.

(40) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 21.

(41) *Ibid.*, p. 20.

(42) "El efecto fundamental del bautismo (...) es la inserción del hombre en el misterio pascual de Cristo." "Una concreción importante de este efecto del bautismo como incorporación al misterio pascual de Cristo, es el sentido que adquiera para el cristiano toda su vida hasta llegar a su propia muerte corporal. El bautismo significa sacramentalmente un injerto en la cruz de Cristo, con la promesa de la resurrección; luego, la vida entera del cristiano se configura como una vida "crucificada con Cristo". (...) En consecuencia, el momento histórico en el cual coincide la muerte física con la realidad sacramental de la muerte participada en Cristo es, en verdad, el momento de plena realización del bautismo. Este es el sentido fuerte de la expresión "morir en Cristo". "La teología de la muerte es, de hecho, teología bautismal, como la teología bautismal es teología de la muerte" (Ratzinger)." (TENA, P. y BOROBIO, D. *art. cit.* p. 132).

(43) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 21.

(44) P. TENA y D. BOROBIO utilizan estos conceptos para explicar las consecuencias del efecto fundamental del bautismo, que es la inserción en el misterio pascual. El "terminus a quo" del tránsito pascual sería: "la muerte al Adán antiguo, a la esfera del pecado y de la separación de Dios, al reino de las tinieblas ..." En este sentido aducen el testimonio del nuevo testamento "para no aceptar la idea que intenta presentar el bautismo como un simple reconocimien-

to de algo que ya somos -hijos de Dios- o duda en poner al hombre en una situación de lejanía y de no santificación respecto a Dios. Entre muchos textos, destaca el cántico de Colosenses "dando gracias al Padre porque nos ha sacado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor"". El "terminus ad quem" es "la incorporación al Hijo de Dios y Salvador nuestro Jesucristo". (*art. cit.* pp. 132-133).

(45) "Ved, exclama como asombrado el evangelista S. Juan, ved hasta donde llegó la fineza del divino amor, que ha querido nos llamemos y seamos realmente hijos de Dios!" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 177). "(...) esto nos acarrea tanta dicha, que no sabiendo explicarla San Juan, admirado nos dice: Ved, contemplad vosotros mismos, concebid si podéis el exceso con que nos ama un Dios, que no sólo quiere que nos nombremos, sino que seamos hijos suyos: Videte qua em charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. [I. Joan III. v. I]." (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 330).

(46) "No sólo tenemos á Dios por nuestro Dios y Señor, sino tambien por nuestro Padre especial. En los cristianos se verifica (3) [II. Cor. VI. 18.] lo que Dios prometió á su pueblo cuando dijo: *Yo seré vuestro Padre, y vosotros sereis mis hijos.*" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 177).

(47) *Ibid.* p. 170: "... miembro de tan respetable cabeza, señalado con su augusto carácter, distinguido con su santo nombre, alistado bajo de sus banderas, destinado especialmente á su sagrado culto y servicio? ¿Qué mayor honra, que ser contado entre los individuos y ciudadanos del pueblo propio de Dios ...".

(48) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* .., t. II, p. 331. La cita es de 1 Jn 3, 2.

(49) "(...) el titulo de hermanos, por la cathólica professión del Christianismo, no sólo se entiende de unos Reyes para otros Reyes, y de unos Señores para otros Señores; sino también de los Reyes, y Señores para los vasallos, y pobres, y de los pobres, y vasallos para los Señores, y Reyes. Y assí, aunque en fuerza de otros justificados títulos veamos dentro de la Iglesia universal, que uno manda, y otro obedece; uno dispone, y otro sirve; de uno eres pariente, aunque te pese, y de otro eres estraño, aunque tu vanidad lo quisiera tener por pariente: sin embargo, por virtud del título de Christiano, el más illustre, y excelente de todos los títulos, no hay Cathólico alguno, que no te deba reconocer por hermano, sino se corre de ser hijo de Dios." (CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 25). La expresión "dentro de la Iglesia universal" parece referirse al ámbito de la catolicidad, no al institucional; sin embargo,

puesto que este último forma parte de aquel, la desigualdad a que alude a continuación no tiene por qué excluir, más bien incluiría discretamente, las relaciones entre los distintos niveles de jerarquía.

(50) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 178.

(51) El *Catecismo del Santo Concilio* lo decía expresamente: "Porque por naturaleza nacemos de Adán hijos de ira (i) [Ephes. 2.] mas por el Bautismo nacemos en Christo hijos de misericordia" (p. 95). Está tomado literalmente de la Vulgata: "eramus natura filii iræ". Este pasaje, en un sentido un tanto exacerbado y superficial, es el que se aplicó para mostrar la situación de perdición de los niños sin bautismo, con una dureza que ya hemos señalado. Por eso, Jean DELUMEAU cree ver aquí un error de interpretación: "Ce passage de saint Paul ne concernait pas les enfants. Pourtant, c'est à eux surtout qu'on l'a appliqué par la suite." (*Le péché et la peur* ..., p. 310). Pero estas palabras podrían hacer ver el bautismo -o la salvación, si no se entra concretamente en una visión sacramental- como remisión de los pecados sólo personales.

(52) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 330.

(53) "En verdad no pueden percibirla nuestros sentidos, ni aún puede conocerla nuestro entendimiento con las luces de la razón natural; pero con todo aunque adoptiva y sobrenatural, es más perfecta esta filiación divina que la filiación humana. Más perfectamente somos hijos de Dios, que nos dio su gracia en el bautismo, que del padre, que nos dió el ser en la generación. Porque ¿no es la paternidad divina, según decía San Pablo, el origen, la idea y el modelo de todas las paternidades? *Ex quo omnis paternitas in coelo et in terra* [Ephes. III. v. 5. (error por: v. 15.)] ¿No deben llamarse nuestros padres terrenos más parricidas que padres, si miramos con los ojos del Chrisólogo la miseria en que nacimos? ¿Y quién nos saca de aquella miseria, quién nos reengendra, sino Dios, que con su gracia nos da un nuevo ser en el bautismo? No tenéis que llamar á alguno padre en la tierra, os diré con las palabras de Jesu-Christo: *Nolite vocare vobis patrem super terram.* Levantad los ojos al cielo, que allí está vuestro verdadero padre: *Unus pater vester qui in coelis est.* [Matth. XXIII. v. 9.]". Por su parte, ECHEVERZ, después de citar 1 Jn. 3, 1, recoge también esta idea: "Hijos suyos somos por el Bautismo con más propiedad, que lo es cada uno de sus Padres naturales; pues estos solo dieron la materia para el ser de hijos materiales; pero Dios, como mejor Padre, nos dió por el Bautismo un ser todo nuevo, un ser espiritual todo soberano, todo deifico, dándonos por alma de nuestra alma, y por espíritu de nuestros corazones no menos que al Espíritu Santo, como explicó el Apóstol: *Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti* [I. ad Cor. 6.]". (*Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 23).

