

HISTORIA DE LAS VARIACIONES DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES

Monseñor Jacobo Benigno Bossuet

LIBRO SÉTIMO

NOTICIA DE LAS VARIACIONES Y DE LA REFORMA DE INGLATERRA EN EL REINADO DE ENRIQUE VIII, DESDE EL AÑO DE 1529 HASTA EL DE 1547, Y EN TIEMPO DE EDUARDO VI, DESDE 1547 HASTA 1553, CON LA HISTORIA DE CRANMER HASTA SU MUERTE, ACAECIDA EL AÑO DE 1556

RESUMEN

La Reforma anglicana digna de condenarse, aun según la Historia de Mr. Burnet. Divorcio de Enrique VIII. Su irritación contra la Santa Sede. Su primado eclesiástico. Principios y progreso de este dogma. Fuera de este punto, la fe católica permanece en su integridad en Inglaterra.

Decisión de fe de Enrique. Sus seis artículos. Historia de Tomás Cranmer, arzobispo de Canterbury, autor de la Reforma anglicana: sus bajezas, su corrupción, su hipocresía. Sus sentimientos vergonzosos sobre la jerarquía. Conducta de los supuestos reformadores y en particular de Tomás Cromwell, vicegerente del rey en lo espiritual.

La de Ana Bolena, contra quien se declaró la venganza divina. Increíble ceguedad de Enrique por todo el curso de su vida. Su muerte. Menor edad de su hijo Eduardo VI. Se cambian los decretos de Enrique. Solo permanece el primado eclesiástico del rey. SE lleva hasta unos excesos que avergüenzan

a los protestantes. La Reforma de Cranmer se apoya en esta base. Es mirado el rey como árbitro de la fe. La antigüedad despreciada. Variaciones continuas. Muerte de Eduardo VI. Atentado de Cranmer y de otros contra la reina María, su hermana.

Se restablece la religión católica. Vergonzoso fin de Cranmer. Algunas observaciones particulares sobre la Historia de Mr. Burnet y sobre la Reforma anglicana.

I. Muerte de Enrique VIII, rey de Inglaterra. Desde entonces se cuenta el principio y curso de la Reforma anglicana.

(1547). A la muerte de Lutero, se siguió bien pronto otra que causó grandes mutaciones en la Religión. Fue la de Enrique VIII, quien después de haber dado tan buenas esperanzas en los primeros años de su reinado, hizo un uso tan malo de las raras cualidades de espíritu y de cuerpo que

Dios le había dado. Nadie ignora los extravíos de este Príncipe, ni la ceguera en que cayó por sus desventurados amores, ni cuanta sangre derramó después que se abandonó a esta pasión, ni las consecuencias espantosas de sus matrimonios, casi todos funestos, a las que se desposaron con él. También se sabe por qué motivo, de un príncipe muy católico se hizo autor de una nueva secta, igualmente detestada por los católicos, los luteranos y los sacramentarios. Habiendo reprobado la Santa Sede el divorcio, después de veinte y cinco años de matrimonio con Catalina de Aragón, viuda de su hermano Arthur y el matrimonio que contrajo con Ana Bolena, no solamente se levantó contra la autoridad de la Silla que le condenaba, sino que también, por una empresa inaudita hasta entonces entre los Cristianos, se declaró jefe de la iglesia anglicana tanto en lo temporal como en lo espiritual; y desde aquí empieza la Reforma anglicana, de la cual se nos ha dado hace algunos años una historia tan ingeniosa y al mismo tiempo tan llena de veneno contra la Iglesia católica.

II. Nos fundamos en la Historia de Mr. Burnet. Magníficas palabras de este doctor sobre la Reforma anglicana.

El Dr. Gilbert Burnet, que es el autor de esta historia, nos echa en cara desde el prólogo y en todo el curso de su obra, que nos hemos aprovechado demasiado de la conducta de Enrique VIII y de los primeros reformadores de Inglaterra. Se queja sobre todo de Sandero, historiador católico, a quien acusa de haber inventado hechos atroces, con el fin de hacer odiosa la Reforma anglicana. Estas quejas se vuelven en seguida contra nosotros y contra la doctrina católica. «Una Religión, dice,¹ fundada en la falsedad y elevada sobre la impostura, puede sostenerse por los mismos medios que le han dado el nacimiento». Todavía lleva más adelante el ultraje diciendo: «El libro de Sandero puede muy bien ser útil a una Iglesia, que hasta ahora no se ha engrandecido sino con falsedades y con fraudes públicos». Tan negros como son los colores con que nos pinta a nosotros, tan brillantes y pomposas son las galas con que adorna a su iglesia. «La Reforma, prosigue, ha sido una obra de luz: no hay necesidad del auxilio de las sombras, para que resalte su esplendor; y si se quiere hacer su apología, basta escribir su historia». Muy buenas palabras. No se emplearían más magníficas, aun cuando en las novedades religiosas de Inglaterra, se intentase hacernos ver la misma santidad que acompañó al cristianismo naciente. Consideremos pues, una vez que así lo quiere, esta historia que solo con su sencillez justifica la Reforma. No tenemos necesidad de un Sandero, nos basta Mr. Burnet para conocer bien lo que es esta obra de luz; y la serie sola de los hechos que refiere este diestro defensor de la Reforma anglicana, basta para darnos una idea exacta de ella. Y si Inglaterra halla en esta relación señales manifiestas de la ceguera que Dios derrama algunas veces sobre los reyes y los pueblos, que no se queje de mí, porque yo no hago más que seguir una historia que su Parlamento en cuerpo ha honrado con una aprobación tan auténtica;² pero que adore los ocultos juicios de Dios, que no ha dejado llegar los errores de esta sabia e ilustre

1 Refut. de Sand. t. 1, p. 543.

2 Exl. des Reg. de la Chambre des Seign. et des Com. du 3 Janvier 1681, 23 Dec. 1680 et 5 Janv. 1681, a la cabeza del t. II de l'hist. de Burn.

nación hasta un exceso tan visible, sino para darle medios más fáciles de reconocerse.

III. Primer hecho confesado: la Reforma la empezó un hombre desechado igualmente por todos los partidos.

El primer hecho importante que noto en Mr. Burnet, es el que adelanta desde el prólogo y repite después en todo su libro, y es que cuando Enrique VIII comenzó la Reforma «parece que en todo aquello solo se proponía intimidar a la corte de Roma y obligar al Papa a que accediese a su deseo, porque en su corazón siempre siguió las opiniones más extravagantes de la Iglesia romana, tales como la transustanciación y las demás corrupciones del sacrificio de la misa. Así murió más bien en esta comunión que en la de los protestantes». Aunque así lo dice Mr. Burnet, nosotros no aceptamos la comunión de este Príncipe que al parecer nos ofrece; y puesto que le repele de la suya, resulta desde luego de este hecho, que el autor de la Reforma anglicana y el que, a decir verdad, asentó su verdadero fundamento en el odio que inspiró a su nación contra el Papa y contra la Iglesia romana, es un hombre igualmente excluido y anatematizado de todos los partidos.

IV. La fe de Enrique VIII, autor de la Reforma.

Lo que hay aquí más notable, es que este Príncipe no se contentó con creer en su corazón y profesar con la boca todos estos puntos de creencia, que Mr. Burnet llama las mayores y más extravagantes de nuestras corrupciones; sino que las dio por ley a toda la iglesia anglicana, «en su nueva cualidad de jefe supremo de esta iglesia bajo la autoridad de Jesucristo». Los hizo aprobar por todos los obispos y por todos los parlamentos, es decir, por todos los tribunales, en lo cual consiste todavía en el día de hoy, en la Reforma anglicana, el supremo grado de autoridad eclesiástica. Los hizo firmar y poner en práctica por toda la Inglaterra, por los Cromwell, por los Cranmer y por todos los demás héroes de Mr. Burnet, que siendo luteranos o Zuinglianos en el corazón y deseando establecer el nuevo Evangelio, asistían sin embargo ordinariamente a la misa, como al culto público que se daba a Dios o la decían ellos mismos; y en una palabra, practicaban todo lo demás de la doctrina y del servicio recibido en la Iglesia, a pesar de su conciencia y de su religión.

V. Instrumentos de que se valió Enrique VIII en la Reforma. Cromwell su vicegerente en lo espiritual.

Tomás Cromwell fue a quien el Rey instituyó como su vicario general en lo espiritual, el año de 1535, inmediatamente después de su condenación y a quien, en el año de 1536, hizo su vicegerente en su calidad de jefe supremo de la iglesia,³ poniéndole de este modo al frente de todos los negocios eclesiásticos y de todo el orden sagrado, aunque no era, ni fue nunca más que un simple lego.

Todavía no se había visto esta dignidad en la lista de los empleos de Inglaterra, ni en la de los

3 Burn hist t. I, p. 444.

oficios del imperio, ni en ningún reino cristiano; y Enrique VIII presentó por primera vez a Inglaterra y al mundo cristiano, un Milord vicegerente y un Vicario general del rey en lo espiritual.

VI. Tomás Cranmer es el héroe de Mr. Burnet.

El íntimo amigo de Cromwell y el que dirigió el proyecto de la Reforma anglicana, fue Tomás Cranmer, arzobispo de Cantorbery. Este es el gran héroe de Mr. Burnet. Abandona a Enrique VIII por sus escándalos y crueldades demasiado sabidas; pero conoció que si hacia otro tanto con Cranmer, a quien reputa como autor de la Reforma, sería darnos desde luego una idea muy mala de toda esta obra. Se extiende pues, mucho en las alabanzas de aquel prelado y no contento con admirar en todo su moderación, piedad y prudencia, no teme hacerlo tanto o más irreprochable que san Atanasio y san Cirilo y de un mérito tan singular, que *acaso ningún prelado de la Iglesia tuvo cualidades más excelentes ni menos defectos*.⁴

VII. Los héroes de Mr. Burnet no siempre son, según él mismo dice, hombres de gran probidad. Lo que refiere de Montluc, obispo de Valencia.

Es verdad que no hay que fiarse mucho en las alabanzas que Mr. Burnet prodiga a los héroes de la Reforma; prueba de ello, las que dio a Montluc obispo de Valencia. «Este era, dice, uno de los ministros más sabios de su siglo, siempre moderado en las deliberaciones que tocaban a la conciencia; lo que le hizo sospechoso de herejía. Toda su vida tiene el carácter de un gran hombre y nada habría sobre que reprenderle, sino la adhesión inviolable que tuvo por tantos años a la reina Catalina de Médici».⁵

El crimen sin duda no era muy grave, pues que se lo debía todo a esta Princesa, la cual por otra parte era su Reina, hermana y madre de sus reyes y siempre unida con ellos. De modo que este Prelado, en quien *solo se puede vituperar* el haber sido tan fiel a su bienhechora, debe ser, según Mr. Burnet, uno de los hombres de su siglo más exentos de toda reconvención. Pero no tomemos al pie de la letra los elogios que nuestros reformados dan a los héroes de su secta. El mismo Mr. Burnet, en el mismo libro en que ensalza tanto a Montluc, habla de esta manera:⁶ «Este obispo ha sido célebre, pero tuvo sus defectos». Después de lo que había dicho de él, era de creer que estos defectos serían unos defectos leves. Pero acabemos de oírle y veremos que estos defectos no fueron más, que *haber hecho los mayores esfuerzos por corromper a la hija de un señor de Irlanda, que le había recibido en su casa; haber tenido consigo una cortesana inglesa a quien estaba manteniendo*; veremos que habiendo bebido sin reflexión esta desgraciada el precioso bálsamo que había regalado Solimán al Prelado, *se arrebató este con tanto exceso, que sus gritos despertaron a toda la gente de la casa, la cual presenció sus extremos y su incontinencia*.

Estos son los pequeños defectos de un Prelado cuya vida entera *tiene los caracteres de un gran*

4 Prol. hacia el fin.
5 II part. lib. I, p. 128.
6 Ibid. p. 312.

hombre. La Reforma o poco delicada en cuanto a la virtud o indulgente con sus héroes, les perdona fácilmente semejantes abominaciones; y si por haber tenido Montluc nada más que una ligera tintura de reforma, es un hombre casi irreprochable, a pesar de estos crímenes tan graves, no hay que admirarse de que Cranmer, que fue tan gran reformador, mereciese tantos elogios.

Así, sin dejarnos sorprender por los elogios con que ensalza Mr. Burnet a sus reformados y especialmente a Cranmer, formemos la historia de este Prelado, ateniéndonos a los hechos que de él refiere este historiador, su perpetuo admirador y veamos al mismo tiempo qué espíritu presidió el proyecto de la Reforma.

VIII. Cranmer, luterano según Mr. Burnet, obtuvo el favor del Rey y de Ana Bolena.

(1529, 1530). Desde el año de 1529, Tomás Cranmer se había puesto a la cabeza del partido que favorecía el divorcio con Catalina y el matrimonio del Rey con Ana Bolena.⁷ En el año de 1530 compuso un libro contra la legitimidad del matrimonio de Catalina y se puede conocer cuánto le congraciara este paso con un príncipe, cuya pasión dominante lisonjeaba. Desde entonces empezaron a mirarle en la corte como un favorito, designándole como sucesor del cardenal Volsey en el crédito para con el Monarca. Cranmer estaba y estuvo desde entonces *adherido a las opiniones de Lutero*⁸ y como dice Mr. Burnet, era *el más estimado de los que las habían abrazado*.⁹ «Ana Bolena, prosigue este autor, también había recibido alguna tintura de esta doctrina» y en lo sucesivo la presenta siempre unida a la opinión de los que él llama reformadores. Por reformadores se deben entender siempre los enemigos, ocultos o declarados, de la misa y de la doctrina católica. «Todos los del mismo partido, añade,¹⁰ se declararon a favor del divorcio». Aquí tenemos las secretas relaciones de Cranmer y de sus adherentes con la querida de Enrique; y estos son los fundamentos del crédito de este nuevo confidente y los principios de la Reforma de Inglaterra. El desgraciado Príncipe, que nada sabía de estas intimidades y de estos designios, se aunaba él mismo insensiblemente con los enemigos de la fe, que hasta entonces había defendido tan bien y los cuales por medio de sus tramas secretas le hacían servir sin advertirlo al proyecto de destruirla.

IX. Cranmer, enviado a Roma para el divorcio, es nombrado allí confesor del Papa. Se casa, aunque era sacerdote, pero en secreto.

Cranmer fue enviado a Italia y a Roma para el asunto del divorcio; y supo disimular tan completamente sus errores, que el Papa le nombró su confesor,¹¹ lo que prueba que era sacerdote y aceptó aquel cargo, aunque era luterano en todo y por todo. De Roma pasó a Alemania a visitar a sus buenos amigos los protestantes y entonces fue cuando se casó con una hermana de Osiandro.

