

## **RENOVACIÓN Y REFORMA DE LA IGLESIA: UNA PERSPECTIVA HISTORICA**

Santiago Madrigal, SJ  
Universidad Pontificia Comillas de Madrid

### ***1. Preámbulo: cinco siglos después del nacimiento de Santa Teresa de Jesús***

Quinientos años después de su nacimiento, Santa Teresa de Jesús (1515-1582) sigue provocando el asombro cultural y espiritualmente. Bastará con unas indicaciones tomadas de la prensa reciente. Gustavo Martín Garzo, en la cuarta página de El País del sábado 11 de octubre de 2014, en un bello artículo titulado «La esposa de la canción», subrayaba este aspecto: «cinco siglos después de su nacimiento seguimos leyéndola con gozo». El lema de sus preciosas reflexiones está tomado de la descripción de la Santa de Ávila que hiciera el filósofo rumano E. Cioran: «era una esposa de la canción, un corazón traspasado, el misterio del solitario, de una pasión divina imparcial, la misma fuerza, lo mismo... Todo su tambaleo en un trance de éxtasis es la esposa del Cantar que deambula y no encuentra, es todo el embebecimiento sabroso, es la esposa de la canción que ha logrado su propósito, o que ha sido secuestrada por sorpresa».

El comentario hilado por el escritor vallisoletano ahonda en este mismo punto: Teresa habla del Dios en el que cree como la esposa del Cantar habla de su amado. Su Dios no es una idea abstracta, como el Dios de las religiones, sino que tiene una dimensión humana. Y recurre a ese pasaje del *Libro de la Vida* (29, 13), que narra uno de esos encuentros y que bien pudiera haber servido de inspiración a Gian Lorenzo Bernini para esculpir la famosa imagen de la transverberación y del arrobamiento teresiano:

«Vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. [...] No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parecen todos se abrasan. [...]. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone ese grandísimo dolor que no hay que desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento».

El literato castellano, psicólogo de formación, afirma que los pasajes en los que Teresa narra sus arrobamientos y sus raptos nada tienen que ver con los delirios de un psicótico. Un delirio es un sueño que no se puede compartir. Teresa, que es capaz de narrar esos encuentros, es más bien esa amante que sufre trastornos y llega a enfermar en su camino de perfección. Santa Teresa es «como el trapezista que vuela a lo alto, pero sabe que tiene que descender, ocuparse de sus monjas, de su escritura, de sus compromisos con el mundo y con su propia fe». Y remacha: «Por eso, quiere reformar el Carmelo, para hacer frente a esos compromisos. Para ella un convento es un lugar donde vivir». Hemos llegado así al tema propio de esta conferencia, «Renovación y reforma de la Iglesia: una perspectiva histórica», que ha de servir de marco a este ciclo.

Con todo, el mejor fruto de este curso será volver a leer los textos mayores de la Santa: el *Libro de la Vida* (1565), *Camino de perfección* (1566), el *Libro de las fundaciones* (1573-1582), las *Moradas o castillo interior* (1577)<sup>1</sup>. De todos ellos les hablarán buenos especialistas. Se ha dicho que la prosa de esta mujer, doctora de la Iglesia y una de las cumbres de la mística universal, es quizás la más destacada del Siglo de Oro, después de la de Miguel de Cervantes, que asombra por su sencillez, su claridad y su musicalidad interna. De su escritura dice Gustavo Martín Garzo: «Escribir para ella es relacionarse con lo que desconoce. La búsqueda de un interlocutor providencial que le haga decir lo que no sabe explicar; la espera, en suma, de la gracia. (...) Tal es el misterio de Santa Teresa, y lo que hace que cinco siglos después de su nacimiento podamos seguir leyéndola con gozo: transforma la religión en poesía».

## 2. *Breve semblanza biográfica de una mística y reformadora*

A mí me han encomendado, al comienzo de este ciclo, una conferencia que sirva de marco, centrada en la renovación y reforma de la Iglesia en perspectiva histórica, ayer y hoy, y que entiendo debe servir para presentar la gran figura de esta mujer como mística y reformadora en esa época convulsa que fue el siglo XVI, marcado decisivamente por la Reforma protestante<sup>2</sup>.

Vayan por delante unas pinceladas biográficas para trazar una breve semblanza de esta mujer, que nació en 1515, hija de Beatriz de Ahumada y Alonso Sánchez de Cepeda, y, como seguramente ella misma sabía, descendiente de judeoconversos. Su abuelo paterno había sido penitenciado por la Inquisición toledana (1485). La familia se vio obligada a abandonar un floreciente negocio de paños en Toledo y a trasladarse a Ávila. Tuvo once hermanos y sufrió una primera crisis de salud con 17 años, de modo que estuvo dos años casi paralítica, sufriendo horribles padecimientos físicos. Como don Quijote de la Mancha y S. Ignacio de Loyola se enfrascó en libros de caballería. Esta mujer hizo frente a su padre que no la quería ver monja, ingresando en el monasterio de la Encarnación en 1536. Pronto vuelve a caer enferma. Teresa emprende un camino de intensa oración; sin embargo, durante un largo proceso, entre 1540 y 1554, su vida fluctúa entre sus inclinaciones naturales, que le llevan a cultivar sus amistades y pasatiempos en el locutorio, y las exigencias de una vida para Dios, que la apremia a dejar aquellas conversaciones y entregarse de lleno a la oración. Pronto se va a encontrar con confesores que no la entienden, que ponen bajo sospecha su intensa

---

<sup>1</sup> TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

<sup>2</sup> Véase: T. EGIDO, «Ambiente histórico», en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002, 63-155. D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía (Escritora, fundadora, maestra)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2014.

oración que adopta la forma de la oración silenciosa o mental, que en la terminología teológica de la época se denominaba «recogimiento». Tuvo visiones místicas del Señor y, poco a poco, fue perfilando un proyecto reformador del Carmelo. Ella misma se adelantó, a instancias de sus mejores confesores como García de Toledo, O.P, a poner por escrito, a sus 47 años, su autobiografía, el *Libro de la Vida*, que luego sería examinado minuciosamente por la Inquisición. Tras luchar por encontrar la paz interna y su voz espiritual, había iniciado en Ávila, en 1562, su aventura fundacional, con el nuevo convento de S. José.