(54) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 51. Esta reflexión la hace en una "Platica para la Dominica tercera de Adviento".

(55) *Ibid.*, p. 53.

(56) *Ibid.*, p. 51.

(57) *Ibid.*, p. 54.

(58) *Ibid.* "(...) la suerte de ser christianos pudo caer también sobre tantos mahometanos, y tantos idólatras que hay en el mundo, como sobre vosotros. En el mismo día, en el mismo instante en que nacimos en España: en el mismo día, en el mismo instante, en que renacimos por el bautismo, ¿quántos millares de niños nacieron en Asia, en Africa, en América, y aún en Europa, y murieron después sin bautismo? Nuestra suerte, ó Dios mio, estaba en vuestras manos: quisisteis que cayera sobre nosotros: fué efecto de vuestra misericordia el hacernos dignos de tener parte en la suerte de los santos: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum* [Ad Col. I. v. 12.]".

(59) "¿Quién se atrevió en todos los siglos anteriores á nombrarse *hijo de Dios*? (...) Antes de venir Cristo al mundo la mayor gloria de los hombres era llamarse siervos de Dios, y tener á Dios por su propio Señor; pero después de su venida, después que derramó las finezas de su amor y de su gracia sobre su pueblo escogido, después que instituyó el santo bautismo, y por él nos distinguió con su propio nombre y carácter, ya el cristiano se llama, no sólo siervo, sino hijo de Dios: ya puede con toda confianza invocar á Dios con el nombre dulcísimo de *Padre*." (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 178).

(60) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 330.

(61) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 24.

(62) "Alguno creerá, decía San Agustín, que la gracia del sacramento del bautismo se reduce á perdonar los pecados; y éste la conoce á medias. Porque consiste á lleva consigo una íntima unión, una perfecta compañía con las tres personas de la Trinidad beatísima. De esclavos que éramos del demonio nos hacemos libres: y no solo libres, sino hijos del eterno Padre: y no sólo hijos del eterno Padre, sino herederos: y no sólo herederos, sino hermanos de Jesu-Christo: y no sólo hermanos, sino miembros suyos: y no solo miembros de Jesu-Christo, sino templos: y no sólo templos, sino órganos del Espíritu Santo." (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 336).

(63) *Ibid.*, p. 335.

(64) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 163. Es el símil de la destrucción de un templo: "Mirad una Basílica en un monte: el Sacramento, las lámparas, estatuas, adorno, y asseo de ella, hacían un Templo de devoción, y venerado de las gentes: vino à empobrecer, y desplomarse, quedando solas las paredes: el que antes era morada del Sacramento, casa de la devoción, ya ahora es corral, donde se anidan las fieras, raposas, culebras, y sabandijas".

(65) CALATAYUD, P. B. N. Mss. 4448, fol. 191 r.

(66) *Ibid.* fol. 197 r. "Hecho el hombre por la 2ª. generación *casa, y templo vivo* de Dios, y de toda la SS. Trinidad conviénele lo 1º. tenerla *pura de toda inmundicia*, barriéndola con la escoba del *examen*, y penitencia. Lo 2º. exornarla con el sacro adorno de imágenes de Santos, y de los mysterios gravados, ê impresos en las paredes, digámoslo así, del *corazón, conciencia, y memoria* de los así transformados. Lo 3º. disponiendo, y haciendo ara, y *altar* de su corazón, y conciencia, en que viva el Señor, y se *reserve*, y varias veces se *manifieste* en sus efectos de las virtudes, en donde el alma le ofrece repetidas veces el incienso de la *oración*, el sacrificio, y holocausto de su juicio, y *voluntad* propria, crea en el, le adore, ame, *agradezca*, y exalte, se humille, y encoja en su presencia, le consulte, le pida luz, y su gracia. Lo 4º. como en un templo se cela el silencio, se impide la entrada à los brutos, y se inhibe tratar negocios del mundo; y sólo se practican las preces, oraciones, sacrificios, comuniones, palabra divina, se cantan, y resuenan divinas alavanzas: así en este *templo*, y ara del Christiano, hijo de Dios, se ha de procurar la maior pureza de afectos, y que todos sean *divinos, celestiales, devotos, y proprios* de todas las virtudes *theologales*, é infusas, y *morales*, como imágenes de las que practicó el Señor, y Rey de todas ellas. *Rex Virtutum Dilecti, dilecti* ... (E) [Psalm.]. Lo 5. no permitir se aniden, ni la posean las pasiones, y apetitos, que como fieras la *vicien, deturpen, y profanen* convirtiéndole en *establo*, ó zahurda de los vicios".

(67) CLIMENT. J. *Pláticas dominicales* ..., pp. 332-335. Toma de san Agustín, san Cipriano y san Dionisio expresiones de la unión con Cristo, y afirma que, pese a la desemejanza con él, "si le contemplamos en quanto nos anima como à miembros suyos, nos parece que somos una misma cosa. Al modo que aunque las partes de nuestro cuerpo se distingan entre sí y de la cabeza, como viven una misma vida y están unidas, no son dos sino un todo: así también nosotros aunque infinitamente distantes de Jesu-Christo, como vivamos de su espíritu por la gracia del bautismo formamos un solo cuerpo." (p. 334).

(68) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, pp. 372-373.

(69) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 35.

(70) *Ibid.*, pp. 38-40.

(71) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 159.

(72) *Ibid.*, pp. 162-169.

(73) *Ibid.* B. N. Mss. 4448, fol. 196 r: "En virtud de esta 2ª. generaciòn *sagrada, sobrenatural y divina* debe el Christiano despojarse del *hombre viejo*, y todos sus actos, y vestirse del nuevo. El *hombre viejo* es el espíritu de Adàn, y sus actos obscuros del vicio. El *hombre nuevo* es el Espíritu de Christo, con sus virtudes, y actos à ellas correspondientes".

(74) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 57.

(75) *Ibid.* p. 56: "En la tierna edad estàn, segùn dice el Concilio de Trento, dormidos los dones, sin acciòn las virtudes infusas. Sois fieles sin creer, ricos sin facultad, destinados à un honroso empleo, sin conocerle. Sois inculpables en lo que hacéis, y dexàis de hacer. Pero quando dispertasteis ò llegasteis al uso de la razòn, debierais haberos exercitado en las virtudes que recibisteis, para mostraros dignos de los favores que os hizo Dios".