7 Burn. t. I, lib I, p. 123.

8 Ibid. 132.

9 Ibid. 135.

10 Ibid.

11 Burn. t. I. lib. I, p, 136, 141.

Se dice que la había seducido y que lo obligaron a casarse con ella;¹² pero yo no aseguro estos hechos escandalosos, mientras no los tenga bien averiguados por el testimonio de los autores del partido o en todo caso no sospechosos. En cuanto al casamiento, el hecho es constante. Estos señores, a pesar de los cánones y de la profesión que han hecho de continencia, están acostumbrados a mirar estos matrimonios como lícitos y honestos. Pero Enrique no era de este parecer y detestaba a los sacerdotes que se casaban. Cranmer ya había sido expulsado del colegio de Cristo en Cambridge a causa de un primer matrimonio que había contraído. El segundo que contrajo siendo sacerdote, hubiera empeorado mucho su suerte, porque según los cánones, hubiera sido excluido de este sagrado orden por un segundo matrimonio contraído en el sacerdocio. Los reformadores se mofaban en su corazón, así de sus votos como de los sagrados cánones. Pero por temor de Enrique, fue necesario tener oculto este matrimonio y aquel gran Reformador empezó por engañar a su señor en una materia tan importante.

X. Cranmer, nombrado arzobispo de Cantorbery, toma las bulas del Papa, aunque casado y luterano.

Cuando estaba en Alemania el año de 1533, quedó vacante el arzobispado de Cantorbery por la muerte de Varham. El rey de Inglaterra nombró para aquel arzobispado a Cranmer que aceptó el nombramiento. El Papa, que no conocía en él ningún otro error, más que el de sostener la nulidad del matrimonio de Enrique, cosa entonces bastante indecisa, le dio sus bulas.¹³ Cranmer las recibió y no temió mancharse recibiendo, como se hablaba en el partido, el carácter de la bestia.

XI. Consagración de Cranmer; profesión de sumisión al Papa; su protesta; su hipocresía.

En su consagración y antes de proceder a la ordenación, hizo el juramento de fidelidad al Papa, que hacía algunos siglos se acostumbraba hacer. No lo hizo sin escrúpulo, según el decir de Mr. Burnet; pero Cranmer, que a todo se acomodaba, todo lo salvó protestando, que con este juramento de ninguna manera pretendía eximirse de las obligaciones de su conciencia, ni de las que tenía para con el Rey y el Estado. Protesta en sí misma bien inútil, porque ¿quién de nosotros se compromete por este juramento a cosa alguna que sea contraria a su conciencia o al servicio del Rey y de sus Estados? Lejos de pretender perjudicar a ninguna de estas cosas, se expresa aun en este juramento, que se le hace sin perjuicio de los derechos de su orden, *salvo ordine meo*.¹⁴ La sumisión que se jura al Papa en cuanto a lo espiritual, es de otro orden que la que se debe naturalmente a su príncipe en las cosas temporales; y sin protestar jamás, siempre hemos comprendido muy bien, que la una en nada perjudica a la otra. Pero, en fin, o este juramento es un engaño u obliga a reconocer la potestad espiritual del Papa. Luego el nuevo arzobispo la reconoció, aunque no creía en ella. Mr.

12 Ibid. p. 145.

13 Burn. t. 1, lib. II, p. 18.

14 Pontif. Rom. in consec. Ep.

Burnet confiesa que esta disculpa *era poco conforme con la sinceridad de Cranmer*;¹⁵ y para atenuar, cuanto pudiese, la criminalidad de este disimulo, añade un poco después: «Si esta conducta no fue según las reglas más austeras de la sinceridad, por lo menos no se ve en ella ninguna superchería». ¿Pues qué se llama superchería? ¿La hay más grande que jurar lo que no se cree y prepararse los medios para eludir su juramento, por medio de una protesta concebida en términos tan vagos? Pero Mr. Burnet no nos dice que Cranmer, que fue consagrado con todas las ceremonias del pontifical, además de este juramento, cuya fuerza se proponía eludir, hizo otras declaraciones, contra las cuales no reclamó: como de *recibir con sumisión las tradiciones de los Padres y las constituciones de la santa Silla apostólica; prestar obediencia a san Pedro en la persona de sus sucesores según la autoridad canónica y guardar castidad*,¹⁶ lo que en la intención de la Iglesia, expresamente declarada desde que se recibe el subdiaconado, lleva consigo el celibato y la continencia. Esto es lo que no nos dice Mr. Burnet. Tampoco nos dice que Cranmer dijo la misa según costumbre con su consagrante. Cranmer también debía protestar contra este acto y contra todas las misas que dijo oficiando en su iglesia, por lo menos durante todo el reinado de Enrique VIII, es decir, por espacio de treinta años cumplidos. Mr. Burnet no nos dice todas estas bellas acciones de su héroe. No nos dice que ordenando sacerdotes, como los ordenó sin duda, habiendo sido tantos años arzobispo, los ordenó según los términos del pontifical, en que Enrique no cambió nada, como tampoco en la misa. Les dio pues, el poder *de convertir por su santa bendición el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, de ofrecer el sacrificio y decir la misa así por los vivos como por los difuntos*.¹⁷ Mucho más importante hubiera sido protestar contra tantos actos tan contrarios al luteranismo, que contra el juramento de obedecer al Papa. Pero una protesta contra el primado del Papa no ofendía a Enrique VIII; pero este príncipe no hubiera tolerado las otras y de aquí provenía el disimulo de Cranmer. Aquí le tienen ustedes, todo a un tiempo, luterano, casado, ocultando su matrimonio, arzobispo según el pontifical romano, sumiso al Papa, cuya potestad aborrecía en su corazón, diciendo misa en la que no creía y dando la potestad de decirla; y sin embargo, según Mr. Burnet, un segundo Atanasio, un segundo Cirilo, uno de los prelados más perfectos que hubo jamás en la Iglesia. ¿Qué idea se nos quiere dar no solamente de san Atanasio y de san Cirilo, sino también de san Basilio, de san Ambrosio, de san Agustín y en una palabra de todos los santos, si no tienen ni más buenas cualidades, ni menos defectos que un hombre que estuvo practicando por tanto tiempo lo que él creía, siendo el colmo de la abominación y del sacrilegio? Así se ciegan los hombres en la nueva Reforma y así las tinieblas, de que está cubierto el entendimiento de los reformadores, se esparcen todavía hoy día sobre sus defensores.

XII. Reflexión sobre la supuesta moderación de Cranmer.

Mr. Burnet dice, que su arzobispo hizo lo que pudo por no aceptar aquella eminente dignidad

15 Burn. *ibid.* 290.

16 Pontif. Rom. in consec. Ep.

17 Pontif. Rom. in ordin. Presbyt.

y se admira de su moderación. No quiero yo disputar a los mayores enemigos de la Iglesia, ciertas virtudes morales que se hallan hasta en los filósofos y paganos, pero que no han sido en los herejes más que un lazo de Satanás para enganchar a los débiles y una parte de la hipocresía que los seduce. Pero Mr. Burnet tiene demasiado talento para no conocer que Cranmer, que tenía a su favor a Ana Bolena, de quien el Rey estaba tan prendado, que hacía cuanto se podía desear por favorecer los nuevos amores de este Príncipe y que después de haberse declarado contra el matrimonio de Catalina, se hacía necesario romperlo, sabía muy bien que Enrique no podía nombrar un arzobispo más favorable para él. De suerte que nada le era más fácil que ser arzobispo rehusando serlo y añadir al honor de tan grande prelación el de la moderación.

XIII. Cranmer procede con el divorcio, atribuyéndose la cualidad de legado de la Santa Sede en la sentencia.

En efecto, luego que Cranmer fue elevado a aquella dignidad, empezó a trabajar en el Parlamento para que se declarase la nulidad del matrimonio. El año antes, es decir, el año de 1532, ya se había desposado el Rey en secreto con Ana Bolena, que se hallaba en cinta y ya era tiempo de manifestarse.¹⁸ El arzobispo, que no ignoraba el secreto, se señaló en esta ocasión¹⁹ y manifestó mucho ahínco en complacer al Rey. Empleando su autoridad arzobispal, le escribió una carta grave sobre su matrimonio incestuoso con Catalina,²⁰ matrimonio, decía él, que escandalizaba a todo el mundo, declarándole que por lo que a él tocaba, estaba resuelto a no tolerar por más tiempo un escándalo tan grande. He aquí un varón fuerte, un nuevo Juan Bautista. Después cita ante sí al Rey y a la Reina y empieza el procedimiento; la Reina no comparece. El arzobispo, por contumacia, declara el matrimonio nulo desde el principio y no olvida tomar en su sentencia, la cualidad de legado de la Santa Sede,²¹ según la costumbre de los arzobispos de Canterbury. Mr. Burnet da a entender que por este medio se quiso dar más fuerza a la sentencia, es decir, que el arzobispo, que en su corazón no reconocía ni al Papa, ni a la Santa Sede, quería, por servir al Rey, tomar la cualidad más favorable para autorizar sus placeres. Cinco días después aprobó el matrimonio secreto de Ana Bolena, aunque celebrado antes de haberse declarado nulo el de Catalina, confirmando un procedimiento tan irregular.

XIV. Sentencia de Clemente VII e irritación de Enrique contra la Santa Sede.

Bien sabida es la sentencia definitiva de Clemente VII contra el Rey de Inglaterra, dada poco después de la que había dado Cranmer a su favor. Enrique, que se había lisonjeado con alguna esperanza por parte de la corte de Roma, se había sometido de nuevo a la decisión de la Santa Sede, aun después del fallo del arzobispo. No tengo necesidad de referir hasta qué punto llegó su

18 Ibid. 191.

19 Ibid 186.

20 Ibid. 193.

21 P 193.

cólera, cuando vio frustrada su esperanza. El mismo Mr. Burnet confiesa que «no guardó ninguna medida en su resentimiento».²² Desde entonces, empezó a llevar hasta el extremo su nueva calidad de *Jefe supremo de la iglesia anglicana bajo la autoridad de Jesucristo*.

XV. Moro y Fischer condenados a muerte por no haber querido reconocer al Rey como jefe de la Iglesia.

(1534). Fue entonces cuando todo el universo deploró el suplicio de los dos hombres más grandes de Inglaterra en sabiduría y en piedad, Tomás Moro, gran canciller y Fischer obispo de Rochester. El mismo Mr. Burnet se lamenta de aquella desgracia y mira *el fin trágico de aquellos dos grandes hombres como una mancha en la vida de Enrique*.²³

Estas dos fueron las más ilustres víctimas del primado eclesiástico. Moro, apremiado para que lo reconociese, dio aquella memorable respuesta: Que desconfiaría de sí mismo si se viera solo contra todo el Parlamento; pero que si tenía contra sí al gran consejo de Inglaterra, tenía a su favor toda la Iglesia, este gran consejo de los cristianos.²⁴ El fin de Fischer no fue menos glorioso ni menos cristiano.

XVI. Fecha memorable del principio de las crueldades y demás excesos de Enrique.

Entonces empezaron los suplicios indiferentemente contra los católicos y contra los protestantes y Enrique llegó a ser el más sanguinario de todos los príncipes. Pero la fecha merece anotarse. Nosotros de ninguna manera vemos, dice Mr. Burnet, *que fuese naturalmente cruel; reinó, prosigue, veinte y cinco años sin haber hecho morir a nadie por crimen de Estado*, sino a dos hombres cuyo suplicio no se le puede vituperar. En los diez últimos años de su vida no guardó, dice el mismo autor, *ningún término en sus ejecuciones*.²⁵ Mr. Burnet no quiere que se le imite, pero que tampoco se le condene con extremo rigor. Pero nadie le condena con más rigor que el mismo Mr. Burnet, que hablando de este Príncipe dice lo siguiente:²⁶ «Hizo gastos excesivos que lo obligaron a sacrificar a los pueblos; arrancó al Parlamento por dos veces una carta de pago de todas sus deudas; falsificó la moneda e hizo otras muchas cosas indignas de un rey. Su genio acalorado y colérico le hizo severo y cruel; hizo condenar a muerte un crecido número de sus súbditos por haber negado su primacía eclesiástica, entre otros Fischer y Moro, de los cuales el primero era muy anciano y el segundo podía llamarse el honor de Inglaterra, ya por su probidad, ya por su saber». Puede verse lo demás en el Prólogo de Mr. Burnet, pero yo no puedo omitir este último rasgo: «Lo más reprehensible, dice, es que dio el pernicioso ejemplo de conculcar la justicia y oprimir la inocencia, haciendo juzgar a las personas sin oírlas». Con todo, quiere hacernos creer Mr. Burnet, que aunque «hacia juzgar a las gentes por faltas ligeras, *sin embargo*, las leyes presidían en

22 T. I. lib. II, p. 199.

23 Ibid. p. 227, 229, etc. lib. III, 431 et seq.

24 Ibidem 228.

25 T. I, lib. III, p. 242.

26 Prol.

todas estas causas; los acusados no eran ni perseguidos ni sentenciados sino conforme a derecho,²⁷ como si no fuese el colmo de la crueldad y de la tiranía dar leyes inicuas, como fue la de condenar a los acusados sin oírles y tender lazos a los inocentes en las formalidades de la justicia. ¿Pero qué cosa más horrible que lo que añade este mismo historiador? «Que este Príncipe, sea que no pudiese sufrir que se le contradijese, sea que se hubiese engreído con el glorioso título de jefe de la iglesia, que sus pueblos le habían conferido, sea que le hubiesen pervertido las alabanzas de sus aduladores, se persuadía que todos sus súbditos estaban obligados a arreglar su fe por sus decisiones». He aquí, como dice Mr. Burnet, *manchas tan odiosas en la vida de un Príncipe, que ningún hombre de bien las puede excusar*. Y nosotros quedamos obligados con este autor, por habernos ahorrado con su confesión, el trabajo de andar buscando pruebas de todos estos excesos, en historias que acaso se pudieran tener por sospechosas. Pero lo que no se puede disimular, es que Enrique, antes tan distante de estos horribles excesos, no cayó en ellos, según confiesa Mr. Burnet, sino en los últimos diez años de su vida, es decir, que cayó en ellos inmediatamente después de su divorcio, después de su abierto rompimiento con la Iglesia, después que, dando un ejemplo inaudito en todos los siglos, usurpó el primado eclesiástico. Y es preciso confesar que una de las causas de su prodigiosa ceguedad, fue *ese título glorioso de jefe de la iglesia que le habían dado sus pueblos*. Dejo ahora a la consideración del lector cristiano, si son estos los caracteres de un reformador o de un príncipe, cuyos excesos castiga la divina justicia con otros excesos y a quien entrega a los deseos de su corazón y abandona visiblemente a un sentido réprobo.