Situada en el espacio y en la geografía, T. Egido señala que «la reforma teresiana femenina fue un hecho sustancialmente urbano»<sup>3</sup>, cuyos asentamientos coinciden con los centros urbanos de Castilla. Desde el punto de vista cronológico, el tiempo, Teresa vive durante el llamado Siglo de Oro español, una época de apogeo de la cultura española, en la que la monarquía católica de Carlos I y Felipe II alcanzan su máximo poderío económico, militar y político. Aunque el siglo XVI sirve de escenario a una grave crisis religiosa.

«En este tiempo vinieron a mí noticia de los daños de Francia y el estrago que habían hecho esos luteranos... Diome gran fatiga, y como si yo pudiera hacer algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal. Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma... Y como me vi mujer y ruin, e imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor, y toda mi ansia era, y aún es, que pues tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fueran buenos, determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurara que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo» (*Camino de perfección*, 1,2).

Esta mujer contemporánea de Erasmo y de Lutero, de Ignacio de Loyola y de S. Juan de la Cruz, fue plenamente consciente de los graves acontecimientos de su tiempo. Conforme avanza el reinado de Felipe II, Castilla «cerrada a Europa, se abre al cielo, con su sistema férreo para interceptar toda injerencia ideológica exterior que oliese a herejía; con el Santo Oficio de la Inquisición tan popular como temido para ahogar brotes internos, es el hecho que explica también el sentido de la obra de Teresa, que se engarza originariamente, más que con Trento, con fuertes corrientes reformistas, anteriores a Lutero»<sup>4</sup>. De este aspecto, del viejo reformismo hispano, nos ocuparemos enseguida. Sus obras están salpicadas de referencias a las guerras de religión, al Concilio de Trento, a los enfrentamientos con Francia, a los procesos inquisitoriales, a la conquista de las tierras americanas, al índice de libros prohibidos (1559). Merece la pena recurrir a un texto que refleja ese estado de persecución inquisitorial, del que brota una profunda experiencia religiosa que la retrata:

«Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo”. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones. Después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 72.

conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!» (*Vida*, 26, 5).

Es preciso destacar el espíritu misionero de Teresa de Cepeda y Ahumada. Normalmente, asociamos la experiencia mística y la vida contemplativa a un fin en sí mismo. Sin embargo, esta mujer le da un sentido apostólico a la contemplación. De los cinco primeros años en San José de Ávila, la fundadora recuerda estas dos cosas: que fueron «los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y quietud echa hartos de menos muchas veces mi alma» (*Fundaciones* 1, 1), y que allí crecieron incontenibles sus deseos apostólicos del bien de las almas. El espíritu misionero de Santa Teresa tuvo su detonante en una circunstancia concreta, en el verano de 1566, con ocasión de la visita de un franciscano, fray Alonso Maldonado, que venía de las Indias, de Nueva España (México), y que hablaba con énfasis de «los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animándonos a la penitencia» (*Fundaciones*, 1, 7). A Teresa, que ya conocía el frente de los luteranos, se le abre otro horizonte para ofrecer su oración y su vida. Sin embargo, como señala Salvador Ros<sup>5</sup>, las raíces de su vocación misionera hay que buscarlas más atrás, en el proceso mismo de su experiencia mística, en un pasaje del *Libro de la Vida*, donde habla a su interlocutor, el dominico García de Toledo, de tres «mercedes» o etapas de su experiencia:

«Gustará vuestra merced mucho, de que el Señor se las dé todas, si no las tiene ya, de hallarlo escrito y entender lo que es. Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es (...); que por cada una es razón alabe mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio su Majestad a alguno de los que viven para que nos aprovechen a nosotros» (*Vida*, 17, 5).

Estas tres etapas consisten en sentir, entender y comunicar. Aquí se asienta la misión espiritual teresiana y su afán de comunicar la experiencia de Dios. Basten estos datos incompletos para echar por delante el hilo directriz que ha de seguir guiando esta reflexión: Teresa de Jesús es una de las personalidades de la reforma católica en medio de la gran crisis religiosa del siglo XVI.

### **3. «Tiempos recios»: en medio de la crisis religiosa del siglo XVI**

Comencemos deslindando los límites, explicando los términos, en este caso, la etiqueta de «reformadora» que añadimos al nombre de Teresa de Jesús. Según el clásico diccionario de Casares, *reformador* es el que reforma. Y *reformar* es volver a formar, rehacer, reparar, restaurar, corregir, poner en orden. En un sentido más concreto significa restituir una orden religiosa u otro instituto a su primitiva observancia y disciplina. Ahora bien, en una esfera más personal e íntima, el término significa enmendarse, corregirse, moderarse. La obra reformadora de Santa Teresa, la restitución del Carmelo, brota de dentro, del hondón de su alma, como ya hemos indicado, pero no es para nada ajena a las circunstancias en las que ha desarrollado su vida.