(76) *Ibid.* p. 59: "¡Mas ay! que solamente me parecéis amigos de Dios, y christianos al nacer y al morir, quando no tenéis libertad para dexar de serlo. Mientras arde una vela en manos de vuestro padrino quando os bautizan, ò mientras arde otra en las vuestras quando agonizàis, entonces *prometéis ser santos; pero entre una y otra vela, ni os acordàis* de la dignidad, ni de la obligaciòn de christianos".

(77) *Ibid.* t. II, p. 336. Exhortaba con san Agustìn: "Considerad atentamente, dice el Santo, las gracias, los favores, las honras que con profusiòn recibisteis en el bautismo: *Videte quot sunt baptismatis largitatis.* Contempladlo bien, que à su ignorancia atribuyo con S. Bernardo [S. Bern. in Cant. Serm. XXXVI.] la relaxaciòn de vuestras costumbres".

(78) *Ibid.*, p. 337.

(79) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 181.

(80) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 23: "El Rey de la Gloria nos hizo por el Bautismo hijos suyos. Los hijos del Rey se llaman Príncipes. Los Príncipes han de tener pensamientos dignos de un Príncipe, dixo Isaìas: *Princeps ea quæ sunt digna Principe cogitabit* [Isai. 32. 8]. Si un Príncipe tuviera los pensamientos y afectos de un Lacayo, que por lo comùn son baxos, y viles pensamientos, què diríamos dèl? Què estimaciòn harìa el Rey su Pa-

dre si viera al Principe su hijo ocupado, y entretenido en codicias rateras, en andar por los bodegones, y en otros empleos indignos de su Real sangre? Pues vèn acà, Christiano, como aviendo nacido por el Bautismo Príncipe, Noble, hijo del Rey de la Gloria, abates tus pensamientos à las grocerias de la tierra? Cómo empleas esse corazón, que Dios te hà dado para amarle, en amar torpe y vilmente à las Criaturas? En amar, digo, essas galas, que son al cabo basuras, en amar tù à esse hombre, que es un saco de estiercol; y tù à essa vana muger, que es un vaso hediondo de inmundicias? No es esta una grandissima vileza? Y tú eres Christiano? Tù Christiana? Tu Príncipe heredero de la Gloria?".- La Vulgata utiliza en Is. 32, 8 la palabra "Princeps", pero las versiones castellanas -Nacar-Colunga y Biblia de Jerusalén- emplean el término "noble", por contraposición al "insensato" o "necio".

(81) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 180.

(82) *Ibid.*, p. 186.

(83) *Ibid.*, pp. 186-187.

(84) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. III, p. 55.

(85) *Ibid.*, p. 56.

(86) *Ibid.*, p. 55.

(87) *Ibid.* t. V, p. 330. Se trata de una *Plática que dirà el Obispo àntes de administrar el Sacramento de la Confirmación*. En efecto, como señala DELUMEAU, "la falta de visitas pastorales era la causa principal del olvido en que había caído este sacramento" (*El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, p. 238).

(88) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, p. 128. En otra plàtica repetía: "Lo que es digno no sólo de admiración, sino también de llanto, es la torpe desidia de aquellos cristianos, que por ahorrarse un levísimo trabajo, se privan de tanto bien, pasando los años y acaso una larga vida sin recibir este sacramento. Poco aprecio muestran de la sangre del Redentor los que hacen tan poco caso de sus frutos. ¿Cómo cuidan debidamente de su salvación los que así olvidan los medios tan importantes para su logro?" (p. 149).

(89) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 121.

(90) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., p. 55: "... porque entonces se desobedece a Dios, y à la Iglesia, y se priva de un socorro poderoso para la salvación". Fr. MIGUEL DE SANTANDER explicaba: "No impediría la salvación de un niño, ò de un adulto, el no haber recibido el Santo Sa-

cramento de la Confirmación, quando hubiera sido sin culpa suya; pero quando se presenta en persona el Obispo, que es el propio Ministro de este Sacramento, para administrarsele à los fieles, ¿quién podrá dudar que sería grave culpa no creer que es un Sacramento saludable, como lo cree y confiesa toda la Iglesia Católica; ò dexar de recibirle por pereza, por descuido ò por desprecio?" (*Doctrinas y sermones para misión ...*, t. V, p. 325).

(91) MORGADO GARCIA, A. *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Universidad de Cádiz, 1989, p. 194: "junto a años en los cuales los prelados no confirmaban a nadie (1705, 1735, 1739, 1755, 1771) en otros, por el contrario, se celebraban confirmaciones masivas, lo que nos indica la total inexistencia de una catequesis previa".

(92) *Ibid.* p. 195. "Durante todo el siglo se confirmaron en Cádiz un total de 72.400 personas". La evolución sería: "5.404 en la década de 1700, 7.389 en la de 1710, 5.418 en la de 1720, 5.685 en la de 1730, 6.480 en la de 1740, 8.129 en la de 1750, 9.244 en la de 1760, 10.866 en la de 1770, momento en el que se obtienen las cifras más elevadas. A partir de entonces, descenso: 7.518 nuevos confirmandos en los años ochenta y tan sólo 6.267 en la última década del siglo. Y es curioso señalar además cómo la proporción de confirmandos respecto al total de bautizados tras aumentar constantemente a lo largo de toda la centuria (el 39,9% en los años treinta, el 58,3% en los setenta) desciende bruscamente durante la prelatura de Escalzo, alcanzándose tasas del 34,4% en los ochenta y del 27,7% en el último decenio del siglo XVIII".

(93) TORT MITJANS, F. *Biografía histórica de Francisco Armañá Font O.S.A., Obispo de Lugo, Arzobispo de Tarragona 1718-1803*, Villanueva y Geltru, 1967, p. 274.

(94) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, pp. 17-18.

(95) *Ibid.*, p. 18.

(96) En su famosa *Pastoral en que se demuestra la infalible verdad de la religión christiana: y se promueve la debida instrucción en su doctrina*, de febrero de 1783, incluía al final trece puntos que se deberían observar en la diócesis, y entre ellos, con el número IX, encontramos: "A consequencia de la práctica que observamos de no admitir para la confirmación sino à los que tengan siete años cumplidos, y vengan con testimonio de los respectivos párrocos de haverse confesado para dignamente recibir el santo sacramento: prevenimos que no deben dar la cédula ni mandar para la confirmación à los que no les conste hallarse instruidos en la doctrina christiana." (*Pastorales ...*, t. I, pp. 217-218).

(97) TORT MITJANS, F. *Biografía histórica ...*, p. 286.

(98) *Ibid.*, p. 287. En *Pastorales ...*, t. II, pp. 23-36.

(99) TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribucion a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, 1978, p. 229. "Climent, a los pocos dias de su llegada, el 28 de diciembre de 1766, confirmò en la catedral para seguir después haciéndolo en las parroquias de la ciudad y en el Hospital General".