***XVII. Cromwell hecho vicegerente en todo, contribuye a excitar al Rey
contra la fe de la Iglesia.***

(1535). El suplicio de Fischer y de Moro y tanto número de otras sangrientas ejecuciones, esparcieron el terror en los ánimos. Todo el mundo juró el primado de Enrique y ya nadie se atrevió a oponerse. Se estableció este primado mediante diversos decretos del Parlamento y la primera providencia que en su virtud tomó el Rey, *fue dar a Cromwell la cualidad de su Vicario general en lo espiritual y la de Visitador de todos los conventos y de todos los privilegiados de Inglaterra*,²⁸ lo cual era propiamente declararse Papa; y lo que es más notable, poner todo el poder eclesiástico en manos de un zuingliano, porque yo creo que Cromwell lo era o cuando menos un luterano, si lo quiere así Mr. Burnet. Hemos visto que Cranmer era del mismo partido y amigo íntimo de Cromwell y ambos juntos obraban de concierto para incitar al Rey, ya irritado, contra la fe antigua.²⁹ La nueva Reina los apoyaba con todo su poder, e hizo dar a Schaxton y a Latimer, capellanes suyos, otros protestantes encubiertos, los obispos de Salisbury y de Vorchester. Pero aunque todo era tan contrario a la antigua Religión y las primeras potestades eclesiásticas y seculares

27 Lib. III, p. 243.

28 T. I, lib. III, p. 344.

29 Ibid. 245.

conspiraban para destruirla totalmente, no siempre está en la mano del hombre llevar sus depravados intentos tan adelante como quisiera. Enrique solo estaba irritado contra el Papa y la Santa Sede; así pues, solo atacó a esta autoridad; y Dios quiso que la Reforma llevase impreso en la frente desde su origen, el carácter del odio y de la venganza de este Príncipe. Así, aunque era tan grande la aversión que tenía el Vicario general a la misa, no le fue dado entonces prevalecer, como otro Antíoco, *contra el sacrificio perpetuo*;³⁰ antes bien, una de sus disposiciones de visita fue que todos los sacerdotes dijese misa todos los días³¹ y que los religiosos observasen con esmero su regla y particularmente sus tres votos.³²

XVIII. Visita arzobispal de Cranmer por la autoridad del Bey.

También Cranmer hizo su visita arquiepiscopal en su provincia, pero con permiso del Rey, de modo que se empezó a ejercer todos los actos de la jurisdicción eclesiástica por la autoridad real. Todo el objeto de esta visita, así como de cuanto se hacía por aquel tiempo, era establecer bien el primado eclesiástico del Rey. El complaciente arzobispo nada tenía entonces tanto en su corazón y el primer acto de jurisdicción que hizo el obispo de la primera silla de Inglaterra, fue poner la Iglesia bajo el yugo y sujetar a los reyes de la tierra el poder que la Iglesia había recibido de lo alto.

XIX. Depredación de los bienes de los monasterios.

A estas visitas se siguió la supresión de los monasterios, de cuyas rentas se apropió el Rey. Se clamó en la Reforma, lo mismo que en la Iglesia, contra esta sacrílega depredación de los bienes consagrados a Dios. Pero al carácter de venganza que tenía ya desde su principio la Reforma anglicana, había que añadir el de una sórdida avaricia y este fue uno de los primeros frutos del primado de Enrique, que se hizo jefe de la Iglesia para saquearla con este título.

XX. Muerte de la reina Catalina. Paralelismo entre esta princesa y Ana Bolena.

(1536). Poco después murió la reina Catalina: «Ilustre por su piedad, dice Mr. Burnet y por su adhesión a las cosas del cielo. Vivía en la austeridad y mortificación, trabajando con sus propias manos y procurando, aun en medio de su grandeza, tener ocupadas y trabajando a las mujeres de su servidumbre»;³³ y para que las virtudes más comunes acompañasen a las grandes, añade el mismo historiador, que «los escritores de aquel tiempo nos la representan como una mujer muy buena»;³⁴ caracteres bien diferentes de los de su rival Ana Bolena. Aunque quisiéramos justificarla (a Ana Bolena) de las infamias con que la desacreditaron sus favoritos cuando murió, no niega Mr. Burnet, que era inmodesto su genio festivo, indiscretas sus libertades e irregular y licenciosa su

30 Dan. VIII, 12.

31 Burn. t. III, l. III, 251.

32 Ibid. 248.

33 T. I, lib. III, p. 261.

34 Ibid. p. 262.

conducta.³⁵ Jamás se vio que una mujer honesta, menos que una Reina, permitiese que se le faltase al respeto, hasta tolerar declaraciones de tal naturaleza, como las que le hicieron a esta Princesa gentes de todas clases, aun de las más bajas. ¿Y qué digo yo tolerar? Complacerse en ellas y no solamente admitirlas, sino también provocarlas ella misma y no avergonzarse de decir a uno de sus galanes, *que ya veía que aplazaba casarse, con la esperanza de casarse con ella, cuando muriere el Rey*. Todas estas cosas las confesó Ana y lejos de mirar por eso peor a sus atrevidos amantes, lo cierto es, sin que queramos profundizar más, que los trataba mejor. En medio de esta extraña conducta, se nos asegura que redoblaba sus buenas obras y sus limosnas;³⁶ y fuera de haber promovido la supuesta Reforma, lo que nadie le disputa, esto es todo lo que se nos dice de sus virtudes.

***XXI. Prosigue el paralelismo. Marca visible de los juicios de Dios.
Cranmer anula el matrimonio del Rey y de Ana.***

Pero mirando las cosas más a fondo, no podemos menos que reconocer la mano de Dios pesando sobre esta Princesa. No gozó más que tres años de una gloria a que la habían elevado tantos trastornos. Nuevos amores la arruinaron y así como el nuevo amor que le cobró el Rey la ensalzó y Enrique, que había sacrificado por ella a Catalina, la sacrificó bien pronto a ella también, por la juventud y a las gracias de Juana Seymour. Pero Catalina, habiendo perdido la gracia del Rey, consiguió por lo menos que la estimase hasta el fin, mientras que hizo morir a Ana en un cadalso como una infame. Esta muerte acaeció algunos meses después de la de Catalina. Pero Catalina supo conservar hasta el fin aquella dignidad y constancia que la habían distinguido por toda su vida.³⁷ Ana, en el momento que la detuvieron, mientras estaba rogando a Dios deshecha en lágrimas, la vieron echarse a reír como una insensata.³⁸ Las palabras que pronunciaba en su enojo contra sus amantes porque la habían traicionado, manifestaban el desorden en que se hallaba y la perturbación de su conciencia. Pero véase la marca visible de la mano de Dios. El Rey, siempre abandonado a sus nuevos amores, hizo anular su matrimonio con Ana, en favor de Juana Seymour, así como, en favor de Ana, había hecho anular su matrimonio con Catalina. Isabel, hija de Ana, fue declarada ilegítima, como lo había sido María, hija de Catalina. Por un justo juicio de Dios, Ana cayó en un abismo igual al que había abierto a su inocente rival. Pero Catalina sostuvo hasta la muerte con la dignidad de reina, la verdad de su matrimonio y el honor del nacimiento de María. Al contrario, Ana, por una vergonzosa complacencia, reconoció lo que no era verdad, que se había casado con Enrique viviendo milord Perci, con quien estaba antes casada y confesando contra su conciencia que era nulo su matrimonio con el Rey, envolvió en su afrenta a su hija Isabel. Para que se viese más claramente la justicia de Dios en este memorable acontecimiento, Cranmer, aquel mismo Cranmer que había anulado el matrimonio de Catalina, anuló también el de Ana, a quien

35 Ibid. p. 268, 271, 280, etc.

36 Ibid. p. 266.

37 P. 260, 261.

38 P. 270.

se lo debía todo. Dios cegó a todos los que habían contribuido a la disolución de un matrimonio tan solemne como el de Catalina: a Enrique, a Ana, al arzobispo mismo; ninguno se libró. La indigna debilidad de Cranmer y su extrema ingratitud para con Ana, llenaron de horror a todos los hombres de bien y su vergonzosa complacencia en anular todos los matrimonios al antojo de Enrique, quitaron a su primera sentencia toda la apariencia de autoridad que podía darla el nombre de un arzobispo.

XXII. La bajeza de Cranmer mal excusada por Mr. Burnet.

Mr. Burnet veía con disgusto este lunar en la vida de su gran reformador y dice para excusarle, que Ana había declarado en su presencia su matrimonio con Perci, que causaba la nulidad del que había contraído con el Rey; de suerte que no podía menos que separarla de aquel Príncipe y dar la sentencia de nulidad de este matrimonio.³⁹ Pero este es un engaño manifiesto, porque era notorio en Inglaterra que el lazo de Ana con Perci, lejos de ser un matrimonio concluido por palabras de presente, como se dice, ni siquiera era una promesa de un matrimonio que se hubiese de formalizar, sino una mera propuesta de un matrimonio deseado por este milord,⁴⁰ lo que bien lejos de anular otro matrimonio contraído después, ni siquiera hubiera sido un impedimento para contraerle. Mr. Burnet conviene en ello y asienta todos estos hechos como constantes.⁴¹ Cranmer, que había sabido todo el secreto del Rey y de Ana, no lo podía ignorar; y Perci, el supuesto marido de la Reina, había declarado con juramento en presencia del mismo arzobispo y aun del de York, que «jamás había habido contrato ni aun promesa de matrimonio entre él y Ana. Para hacer más solemne este juramento, recibió la Comunión» después de su declaración, en presencia de los principales del Consejo de Estado, «deseando que la recepción de este sacramento fuese seguida de su condenación, si había contraído un compromiso de esta naturaleza». Un juramento tan solemne recibido por Cranmer, le daba a conocer bien que la confesión de Ana no era libre. Cuando la hizo estaba sentenciada a muerte y como dice Mr. Burnet, «aturdida todavía con la terrible sentencia que se había dado contra ella».⁴² Las leyes la condenaban al fuego y el moderar la pena dependía del Rey. Cranmer podía conocer muy bien que en aquel estado se la haría confesar todo lo que se quisiese, prometiéndole *salvarle la vida o cuando menos mitigar el suplicio*. Entonces es cuando un arzobispo debe prestar su voz a una persona oprimida, a quien su turbación o la esperanza de suavizar su castigo, hace hablar contra su conciencia. Si Ana, su bienhechora, no le causaba compasión, debía por lo menos tener piedad de la inocencia de Isabel, a quien se iba a declarar adúltera y como tal, incapaz de suceder en la corona, sin otro fundamento que una declaración forzada de su madre. Dios no ha dado tan grande autoridad a los obispos, sino para que puedan prestar su voz a

39 T. I, lib. II, p. 281.

40 Lib. I, 71; lib. III, 276, etc.

41 Ibid 276.

42 T. I, lib. III, p. 277.

los débiles y su fuerza a los oprimidos. Pero no hay que esperar de Cranmer virtudes que no conocía; ni siquiera tuvo valor para hacerle presente al Rey la manifiesta contrariedad de las dos sentencias que hacía pronunciar contra Ana,⁴³ una condenándola a muerte por haber manchado el tálamo del Rey con el adulterio y otra declarando que no estaba casada con el Rey. Cranmer disimuló una iniquidad tan irritante y todo lo que él hizo en favor de la desgraciada Princesa, fue escribir al Rey una carta en que deseaba, que *se hallase inocente*,⁴⁴ concluyendo con una posdata, en que manifiesta su sentimiento porque *están probadas* las faltas de aquella Princesa, según se asegura; tanto temía dejar a Enrique con recelo de que desaprobase lo que hacía.

XXIII. Ejecución de Ana Bolena.

Con la caída de Ana, se creyó que había perdido el arzobispo su protección. En efecto, al principio se le prohibió ver al Rey; pero supo restablecerse bien pronto a expensas de su bienhechora y con la anulación de su matrimonio. La infeliz en vano esperó ablandar al Rey, confesando todo lo que quería. Esta confesión solo la libró de morir quemada. Enrique la hizo decapitar.⁴⁵ El día de la ejecución se consolaba con haber oído decir que el ejecutor era muy diestro y por otra parte, añadía ella,⁴⁶ *yo tengo el cuello muy delgado*. Al mismo tiempo, dice el testigo de su muerte, *llevó allí la mano y se puso a reír con toda su alma*, fuese por ostentación de una extrema intrepidez o fuese que se le hubiese trastornado la cabeza con la proximidad de la muerte. Sea como se quiera, parece que por horroroso que fuese el fin de esta princesa, quería Dios que tuviese tanto de ridículo como de trágico.

XXIV. Definición de Enrique sobre la fe. Confirma la de la Iglesia acerca del sacramento de la Penitencia.

Ya es tiempo de referir las definiciones de fe que Enrique dio en Inglaterra, como jefe supremo de la Iglesia. Véase en los artículos que él mismo extendió, la confirmación de la doctrina católica. Se halla en ellos *la absolución del sacerdote, como una cosa instituida por Jesucristo y tan buena como si la diese el mismo Dios, con la confesión de sus pecados a un sacerdote, necesaria cuando se la puede hacer*.⁴⁷ Sobre este fundamento se establecen los tres actos de la penitencia divinamente instituida, *la contrición, la confesión en términos formales* y *la satisfacción* bajo el nombre de *dignos frutos del arrepentimiento* que estamos obligados a llevar, *aunque es verdad que Dios perdona los pecados mirando solo a la satisfacción de Jesucristo y no a causa de nuestros méritos*. He aquí toda la sustancia de la doctrina católica. No se imaginen los protestantes que les es peculiar lo que se ha dicho de la satisfacción, porque el concilio de Trento ha creído siempre la remisión de los pecados, una pura gracia concedida por los méritos de Jesucristo solamente.

43 T. I, lib III, p. 277.

44 P. 273, 274.

45 Ibid 277.

46 Ibid 279.

47 T. I, lib. III, p. 292.

XXV. Sobre la Eucaristía.

En el sacramento del altar se reconocía *el mismo cuerpo del Salvador concebido de la Virgen, como dado en su propia sustancia bajo las envolturas* o como dice el original inglés, *bajo la forma y figura del pan*, lo que denota con mucha exactitud la presencia real del cuerpo y da a entender, según el lenguaje que se usa, que no quedan del pan sino las especies.

XXVI. Sobre las imágenes y sobre los Santos.

Las imágenes se conservaron con entera libertad *de quemar incienso y doblar la rodilla delante de ellas y guardarles respeto, considerando estos homenajes como un honor relativo, que se dirige a Dios y no a la imagen.*⁴⁸ Lo cual no era solamente aprobar en general el honor de las imágenes, sino también aprobar en particular lo más esencial de este culto.

Se mandaba anunciar al pueblo que *era bueno suplicar a los santos que pidan por los fieles*, sin esperar por esto obtener de ellos las cosas que solo Dios puede dar.

Cuando Mr. Burnet mira en este lugar como una especie de reformatión, el *que se hubiese abolido el servicio inmediato de las imágenes y cambiado la invocación directa de los santos en una simple súplica de rogar por los fieles,*⁴⁹ no hace más que engañar al mundo; porque no hay católico que no confiese que no espera nada de los santos sino por sus ruegos y que no tributa ningún honor a las imágenes sino el que aquí se expresa que se refiere a Dios y a sus santos.

XXVII. Sobre las ceremonias y sobre la cruz.

Se aprueban expresamente las ceremonias del agua bendita, del pan bendito, de la bendición de las pilas bautismales y de los exorcismos en el bautismo; la de poner la ceniza al empezar la Cuaresma, la de llevar palmas el domingo de Ramos, la de *postrarse delante de la cruz y besarla, para celebrar la memoria de la pasión de Jesucristo;*⁵⁰ todas estas ceremonias se miraban como una especie de lenguaje misterioso, que nos recordaba los beneficios de Dios y excitaba al alma a elevarse al cielo, que es también la misma idea que tienen de estas cosas todos los católicos.

XXVIII. El purgatorio y las misas por los difuntos.

La costumbre de rogar por los muertos está autorizada, como que tiene un fundamento cierto en el libro de los Macabeos y como que ha sido recibida desde el principio de la Iglesia; todo se aprueba, hasta el uso *de hacer decir misas por el descanso de las almas de los difuntos.*⁵¹ Por consiguiente, se reconocía en la misa lo que era objeto de aversión para la nueva Reforma, es decir, aquella virtud por la cual, independientemente de la Comunión, aprovechaba a las personas por quienes se decía, porque sin duda estas almas no comulgaban.