---

<sup>5</sup> S. ROS GARCÍA, «Mística y misión en Teresa de Jesús»: *Sal Terrae* 103 (2015) 49-62; aquí: 51.

«Renovación y reforma de la Iglesia: una perspectiva histórica». En este horizonte la figura de Teresa de Jesús queda encuadrada en un epígrafe más amplio, en tiempo de reformas. Reforma con mayúscula y en plural. Ella misma empleó una expresión para la etapa histórica concreta que le tocó vivir, «tiempos recios», una etapa dominada por muchos movimientos de reforma con minúscula, nacidos en el seno de la Iglesia a lo largo de los siglos XV y XVI, unos apuntando a la reforma general de la Iglesia y otros, a la reforma de órdenes o instituciones religiosas; unos empeñados en restaurar las primitivas observancias, otros lanzados a instaurarla con fórmulas nuevas. Tal sería el caso de S. Ignacio de Loyola, que funda la Compañía de Jesús en 1540. Teresa, por su parte, busca recuperar la raíz ascética del Carmelo primitivo.

Ahora bien, toda esta época aparece señalada con el fenómeno de la Reforma, con mayúscula, la Reforma iniciada por Lutero y acompañada por seguidores (Zwinglio, Bucero, Ecolampadio, Calvino, etc.) y por fenómenos paralelos, como el cisma de la Iglesia de Inglaterra; todos ellos bajo el común denominador de la ruptura con la vieja Iglesia católica.

a) El Concilio de Trento (1545-1563): ¿reforma católica o contra-reforma?

Al intentar situar a Teresa de Cepeda y Ahumada en medio de estas reformas, nos sale al paso un debate entre los historiadores que viene motivado por el enjuiciamiento de los acontecimientos de aquella época, pues pareciera que Lutero y la Reforma evangélica fuera la acción primaria, la luz en medio de las tinieblas o la aparición providencial del profeta, que habría suscitado, con posteridad, la reacción vigorosa del catolicismo romano, en contra de su amenaza, es decir: la contra-reforma. Nos introducimos así en un debate historiográfico de gran calado acerca del término «reforma», con mayúscula o sin ella, así como su antónimo «contra-reforma», y otras variantes lingüísticas incorporadas al vocabulario de los historiadores, como «reforma católica», «restauración», «reforma romana». De hecho, el sustantivo *Reforma* con mayúscula se ha venido reservando para designar el hecho del protestantismo del siglo XVI iniciado por Lutero, aunque no han faltado voces que han reivindicado el carácter positivo de una *reforma católica* (o tridentina).

Todos estos términos mencionados, que no son ajenos a las polémicas y a las controversias confesionales, indican la dificultad de ubicar el Concilio de Trento en la historia: ¿se trató simplemente de corroborar el patrimonio antiguo de doctrina y costumbres saliendo al paso de herejías o se imprimió un nuevo impulso a la vida eclesial abriendo nuevos caminos? ¿Fue el Concilio un punto de partida de procesos innovadores o el robustecimiento de tendencias ancladas en el pasado? ¿Se habría producido una renovación católica sin el desafío de los protestantes en Europa? O, dicho en términos de un interrogante más esquinado: ¿acaso el catolicismo tridentino es algo más que anti-reforma protestante?

A mediados del siglo pasado, cuando Hubert Jedin estaba poniendo en marcha su monumental investigación sobre el concilio de Trento, redactó (1946) un breve trabajo en el que revisaba los presupuestos tradicionales<sup>6</sup>: ¿reforma católica o contrarreforma? El gran estudioso explicaba y aceptaba los dos términos, «reforma

---

<sup>6</sup> H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung nebst ein Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Lucerna 1946.

católica» y «contrarreforma». Recordemos la sustancia de este binomio. Para Jedin, la «reforma católica», que define como «la reflexión sobre sí misma (*Selbstbesinnung*) operada por la Iglesia en orden al ideal de vida católica alcanzable mediante una renovación interna»<sup>7</sup>, tiene varias etapas, empezando con el movimiento de la *devotio* moderna y la vuelta a la observancia de las órdenes religiosas a finales de la Edad Media. A partir de 1540, la renovación se plasma en la fundación de la Compañía de Jesús y la consolidación del designio reformador del papado. Una tercera etapa coincide con el Concilio de Trento, y la cuarta empieza con la aplicación de las decisiones conciliares y se extiende un largo período de años. Por su parte, la «contrarreforma» es un fenómeno de autodefensa (*Selbstbehauptung*) que comienza en 1520 con la controversia y condena de Lutero, la creación de la Inquisición en 1542 y el desarrollo del índice de libros prohibidos. Por tanto, a esta luz, la reforma católica es, respecto a la contrarreforma, un proceso de más larga duración y sus raíces se remontan a los movimientos para una renovación de las costumbres y de la disciplina en los siglos precedentes, de donde saca fuerzas para afrontar el desafío de Lutero.

#### b) Las raíces de la reforma del catolicismo

Pueden señalarse, desde una perspectiva histórica, dos vías tradicionales para la reforma de la Iglesia. Una es de tipo institucional, y corresponde al Concilio. Un buen ejemplo nos lo ofrece la proclama surgida en la época del Concilio de Vienne (1311), que habla de la «reforma en la cabeza y en los miembros», y concede una gran importancia a la institución conciliar. En esta línea se situaba el V Concilio de Letrán (1512-1517), que buscó la reforma de la Iglesia poco antes del primer aldabonazo de Martín Lutero, pero se quedó en buenas palabras. Allí estuvo, por ejemplo, Juan del Monte, futuro legado en el Concilio de Trento y futuro papa Julio II.