(100) CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras ...*, t. II, pp. 224-263. A comienzo decìa: "aunque hemos administrado el Sacramento de la Confirmaciòn à todos los que nos le han pedido, teniendo la edad y disposiciòn que juzgamos necesaria; y en fin aunque hemos exercitado estas y otras funciones en que se emplean los Prelados, quando visitan los Pueblos de su Obispado; con todo nos ha parecido que debemos hacer una visita particular de vuestra Parroquia" (p. 225). El *Edicto* se dirigìa *"A todos nuestros amados Hermanos, los Beneficiados, Capellanes, Obreros y Feligreses de la presente Ciudad"*.

(101) *Ibid.*, p. 233.

(102) Se transcribìa "vertida en nuestra lengua vulgar" y "omitido lo poco que hemos juzgado menos necesario" (p. 233), y al final, precisando algunos aspectos, decìa: "En esta Instruccìòn hallarán los Pàrrocos lo que deben enseñar à sus Feligreses, acerca del Sacramento de la Confirmaciòn; y el modo con que deben recibirle" (p. 255).

(103) "Primeramente pues en el Domingo ò fiesta, inmediata à la solemne administraciòn de este Sacramento, publicarà [el Pàrroco] el edicto pastoral del Obispo: del que tomarà materia para su sermòn y exhortacion. Podrà también tomarla para instruir à su Pueblo, de la fuerza, naturaleza, dignidad y saludables efectos de este Sacramento, y ademàs de lo que significan sus sagrados ritos y ceremonias; valiéndose de la doctrina del Catecismo Romano, y de las sentencias de los Santos Padres." (p. 335)

(104) *Ibid.*, p. 257.

(105) "Ya pues que, mudada la Disciplina, bautizandose niños, no conocen lo que reciben, ni lo que prometen, es necesario que lo sepan quando llegan al uso de la razòn; y es muy conveniente, que renueven aquellas promesas algunas veces en el año, y especialmente quando se han de confirmar: por cuya razòn ordenamos, que las renueven en nuestra presencia aquellos à quienes hemos de administrar este Sacramento" (p. 257).

(106) TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona ...*, pp. 230-231. "Concluida la misa propia de la visita pastoral y antes de proceder a la administraciòn del sacramento de la Confir-

macion, Climent hacía, en lengua catalana, una plática en la que se conjugaba la gravedad y la hondura doctrinal con un estilo popular y sencillo". En la n. 14 recoge la impresión del cronista local de Sant Antoni de Vilanova. Un ejemplo de esta predicación es la *Plática que el Ilustrísimo Señor Don Joseph Climent, Obispo de Barcelona, hizo en la Iglesia Parroquial de Santa María del Mar, en el día 6 de Junio, tercero de Pasqua de Pentecostés el año 1775*, en *Colección de las obras ...*, t. III, pp. 241-253.

(107) *Ibid.* t. II, p. 232. Esta valoración de conjunto la recoge también el *Elogio histórico del Ilmo. Señor Don Joseph Climent, Obispo de Barcelona*: "En la administracion del sacramento de la Confirmacion resolvió conformarse enteramente con la práctica de San Carlos Borromeo; cuya instrucción á los Párrocos insertó en su edicto de visita, traducida en castellano y catalán. Tenía después muy particular consuelo al ver la devoción de los confirmados y de sus padrinos: al oír de los mismos Párrocos quan eficaz era este medio para instruir en el catecismo á los que van llegando al uso de la razón; y al observar la ternura de quantos asistían, y la ingenuidad con que muchos confesaban que aunque confirmados no habían tenido un perfecto conocimiento de lo que habían recibido, hasta que oyeron la exhortación de S. I., ni habían formado una idea digna de este sacramento, hasta verle administrado con tanta gravedad, órden y silencio". (*Colección de las obras ...*, t. I, p. 37). Eran palabras de Félix Amat (TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona ...*, p. 231, n. 16).

(108) CLIMENT, J. *Plática ...*, en *Colección de las obras ...*, t. III, pp. 243-244.

(109) *Ibid. Edicto ...*, en *Colección de las obras ...*, t. II, pp. 231-232. Hace alusión a Ildefonso de Sotomayor, mercedario, obispo de Barcelona entre 1664 y 1682. En este período se celebraron sínodos en 1669, 1671, 1677 y 1680. (ALDEA, Q.; MARIN, T.; VIVES, J. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1972, t. I, voz "Barcelona", pp. 192 y 189).

(110) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, pp. 26-27. TORT MITJANS recoge el dato de que entre aquellos que "ni pueden acordarse por haberse confirmado muy niños" estaba él mismo, "al haber recibido el Sacramento a los cuatro años tan solo" (*Biografía histórica ...*, p. 286).

(111) "Con estas y otras consideraciones determinaron [muchos prelados doctos y zelosos] no administrarlo, fuera de los casos de necesidad, sino á los que se juzgasen capaces de advertencia. San Cárlos Borromeo, tan zeloso restaurador de la antigua disciplina como á todos es notorio, en varios decretos que expidió sobre este particular, se mantuvo firme en la dicha determinacion, y en uno de ellos ordenó [*Act. eccl. Mediol.* Par. IV. pág. 620], que los con-

firmandos hubiesen à lo ménos entrado en el año 12 de su edad. Pero contentàndose otros prelados graves y sabios con la de siete años cumplidos, y conformàndose con este dictàmen el Catecismo de san Pio V. [Catech. ad Par. *de Confirm. sacr.* 5. 18.] y las Sinodales de nuestra diòcesi [Const. Syn. Tarrac. tit. III. Const. III.]: nos ha parecido que podíamos y debìamos gobernarnos por esta regla, y en efecto la hemos seguido hasta ahora, y estamos en ànimo de seguirla, confirmando solamente à los que hayan cumplido siete años, fuera de los casos de necesidad, en particular quando se hallaren los niños en peligro de muerte, que no nos negarémos à confirmarlos siempre que sé nos llame para este fin; porque aunque sabemos no ser necesaria la confirmaciòn para la salvaciòn eterna de los pàrvulos, justamente deseamos procurarles mayor gloria con el aumento de gracia que causa este sacramento." (ARMAÑA, F. *Pastorales* ..., t. II, pp. 27-28). El *Catecismo del Santo Concilio* establecìa: "También se ha de observar que después del Bautismo puede administrarse à todos el Sacramento de la Confirmaciòn; pero no es lo màs conveniente darlo à los niños ànte de que tengan uso de razòn. Y asì si no pareciere que deba dilatarse hasta los doce años, por lo ménos hasta los siete, es cierto que conviene muchìsimo diferir este Sacramento." (p. 121).