48 Ibid. p. 296.

49 P. 298.

50 P. 298.

51 Rec. des pieces I part. add. n. 1.

XXIX. El Rey decide sobre la fe por autoridad propia.

El Rey decía en cada uno de sus artículos, que mandaba a los obispos anunciárselos al pueblo, *cuya dirección les había él encomendado*, lenguaje hasta entonces enteramente desconocido en la Iglesia. Es verdad que cuando decidía estos puntos de fe, había oído antes a los obispos como los jueces oyen a los peritos; pero él era el que lo decidía y mandaba todo.

***XXX. Cranmer y los demás suscriben contra su conciencia los artículos de Enrique.
Vana salida de Mr. Burnet.***

Mr. Burnet se avergüenza de ver a sus reformadores aprobar los principales artículos de la doctrina católica y hasta la misa que los contenía todos; y los excusa diciendo que «varios obispos y teólogos no tenían al principio un conocimiento distinto de todas las materias y que si habían cedido a ciertas consideraciones, había sido más bien por ignorancia, que por política o debilidad». ⁵² Pero ¿no es mofarse a ojos vistos, hacer a los reformadores ignorar lo más esencial de la Reforma? Si Cranmer y sus adherentes aprobaban de buena fe todos estos artículos, ¿en qué, pues, eran luteranos? Y si rechazaban desde entonces en su corazón todos estos supuestos abusos, como no se puede dudar, ¿qué otra cosa es el haberlos firmado sino una vergonzosa prostitución de su conciencia? Sin embargo, al precio que sea quiere Mr. Burnet, que desde entonces ya hubo Reforma, porque desde el primer artículo de la definición de Enrique se recomendaba al pueblo *la fe en la Escritura y en los tres símbolos*, ⁵³ con prohibición de hablar contra ellos, cosa que nadie negaba y que no tenía necesidad de ser reformada.

Estos son los artículos que dio Enrique el año de 1536. Pero aunque no había abarcado toda la doctrina y había particularmente cuatro sacramentos de que no había hecho mención, la Confirmación, la Extremaunción, el Orden y el Matrimonio, es muy cierto por otra parte, que en cuanto a estos cuatro sacramentos nada cambió, como tampoco en los demás puntos de nuestra fe; pero quiso expresar particularmente en sus artículos, lo que más se controvertía por aquel tiempo, a fin de no dejar ninguna duda de su perseverancia en la fe antigua.

XXXI. Para comprometer a la nobleza, le vende a vil precio los bienes de la Iglesia.

Al mismo tiempo, por consejo de Cromwell y para comprometer a la nobleza en favor de sus ideas, vendió a los nobles de cada provincia y a un precio muy bajo, las tierras de los conventos que habían sido suprimidos. Estas son las habilidades de los reformadores y los vínculos que unían a las gentes con la Reforma.

52 Burn. t. I. lib. III. p. 299.

53 P. 293, 298.

XXXII. Cromwell y Cranmer confirman de nuevo la fe de la Iglesia que detestaban de todo corazón.

El Vicegerente publicó también un nuevo reglamento eclesiástico, fundado en la doctrina de los artículos que acabamos de ver tan conformes con la doctrina católica. Mr. Burnet tiene por muy probable que este reglamento fue compuesto por Cranmer,⁵⁴ con lo cual nos da una nueva prueba de que este arzobispo era capaz del disimulo más criminal en materia de religión.

XXXIII. Los seis artículos de Enrique.

(1539). Todavía se explicó Enrique con más precisión sobre la antigua fe en la declaración de sus seis famosos artículos, que publicó el año de 1539. En el primero establecía la transustanciación, en el segundo la comunión bajo una especie, en el tercero el celibato de los sacerdotes, con pena de muerte contra los contraventores; en el cuarto, la obligación de guardar los votos, en el quinto las misas privadas y en el sexto la necesidad de la confesión auricular.⁵⁵ Se publicaron estos artículos por la autoridad del Rey y del Parlamento, con pena de muerte contra los que los combatesen obstinadamente y de prisión contra los demás por el tiempo que pluguiese al Rey.

XXXIV. Matrimonio del Rey con Ana de Cleves. Designio de Cromwell que lo propuso. Nuevos amores del Rey. Cromwell condenado a muerte.

(1540). Como Enrique se había declarado de un modo tan terrible contra la llamada Reforma, Cromwell, el Vicegerente y el arzobispo, no veían otro medio de hacerla avanzar, que dar al Rey una mujer que protegiese sus personas y sus proyectos. La reina Juana Seymour había muerto de parto, cuando nació Eduardo, el año de 1537.⁵⁶ Si no experimentó los efectos de la ligereza de Enrique, el mismo Mr. Burnet confesó que se debió a la brevedad de su vida⁵⁷ Cromwell, que sabía cuánto poder tenían las mujeres en el ánimo de Enrique mientras estaba enamorado de ellas, creyó que la hermosura de Ana de Cleves sería muy a propósito para favorecer sus proyectos, e indujo al Rey a casarse con ella. Pero desgraciadamente se enamoró este príncipe de Catalina de Howard⁵⁸ y apenas se había casado con Ana, se propuso disolver aquel matrimonio. El Vicegerente pagó la pena de habérselo aconsejado, hallando su pérdida donde pensó hallar su apoyo. Se supo que protegía secretamente a los nuevos predicadores, enemigos de los seis artículos y de la presencia real que el Rey defendía con ardor.⁵⁹ Se refirieron algunas palabras que con este motivo había dicho contra el Rey y así, por mandato de este príncipe, le condenó el Parlamento como hereje y traidor

54 T. I, lib. III, p. 308.

55 Lib. III, 352.

56 P. 351.

57 P. 282.

58 P. 379.

59 P 381.

al Estado; observándose que fue condenado sin ser oído⁶⁰ y así sufrió la pena del detestable consejo, cuyo primer autor él había sido, de condenar a los acusados sin oírlos. ¿Y se dirá que no se ve visiblemente la mano de Dios sobre estos desventurados reformadores, que eran al mismo tiempo, como se ve, los más perversos, lo mismo que los más hipócritas de todos los hombres?

XXXV. Hipocresía de Cromwell. Varios artificios de Mr. Burnet.

Cromwell prostituía más que todos los otros su conciencia a la adulación, porque por su cualidad de Vicegerente autorizaba en público los artículos de fe de Enrique, que procuraba secretamente destruir. Mr. Burnet conjetura que si se rehusó oírle, «fue porque probablemente en todas las cosas que había hecho *en favor de la supuesta Reforma*, se hallaba autorizado con órdenes de su señor y verosímilmente no había obrado sino por mandato del Rey, cuyos pasos hacia una reforma son bien conocidos». ⁶¹ Artificio grosero que solo podrá engañar al que quiera cegarse voluntariamente. ¿Se atreverá a decir Mr. Burnet que los pasos que atribuye a Enrique hacia la Reforma, fueron en perjuicio de sus seis artículos o de la presencia real o de la misa? Sería desmentirse a sí mismo, porque confiesa en todo su libro, que aquel príncipe siempre fue muy celoso o para explicarnos como él, estuvo muy encaprichado con todos sus artículos. Y sin embargo, ahora quiere hacernos creer que Cromwell tenía órdenes secretas para debilitarlos, mientras que él mismo dice que murió por haber favorecido a los que se oponían a ellos.

XXXVI. Prostitución de la conciencia de Cranmer. Anula el matrimonio del Rey con Ana de Cleves. Términos magníficos de esta inicua sentencia. Se casa el Rey con Catalina de Howard, favorable a la Reforma y bien pronto decapitada por sus infamias.

Pero dejemos las conjeturas de Mr. Burnet y los rodeos con que procura en vano colorear la Reforma, para atenernos a los hechos que la buena fe no le permite negar. Después de la condenación de Cromwell, faltaba todavía para satisfacer al Rey, deshacerse de una esposa odiada, anulando el matrimonio de Ana de Cleves. El pretexto era grosero, pues se alegaban como causa para la nulidad, los desposorios de esta Princesa con el marqués de Lorena, cuando las dos partes estaban en minoría de edad, sin que jamás los hubiesen ratificado siendo mayores. ⁶² Se deja ver que no hay nada más insuficiente para anular un matrimonio contraído. Pero a falta de razones, tenía el Rey un Cranmer pronto para hacerlo todo. Por medio de este arzobispo se anuló aquel matrimonio, como se habían anulado los otros dos. *Se pronunció la sentencia el día 9 de julio de 1540, firmada por todos los eclesiásticos de las dos Cámaras y sellada con el sello de los dos arzobispos.* Mr. Burnet se avergüenza de ello y confiesa que «jamás había recibido Enrique una prueba más insigne de la ciega complacencia de sus eclesiásticos». «Porque sabían, prosigue, que este supuesto

60 P. 363, 382, 538.

61 P. 382.

62 P. 313, 313, 385.

contrato que servía de fundamento para el divorcio, en nada podía perjudicar al matrimonio».⁶³ Obraban pues, abiertamente contra su conciencia. Y para que nadie se deje deslumbrar con las especiosas palabras de la nueva Reforma, conviene observar que dan esta sentencia representando al concilio universal, después de haber dicho que el Rey solo les pedía *lo que era verdadero, lo que era justo, lo que era honesto y santo*.⁶⁴ Así hablaban aquellos obispos corruptos. Cranmer, que presidía la asamblea y que llevó el resultado de ella al Parlamento, fue el más bajo de todos; y Mr. Burnet, después de haber buscado en vano cómo excusarle, se ve obligado a confesar, que «temiendo que aquella fuese una intriga formada para perderle, se adhirió al dictamen general».⁶⁵ Tal fue el valor de este novel Atanasio, de este nuevo Cirilo.

Fundándose el Rey en esta inicua sentencia, se desposó con Catalina Howard, tan apasionada de la Reforma como Ana Bolena; pero es extraña la suerte de aquellas protectoras de la Reforma. Esta perdió bien pronto la cabeza en un cadalso por su vida escandalosa y la casa de Enrique se vio siempre llena de sangre y de infamia.

XXXVII. Nueva declaración de fe conforme a los sentimientos de la Iglesia.

Los prelados formaron una confesión de fe que este Príncipe confirmó con su autoridad.⁶⁶ En ella se declara en términos formales la observancia de los siete sacramentos; el de la Penitencia en la absolución del sacerdote y la confesión necesaria; la transustanciación; la concomitancia, «lo que relevaba, dice Mr. Burnet, de la necesidad de comulgar bajo las dos especies»;⁶⁷ el honor de las imágenes y la oración a los santos en el mismo sentido que hemos visto en las primeras declaraciones del Rey, es decir, en el sentido de la Iglesia; la necesidad y el mérito de las buenas obras para conseguir la vida eterna; la oración por los muertos;⁶⁸ y en una palabra, todo lo demás de la doctrina católica, excepto el artículo del primado, del que hablaremos aparte.

XXXVIII. Cranmer con su hipocresía se suscribe a todo.

Cranmer junto con los demás, se suscribió a todo; porque, aunque dice Mr. Burnet que algunos artículos habían pasado contra su dictamen, por último cedía a la pluralidad y no se advierte ninguna oposición por su parte a la resolución común. La misma exposición se había publicado por la autoridad del Rey desde el año de 1538, firmada por diecinueve obispos, ocho arcedianos y diecisiete doctores, sin ninguna oposición. Esta era entonces la fe de la iglesia anglicana y de Enrique, el jefe que se había dado. El arzobispo lo pasaba todo contra su conciencia: la voluntad de su señor era su regla suprema y en lugar de la Santa Sede con la Iglesia católica, solamente el rey era infalible.

63 P. 384.

64 Jugement. de Cran. et des Eveques; Rec. De Burnet, I part. lib. III, n. 19, p. 197, 385.

65 P. 384, 385.

66 P. 391.

67 P. 397.

68 P. 401, 402.

**XXXIX. Nada considerable se cambió en los misales y otros libros de la Iglesia.
Sigue la hipocresía de Cranmer.**

Entretanto continuaba diciendo misa, aunque la reprobaba en su corazón y aunque nada se había mudado en los misales. Mr. Burnet conviene en que «fueron tan ligeras las alteraciones, que no hubo necesidad de imprimir de nuevo ni los breviarios, ni los misales, ni ningún oficio», «porque, prosigue este historiador, borrando algunas colectas en que se pedía a Dios por el Papa, el rezo de Tomás Bequet (este es santo Tomás de Canterbury) y el de otros santos suprimidos»⁶⁹ y haciendo además algunas *testaduras poco considerables*, se usaba siempre de los mismos libros. Se practicaba pues en el fondo, el mismo culto que en la Iglesia católica. Cranmer se acomodaba a todo y si queremos saber cuál era su gran sentimiento, se reduce, según nos dice Mr. Burnet,⁷⁰ a que no siendo Fox, obispo de Hereford, tan disimulado como él, «los demás obispos de su partido más bien le servían de estorbo que de utilidad, porque no tenían ni prudencia política, ni el arte de condescender oportunamente, de modo que impugnaban ABIERTAMENTE cosas que todavía no se habían abolido». Cranmer, que hacía traición a su conciencia y que atacaba sordamente lo que aprobaba y practicaba en público, era más diestro, porque sabía llevar *la política y la condescendencia* hasta lo más íntimo de la Religión.

XL. Conducta de Cranmer respecto a los seis artículos.

Causará tal vez admiración, como un hombre de este carácter se atrevió a hablar contra los seis artículos; porque solo en este caso le presenta valiente Mr. Burnet; y él mismo nos descubre la causa⁷¹ y es que tenía un interés particular con respecto del artículo que condenaba a muerte a los sacerdotes casados, porque él lo estaba. Dejar pasar en el Parlamento por ley del Estado su propia condenación, hubiera sido demasiado y el miedo que tenía le hacía mostrar algún valor en aquella ocasión. Así, hablando muy flojamente contra algunos otros artículos, se extendió mucho contra este. Pero después de todo no se ve que hiciese ningún otro esfuerzo en esta ocasión, sino que después de haber procurado inútilmente disuadir la ley, se unió, según su costumbre, al voto de los demás.

XLI. Relato de Mr. Burnet sobre la resistencia de Cranmer.

Pero he aquí el acto más solemne de su valor. Mr. Burnet, que como autor de la historia de Cranmer demuestra tener una gran fe en él, quiere hacernos creer, que inquietado el Rey por Cranmer sobre la ley de los seis artículos, quiso saber por qué se oponía a ella y le mandó poner por escrito las razones en que se fundaba.⁷² Lo hizo y su escrito puesto en limpio por su secretario, cayó en manos de un enemigo de Cranmer. Se lo entregaron al instante a Cromwell que vivía

69 P. 404, 405.

70 P. 350.

71 P. 353.

72 P. 363.

todavía, con la intención de que detuviesen a su autor. Pero Cromwell evitó el intento y *de este modo salió Cranmer de un paso peligroso*.