La otra vía tradicional de reforma de la Iglesia procede de la mística, de la plegaria, de la santidad de vida. En esta línea podemos mencionar a Santa Catalina de Siena, terciaria dominica convencida de la necesidad de una reforma de la Iglesia a mediados del siglo XIV. En su oración, esta mística no hace sino pedir la reforma del cuerpo místico en el momento crucial del cisma de Occidente. La vía mística reaparece a finales de siglo XV, hacia 1480, con el fraile dominico Savonarola, que aboga desde el convento de San Marcos de Florencia por una reforma de la Iglesia universal.

En contra de la simplificación histórica aceptada durante mucho tiempo, no han faltado impulsos de reforma en la Iglesia católica entre el fin del gran cisma (1378-1417) y el Concilio de Trento (1545-1563). En los discursos y en los proyectos del V Concilio de Letrán no estuvo ausente el anhelo de una reforma en la cabeza y en los miembros. En Francia había habido obispos celosos y numerosos sínodos diocesanos que se habían empeñado en fomentar e intensificar el fervor religioso. Otro tanto se puede constatar en Alemania. En un momento en que proliferaron tantos abusos, como hemos recordado, nacía también la *devotio moderna*, a finales del siglo XIV, que se iba a expandir, con su impulso de la meditación metódica y cristocéntrica. Por otro lado, nunca se ha predicado tanto como en el siglo XV. En la misma Italia, cuyos ambientes intelectuales estaban tan paganizados, han nacido los hermanos de la vida común y nacen también las primeras congregaciones de clérigos regulares que son anteriores al

---

<sup>7</sup> JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, 36s: «Die katholische Reform ist die Selbstbesinnung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung, die Gegenreformation ist die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus».

nacimiento de la Compañía de Jesús: los teatinos en 1524 y los capuchinos al año siguiente; los barnabitas en 1523 con su rama femenina de las angélicas de S. Pablo; Angela Médici crea el instituto de las ursulinas en 1535. En una palabra: la Iglesia católica conservaba fuerzas vivas y posibilidades de renovación.

Cuando Paulo III acepta, en 1540, la fundación de la Compañía de Jesús, la ruptura de la Iglesia católica romana con los cristianos devenidos protestantes ya se había consumado. El Concilio de Trento no hizo sino levantar acta de aquella ruptura<sup>8</sup>. La cristiandad había vivido una crisis muy grave entre 1520-1545. Los jesuitas no fueron la primera congregación de clérigos regulares creados antes del concilio de Trento. Este nuevo tipo de congregación respiraba el aire de aquella época, es decir, correspondía a un análisis penetrante de las necesidades religiosas de la época. Las condiciones religiosas del siglo XVI, ligadas a la difusión del protestantismo y de la expansión cristiana misionera de ultramar, exigían a las nuevas congregaciones un estilo diferente al de los monjes de la Edad Media.

### c) Teresa de Ávila (1515-1582) y la reforma del Carmelo

Teresa de Ávila, en su reforma del Carmelo iniciada en 1562, es deudora, en primer término, del viejo reformismo hispano. Esta mujer es la hija de una España que exhibía en la primera mitad del siglo XVI una vitalidad religiosa asombrosa, donde los monarcas habían velado por la residencia de los obispos en sus diócesis y donde se había puesto en marcha una reforma interna gracias al cardenal Cisneros († 1517). Junto a la Universidad de Alcalá, florecía la de Salamanca que se había convertido en una pequeña Roma. Era allí donde Francisco de Vitoria impartía sus famosas Lecciones sobre las Indias y sobre el derecho de guerra (1538-1539). En aquel momento la Universidad salmantina desempeñaba en la Europa que seguía siendo católica el papel teológico que en el siglo XIII ostentaba la de París. Un buen número de doctores de Salamanca han participado en el Concilio de Trento. Se puede afirmar que España constituyó en el siglo XVI la roca sobre la que se apoyaba eso que los historiadores han denominado la reforma católica. No se debe al azar que la Península Ibérica haya visto nacer a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz, a San Ignacio de Loyola.

El Tridentino llegó tarde, muy tarde, para cuantos aspiraban a una reforma de la Iglesia medieval y abrigaban un deseo de mantener su unidad. Y, sin embargo, el Concilio pudo poner los fundamentos para aquella renovación de la Iglesia católica-romana de una forma que sus modestos y difíciles comienzos no hacían presagiar. Seguramente sus documentos están también lastrados por los límites que determinan las mismas circunstancias históricas<sup>9</sup>. No obstante, la obra doctrinal y reformista de Trento, brilla con la luz de una reforma católica, distinta de la protestante, pero no menos capaz de responder a las nuevas necesidades, ofreciendo soluciones positivas, sólidas y preñadas de futuro, no puramente negativas. Lo que estaba en marcha era la época de la *confesionalización*.

---

<sup>8</sup> S. MADRIGAL, «La participación del Maestro Diego Laínez en el Concilio de Trento (1545-1563)», en J. García de Castro (ed.), *Diego Laínez (1512-1565). Jesuita y teólogo del Concilio*, Mensajero, Madrid-Bilbao 2013, 101-157.

<sup>9</sup> K. SCHATZ, «Concilio y confesionalización: el Tridentino (1545-1563)», en su libro *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1999, 157-168. Cf. M. VENARD, «Del quinto concilio de Letrán (1512-1517) a Trento (1545-1563)», en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993, 279-284.