(112) TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona* ..., p. 230, n. 15. Aporta estos datos: "En Terrasa confirmò a 450 "persones de ambos sexos desde la edat de set anys poch mes o menos fins a la de quinse poc mes". (...) En Matard a 306 "persones de un y altre sexo desde la edat de set anys, poch menos, fins a la de dotze, y entre ells un home que pasaba de 50 anys"".

(113) MORGADO GARCIA, A. *ob. cit.* p. 194: "Ciertamente contamos con muy escasos testimonios acerca de la edad media con la cual se impartìa este sacramento, puesto que en los libros de confirmandos este dato no se indica, pero todo parece indicar que su recepciòn tenìa lugar a una edad muy temprana: una muestra de 145 clérigos de los que conocemos este dato, nos indica que fueron confirmados con una edad media de 6,6 años en la primera mitad de la centuria y de 7,8 en la segunda, en tanto que una relaciòn de 90 niños del Hospicio confirmados en 1785 nos muestra que la edad media era de 9,6 años para los niños y 11,6 para las niñas".

(114) Una visiòn sobre la evoluciòn de estos planteamientos en P. TENA y D. BOROBIO, *art. cit.*, pp. 167-170: "Diversidad històrica de las formas de iniciaciòn".

(115) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 56.

(116) CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras* ..., t. II, pp. 247-248. Este pàrrafo, que pertenece a la *Instrucciòn*, continùa diciendo: "Y hallàndolos suficientemente instruidos,

les darà la cédula de aprobaciòn: la qual deberàn entregar à los Sacerdotes, que estén destinados para recibirlas".

(117) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 121.

(118) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 56.

(119) *Ibid.*, p. 155.

(120) CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras* ..., t. II, p. 234.

(121) *Ibid.*, pp. 239-240.

(122) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn*, t. V, pp. 335-336.

(123) El *Catecismo del Santo Concilio* veìa en este sacramento una gracia distinta de la del bautismo para que a las almas confirmadas en ella "ni las aterre ni retrayga de la verdadera confesiòn de la fe, peligro ò miedo alguno de penas, de tormentos ò de muerte" (pp. 117-118). En las frases mencionadas del papa Melquìades se advierte el sentido militante: "En el Bautismo es alistado el hombre para la milicia, en la Confirmaciòn es pertrechado para la pelea. (...) En el Bautismo somos reengendrados para la vida: después del Bautismo somos confirmados para la lucha. (...) La regeneraciòn salva por sì en paz à los que reciben el Bautismo: La Confirmaciòn los arma y apronta para las refriegas" (p. 118). Es citado por Echeverz (*Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 58) y por Santander (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. V, p. 328).

(124) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 59.

(125) ARMAÑA, F. *Pastorales* ..., t. II, pp. 31-32. Esta apariencia aumenta el peligro: "Durante el tiempo de las persecuciones era màs fàcil guardarse de unos enemigos pùblicos y notorios. Ahora que andan encubiertos ò disfrazados, es menester màs vigilancia, màs precaucion, màs fortaleza, para no quedar vencidos y ser tristes vìctimas de sus astucias".

(126) *Ibid.*, p. 32.

(127) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 2, t. IV, pp. 131 y 133.

(128) *Ibid.*, p. 140.

(129) *Ibid.*, p. 149.

(130) TENA, P. y BOROBIO, D. *art. cit.*, pp. 153-154.

(131) CLIMENT, J. *Plàtica* ..., en *Colecciòn de las obras* ..., t. III, pp. 249-250. El *Catecismo del Santo Concilio* indicaba una mayor profundidad: "Siendo pues reengendrados los hom-

bres à nueva vida por la gracia del Bautismo, y haciendo el Sacramento de la Confirmación, que dexadas las cosas de niños, salgan varones perfectos los que ya estaban engendrados; esto bastantemente da á entender que la distancia que hay en la vida natural entre el nacer y el crecer, hay entre el Bautismo que tiene virtud de reengendrar, y la Confirmación que la tiene de crecer é infundir robustez en las almas." (p. 117).

(132) CLIMENT, J. *Edicto ...*, en *Colección de las obras ...*, t. II, p. 243.

(133) *Ibid.*, p. 245.

(134) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, pp. 33-34.

(135) *Ibid.*, *Sermones ...*, vol. 2, t. IV, p. 130.

(136) CLIMENT, J. *Colección de las obras ...*, t. II, p. 245.

(137) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, p. 34.

(138) *Ibid.*, p. 35.

(139) CLIMENT, J. *Colección de las obras ...*, t. II, p. 253.

(140) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, pp. 36-37. Esto es un desarrollo de lo recomendado por san Carlos Borromeo: "Todos los años en el día en que recibieron la Confirmación, hagan especiales oraciones y exercicios de religión y de piedad; y después de haberse confesado, reciban la sagrada Eucaristía, para dar gracias al benignísimo Dios por los dones recibidos. Por esta razón los adultos notarán en algun libro especial el día de su Confirmación; y lo mismo deben hacer los Padres de los que se confirmen en su tierna edad". (CLIMENT, J. *Colección de las obras ...*, t. II, pp. 253-254).

(141) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, p. 36. El subrayado es nuestro.

(142) CLIMENT, J. *Colección de las obras ...*, t. II, p. 251.

(143) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, p. 34: "... quando le vean extender las manos, consideren que invoca con especial oración al Espíritu Santo para que baxe y entre en sus pechos, y con esta consideración le acompañen con su afecto, invocando, deseando y esperando que se digne venir en ellos aquel soberano Espíritu, (...) quando reciban la bofetada, propongan en su voluntad recibir con santa paciencia los oprobios, adversidades y persecuciones de este mundo (...) Adviértanles, que recibida la confirmación se retiren de los pies del prelado con igual modestia y recogimiento, atendiendo luego á las siguientes oraciones, y

esperando su santa bendiciòn: que concluido todo, tributen à Dios las debidas gracias por tan grande beneficio." (pp. 34-35).

(144) *Ibid.*, p. 33.

(145) *Ibid.*, p. 28.

(146) *Ibid.*, pp. 29-30.

(147) CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras ...*, t. II, p. 248.

(148) TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona ...*, p. 230.

(149) La *Instrucciòn* de Borromeo decìa: "... después de confirmados tomen la sagrada Comuniòn. Y si pueden còmodamente guardarse este òrden de recibir la Comuniòn después de la Confirmaciòn, serà muy acomodado à la antigua Disciplina; pero à lo menos deben guardarle aquellos, que estando bien preparados, comienzan entonces à comulgar" (CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras ...*, t. II, p. 245). Por su parte, ARMAÑA establecìa: "si algunos tuvieren la devota voluntad, como deseamos, de comulgar àntes de la confirmaciòn, les comulgarémos con particular complacencia por nuestras manos en la misa que regularmente celebrarémos àntes de confirmar" (*Pastorales ...*, t. II, p. 19).