Por este mismo relato se echa de ver, que el Rey no sabía nada efectivamente del escrito de Cranmer contra los artículos, que si lo hubiera sabido, el Prelado estaba perdido; y en fin que no se salvaba nunca sino por su destreza y disimulo continuo. En todo caso, si Mr. Burnet lo quiere mejor así, creo muy bien que el Rey hallaba en Cranmer tan gran facilidad para aprobar todo lo que quería su señor, que este príncipe no tenía necesidad de cuidarse de lo que pensaba en su corazón un hombre tan complaciente y no podía deshacerse de tan cómodo consejero.

XLII. Vergonzoso pensamiento de Cranmer sobre la autoridad eclesiástica, que sacrificó al poder real.

No solamente en todos sus amores le hallaba tan complaciente. Cranmer había fabricado también en su mente la nueva idea de jefe de la iglesia, ligándola a la potestad real; y es una cosa nunca oída lo que dice en una pieza que Mr. Burnet nos ha dado en su colección.⁷³ Enseña pues, «que el príncipe cristiano está comisionado inmediatamente por Dios, tanto con respecto a lo que toca a la enseñanza, como a la administración del gobierno político; y que para una y otra debe nombrar ministros sometiéndolos a su autoridad, como por ejemplo, el canciller y el tesorero, los alcaldes y escribanos en lo civil y los obispos, curas, vicarios y sacerdotes, QUE TENGAN TÍTULO DE SU MAJESTAD, en lo tocante a la enseñanza, como, por ejemplo, el obispo de Canterbury, el cura de Vinwick y los demás; que todos los empleados y ministros, tanto de esta clase como de cualquier otra, deben ser destinados, asignados y elegidos por orden de los príncipes, con diversas formalidades que no son de necesidad, sino solamente de conveniencia, de suerte que si estos cargos se diesen por el príncipe sin tales formalidades, no por eso dejarían de darse legítimamente y que Dios no ha prometido más, dar la gracia en la institución de un oficio eclesiástico que en la de un oficio político».

XLIII. Respuesta de Cranmer a una objeción. Vergonzosa doctrina sobre la autoridad de la Iglesia durante las persecuciones.

Después de haber establecido de este modo todo el ministerio eclesiástico sobre una simple delegación de los príncipes, sin que ni siquiera sea necesaria la ordenación o la consagración eclesiástica, se adelanta a una objeción que desde luego se presenta, a saber, cómo los pastores ejercerían su autoridad bajo los príncipes infieles; y responde, conforme a sus principios, que en aquel tiempo no había en la Iglesia verdadero *poder*, o *mandato*, sino que el pueblo recibía a los que habían sido presentados por los Apóstoles, o a otros que creía llenos del espíritu de Dios, *solamente por su libre voluntad*; y en seguida los escuchaba *como un pueblo, bueno, pronto a obedecer a los avisos de buenos consejeros*. Esto dijo Cranmer en una reunión de obispos y esta es la idea que

73 Rec. I p. lib. III, n. 21, p. 201.

tenía de aquel divino poder que Jesucristo ha dado a sus ministros.

XLIV. Cranmer persistió siempre en este modo de pensar.

No tengo necesidad de impugnar esta prodigiosa doctrina, tan refutada por Calvino y por todos los demás protestantes, porque el mismo Mr. Burnet se avergüenza por amor de Cranmer y quiere tomar por una retractación de este modo de pensar, el haberse suscrito en otra parte a la institución divina de los obispos. Pero además de que ya hemos visto que sus suscripciones no son siempre una prueba de sus sentimientos, todavía diré a Mr. Burnet que nos oculta con mucha solapa los verdaderos sentimientos de Cranmer. A él nada le importaba que fuese divina la institución de los obispos y de los sacerdotes y aun reconocía esta verdad en la pieza misma, cuyo extracto acabamos de presentar; porque dice expresamente al fin, que *todo el mundo* y por consiguiente Cranmer, era del parecer que los Apóstoles habían recibido de Dios la facultad de crear obispos⁷⁴ o pastores; lo que tampoco se podía negar, sin contradecir abiertamente al Evangelio. Pero Cranmer y sus adictos pretendían que Jesucristo instituía los pastores, para que ejerciesen su poder, dependiente del príncipe en todas las funciones de su ministerio, lo que es sin dificultad la más inaudita y la más escandalosa adulación que jamás se han imaginado los hombres.

XLV. Se puso en práctica el dogma que hace proceder del trono toda la autoridad eclesiástica.

Así pues, desde entonces empezó Enrique VIII a dar facultad a los obispos para visitar sus diócesis con esta introducción: «Que toda jurisdicción, así eclesiástica como secular, venía del poder real, como del primer origen de toda magistratura en cada reino. Que los que hasta entonces habían ejercido precariamente esta facultad, debían reconocerla como emanada de la liberalidad del príncipe Y DEJARLA CUANDO A ESTE LE PLUGUIESE. Que en este supuesto daba facultad al obispo tal, para visitar su diócesis como vicario del rey y para promover, por su autoridad, a las órdenes sagradas y aun al sacerdocio, a los que juzgase a propósito»⁷⁵ y en una palabra, para ejercer todas las funciones episcopales, *con facultad de subdelegar*, si lo juzgaba necesario.

Nada decimos contra una doctrina que se destruye a sí misma por su propia enormidad y solamente llamamos la atención sobre esta espantosa proposición, que de tal manera hace emanar del poder del rey la potestad de los obispos, que hasta es revocable por voluntad del monarca.

XLVI. Cranmer obra conforme a este dogma, que es el único que la Reforma no ha variado en Inglaterra.

Estaba Cranmer tan persuadido de este poder real, que siendo arzobispo de Canterbury y primado de toda la Iglesia de Inglaterra, no se avergonzó de recibir una comisión semejante en tiempo de Eduardo VI, cuando reformó la Iglesia a su modo⁷⁶ y este fue el único artículo que retuvo de

74 Rec. I part. lib. III, n. 21.

75 Commis. a Bonner. ibid. n. 14, p. 184.

76 Burn. II par. lib. I. p. 90.

los que había publicado Enrique.

XLVII. Escripulo de la reina Isabel sobre el poder que se le daba en la Iglesia.

Se llevó tan lejos este poder en la Reforma anglicana, que Isabel tuvo escrúpulo de apropiárselo y el horror que causaba ver a una mujer como jefe supremo de la Iglesia y fuente del poder pastoral de que es incapaz por su sexo, hizo por último abrir los ojos,⁷⁷ a vista de los excesos a que se había llegado. Pero veremos que sin variar ni el fondo ni la fuerza de semejante doctrina, solo se aplicaron algunos temperantes y paliativos y Mr. Burnet se lamenta aun en su día, de ver «la excomuniación, un acto tan puramente eclesiástico, cuyo derecho debía residir en los obispos y en el clero, en manos de los tribunales seculares»,⁷⁸ es decir, no solamente a los reyes, sino también a sus oficiales. «Error, prosigue este doctor, el cual ha llegado a tal punto, que es más fácil conocer sus inconvenientes, que señalar el remedio».

XLVIII. Contradicción manifiesta en la doctrina anglicana.

Y ciertamente me parece que no puede imaginarse cosa más contradictoria, que negar a los reyes por un lado, la autoridad de enseñar y de administrar sacramentos y por otro concederles la facultad de excomulgar, que en efecto, no es otra cosa sino la palabra divina armada de la censura que viene del cielo y una de las partes más esenciales de la administración de los sacramentos; pues ciertamente el derecho de privar a los fieles de la participación de los sacramentos, solo puede pertenecer a los que Dios ha establecido para conferirlos. Pero la iglesia anglicana todavía ha hecho más, porque atribuye a sus reyes y a la autoridad secular el derecho de autorizar los rituales y las liturgias y aun de decidir en último término, las verdades de la fe, es decir, lo más íntimo en la administración de los sacramentos y lo más inseparablemente afecto a la predicación de la palabra de Dios. Y tanto bajo Enrique VIII como en los reinados siguientes, no vemos ni liturgia, ni ritual, ni confesión de fe, que no haya recibido su última fuerza de la autoridad de los reyes y de los parlamentos, como veremos más adelante. A este exceso se ha llegado en Inglaterra, que en lugar de que los emperadores ortodoxos, si formaban antiguamente algunas constituciones sobre la fe, o no las formaban sino en ejecución de los decretos de la Iglesia, o bien esperaban de ella la confirmación de sus ordenanzas; y al contrario, en Inglaterra se enseñaba: Que las decisiones de los concilios sobre la fe no tenían ninguna fuerza sin la aprobación de los príncipes⁷⁹ y esta es la grande idea que daba Cranmer de las decisiones de la Iglesia en un discurso que refiere Mr. Burnet.

***XLIX. Las lisonjas de Cranmer y los desórdenes de Enrique,
origen de la Reforma en Inglaterra.***

Así pues, esta Reforma tuvo su origen en las lisonjas de este arzobispo y en los desórdenes de

77 Ibid. lib. III, p. 558, 571; II part. lib. I, p. 65.

78 II part. lib. I, p. 65.

79 Ibid. p. 251.

Enrique VIII. Mr. Burnet procura con mucho cuidado, reunir ejemplos de príncipes muy desarreglados, de quienes se ha servido Dios para grandes cosas.⁸⁰ ¿Quién lo duda? Pero sin examinar las historias que refiere, donde mezcla lo verdadero con lo falso y lo cierto con lo dudoso, ¿presentará un solo ejemplo, en que Dios queriendo revelar a los hombres alguna verdad importante y desconocida por tantos siglos, por no decir enteramente inaudita, haya escogido un rey tan escandaloso como Enrique VIII y un obispo tan vil y corrupto como Cranmer? Si el cisma de Inglaterra, si la Reforma anglicana es obra de Dios, ninguna cosa será más divina que el primado eclesiástico del rey, pues no solamente ha empezado por aquí el rompimiento con Roma, que según los protestantes es el fundamento de toda buena reforma; sino que también es el único punto en que jamás se ha variado después del cisma. Dios escogió a Enrique VIII para introducir este nuevo dogma entre los cristianos y al mismo tiempo escogió a este mismo Príncipe para ejemplo de sus más profundos y terribles juicios; no de aquellos con que derriba los tronos y da a reyes impíos un fin manifiestamente trágico; sino de aquellos en que abandonándolos a sus pasiones y a sus aduladores, les deja precipitarse en la más completa ceguera. Sin embargo, el Señor les detiene en la pendiente todo el tiempo que le place, para que se manifieste en ellos lo que quiere que sepamos acerca de sus designios. Enrique en nada atentó contra las demás verdades católicas, solo atacó a la cátedra de san Pedro. De este modo ha visto todo el mundo, que el intento de aquel Príncipe solo fue vengarse del poder pontifical, que le condenaba y que el encono fue la regla de su fe.

L. Es inútil para la fe examinar la conducta y los procedimientos de Clemente VII.

Siendo esto así, no tengo necesidad de examinar todo lo que cuenta Mr. Burnet, ni sobre las intrigas de los conclaves, ni sobre la conducta de los Papas, ni sobre los artificios de Clemente VII. ¿Qué ventaja puede sacar de todo esto? Ni Clemente, ni los demás Papas, son autores entre nosotros de un nuevo dogma. No nos han separado de la santa sociedad en que habíamos sido bautizados, ni nos han enseñado a condenar a nuestros antiguos pastores. En una palabra, no forman secta alguna entre nosotros y su vocación no tiene nada de extraordinaria. Si no entran por la puerta, que siempre está abierta en la Iglesia, es decir, por los medios canónicos o usan mal del ministerio ordinario y legítimo, que les ha sido confiado de lo alto, este es el caso señalado en el Evangelio,⁸¹ de honrar la cátedra sin aprobar o imitar a los que se sientan en ella. Tampoco debo cuidarme de si la dispensa de Julio II estaba bien dada y si Clemente VII podía o debía revocarla y anular el matrimonio. Porque aunque yo tengo por cierto que este último Papa obró bien en el fondo y a mi parecer, en esta ocasión solo se puede, cuando más, censurar su política, tan pronto tímida, tan pronto precipitada, no es este un punto que deba yo decidir en este lugar, ni un pretexto para acusar de error a la Iglesia romana. Estas materias de dispensas se arreglan comúnmente por simples probabilidades y no hay obligación de buscar, para concederlas, la certidumbre de la fe, de que

80 Prol.

81 Mt 23,2.

tampoco son siempre susceptibles. Pero como Mr. Burnet forma de este hecho una acusación contra la Iglesia romana, casi no puedo menos que detenerme un momento en este aspecto.

***LI. Entramos en la relación del asunto del matrimonio. Se establece el hecho.
Vanos pretextos de Enrique para encubrir su pasión.***

El hecho es conocido. Se sabe que Enrique VII había obtenido una dispensa de Julio II, para que se desposase la viuda de Arthus su primogénito, con Enrique su hijo segundo y su sucesor. Este Príncipe, después de haberse hecho cargo de todas las razones que podía haber para dudar, contrajo el matrimonio, siendo ya rey y mayor de edad, con consentimiento unánime de todas las clases de su reino, el día 3 de junio de 1509, es decir, seis semanas después de su advenimiento al trono.⁸² Veinte años se pasaron sin que se pusiese en duda un matrimonio contraído de tan buena fe. Enrique se enamoró de Ana Bolena, llamó a su conciencia en socorro de su pasión y siéndole odioso su matrimonio, llegó a serle al mismo tiempo dudoso y sospechoso.⁸³ Entre tanto, de este matrimonio había nacido una princesa que había sido reconocida desde su infancia por heredera del reino; de suerte que el pretexto que alegaba Enrique para anular su matrimonio, el temor, decía él, de que fuese dudosa la sucesión de la corona, no era más que un engaño; porque nadie soñaba en disputar su Estado a María su hija, que en efecto fue reconocida reina por común consentimiento, cuando el orden del nacimiento la llamó a la corona. Al contrario, si alguna cosa podía perturbar la sucesión de aquel gran reino, era la duda de Enrique; y parece que todo cuanto publicó sobre los inconvenientes de la sucesión, no fue más que un pretexto para cubrir, tanto sus nuevos amores, como el disgusto con que miraba a la Reina, a causa de las enfermedades que le habían sobrevenido, según confiesa el mismo Mr. Burnet.⁸⁴

LII. — Impugnan la dispensa de Julio II con razones de hecho y de derecho.

Un príncipe apasionado quiere tener la razón. Así, para agradar a Enrique, se empezó a contradecir la dispensa en que se fundaba su matrimonio, por diversos medios, tomados unos del hecho y otros del derecho. En el hecho, se sostenía que la dispensa era nula, porque se había concedido por alegaciones falsas. Pero como estos medios de hecho, reducidos a tan poca cosa, cedían ante la condición favorable de un matrimonio que subsistía hacía ya tantos años, se apeló principalmente a los medios de derecho, sosteniendo la nulidad de la dispensa, como concedida contra la ley de Dios en la cual el Papa no puede dispensar.