En suma: la constatación de un impulso reformador previo a Lutero, como el que supuso el inmenso trabajo sobre la Biblia apadrinado por el cardenal Cisneros y que dio lugar a la Políglota de Alcalá (1514), o el retorno a las fuentes patrocinado por los reformadores de la vida monástica y religiosa, o la inspiración de la *devotio moderna*, permite hablar de la reforma católica; y, a la inversa, si se reconoce que para la llegada de nuevas formulaciones dogmáticas ha sido necesario el agujón de las afirmaciones protestantes, entonces ha habido también una contrarreforma.

Así lo hace G. Bédouelle, que habla en términos de «la reforma del catolicismo (1480-1620)» y retrotrae los orígenes de la Reforma a la Iglesia católica de la España de los Reyes Católicos y la Florencia de Savonarola, prolongando su estudio hasta el siglo XVII, cuya clausura hace coincidir con la fundación de la institución misionera *De Propaganda Fide* (1622). G. Bédouelle ha analizado los medios, las estructuras y de las personalidades de la reforma católica. Escoge cinco figuras que se han convertido en representativas por su fidelidad al espíritu y a las directrices del Concilio de Trento. Se trata de dos pastores, S. Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, que inaugura el período de la puesta en práctica de la reforma tridentina, y S. Francisco de Sales, que en cierto sentido lo clausura. El tercero es el Papa Pío V, con su celo por elaborar los instrumentos de la reforma; el cuarto es Roberto Belarmino que, con su sistematización teológica y eclesiológica, ha marcado el catolicismo durante siglos. La quinta es Santa Teresa, prototipo del papel de la mística y de la vida religiosa femenina en la renovación del catolicismo<sup>10</sup>.

Como protagonista de la reforma católica, en Teresa de Jesús está presente el ideal místico de reforma que quiere dar respuesta a la crítica situación de su tiempo. A la reforma teresiana le subyace, sin duda, el genuino impulso del reformismo hispano. Ahora bien, la obra reformadora de la Santa de Ávila participa también de ese espíritu de época que es la cruzada castellana contra la secta luterana, sin hacer muchos distinguos entre hugonotes, calvinistas o luteranos. Escribe T. Egido: «La siembra de *palomarcitos* obedeció al anhelo de compensar las iglesias destruidas por esos “luteranos”: en cada uno de los episodios de las *Fundaciones* gravita la convicción de estar librando un singular combate de paz contrarreformista»<sup>11</sup>. Pero al mismo tiempo resulta curioso que ella sea sospechosa de *alumbrada*, esa genuina forma de herejía castellana que se confunde con el erasmismo y luteranismo ambiental.

#### 4. *La reforma interior de Santa Teresa de Jesús*

La mística teresiana es la mística cotidiana de las pequeñas cosas, de modo que la presencia divina se acaba colando por cualquier rendija de la existencia diaria. Es lo que dice a sus monjas: «entre los pucheros anda el Señor» (*Fundaciones*, 5, 8). Pero ese encuentro con Dios, lejos de ensimismarla, mantiene abierta su mirada al mundo que le rodea y ve su situación que arde con la lumbre de las tensiones sociales, políticas y religiosas que hemos descrito anteriormente. A la monja en su clausura, le duelen los problemas de este mundo y busca a su medida y en sus circunstancias cómo ayudar y en qué servir.

##### a) La legislación de Trento sobre la vida religiosa

---

<sup>10</sup> G. BÉDOUELLE, *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, BAC, Madrid 2005, 101-111.

<sup>11</sup> T. EGIDO, «Ambiente histórico», o.c., 72.

Ya habíamos dicho que Teresa había iniciado su aventura fundacional en Ávila en 1562. Desde ese momento las dos últimas décadas de su vida transcurren en una actividad frenética, escribiendo y fundando, hasta su muerte en Alba de Tormes en 1582, a los sesenta y siete años. La clausura estricta tuvo gran importancia para la reforma de los conventos femeninos. Con la reforma del Carmelo, Teresa quiso preservar a sus hermanas de la influencia del mundo, aunque fuera el familiar, aristocrático y no especialmente escandaloso. Contra la regla de la clausura, sobre la que insistió la legislación de Trento, se alzaron muchas protestas por parte de las familias que habían colocado a sus hijas por razones económicas en los monasterios, considerados como una prolongación de sus propias casas. Cuando en 1571 la encontramos como priora en la Encarnación de Ávila advierte de las conversaciones poco edificantes que tienen lugar en el locutorio con ocasión de algunas visitas.

En la sesión del 3 y 4 de diciembre de 1563, poco antes de su conclusión, el Concilio de Trento había aprobado un decreto que afectaba a la vida religiosa masculina y femenina. Aquel decreto quiso restaurar la clausura estricta. Las hermanas no debían salir del monasterio y nadie podrá entrar en él. La insistencia en que la clausura fuera «diligentemente restablecida o perfectamente observada» (cf. CT IX, cap. V del decreto, 1080), intenta proteger la vida religiosa femenina, pues las familias tendían a considerar la casa de las hermanas como aneja a las suyas y sobre las que tenían ciertos derechos. De ahí la mundanización presente en muchos monasterios. El Concilio había fijado también la edad para la profesión religiosa de las hermanas (16 años como mínimo), se preocupó de garantizar la libertad de las jóvenes para ingresar en el monasterio, o de no hacerlo si no se sentían atraídas a la vida religiosa. En lo que respecta a la pobreza, el Concilio estimaba que los religiosos y las religiosas debían tener lo necesario sin buscar lo superfluo (CT IX, cap. II, 1080). En lo espiritual, las monjas deberían poder confesarse y comulgar una vez al mes (CT IX, cap. X, 1082).