(150) "En la iglesia estarán los confirmandos con mucha reverencia y compostura, separados los hombres de las mugeres, procurando los pàrrocos evitar toda confusiòn y desòrden" (*Ibid.* p. 18). "Y como fueren entrando, se pondràn con separaciòn los Confirmados, y sus Padrinos à la derecha, y las Confirmadas y sus Madrinas à la izquierda" (CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras ...*, t. II, p. 248).

(151) La *Instrucciòn* que incluìa CLIMENT decìa asì: "(...) y que los hombres, tanto los que han de recibir la Confirmacioò, como los que han de ser Padrinos, vengan vestidos sencilla y moderadamente, segùn corresponde à la modestia christiana: y dexen también las armas.

"Lo mismo han de hacer las mugeres; de modo que ni vengan con la cara llena de afeytes y pinturas, ni con inmoderado adorno de cabeza y de cuerpo; sino de suerte que estando bien cubierta la cabeza, sea lo demàs del vestido y adorno proporcionado à unas mugeres graves y christianas." (*Ibid.* p. 246).

(152) ARMAÑA, F. *Pastorales ...*, t. II, p. 19.

(153) "... ¿quién habìa de imaginar, que Jesu-Christo y su Madre habìan de asistir como convidados à la celebridad de unas bodas, que se tiene por una de las funciones profanas? ¿Què tiene que ver un Dios humanado y Redentor del mundo, y que ya habìa comenzado el ministerio de su predicaciòn; con las bodas, y funciòn de un casamiento; y esto en com-

pañía de su Santísima Madre, y de sus Apóstoles?" (GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos para las dominicas y misterios del Señor*, Valencia, Benito Morfort, 1798, t. I, p. 51).

(154) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 160.

(155) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 52.

(156) "Debiendo ser el principal cuidado de los Pastores que la vida del pueblo christiano sea santa y perfecta, habían de querer en gran manera lo que escribía el Apóstol á los de Corinto, que deseaba él por estas palabras: *Quiero que todos vosotros estéis como yo mismo* (a) [I. Corinth. 7.]. Esto es, que todos siguiesen la virtud de la continencia. Porque en esta vida no podía acaecer cosa más feliz á los fieles, que el que desasido el corazón de todos los cuidados del mundo, serenado y reprimido todo el bullicio de la carne, descansen en solos los exercicios de virtud, y en la meditación de las cosas divinas. Mas como según afirma el mismo Apóstol: *Cada uno tiene su propio don de Dios, unos de una manera, y otros de otra* (b) [Ibidem.]: y asimismo está dotado el matrimonio de grandes y divinos dones, de suerte que se cuenta verdadera y propiamente entre los Sacramentos de la Iglesia Católica, y nuestro Salvador honró con su presencia la celebridad de las bodas; bastantemente se echa de ver que debe predicarse esta doctrina." (*Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 196).

(157) *Ibid., p. 199.*

(158) "Si alguno dixere, que el estado del Matrimonio debe preferirse al estado de virginidad, ó del celibato; y que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad ó celibato, que casarse; sea excomulgado." (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* ..., p. 373).

(159) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 267. Afirmaba esto después de su catequesis sobre el matrimonio, en una *Adición, que explica la excelencia de la virginidad, comparada con el Matrimonio.*

(160) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. II, p. 214. Se trataba de un *Sermón predicado en las solemnes funciones celebradas en el convento de capuchinos de Valladolid, por la beatificación del beato Bernardo de Offida, religioso lego capuchino italiano, en 9 de Julio de 1798.* Citaba 1 Cor. 7, 21. "Quien se casa bien hace, dice el mismo Apóstol San Pablo, porque el matrimonio es honroso en todos; pero el que no se casa hace mejor viviendo en perpétua continencia para ser templo agradable del Señor. No despreció Bernardo el matrimonio; pero observó el consejo de la perpetua limpieza con tanto cuidado y esmero, que jamás manchó su pura virginidad con el pensamiento más ligero, con la palabra menos decente, ó con la acción menos pura".

(161) *Ibid. Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 295. Hablaba de los distintos estados de vida y decía: "La doncella que se quiera casar, hace bien, cásese; pues la ley de Jesuchristo no se lo prohibe: la que no se quiera casar por mantener limpia su virginidad, mejor hace, no se case".

(162) *Ibid.* t. II, p. 344. En una oración que, para pedir protección en este asunto, se dirigía a María: "Ya veo, Señora, que el Sacramento del matrimonio es cosa grande, y que hace bien quien le recibe; pero también sé que hace mejor quien por conservar su virginal pureza no le recibe".

(163) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 52.

(164) GALLO, N. *Sermones* ..., Madrid, Manuel Martín, 1778, t. I, pp. 253-254.

(165) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 52.

(166) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 164: "S. Pablo, el mismo que alaba y engrandece á la virginidad, como el estado más perfecto y más agradable á Dios, enseña que el matrimonio es sacramento, y que su estado es santo".

(167) *Ibid.*, p. 162.

(168) El mismo Climent, que había afirmado con S. Agustín que el matrimonio iba destinado a aquellos que "no pueden guardar continencia", deshacía en el mismo sermón, esta perspectiva: "repara mi angélico maestro Santo Tomás [D. Th. IV. D. 2. q. I. a. I.], que entre el matrimonio y los demás sacramentos hay la diferencia, que estos fueron instituidos después del pecado ó para su expiación, pero aquél lo fue en el estado de la inocencia. Y añade Inocencio III, que el primer matrimonio se celebró, no en una tierra maldita é ingrata, sino en la más fecunda y deliciosa: no en el tiempo de la rebelión de las pasiones y de las criaturas, sino en el de su mayor sumisión y dependencia: no para dar á los nuevos consortes un freno ó remedio a su concupiscencia, sino una ayuda y dulce consuelo á su compañía." (*Ibid.* p. 161).

(169) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 122-123. La cita inicial es de Ef. 5, 32, muy repetida en la época para apoyar la dignidad del matrimonio. La *Biblia de Jerusalén* no traduce aquí "*sacramentum*" sino "*misterio*", y señala en nota que se refiere al versículo anterior, cita del Génesis, en el cual "Pablo descubre una prefiguración profética de la unión de Cristo y de la Iglesia: "misterio" largo tiempo oculto, y ahora manifestado".

(170) W. Kasper, cit. por BOROBIO, D. "Matrimonio", en *La cele-*

bración en la Iglesia, t. II: *Sacramentos*, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 557.

(171) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 52. ECHEVERZ lo exponía teológicamente: "este es el Sacramento del Matrimonio, el último de todos en el orden, y numero, pero el primero en el significado, y representación admirable; pues representan el hombre, y la muger que se casan, al mismo Hijo de Dios, que saliendo del seno de su Eterno Padre, se vino à desposar, quando se encarnò, con nuestra naturaleza humana" (*Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 229).