LIII. Razón de derecho fundada en el Levítico. Estado de la cuestión.

Se trataba de saber si la prohibición puesta en el Levítico, de contraer matrimonio dentro de

82 Burnet, I part. lib. II, p. 38.

83 Ibid. 59.

84 Burnet, I part. lib. II, p. 39, etc.

ciertos grados de consanguinidad o de afinidad y entre otras la de casarse con la viuda de su hermano,⁸⁵ pertenecía de tal manera a la ley natural, que hubiese obligación de guardar esta prohibición en la Ley evangélica. La razón para dudar, era que no se leía que Dios hubiese dispensado jamás en lo que era puramente de la ley natural. Por ejemplo, después que se multiplicó el género humano, no hay ejemplo de que Dios hubiese permitido el matrimonio de hermano con hermana, ni otros de esta naturaleza en primer grado, ya sea ascendente, ya descendente, ya lateral. En cambio, había en el Deuteronomio,⁸⁶ una ley expresa que mandaba en ciertos casos a un hermano casarse con su cuñada, viuda de su hermano. Así, como Dios no destruye la naturaleza, de que es autor, daba a conocer con esto, que semejante matrimonio no es de los que repugna la naturaleza y en esto se apoyaba la dispensa de Julio II.

***LIV. Los protestantes de Alemania favorables a la dispensa de Julio II
y al primer matrimonio de Enrique.***

Debemos dar este testimonio a los protestantes de Alemania: Enrique no pudo conseguir que aprobasen su nuevo matrimonio, ni reprobasen la dispensa de Julio II. Cuando se habló de este punto en una embajada solemne que aquel Príncipe había enviado a Alemania, para unirse a la liga protestante, Melancton decidió de esta manera:⁸⁷ «Nosotros no hemos sido del dictamen de los embajadores de Inglaterra, porque creemos que la ley de no casarse con la mujer de su hermano, es susceptible de dispensa, aunque no creemos que esté abolida». Y todavía en menos palabras en otro lugar: «Los embajadores pretenden que la prohibición de casarse con la mujer de su hermano, no admite dispensa y nosotros, al contrario, defendemos que se puede dispensar».⁸⁸ Esto era justamente lo que se había pretendido en Roma y Clemente VII apoyó, en lo que llevamos dicho, su sentencia definitiva contra el divorcio.

LV. Bucero es del mismo parecer.

Bucero pensaba lo mismo por idéntica razón y sabemos por Mr. Burnet, que según este autor, que fue uno de los reformadores de Inglaterra, «la ley del Levítico no podía ser una ley moral o perpetua, porque el mismo Dios la había dispensado».⁸⁹

LVI. Zuinglio y Calvino con parecer contrario.

Zuinglio y Calvino con sus discípulos, fueron favorables al rey de Inglaterra y no sé si el designio de introducir su doctrina en aquel reino, contribuyó algo a su complacencia. Pero los luteranos no siguieron su opinión, si bien Mr. Burnet les hace variar un poco. «Su primer pensamiento

85 Lv 18, 1.6

86 Dt 25,5.

87 Lib. IV, ep. 185.

88 Ibid. ep. 183.

89 Burn.lib. II, p.142.

fue, dice,⁹⁰ que las disposiciones del Levítico no eran morales y que no tenían ninguna fuerza entre los cristianos. Después mudaron de opinión, cuando se agitó un poco la cuestión; pero jamás convinieron en que pudiese anularse un matrimonio ya hecho».

LVII. Extraña decisión de los luteranos.

Extraña decisión en verdad era la suya, según nos la refiere Mr. Burnet, porque después de haber confesado que «la ley del Levítico es divina, natural y moral y que debe guardarse en todas las Iglesias, de suerte que el matrimonio contraído contra esta ley con la viuda de un hermano es incestuoso»,⁹¹ no por eso dejan de asegurar que no se debe anular este matrimonio; con alguna duda al principio, pero al fin, en última y definitiva resolución, según confiesa Mr. Burnet.⁹² De modo que un matrimonio incestuoso, un matrimonio hecho contra las leyes divinas, morales y naturales, cuyo vigor se conserva íntegramente en la Iglesia cristiana, debe subsistir según ellos y en este caso no es permitido el divorcio.

LVIII. Observación sobre la conformidad de la opinión de los protestantes con la sentencia de Clemente VII.

Los luteranos, según Mr. Burnet, dieron esta decisión el año de 1530. La de Melancton, que acabamos de presentar, es posterior, es del año 1536. De todos modos es un antecedente favorable a la dispensa de Julio II y a la sentencia de Clemente VII, que estos Papas hayan hallado defensores entre los mismos que solo buscaban ocasiones de censurar sus acciones a cualquier precio.

Estuvieron tan firmes en este sentimiento los protestantes de Alemania, que con todas las relaciones que ya entonces tenía Cranmer con ellos, solo pudo atraer al interés del rey de Inglaterra a su cuñado Osiandro, cuya autoridad debía de ser de muy poca consideración, como veremos después.

LIX. Enrique corrompe a algunos doctores católicos.

Por lo que hace a los católicos, dice Mr. Burnet que Enrique VIII corrompió dos o tres cardenales. Sin informarme de estos hechos, observaré solamente que es por cierto bien mala una causa, cuando necesita defenderse por unos medios tan infames. Y en cuanto a los doctores, con cuya aprobación de la pretensión de Enrique se gloria Mr. Burnet, ¿qué maravilla es, en un siglo tan corrompido como aquel, que un Rey tan poderoso pudiese hallar personas que no se resistiesen a sus sollicitaciones y dádivas? Nuestro historiador no quiere que sea permitido poner en duda el testimonio de Fra-Paolo, ni el de Mr. de Thou.⁹³ Pues que oiga a estos dos historiadores. El uno

90 Ibid. p. 144.

91 Rec. des pieces, I part. lib. II, n. 33.

92 Ibid, lib II, p. 141.

93 T. I, prol.

dice que Enrique, «habiendo consultado en Italia, Alemania y Francia, halló algunos teólogos favorables y otros contrarios. Que la mayor parte de los de Paris estuvieron a favor de él y muchos creyeron que lo habían hecho, persuadidos más bien por el dinero del Rey, que por sus razones».⁹⁴ El otro dice también, «que Enrique quiso saber el modo de pensar de los teólogos y particularmente de los de Paris y que se decía que ganados estos por dinero, habían opinado por el divorcio».⁹⁵

LX. Respecto a la supuesta consulta de la Facultad de teología de París.

No quiero decidir si es verdadera la respuesta de la Facultad de teología de Paris, que alega Mr. Burnet en favor de las pretensiones de Enrique;⁹⁶ otros tratarán esta cuestión. Yo diré solamente que semejante respuesta es muy sospechosa, tanto por el estilo, muy diferente del que acostumbra usar la Facultad, como porque la respuesta que publica Mr. Burnet, tiene la fecha del 2 de julio de 1530 en los Maturinos, siendo así que en aquel tiempo y algunos años antes, las reuniones de la Facultad se celebraban ordinariamente en la Sorbona.

LXI. Relación del jurisconsulto Carlos Dumoulin.

En las notas que Carlos Dumoulin escribió sobre los consejos de Decio, se habla de una deliberación de los doctores en teología de Paris en favor del rey de Inglaterra, el día 1 de junio de 1530;⁹⁷ pero este autor la supone tomada en la Sorbona. Por lo demás, hace muy poco caso de esta deliberación, en que el dictamen favorable al rey de Inglaterra «tuvo cincuenta y tres votos contra cuarenta y dos, *es decir, ocho votos más solamente*, de los cuales, dice, no hay que hacer mucho aprecio, porque se había derramado mucho oro inglés para ganarlos, *lo que asegura que le constaba*, por las certificaciones que sobre ello habían dado los presidentes Dufresne y Poliot, por orden de Francisco I». De donde concluye que *el verdadero dictamen de la Sorbona*, es decir, el que no había sido comprado, era el que favorecía al matrimonio de Enrique y de Catalina. Además, es bien cierto que cuando se estaba deliberando sobre este punto, Francisco I, que favorecía entonces al rey de Inglaterra, había encargado a Mr. Liset, primer presidente, que solicitase en favor de aquel Rey a los doctores, como consta de las cartas originales de este magistrado que se conservan en la biblioteca del Rey y en las cuales le da parte de las diligencias que ha practicado con este fin. Nada importa saber si esta deliberación se tomó por la Facultad reunida en cuerpo o si solamente fue el parecer de varios doctores que se publicó en Inglaterra bajo el nombre de la Facultad, como sucede en estos casos. Se deja conocer que semejantes consultas hechas por medio de intrigas y de dinero y por la autoridad de dos reyes tan grandes, oprimían más bien que aliviaban la conciencia del rey de Inglaterra. Las demás que se nos refieren, no se hicieron de mejor fe. El mismo Mr. Burnet menciona una carta del Agente del rey de Inglaterra en Italia, en la cual dice,⁹⁸ «que si

94 Hist. del Conc. Trid. lib. I, ann. 1534.

95 Th. Hist. Lib. I, ann. 1534.

96 Rec. des piec. I part. lib. II, p. 2, n. 34.

97 Not. ad Cous. 602.

98 Lib. I, p. 138.

tuviera bastante dinero, comprometería a todos los teólogos de Italia para que firmasen». Era pues el dinero, no la voluntad, lo que le faltaba. Pero sin detenernos más en estas historietas, que nos cuenta Mr. Burnet con tan inútil exactitud,⁹⁹ todo el mundo confiesa que Clemente VII hubiera sido bien indigno del puesto que ocupaba, si en un asunto de tanta importancia, hubiera tenido la menor consideración a estas consultas mendigadas.

LXII. Razones de la decisión de Clemente VII.

En efecto, la cuestión se resolvió por principios más sólidos. Se conocía claramente que la prohibición del Levítico, no tenía el carácter de una ley natural que no pudiese dispensarse, puesto que Dios la derogaba en otros pasajes. La dispensa de Julio II, apoyada en esta razón, tenía un fundamento tan probado, que lo tuvieron por tal aun los mismos protestantes de Alemania. Aunque hubiese podido haber alguna divergencia en el modo de pensar sobre esta materia, basta que no fuese evidente que la dispensa era contraria a las leyes divinas a que están obligados los cristianos. Esta materia era pues, de la naturaleza de aquellas en que todo depende de la prudencia de los superiores y en las cuales la buena fe debe proporcionar la quietud a las conciencias. Era demasiado claro que sin sus nuevos amores, no hubiera fatigado Enrique VIII a la Iglesia con la vergonzosa demanda de un divorcio, después de un matrimonio contraído y continuado de buena fe por espacio de tantos años. Esto es lo sustancial de esta cuestión; y sin hablar del modo de proceder en que quizás se mezcló la política buena o mala, el fondo de la decisión de Clemente VII, será un testimonio para los siglos venideros, de que la Iglesia no se presta para lisonjear las pasiones de los príncipes, ni a aprobar las acciones escandalosas.

LXIII. Dos puntos de reforma en el reinado de Enrique VIII, según Mr. Burnet.

Podríamos concluir aquí lo que concierne al reinado de Enrique VIII, si Mr. Burnet no nos obligara a considerar dos principios de reforma que observa él en aquel reinado: uno, que Enrique puso la sagrada Escritura en manos del pueblo; y el otro, haber mostrado que cada nación podía reformarse ella misma.

LXIV. Primer punto: la lectura de la Escritura y cómo se permitió al pueblo en tiempo de Enrique VIII.

Por lo que respecta a la Biblia, véase lo que decía Enrique VIII el año de 1540 a la cabeza de la Exposición cristiana, de la que hemos hablado: «Que una vez que hay doctores encargados de instruir a los demás hombres, también es necesario que haya quienes los oigan y se contenten con oír explicar la Escritura santa, que impriman en sus corazones la sustancia de lo que contiene y que sigan sus preceptos en su conducta, sin intentar leerla ellos mismos; y que este era el motivo porque había prohibido a muchos de sus súbditos el uso de la Biblia, dejándoles por lo demás, la

99 Ibid.

ventaja de oír interpretarla a sus pastores». ¹⁰⁰

Después, en el mismo año, permitió la lectura de la Biblia, con la condición de que *el pueblo no se tomase la libertad de explicar las Escrituras, ni razonar acerca de ellas*, ¹⁰¹ lo que era obligarlos de nuevo a referirse en la interpretación de la Escritura a la Iglesia y a sus pastores, en cuyo caso es constante que la lectura de los divinos Libros, no puede menos que ser muy saludable. Por lo demás, si entonces se tradujo la Biblia en lengua vulgar, nada tenía de nuevo esta práctica. Nosotros tenemos estas versiones para el uso de los católicos, en los siglos que precedieron a los supuestos reformadores y no es este un punto sujeto a controversia.

LXV. Si se deben y cómo, a la lectura de la Escritura, los progresos de la Reforma.

Cuando dice Mr. Burnet, que el progreso de la nueva Reforma se debe a la lectura de los Libros santos que se permite al pueblo, debía decir que a esta lectura precedían predicaciones artificiosas, por medio de las cuales se llenaba el espíritu de los pueblos de interpretaciones nuevas. Así un pueblo ignorante y apasionado, no hallaba en efecto en la Escritura, sino los errores en que estaba ya imbuido; y la temeridad que se le inspiraba, de juzgar por su propio entendimiento el verdadero sentido de la Escritura y de formarse por sí mismo su fe, acababa de perderle. De este modo, los pueblos ignorantes y prevenidos, hallaban la supuesta Reforma en la Escritura. Pero no hay hombre de buena fe, que no confiese que por los mismos medios, hubieran hallado los pueblos en la Escritura el arrianismo, tan claramente cómo se han figurado haber hallado en ella el luteranismo o el calvinismo.

LXVI. Se confunde a los hombres con la Escritura mal interpretada.

Cuando un pueblo ignorante aprehende que todo es claro en la Escritura, que entiende en ella todo lo que necesita saber y que así no tiene necesidad de atenerse al juicio de todos los pastores y de todos los siglos, toma por una verdad constante el primer sentido en que entiende la Escritura y aquel a que está acostumbrado le parece siempre el más natural. Pero sería necesario hacerle entender, que muchas veces la letra mata y que en los pasajes que parecen más claros, ha ocultado Dios muchas veces las mayores y más terribles profundidades.

LXVII. Prueba tomada de Mr. Burnet, sobre los lazos que se tienden a la gente sencilla con la supuesta claridad de la Escritura.

Por ejemplo, Mr. Burnet nos propone este pasaje, *Bebed todos de él*, como uno de los más claros que se pueden imaginar y que nos manifiesta más pronto la necesidad de comulgar en las dos especies. Pero por lo que él mismo confiesa, va a ver que lo que le parece tan claro, viene a ser un lazo para los ignorantes, porque estas palabras, *Bebed todos de él*, en la institución de la

¹⁰⁰ Lib. III, p. 402.

¹⁰¹ Ibid. p. 415.