Teresa se ha consagrado hasta su muerte a una reforma para «sus hijas», que centrará en la observancia de la clausura y la pobreza. Frente al monasterio enorme, como el que ella había conocido en la Encarnación, Teresa erigirá conventos reducidos; la desigualdad social y las diferencias económicas se borrarán con una igualdad absoluta; las frecuentes salidas del convento se solucionarán por la clausura tridentina. Así nació un nuevo estilo de vida carmelitana orante. Ella fundamenta la renovación, tanto personal como comunitaria, en la práctica y en la enseñanza de la oración, que ella transformará en doctrina mística. Teresa fue, a la vez, una activista y una mística, alguien para quien lo que de verdad cuenta es el amor que siente en su relación con ese Misterio inefable que llamamos Dios y que percibe en la figura de Cristo. Recordemos lo que escribió como si levitara: «Cuando el dulce Cazador / me tiró y dejó herida, / en los brazos del amor / mi alma quedó rendida; / y cobrando nueva vida / de tal manera he trocado, / que mi Amado es para mí / y yo soy para mi Amado».

b) «Búscame en ti – búscate en mí»

Hace algunos años, Juan Martín Velasco exponía el núcleo de la experiencia teresiana de Dios al hilo de la cláusula «búscame en ti – búscate en mí», escuchada por la Santa en oración y que debería servir al esclarecimiento del misterio de Dios y del misterio del ser humano en la relación que los une. Su experiencia puede ayudar a responder a la angustiosa pregunta que resuena a nuestro alrededor y quizás también en

nuestro interior: ¿Dónde está tu Dios? Buscar a Dios en sí y buscarse a uno mismo en Dios. De esto nos habla Teresa. «Nuestro problema es el problema de santa Teresa y sus respuestas pueden, por eso, ser las nuestras»<sup>12</sup>.

Ella ha hecho la experiencia de darse prácticamente por vencida en la sequedad de su oración. Quisiera seguridad y tiene conciencia de vivir en la ilusión. El presupuesto de esta búsqueda y el impulso para no cejar en el intento es un presupuesto primero y básico: que Dios está en todas las cosas. Un presupuesto ontológico que está a la base de toda posible experiencia de Dios. Ahora bien, sin el paso por la experiencia sólo se conoce a Dios de oídas (Jb 4, 25). Un tercer momento: del conocimiento de Dios nace el conocimiento de sí, y del conocimiento de sí, el conocimiento de Dios. Escribe en la primera de las *Moradas* (I, 2, 9): «Jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios», «mirando sus grandezas acudamos a nuestra bajeza». En este proceso desempeña un papel especial la conversión del corazón, el salir de sí mismo, es decir, «dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quiera de ella».

La Santa confiesa en diversas ocasiones su condición de iletrada en teología; sin embargo, su experiencia de Dios a partir de la conversión se hace más intensa para hablar más desde Dios que sobre Dios: «Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El» (*Vida*, 10, 1). Y en otro lugar de su autobiografía escribe:

«Estando una vez en oración, se me representó muy en breve (sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad), cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí. Saber escribir esto, yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho y de las que más me han hecho confundir y avergonzar, acordándome de los pecados que he hecho». (*Vida* 40, 9).

Añadamos otra de las peculiaridades de la experiencia teresiana de Dios: el papel mediador insustituible de Jesucristo que incluye la relación con su humanidad: «Muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor, he visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana majestad grandes secretos» (*Vida*, 22, 6). Cristo es el maestro de Teresa, su «libro vivo»<sup>13</sup>.

### c) Un manual para la reforma: *Camino de perfección*

Una de las obras mayores de Santa Teresa es *Camino de perfección*, de carácter muy práctico, y de amplia difusión desde su primera edición (1566), cuyas primeras destinatarias fueron las carmelitas descalzas de S. José de Ávila. Daniel de Pablo Maroto ha investigado a fondo el mensaje central del libro, el camino de la oración, y la posición de la autora respecto a sus adversarios doctrinales, con sus intencionalidades ocultas y sus resonancias históricas, llamando la atención sobre su audacia de escritora: «Ponerse a escribir ella para enseñar, aunque sólo fuese a sus monjas, parecía una

<sup>12</sup> *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995, 119-148; aquí: 123.

<sup>13</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Espiritualidad teresiana, experiencia y doctrina», en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, o.c., 186-195.

osadía pocas veces vista en una Iglesia fuertemente androcéntrica y una cultura tradicionalmente misógina»<sup>14</sup>. Para entonces ya había terminado el libro de la *Vida*, que contenía muchas indicaciones y consejos sobre la oración, pero era materia reservada y peligrosa en aquellos años.

Esta obra, que Teresa redactó dos veces, es un manual para la reforma de la Iglesia, que se sitúa en el proyecto reformista iniciado por las fuerzas vivas de la Iglesia y del Estado en la España de mediados del siglo XV, como hemos señalado más arriba. De forma más precisa, el libro adopta una línea ya marcada: muchos reformadores de la vida del clero, de los religiosos y religiosas y del mismo laicado, proponían la práctica de la oración, —coral, litúrgica y personal—, como un medio adecuado para la reforma de las costumbres, mostrando además, como en el caso de la Santa, el ejercicio de las formas místicas de la oración. La obra escrita de Teresa ha de ser colocada junto a las de S. Juan de la Cruz, S. Ignacio de Loyola, S. Juan de Ávila, fray Luis de Granada, García Jiménez de Cisneros, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, y otros autores, que son verdaderos forjadores de una «reforma» católica de la Iglesia.