(172) BOROBIO, D. "Matrimonio", p. 556.

(173) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, pp. 58-59.

(174) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 198.

(175) *Ibid.*, p. 199.

(176) "Y si à estas causas se añadieren otras que mueven à los hombres à tomar este estado, y en la elección de muger anteponer una à otra, como son el deseo de dexar heredero, las riquezas, la hermosura, la nobleza, y la semejanza de costumbres: estas y otras razones como ellas, ciertamente no se han de reprobar: pues no se oponen a la santidad del matrimonio: ni en las Sagradas Letras es reprehendido el Patriarca Jacob, por haber querido màs à Raquel que à Lìa aficionado de su hermosura (b) [Genes. 26.]." (*Ibid.* p. 200).

(177) *Ibid.*

(178) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 229.

(179) *Ibid.*, p. 231.

(180) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 77.

(181) *Ibid.* p. 76. Los otros motivos eran: "Lo segundo, para cumplir bien con el empleo, en que Dios te ha puesto. Lo tercero, para llevar las cargas, y cruz, que consigo trae este estado, y para que Dios ofrece su assistencia. Lo quarto, para remedio de la concupiscencia".

(182) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 52.

(183) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 187: "... acordàos de que decìa Sulpicio Severo, que habiendo Dios instituido el matrimonio, para la propagación del género humano, y para remedio de los que no pueden vivir en estado de continencia, merecen terribles castigos los que se abandonan à una brutal concupiscencia".

(184) *Ibid.* p. 162. "... es estimularse con la *más* noble emulación á servir, á amar á Dios, y á practicar las virtudes propias de su estado: es contribuir el uno á la salvación del otro, mirándola como á suya propia". (pp. 162-163).

(185) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 132.

(186) *Ibid.*, p. 133.

(187) "Así nos lo representa la santa Escritura en los Patriarcas de la antigua ley. Ellos, dice San Agustín (a) [S. August. de bono conjugali, cap. XX.], no buscaban en el matrimonio sino la descendencia para tener parte en Jesuchristo, á quien como Mesías esperaban. Las santas mugeres de aquel tiempo, dice el mismo Santo, se casaban, no por seguir los deseos é inclinaciones de su carne, sino por tener hijos, entre los quales pudiesen algún día contar á su Redentor." (*Ibid.*).

(188) *Ibid.*

(189) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 242.

(190) *Catecismo del Santo Concilio* ..., p. 203.

(191) *Ibid.* El sentido sexual era el más inmediato: "una fidelidad por la qual mútuamente se obliga el marido á la muger, y la muger al marido, de modo que entregue el uno al otro el dominio de su cuerpo, y prometa no quebrantar jamás aquel santo concierto de su matrimonio". Pero tenía mayor alcance: "Pide también la fe del matrimonio, que el marido y la muger estén enlazados con un singular amor santo y puro, y que se amen entre sí no como los adúlteros, sino como Christo amó á la Iglesia".

(192) Así, ECHEVERZ explicaba: "Consiste pues este bien de la fee y fidelidad de los casados, no sólo en pagarse mutua y fielmente el debito, sino también en no defraudarse el uno al otro, mezclándose torpemente con persona extraña." (*Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 248). Y desarrollaba aquí una condena del adulterio.

(193) *Catecismo del Santo Concilio*..., p. 204: "Porque si el matrimonio como Sacramento significa la unión de Christo con la Iglesia, es necesario que así como Christo nunca se aparta de la Iglesia, así en órden al vínculo del matrimonio, nunca pueda el marido separarse de la muger". En otro lugar decía: "aunque convenga al matrimonio, en quanto es oficio de la naturaleza, no poder ser disuelto, todavía se estrecha más en quanto es Sacramento: pues por esto consigue una suma perfección, aún en aquellas cosas que le son propias por ley natural. Sin embargo el ser su vínculo disoluble es cosa que repugna, así al cuidado de educar

los hijos, como a todos los demàs bienes del matrimonio" (pp. 198-199).

(194) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 256.

(195) *Ibid.* "Este vìnculo, ò atadura del Sacramento, aunque es yugo, es suave, y aunque es carga, no es pesada, antes ayuda à llevar las otras cargas del Matrimonio: Sirve à los casados, como las ruedas para andar el carro, y las alas para volar las aves; porque es vìnculo del amor honesto, que causa el mismo Sacramento; y donde el amor media *no ay trabajo, dixo el grande Agustino: Ubi amor est, labor non est*".

(196) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, pp. 78-79.

(197) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 161.

(198) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur* ..., p. 486.

(199) BOROBIO, D. "Matrimonio", pp. 536-539 en que analiza la evoluciòn històrica de las consideraciones sobre el matrimonio hasta el Vaticano II. Entre las caracterìsticas de conjunto destaca una "prioridad de lo jurìdico sobre lo teològico en el pensamiento y la praxis de la Iglesia" y la "acentuaciòn de lo objetivo sobre lo subjetivo, con clara prevalencia de la ley y la institución desde el "derecho natural" sobre las actitudes subjetivas y el amor." (p. 539).

(200) Al analizar este tipo de discursos, Jean DELUMEAU comenta: "Il est clair pour nous que des ecclesiastiques tentaient ainsi de justifier à leurs propres yeux le célibat pour lequel ils avaient opté. Mais le refus de l'incarnation et la dévalorisation du mariage -en contradiction avec ce qui était dit par ailleurs de la noblesse de ce sacrement- s'expliquaient par une culpabilisation de la sexualité beaucoup plus neo-platonicienne que judéo-chrétienne. Le désir, dans le langage religieux d'autrefois, est toujours appelé "concupiscence" ou "infirmité"" (*Le péché et la peur* ..., p. 485). Esto no sòlo afectò al matrimonio, sino que contribuyò a la desvalorizaciòn històrica de los laicos, junto con otros elementos: ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiologìa*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990, pp. 147-149, señala con respecto a la "antropologìa angélica", a que nos hemos referido, que "tiende a identificar la espiritualizaciòn del hombre con una desexualizaciòn" y que tales tendencias "impregnan la espiritualidad laical y contribuyen de forma decisiva a la minusvaloraciòn de la condiciòn laical como estado cristiano". (p. 148).

(201) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 167. Con màs detalle relatan la historia ECHEVERZ (*Plàticas doctri-*

nales ..., t. III, pp. 232-233), SANTANDER (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, pp. 134-135), GUIJARRO (*Diseños evangélicos* ..., t. I, pp. 53-54). Aluden a ella también CALATAYUD, (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 74) y EGUILETA (*Sermones para todas las dominicas del año* ..., t. I, p. 152).