Eucaristía, por claras que se las quiera suponer, después de todo no son más claras que estas en la institución de la Pascua: *Comeréis*, el cordero pascual, *haldas en cinta y con un bastón en la mano*;¹⁰² de pie, por consiguiente y en la postura de una gente pronta para partir, porque este era en efecto el espíritu de este sacramento. Sin embargo Mr. Burnet nos dice, que los judíos no lo hacían así,¹⁰³ que comían el cordero recostados lo mismo que en las demás comidas, según la costumbre del país y que esta variación que introdujeron en la institución divina, *era tan poco criminal, que Jesucristo no tuvo escrúpulo en conformarse con ella*. Yo le pregunto en este caso, si un hombre que hubiera entendido a la letra este mandamiento divino, sin consultar la tradición y la interpretación de la Iglesia, no hubiera hallado en él su muerte cierta, si no lo observaba al pie de la letra, pues hubiera hallado también la condenación de Jesucristo que no lo observó literalmente: y puesto que este autor añade después, que se debe atribuir *a la Iglesia cristiana el mismo poder que a la iglesia judaica*,¹⁰⁴ ¿por qué en la nueva Pascua ha de creer un cristiano que ha visto cuanto hay que saber acerca de la Cena, solo con leer las palabras de su institución? ¿No estará obligado a examinar, además de estas palabras, la tradición de la Iglesia, para saber lo que ha mirado siempre en la Comunión como necesario e indispensable? Esto basta, sin llevar más adelante el examen, para demostrar a Mr. Burnet, que no se puede menos que entrar en este examen y que la supuesta claridad que un ignorante cree hallar en estas palabras, *Bebed todos de él*, no es más que una ilusión.

***LXVIII. Segundo punto de reforma de Enrique VIII, según Mr. Burnet.
La iglesia anglicana obraba por un principio cismático, cuando creía que
podía ordenar su fe, independientemente de todo el resto de la Iglesia.***

En cuanto al segundo fundamento de reforma que se supone asentado por Enrique VIII, Mr. Burnet dice, que consiste en la declaración de que «la iglesia de cada Estado forma un cuerpo entero y que así la iglesia anglicana bajo la autoridad y con el consentimiento de su jefe, es decir, de su rey, puede examinar y reformar las corrupciones tanto de la doctrina como del servicio».¹⁰⁵ Muy buenas palabras, pero que se desentrañe su sentido y se verá que semejante reforma no es más que un cisma. Una nación que se considera como un *cuerpo entero*, que regula su fe en particular y sin tener en cuenta lo que se cree en todo el resto de la Iglesia, es una nación que se separa de la Iglesia universal y renuncia a la unidad en la fe y en los sentimientos, tan recomendada a la Iglesia por Jesucristo y sus Apóstoles. Cuando una iglesia así aislada toma a su rey por su jefe, establece en materia de religión un principio de unidad que ni Jesucristo ni el Evangelio han establecido, cambia la Iglesia en un cuerpo político y da lugar a que se erijan tantas iglesias separadas cuantos Estados se pueden formar. Esta idea de reforma y de iglesia nació en la mente de Enrique VIII; nunca la

102 Ex 12,11.

103 Ibid. II part. lib. I, p. 259.

104 Ibid.

105 Prol. I part. lib. III, p. 403.

habían concebido los cristianos.

LXIX. La iglesia anglicana seguía en esto a la antigua Iglesia, según asegura Mr. Burnet.

Se nos dice que «todos los concilios provinciales de la antigua Iglesia nos daban el ejemplo de practicarlo así, condenando las herejías y reformando los abusos».¹⁰⁶ Pero esto es conocidamente querer alucinar. Es verdad que al principio, debían los concilios provinciales condenar las herejías que se levantaban en sus países, porque para poner el remedio oportuno, ¿se había de esperar a que toda la Iglesia tuviese conocimiento de ellas, dando lugar de este modo a que progresase el mal? Además de que tampoco es esta la cuestión. Lo que se debía probarnos era que aquellas iglesias se miraban como un cuerpo entero, a la manera que se ha hecho en Inglaterra y qué en ellas se reformaba la doctrina, sin tomar por regla lo que se creía unánimemente en todo el cuerpo de la Iglesia. De esto sí que no se presentará jamás ningún ejemplo. Cuando los Padres de África condenaron la herejía naciente de Celestio y de Pelagio, sentaron por fundamento la prohibición de entender la santa Escritura, *de otra manera que la había entendido siempre toda la Iglesia católica esparcida por toda la tierra*.¹⁰⁷ Alejandro de Alejandría asentó el mismo principio contra Arrio cuando dijo al condenarle: «Nosotros no conocemos más que una sola Iglesia católica y apostólica, que no pudiendo ser derribada por todas las fuerzas del mundo, destruye toda impiedad y toda herejía». Y también: *En todos estos artículos creemos lo que ha aprobado la Iglesia apostólica*.¹⁰⁸ Así, los obispos y los concilios particulares condenaban las herejías en un primer juicio, conformándose con la fe común de todo el cuerpo de la Iglesia. Se enviaban estos decretos a todas las iglesias y de esta unidad recibían su última fuerza.

LXX. En verdad tuvo razón la iglesia anglicana en creer que era muy difícil en nuestros días consultar la fe de toda la Iglesia.

Pero se dice que el remedio de un concilio universal, fácil en el imperio romano, cuando las iglesias tenían un soberano común, llegó a ser muy difícil después que la cristiandad se dividió en tantos Estados.¹⁰⁹ Otra ilusión. Porque primeramente, el consentimiento de las iglesias puede manifestarse por otros medios que por los concilios universales Testigo es san Cipriano la condena-ción de Novaciano; testigo la de Pablo de Samosata, del cual está escrito que fue condenado *por el Concilio y el juicio de todos los obispos del mundo*,¹¹⁰ porque todos habían consentido en el fallo que se dio contra él en Antioquía; testigos, en fin, los pelagianos y tantas otras herejías que sin concilio universal han sido condenadas por la autoridad reunida del Papa y de todos los obispos. Cuando las necesidades de la Iglesia han exigido que se reuniese un concilio general, el Espíritu Santo ha encontrado bien los medios para su reunión y tantos concilios como se han celebrado

106 Ibid. Prol.

107 Com. Milev. Cap. 2; concil. Labb. t II, col. 1538.

108 Ep. Alex. Episc. Alex. ad Alexand. Constantinop.; Conc. labb. t. II, col. 22. et Theod. Hist. Eccl. lib. I, c. 3.

109 Burn. ibid.

110 Ep. Ala. Episc. Alex. ad Alexand. Constantinop.

después de la caída del imperio romano , dan a conocer que para reunir a los pastores cuando ha sido necesario, no ha habido necesidad de su auxilio. Esto consiste en que hay en la Iglesia católica un principio de unidad independiente de los reyes de la tierra. Negar este principio es hacer a la Iglesia cautiva de los reyes y defectuoso el gobierno celestial instituido por Jesucristo. Pero los protestantes de Inglaterra no han querido reconocer esta unidad, porque la Santa Sede es en lo exterior el vínculo principal y ordinario y ellos mejor han querido, aun en materias de religión, tener por jefes a sus reyes, que reconocer en la Cátedra de san Pedro un principio establecido por Dios para la unidad cristiana.

LXXI. Razón por la que se introducían en Inglaterra toda clase de novedades, a pesar de los rigores de Enrique VIII.

Los seis artículos publicados por autoridad del Rey y del Parlamento, subsistieron durante todo el reinado de Enrique VIII. Pero, ¿qué pueden en las conciencias los decretos de Religión, que recibiendo su fuerza de la autoridad real, a quien Dios no ha dado semejante encargo, nada tienen sino la parte política? Aunque Enrique VIII sostuvo los seis artículos con innumerables suplicios e hizo morir cruelmente no solamente a los católicos que detestaban su supremacía, sino también a los luteranos y zuinglianos que impugnaban también los otros artículos de fe, con todo se introducían insensiblemente en Inglaterra toda clase de errores y los pueblos no sabían a qué tenerse, cuando vieron que se había despreciado la Cátedra de san Pedro, de donde se sabía que había ido la fe a aquella gran isla; ya se mirase la conversión de sus antiguos habitantes en tiempo del Papa san Eleuterio, ya la de los ingleses que la debieron a los cuidados del Papa san Gregorio.

Todo el estado de la iglesia anglicana, todo el orden de la disciplina, toda la disposición de la jerarquía en aquel reino y en fin, la misión lo mismo que la consagración de sus obispos, venia tan ciertamente de este gran Papa y de la Cátedra de san Pedro o de los obispos que la miraban como la cabeza de su comisión, que los ingleses no podían renunciar a este santo poder sin debilitar entre ellos el origen mismo del cristianismo y toda la autoridad de las antiguas tradiciones.

LXXII. Se razona en Inglaterra sobre principios falsos, cuando se niega el primado del Papa.

Cuando se quiso debilitar en Inglaterra la autoridad de la Santa Sede, se alegó «que san Gregorio había rehusado el título de obispo universal, en el mismo tiempo, poco más o menos, que procuraba la conversión de Inglaterra», «y así, concluye Cranmer y sus compañeros, cuando nuestros mayores recibieron la fe, la autoridad de la Silla de Roma se contenía en los límites de una loable moderación».¹¹¹

111 Burn. I part. lib. II, p. 204.

LXXIII. Sobre si el Papa san Gregorio, en cuyo pontificado se convirtieron los ingleses, tuvo diferentes sentimientos a los nuestros sobre la autoridad de su Silla.

Sin disputar vanamente sobre este título de universal que los Papas no toman jamás y que puede ser más o menos soportable según los diversos sentidos en que se tome, veamos un poco en el fondo lo que san Gregorio, que lo rehusaba, creía sin embargo acerca de la autoridad de su Silla. Dos pasajes conocidos de todo el mundo van a decidir esta cuestión. «Por lo que mira, dice el Santo,¹¹² a la Iglesia de Constantinopla, ¿quién duda que está sumisa a la Silla apostólica, lo cual el Emperador y Eusebio nuestro hermano, obispo de aquella ciudad, no cesan de reconocer?» Y en la carta siguiente, hablando de un primado de África: «En cuanto a lo que dice, que está sumiso a la Silla apostólica, yo no sé que ningún obispo no esté sumiso a ella, cuando ha cometido alguna falta. Por lo demás, cuando la falta no exige otra cosa, todos nosotros somos hermanos según la ley de la humildad».¹¹³ Aquí tenemos pues, manifiestamente a todos los obispos sometidos a la autoridad y corrección de la Santa Sede y a esta autoridad, reconocida hasta por la Iglesia de Constantinopla, la segunda iglesia del mundo en aquel tiempo en dignidad y poder. Aquí tenemos la esencia de la potestad del Sumo Pontífice. Lo demás, que la costumbre, la tolerancia y aun el abuso, si se quiere, han podido introducir o aumentar, puede conservarse, sobrellevarse o extenderse más o menos, según lo reclamen el orden, la paz y la tranquilidad pública. El cristianismo nació en Inglaterra con el reconocimiento de esta autoridad. Enrique VIII no la pudo sufrir, *ni aun con aquella loable moderación* que Cranmer reconocía en san Gregorio. Su pasión y su política le hizo agregársela a su corona y esta novedad tan extraña fue la que abrió la puerta a todas las demás.

LXXIV. Muerte de Enrique VIII.

Se dice que este desgraciado Príncipe experimentó al fin de sus días, algunos remordimientos por los excesos a que se había dejado arrebatar y que apeló a los obispos para buscar algún remedio en sus consejos. Yo no lo sé, pero los que quieren hallar siempre en los pecadores escandalosos y sobre todo en los reyes, aquellos vivos remordimientos que se vieron en un Antíoco, no conocen todos los caminos de Dios, ni reflexionan bastante sobre el mortal adormecimiento y la falsa paz, en que deja el Señor muchas veces a sus mayores enemigos. Sea como se quiera, aunque Enrique VIII hubiera consultado a sus obispos, ¿qué se podía esperar de un cuerpo que había puesto bajo el yugo a la Iglesia y a la verdad? Por más que Enrique manifestase querer en esta ocasión consejos sinceros, no podía devolver a los obispos la libertad que sus crueldades le había quitado; temían las funestas veleidades a que estaba sujeto aquel Príncipe y el que no había querido oír la verdad de la boca de Tomás Moro su canciller, ni de la del santo obispo de Rochester, a quienes había dado la muerte, a uno y a otro por decirle francamente la verdad, no merecía oírla jamás.

112 Lib. VII , epist. 64, nunc. lib. IX, ep. 12, t. II, col. 941.

113 Ibid. ep. 65, nunc lib. IX, cp. 59, col. 976.

LXXV. Todo se cambia después de su muerte. El tutor del joven Rey es zuingliano.

(1547, 1548). En este estado murió y no es extraño que con su muerte se empeorasen las cosas. Todo se va arruinando poco a poco, cuando se conmueven los cimientos. Eduardo VI, su hijo único, le sucedió en el trono según las leyes del Estado y como no tenía más que diez años, se gobernó el reino por un Consejo que había nombrado el difunto Rey. Pero Eduardo Seymour, hermano de la reina Juana y tío materno del joven Rey, tuvo la autoridad principal con el título de protector del reino de Inglaterra. Era zuingliano en su corazón y Cranmer era su íntimo amigo. Cesó pues entonces este arzobispo de disimular y se descubrió todo el veneno que tenía en el corazón contra la Iglesia católica.

LXXVI. Se funda la Reforma sobre la ruina de la autoridad eclesiástica.

Para preparar el camino a la Reforma que se meditaba plantar con el nombre del Rey, se empezó por reconocerle, como se había hecho con Enrique, por jefe supremo de la iglesia anglicana en lo espiritual y temporal. La máxima que se había asentado desde el tiempo de Enrique VIII, era que *el Rey ocupaba en Inglaterra el lugar del Papa*,¹¹⁴ pero se daban a este nuevo papado prerrogativas que el Papa no había pretendido jamás. Los obispos recibieron de Eduardo nuevas comisiones revocables a voluntad del Rey, como Enrique lo había declarado ya y se creyó que para que adelantase la Reforma, *era necesario tener a los obispos bajo el yugo de un poder arbitrario*.¹¹⁵ El arzobispo de Canterbury, primado de Inglaterra, fue el primero que bajó la cerviz ante este yugo ignominioso. No me admiro, porque era él quien inspiraba todos estos sentimientos. Los demás siguieron este pernicioso ejemplo. Se templó algo después esta disposición y los obispos se vieron obligados a recibir como una gracia, que el Rey *les diese los obispados de por vida*.¹¹⁶ Se explicaba bien claramente en la comisión que se les daba, como se había hecho en tiempo de Enrique, según la doctrina de Cranmer, de que la potestad episcopal, lo mismo que la de los magistrados seculares, emanaba del trono como de su origen; que los obispos no la ejercían sino *precariamente* y que debían *abandonarla a voluntad del Rey*, de quien la habían recibido. El Rey les daba facultad «para ordenar y deponer los ministros, para usar de censuras eclesiásticas contra las personas escandalosas y en una palabra, para hacer todos los oficios del cargo pastoral; *todo* en nombre del Rey bajo su autoridad». ¹¹⁷ Y aunque el poder de los reyes solo tiene relación con los negocios del siglo, se extendió hasta lo que hay de más sagrado en los pastores. Se Expedía una comisión del Rey a cualquiera para consagrar un nuevo obispo. Así, según la nueva jerarquía, como el obispo no era consagrado sino por la autoridad real, tampoco se ordenaba sino por la misma autoridad. La forma misma y las oraciones de la ordenación, así de los obispos como de los presbíteros, fueron arregladas por el Parlamento. ¹¹⁸ Lo mismo se hizo con respecto de la liturgia o del servicio público y

114 Burn. I part. lib. II, p. 229, 230.

115 Burn. II part. lib. I, p. 8, 332; Rec. des piec. II part. lib. I, p. 90.

116 Ibid. y 227.

117 II part lib. I, 332.

118 Ibid p. 212, 216, 217.

de toda la administración de los sacramentos. En una palabra, todo estaba sujeto al poder real y aboliendo el derecho, el Parlamento había formado también el nuevo cuerpo de cánones.¹¹⁹ Todos estos atentados se fundaban en la máxima que el Parlamento de Inglaterra había elevado a un nuevo artículo de fe, de que no hay jurisdicción ni secular ni eclesiástica, *que no deba referirse a la autoridad real como a su principio*.¹²⁰

LXXVII. Sigue el aniquilamiento de la autoridad eclesiástica.

No tratamos nosotros de lamentar las calamidades de la Iglesia reducida a la servidumbre y vergonzosamente degradada por sus propios ministros; tratamos de referir los hechos, cuya sola relación, manifiesta bien a las claras la iniquidad. Un poco después declara el Rey «que iba a hacer la visita de su reino y prohibía a los arzobispos y a todos los demás, ejercer ninguna jurisdicción eclesiástica mientras durase la visita».¹²¹ También se dio un decreto del Rey, para que se le recomendase en las oraciones públicas «como jefe supremo de la iglesia anglicana y la violación de este mandato producía la suspensión, la deposición y la excomuniación».¹²² He aquí pues, el fondo de la autoridad pastoral con las penas eclesiásticas, usurpadas abiertamente por el Rey y el depósito más íntimo del santuario arrancado al orden sacerdotal, sin exceptuar siquiera, el de la fe que los Apóstoles habían confiado a sus sucesores.