En su recepción este escrito ha sufrido varios reduccionismos, empezando por su interpretación en clave de obra de contra-reforma, o de resistencia anti-luterana, y no tanto como lo que es: un aglutinado espiritual que asume las mejores y más genuinas fuerzas cristianas de la Iglesia universal y de todo tiempo; un manual de comunidades religiosas, y no un manual de ética individualista; un manual para comunidades laicales, y no sólo para personas consagradas en clausura. En el capítulo III, Teresa sugiere la *universalidad de la reforma*, que alcanza más allá de sus religiosas monjas a todos los que quieran tomarse en serio la vida cristiana<sup>15</sup>. Su objetivo era despertar las fuerzas dormidas en el seno de la Iglesia de Cristo.

#### d) Los problemas con la Inquisición

Hemos espigado algunos testimonios sacados de los escritos de Santa Teresa de Jesús. Su obra literaria constituye una de las referencias del espíritu de la reforma. Esta escritora, reformadora, mística, tuvo siempre el ojo de la Inquisición puesta en ella. Ella —y también el joven carmelita S. Juan de la Cruz, que le ayudará en su empresa— sufrirá la sombra de la sospecha que sobre la vida espiritual y mística se cernía entonces en España. Las ansias de hacer lo poquito son las que la han llevado también fuera del convento para propagar su estilo de vida por medio de otras fundaciones. Desde su experiencia de Dios elige y lleva a cabo una actividad misionera que será estrictamente juzgada con el exabrupto con el que le amonesta el nuncio Felipe Sega: *fémína inquieta y andariega, desobediente y contumaz*, «que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de clausura, contra el orden del Concilio Tridentino i Prelados: enseñando como maestra, contra lo que Pablo enseñó, mandando que las mujeres no enseñasen».

En la Castilla de Teresa reinaba un clima de suspicacia donde se equiparaban de forma confusa el luteranismo, el erasmismo, el recogimiento, el alumbrismo y las vías místicas. Ante los cancerberos de la fe la Madre Teresa se hacía sospechosa bajo varios capítulos: mujer, orante y de origen judeo-converso. Las circunstancias de persecución

---

<sup>14</sup> Véase: «Camino de perfección», en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, o.c., 414.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 441.

por la Inquisición han sido narradas bellamente por Jesús Sánchez Adalid en su última novela, *Y de repente, Teresa* (556).

Las pesquisas de la Inquisición se centraron en el examen del *Libro de la Vida*, entre 1547 y 1585. Cuando la autora muere en 1582 todavía no había habido un veredicto definitivo. Por orden del inquisidor apostólico general, Gaspar de Quiroga, el padre dominico Domingo Báñez y prestigioso teólogo, resumió en 1575 la *Vida* de Teresa ante la Inquisición, y en su censura afirma que no hallaba en ella ningún «error doctrinal» y que las visiones podían calificarse de divinas. Las visiones y las meditaciones de la Santa quedaban a salvo frente al cargo de iluminismo planteado por la Inquisición. Aquí culmina el desenlace de la novela de Sánchez Adalid. Teresa ha expresado con determinación su deseo de mantenerse en la ortodoxia: «Si alguna cosa dijere que no vaya conforme a lo que tiene la santa Iglesia católica romana, será por ignorancia y no por malicia. Esto se puede tener por cierto, y que siempre estoy y estaré sujeta, por la bondad de Dios, y lo he estado a ella» (*Moradas del castillo interior*, prólogo, n.4).

El *Libro de la Vida* se convertirá en la obra más importante del misticismo católico de la Edad Moderna y servirá de ejemplo para otras mujeres que van a relatar y poner por escrito las experiencias de su vida interior.

##### **5. Verdadera y falsa reforma en la Iglesia: «ecclesia semper reformanda»**

Y, ciertamente, cada tiempo y cada época tiene una forma peculiar de vivir el imperativo «ecclesia semper reformanda». En la historia de la Iglesia resuenan con timbre especial la «reforma carolingia» y la «reforma gregoriana». Pero fue, como hemos dicho, la reforma iniciada por Lutero la que acaparó el término y se reservó el uso de la palabra en mayúscula, de modo que se fue convirtiendo en una palabra casi prohibida en el lenguaje de la Iglesia católica romana o incluida polémicamente en la fórmula «contra-reforma». No obstante, se puede constatar un uso moderado en los textos del Concilio Vaticano II, en competencia con ese otro término más neutro de «renovación» que le ha venido sirviendo de sustituto<sup>16</sup>. Se puede decir que el Vaticano II fue un concilio de reforma<sup>17</sup>, desde el lema que le imprimió S. Juan XXIII: el *aggiornamento*. A día de hoy, la expresión reforma de la Iglesia está bien aclimatada en nuestro lenguaje teológico, siendo la mejor prueba de ello su utilización por Benedicto XVI en el discurso navideño pronunciado ante la curia romana (2005) para tipificar la clave adecuada de la interpretación del Vaticano II: una hermenéutica de la reforma frente a una hermenéutica de la discontinuidad o ruptura<sup>18</sup>.

Unos años antes de la convocatoria y celebración del Concilio Vaticano II vio la luz de la imprenta un libro con carácter pionero, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), del dominico Y. Congar. Y llaman la atención, por dispares, algunas reacciones

---

<sup>16</sup> La palabra *renovatio* se usa 39 veces en los documentos conciliares, y tiene el sentido de *renovación* de la Iglesia en muchas de ellas (cf. UR 4.6; LG 8; AG 37; GE 12; PO 12; OT 22); la fórmula verbal *renovare* aparece hasta 24 veces (cf. LG 4; PC 9). El término *reformatio* ocurre en su forma técnica 3 veces (UR 6.4.13). Véase P. DELHAYE-M. GUERET-P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance. Index*, Lovaina 1974, 561-562; 553.