(202) Se pueden contrastar las versiones en la *Biblia de Jerusalén*. A partir de Tob. 6, 16, las palabras de Rafael a Tobìas, las màs difundidas por la predicaciòn, eran en la *Vulgata*: "Escùchame y te mostraré quiénes son aquellos contra los que puede prevalecer el demonio. Son aquellos que abrazan el matrimonio de tal modo que excluyen a Dios de sì y de su mente y se entregan a su pasiòn, como el caballo y el mulo, que carecen de entendimiento: sobre éstos tiene potestad el demonio. Cuando tù la tomes por mujer y entres en el aposento, no te acerques a ella en tres dìas, y ocùpate tan sòlo en hacer oraciòn con ella. La primera noche serà expulsado el demonio con el humo del hìgado de pez. La segunda noche seràs admitido en el consorcio de los santos Patriarcas. Y la tercera noche conseguiràs bendiciòn para que nazcan de vosotros hijos sanos. Y pasada la tercera noche recibiràs a la doncella en el temor del Señor, guiado màs del deseo de tener hijos que de la pasiòn, para que consigas en los hijos la bendiciòn del linaje de Abrahàn".

(203) "Pues Hermanos mìos, si tantas prevenciones, todas muy justas y debidas, eran menester para tomar estado matrimonial, y asegurar la bendiciòn del Señor, en tiempo en que el matrimonio solo era un puro contrato; ahora que Jesu-Christo nuestro Redentor ha elevado el matrimonio à la alta dignidad de Sacramento, representativo del matrimonio espiritual de Jesu-Christo con la Iglesia ¿quànta mayor disposiciòn serà menester para recibirle dignamente, para merecer la bendiciòn de Dios, y para asegurar nuestra eterna felicidad?" (GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 54).

(204) *Ibid.*, p. 53.

(205) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur* ..., p. 484.

(206) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las dominicas del año* ..., t. I, pp. 148-149.

(207) Por ejemplo, respecto a la "mutua sujeciòn, y vìnculo estrecho", su referencia era ésta: "harìase à muchos Religiosos insoportable, si estuvieran precisados à tratar dos solos entre sì, quando no confrontan los genios". Habìa mayores seguridades en el claustro para no desviarse: "si un Religioso es dissoluto, y dìscolo, ay muchos medios, y exemplares para enfrenarle, y no ay tantas ayudas de costa en el matrimonio". Con respecto a la castidad, el contraste era la virginidad: "es màs facil à una virgen no que-

marse con los deleytes, que à los casados no exceder en ellos". Y terminaba con este dicho: "Preguntado el Santo Fr. Gil, si en el siglo podía uno conseguir la gracia, y la perfecciòn? Respondiò, *màs quisiera en la Religiòn un grado de gracia, que diez en el siglo, porque en la Religiòn ay muchas cosas, que la defienden, y aumenten, y aquí concurren muchos peligros, para que se pierda.*" (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 72).

(208) D. BOROBIO señala tres "elementos específicos del sacramento cristiano del matrimonio": una cualificaciòn ontológica, el bautismo; una cualificaciòn personal, la fe; y una cualificaciòn eclesial. El sentido del matrimonio en los bautizados no se puede determinar "independientemente de su ser y existir como cristianos". La fe "es esencial en y para el sacramento", y esta fe es comunitaria. ("Matrimonio", pp. 558-563).

(209) *Catecismo del Santo Concilio ...*, p. 205.

(210) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 231.

(211) *Ibid.* p. 230. "... quedaràn àrboles malditos, por estar en pecado: y de tales àrboles, què frutos se pueden esperar? què amor entre los casados? què paz en la casa? què fecundidad en la descendencia? y què inclinaciones en los hijos? Ha, Cathòlicos! y quàntas veces las desgracias, miserias, y trabajos de los casados vienen de esta mala raìz del pecado mortal, con que celebran sus bodas!

(212) *Ibid.*

(213) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, pp. 166-167.

(214) "Ultimamente exòrta el santo Concilio los desposados, à que antes de contraer, ò à lo menos tres dias antes de consumar el Matrimonio, confiesen con diligencia sus pecados, y se presenten à recibir el santo Sacramento de la Eucaristìa" (*El sacrosanto y ecuménico Concilio ...*, ses. XXIV, cap. I del *Decreto de reforma sobre el Matrimonio*, p. 378).

(215) *Ibid.*, pp. 376-377.

(216) CLIMENT, J. *Colecciòn de las obras ...*, t. III, p. 143.

(217) *Ibid.*, p. 144.

(218) *Carta que el Ilustrísimo Señor Don Joseph Climent, Obispo de Barcelona, envìa à la Excelentìsima Señora Doña Marìa Francisca de Portocarrero, Condesa del Montijo. Ibid.* pp. 119-149. Va fechada en 30 de mayo de 1774. TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona ...*, pp. 234-238, indica los rasgos de su pastoral matrimonial y analiza este documento.

(219) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 247 -248.

(220) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 137. "...comiendo y bebiendo con exceso, hablando palabras contrarias à la pureza, y entregàndose con todos sus sentidos à las inmodestias de los bayles nocturnos, en que no se guarda moderaciòn, se estrella la honestidad, y se hace gala del pecado".

(221) Fue aportaciòn del Vaticano II enriquecer la teologìa del matrimonio con tesis màs personalistas, en las que "se considera al amor como el centro o la "esencia", como el principio fundante y animador del matrimonio", junto con la valoraciòn de la sexualidad "como un verdadero don", viendo, ademàs, que "el matrimonio no sòlo es un "vìnculo" que permanece, es también un sacramento permanente", "lugar de encuentro permanente con Cristo" y "lugar privilegiado de realizaciòn de la Iglesia." (BOROBIO, D. "Matrimonio", pp. 539-543).

(222) *Ibid.* p. 539: señala la prevalencia de "la "eclesiastizaciòn" o acento en el poder de la Iglesia sobre la instituciòn matrimonial, sobre la "eclesializaciòn" o importancia de la dimensiòn eclesial y comunitaria del matrimonio".

(223) ESTRADA DIAZ, J. A. *ob. cit.* pp. 149-152: muestra que la evoluciòn de la intervenciòn de los sacerdotes en la celebraciòn "ha contribuido al oscurecimiento del protagonismo de los laicos y sobre todo de la conciencia que éstos tienen de ser los ministros del matrimonio" (p. 151).

(224) "P. Quién es el Ministro de este Sacramento? Es el Sacerdote?
R. No Padre, sino los mismos contrayentes.
P. Y quàndo hacen este Sacramento los contrayentes?
R. Quando delante del Parroco y testigos dice la muger, que quiere por esposo al hombre que admite por marido; y el hombre dice, que quiere por esposa à la que admite por muger."
(ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 229). No habìa màs catequesis sobre este punto.

ABRIR TOMO II