<sup>17</sup> Cf. G. ALBERIGO, «L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento», en *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia 2009, 525-552.

<sup>18</sup> BENEDICTO XVI, «Ad Romanam Curiam ob omnina natalicia»: *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53. Puede verse en ID., *Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005*, Madrid 2009, 637-650; esp. 642ss.

que él mismo ha recogido en su Diario del Concilio acerca de este libro cumbre y atrevido en aquellos tiempos recios, cuya traducción fue prohibida muy pronto desde Roma<sup>19</sup>. La reacción del cardenal Ottaviani es paradigmática. Tras la primera reunión de la Comisión teológica preparatoria del Concilio, el 15 de noviembre de 1960, le dijo que en su libro había páginas muy bellas, pero otras eran su contradicción: ¿por qué poner de relieve todas las debilidades de la Iglesia? Ello socava la confianza en la jerarquía y en el magisterio<sup>20</sup>. Frente a esta reprensión y reproche, parece que también Juan XXIII había leído el libro y ante las preguntas, ¿se puede hablar de reforma de la Iglesia?, ¿puede la Iglesia o debe reformarse?, el Papa bueno añadía este comentario: «Sin embargo, es un buen teólogo e historiador el que ha escrito este libro»<sup>21</sup>.

En el prólogo a *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) introduce la noción de una necesaria «reforma» en la Iglesia gracias a la distinción entre *estructura* (constitutiva, institucional, jerárquica) y *vida* (realidad histórica, dinámica, comunitaria de los fieles). También esa dimensión de la «vida» de la realidad eclesial le ha permitido hacer hueco a los laicos concediéndoles un espacio amplio en el interior y en la misión de la Iglesia como sujeto religioso. Una «teología de la vida» toma en consideración el desarrollo histórico de la Iglesia. Con un notable sentido histórico como principio metodológico, Congar propone una revisión de la vida de la Iglesia a la luz del Evangelio. Para este teólogo dominico la divisa de la orden fundada por Domingo de Guzmán, buscar la Verdad, es inseparable de la perspectiva histórica, es decir, una verdad «historizada»: «La historia tiene un lugar eminente en mi reflexión teológica»<sup>22</sup>. En la advertencia preliminar nos recuerda que había publicado cuatro fragmentos de la primera redacción, cuyos títulos indican ya el alcance de sus preocupaciones: pecado y santidad de la Iglesia; condiciones de una verdadera renovación; ¿por qué el pueblo de Dios debe reformarse sin cesar?; culpabilidad y responsabilidad colectivas<sup>23</sup>.

Teniendo como trasfondo la Reforma luterana, Congar se preguntaba acerca de las condiciones para una reforma sin cisma. Señalaba estas cuatro: 1) primacía de la caridad y del sentido pastoral; 2) permanecer en la comunión con el todo; 3) la paciencia, el respeto a las dilaciones; 4) renovar mediante el retorno al principio de la tradición.

De esta pasión por la unidad y por la reforma de la Iglesia de Y. Congar participan algunos textos muy significativos de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, de los que se puede presumir su autoría. Se trata, por ejemplo, de un pasaje del artículo 9 del capítulo II, sobre el pueblo de Dios: «La Iglesia, caminando en medio de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne, antes, al contrario, persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso» (LG II, 9).

---

<sup>19</sup> Y.M.J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París 1968. El libro fue traducido a la lengua castellana alterando un poco el título original: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953.

<sup>20</sup> *Mon Journal du Concile*, I, París 2002, 37. 313.

<sup>21</sup> *Mon Journal du Concile*, II, 441-442.

<sup>22</sup> *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, París 1975, 24-25.

<sup>23</sup> *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París 1968, 20 (nota 4).

Otro de los textos más significativos de la constitución *Lumen Gentium* fue utilizado por Benedicto XVI en la carta apostólica en forma de «motu proprio», *Porta fidei*, con la que proclamó el Año de la fe el 11 de octubre de 2012, fecha conmemorativa del cincuenta aniversario de la inauguración del Concilio. El texto reza así: «Mientras que Cristo, “santo, inocente, sin mancha” (Hb 7,26), no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5,21), sino que vino solamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Hb 2,17), la Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la conversión y la renovación. La Iglesia continúa su peregrinación “en medio de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios”, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que vuelva (cf. 1 Cor 11,26). Se siente fortalecida con la fuerza del Señor resucitado para poder superar con paciencia y amor todos los sufrimientos y dificultades, tanto interiores como exteriores, y revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, sin embargo, con fidelidad hasta que al final se manifieste a plena luz» (LG I, 8).

Aquí, la problemática de la reforma de la Iglesia peregrina, formulada en términos de *purificación, conversión, renovación*, se inscribe en una reflexión acerca de la realidad paradójica de una Iglesia *santa* y necesitada de purificación, a causa del *pecado* de sus miembros. Ahora bien, para dar cabida a los dos elementos nucleares del pensamiento de Congar, reforma y unidad, hay que referirse al artículo 6 de *Unitatis redintegratio*, donde leemos: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación; ésta es, sin duda, la razón de por qué el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

A este mismo texto apela el Papa Francisco en su exhortación apostólica sobre *La alegría del Evangelio*, donde insiste en que la reforma de la Iglesia por la renovación de su compromiso y salida misionero.