LXXVIII. Reflexión sobre los miserables principios de la Reforma, donde el orden sagrado no tiene ninguna participación en los asuntos de la Religión y de la fe.

No puedo menos de detenerme aquí un momento, para considerar los fundamentos de la Reforma anglicana y esta obra de luz de Mr. Burnet, *cuya apología es su propia historia*.¹²³ La iglesia anglicana se gloria más que todas las otras que se llaman reformadas, por haberse reformado conforme al orden y por medio de asambleas legítimas. Pero para guardar este orden de que se alaban los ingleses, el primer principio que había que asentar era que los eclesiásticos ocupasen por lo menos el primer rango en los asuntos de la religión. Sin embargo, se hizo todo lo contrario y desde el tiempo de Enrique VIII, *ya no tuvieron facultad para tratar las cosas de la religión sin orden del Rey*.¹²⁴ Toda la queja que dieron fue que se les hacía perder su privilegio, como si tratar los asuntos de la religión fuese solamente un privilegio y no el fondo y la esencia del orden eclesiástico.

Pero se pensará tal vez que fueron mejor tratados en tiempo de Eduardo, cuando se emprendió la Reforma de una manera que tiene por más sólida Mr. Burnet. Todo lo contrario, pidieron como una gracia al Parlamento, *que por lo menos en los asuntos de la religión, no se ordenasen sin oír*

119 Ibid. 213, 214.

120 Ibid. 63.

121 II part. lib. I, p. 37.

122 P. 41.

123 Sup. n. 2.

124 Burn. II part. lib. I, p. 72.

*su parecer y sus razones.*¹²⁵ ¡Qué miseria, reducirse a ser oídos como simples consultores, cuando debían ser oídos como jueces, puesto que de ellos ha dicho Jesucristo, *Quien os oye a vosotros, a mí me oye.*¹²⁶ Pero ni aun esto consiguieron, dice nuestro historiador. Tal vez decidirían por lo menos acerca de la fe, que tenían el oficio de predicar. De ningún modo. El Consejo del Rey determinó *enviar visitadores por todo el reino, con constituciones eclesiásticas y artículos de fe*¹²⁷ y en el Consejo del Rey y mediante su autoridad, *se arreglaron estos artículos de la religión,*¹²⁸ que se debían proponer al pueblo. Hasta pensarlo mejor, se atuvieron a los seis artículos de Enrique VIII y no les dio vergüenza pedir a los obispos una declaración expresa para *profesar la doctrina según que de tiempo en tiempo se fuese estableciendo y explicando por el Rey y por el clero.* Era demasiado claro que al clero se le nombraba por pura formalidad, porque en realidad todo se hacía en nombre del Rey.

LXXIX. El Rey se hace dueño absoluto de la predicación y prohíbe predicar en todo el reino hasta nueva orden.

Después de haber referido tan grandes demasías, parecía que ya no había más que decir. Pero todavía tenemos que continuar esta lamentable relación. El gemir delante de Dios es trabajar de algún modo para curar los males de la Iglesia. El Rey se apoderó de tal modo de la predicación, que se dio un edicto *prohibiendo predicar sin su permiso o el de sus visitadores, del arzobispo de Canterbury o del obispo diocesano.*¹²⁹ Así, el derecho principal lo tenía el Rey y los obispos tenían una parte pero solamente con su permiso. Algún tiempo después, el Consejo permitió predicar a los que se sintiesen animados por el Espíritu Santo.¹³⁰ El Consejo pues, varió de opinión y después de hacer a la predicación dependiente del poder real, la confía a la discreción de los que se imaginaban tener en sí mismos el Espíritu Santo, admitiendo por este medio a todos los fanáticos a predicar. Un año después hubo otra variación. *Fue necesario quitar a los obispos la facultad de autorizar para predicar y reservársela al Rey y al arzobispo.*¹³¹ Por este medio es fácil hacer que se prediquen todas las herejías que se quiera. Pero yo no trato de señalar los efectos de esta resolución, sino observar que se atribuye exclusivamente al Príncipe la autoridad de enseñar. Y se llevó la cosa tan adelante, que después de haber declarado al pueblo que el Rey se ocupaba en evitar toda controversia, se *prohibía* entre tanto, *generalmente a todos los predicadores predicar en ninguna reunión.*¹³² He aquí pues, suspendida la predicación en todo el reino, cerrada la boca a los obispos por la autoridad del Rey y todo en expectación de lo que el Príncipe estableciese acerca de la fe. Se añadía a esto un aviso *de que se recibiesen con sumisión las órdenes que se*

125 Burn. II part. lib. p. 73.

126 Lc 10,16.

127 Burnet, II part. lib. I, p. 37, 39.

128 P. 39.

129 P. 88.

130 P. 90.

131 P. 122.

132 P. 122.

*enviarían bien pronto. Así se estableció la Reforma anglicana, aquella obra de luz, cuya apología se hace, según Mr. Burnet, solo con escribir su historia.*¹³³

LXXX. Los seis artículos abolidos.

Con estos preparativos empezaron la Reforma anglicana Cranmer y el duque de Sommerset. Desde luego, el poder real destruyó la fe que el mismo poder real había establecido. Los seis artículos que Enrique VIII había publicado con toda su autoridad espiritual y temporal, quedaron abolidos¹³⁴ y a pesar de todas las precauciones que había tomado en su testamento, para conservar estos preciosos restos de la religión católica y acaso para restablecerla en su integridad con el tiempo, salió victoriosa la doctrina zuingliana, tan detestada por aquel monarca.

LXXXI. Llamam a Pedro Mártir y se establece la doctrina zuingliana.

(1549, 1550, 1551). Para dar principio a esta Reforma fueron llamados Pedro Mártir Florentino y Bernardino Ochino, que después fue el enemigo declarado de la divinidad de Jesucristo. Ambos habían abandonado, como los otros reformadores, la vida monástica por el matrimonio. Pedro Mártir era un zuingliano puro. La doctrina que propuso acerca de la Eucaristía en Inglaterra el año de 1549, se reducía a estas tres proposiciones:¹³⁵ 1ª «Que en la Eucaristía no había transustanciación. 2ª Que el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo no estaban corporalmente en la Eucaristía, ni bajo las especies. 3ª Que estaban unidos sacramentalmente, *es decir, figuradamente o en todo caso en virtud, al pan y al vino*».

LXXXII. No se oye a Bucero.

(1551). Bucero no aprobó la segunda proposición, porque, como hemos visto, quería, sí, que se excluyese una presencia local, pero no una presencia corporal y sustancial. Sostenía que Jesucristo no podía estar separado de la Cena y que estaba de tal manera en el cielo, que no estaba sustancialmente separado de la Eucaristía. Pedro Mártir creía que era una ilusión admitir una presencia corporal y sustancial en la Cena, sin admitir también la realidad que sostenían los católicos y los luteranos; y por más respeto que tenía a Bucero, que era el único de los protestantes a quien miraba con consideración, no siguió su parecer. Se redactó en Inglaterra una fórmula según el pensamiento de Pedro Mártir, en la cual se «decía, que el cuerpo de Jesucristo no estaba sino en el cielo, que no podía estar realmente presente en diversos lugares y que así, no se debía admitir ninguna presencia real o corporal de su cuerpo y de su sangre en la Eucaristía».¹³⁶ Esto es lo que se definió, pero la fe no estaba todavía en su último estado y a su tiempo veremos bien reformado este artículo.

133 Prol.

134 II part. lib. I, p. 58.

135 Hosp. II part. año 1540, 207, 208 y sig.; Burn. II part. lib. I, 161.

136 Burn. p. 259, 601.

LXXXIII. Confesión de Mr. Burnet sobre la creencia de la Iglesia griega.

En esta ocasión somos deudores a Mr. Burnet de una confesión digna de tenerse en cuenta, porque nos concede que la Iglesia griega reconoce la presencia real. Estas son sus palabras: «El sentimiento de los luteranos parecía aproximarse bastante a la doctrina de la Iglesia griega, la cual enseñaba que estaban en el sacramento la sustancia del pan y del vino y el cuerpo de Jesucristo».¹³⁷» En esto está con más buena fe que la mayor parte de los de su religión, pero al mismo tiempo, opone una autoridad más grande a las novedades de Pedro Mártir.

LXXXIV. Los reformadores se arrepienten de haber dicho que habían obrado con asistencia del Espíritu Santo, en la reforma de la liturgia.

La inclinación a innovar se introdujo totalmente en Inglaterra por aquel tiempo. En la reforma de la liturgia y de las oraciones públicas, que se hizo por la autoridad del Parlamento (porque Dios no oía ningunas otras), se había dicho que los comisarios nombrados por el Rey para extenderlas, «habían concluido su obra de unánime consentimiento y con asistencia del Espíritu Santo».¹³⁸ SE extrañó esta expresión, pero los reformadores respondieron, « que esto no se entendía de una asistencia sobrenatural, porque si hubiera sido así, no se podría variar nada en lo sucesivo»¹³⁹ y estos reformadores querían ir variando lo que les pareciese, porque no intentaban formar de una sola vez su religión. Efectivamente, se cambiaron bien pronto muchas cosas en la liturgia, buscando principalmente los reformadores, borrar todas las huellas de la antigüedad que se habían conservado.

LXXXV. Se borran todos los restos de la antigüedad, conservados al principio en la liturgia.

Se había retenido esta oración en la consagración de la Eucaristía: *Bendice, oh Dios y santifica estos dones y estas criaturas de pan y de tino, a fin de que sean para nosotros el cuerpo y la sangre de tu muy querido Hijo*, etc.¹⁴⁰ 3. Se había querido conservar en esta súplica alguna cosa de la liturgia de la Iglesia romana que el monje san Agustín había llevado a los ingleses con el cristianismo, cuando le envió san Gregorio a convertirlos. Pero aunque la habían alterado suprimiendo algunas palabras, todavía les pareció que *olía demasiado a la transustanciación* o aun *a la presencia corporal*¹⁴¹ y por eso la borraron después enteramente.

LXXXVI. Inglaterra abrogó la misa que había oído al hacerse cristiana.

Esta oración, sin embargo, era mucho más clara y expresiva, como la decía la iglesia anglicana cuando recibió el cristianismo, porque en vez de lo que se había puesto en la liturgia reformada, *que estos dones sean para nosotros el cuerpo y la sangre de Jesucristo*, se lee en el original, *que esta oblación nos sea hecha el cuerpo y la sangre de Jesucristo*. Esta palabra, *hecha*, significa una

137 Ibid. p. 158.

138 P. 141.

139 P. 142.

140 Lib. I, p. 114.

141 P. 235, 258.

verdadera acción del Espíritu Santo, que cambia sus dones, conforme se dice en las otras liturgias de la antigüedad: *Haced, oh Señor, de este pan el propio cuerpo y de este vino la propia sangre de vuestro Hijo, cambiándolas por la operación de vuestro Espíritu Santo.*¹⁴² Y estas palabras, *nos sea hecho el cuerpo y la sangre*, se dicen en el mismo sentido que las de Isaías:¹⁴³ *Nos ha nacido un infante, se nos ha dado un Hijo*, no para decir que los dones sagrados solo se hacen el cuerpo y la sangre cuando nosotros los recibimos, como se ha querido entender en la Reforma, sino para decir que para nosotros se han hecho estos dones el cuerpo y la sangre en la Eucaristía, así como para nosotros se han formado el cuerpo y la sangre en el seno de una Virgen. La Reforma anglicana ha modificado todas las cosas, que *olían demasiado a la transustanciación*. La palabra oblación *también olía demasiado a sacrificio* y por eso se sustituyó con la palabra *dones*. Por último, se omitió del todo y la iglesia anglicana ya no ha querido volver a oír la oración santa que oyó, cuando al salir de las aguas del bautismo, se le dio por la primera vez al pan de vida.

LXXXVII. La misa galicana y las demás, son en el fondo lo mismo que la romana.

Y si se quiere que el santo Padre Agustín haya llevado a Inglaterra la liturgia o la misa galicana, más bien que la romana, lo que dejó a su arbitrio san Gregorio,¹⁴⁴ nada importa. La misa galicana que dijeron los hilarios y los martines no se diferenciaba en lo esencial, de la romana, ni de las demás. El *Kyrie eleison*, el *Pater noster* dicho, la paz o la bendición dada quizás en diferente pasaje de la misa y otras cosas tan poco esenciales como estas, constituían toda la diferencia; y por eso san Gregorio deja la elección al arbitrio del santo sacerdote que enviaba a Inglaterra.¹⁴⁵ Se hacía en Francia, lo mismo que en Roma y en toda la Iglesia, una oración para pedir la transformación y conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo. En todas partes se empleaba para con Dios el mérito y la intercesión de los santos, pero un mérito fundado en la divina misericordia y una intercesión apoyada en la de Jesucristo. En todas partes se ofrecía por los muertos y no había en todas estas cosas más que un solo lenguaje en Oriente y en Occidente, en el Norte y en el Mediodía.

LXXXVIII. La Reforma se corrige a sí misma sobre la oración por los muertos.

La Reforma anglicana había conservado alguna cosa de la oración por los muertos desde el tiempo de Eduardo, porque *se recomendaban también a la infinita bondad de Dios las almas de los difuntos.*¹⁴⁶ Se pedía, como en el día de hoy lo hacemos también nosotros en las exequias, para el alma que acababa de salir de este mundo, *la remisión de los pecados*. Pero todos estos restos del antiguo espíritu de los cristianos están ya abolidos, pues esta oración olía demasiado a purgatorio. Es verdad que se ha rezado desde los primeros tiempos en Oriente y Occidente; no importa, esta

142 Lit. S. Bas. Bened. app. t. II, p. 679 et 693.

143 Is 9,6.

144 Burn. II part. lib. I, p. 108.

145 Greg. lib. VII, ep. 64, t. II, col. 940.

146 Burn. p. 114, 116.

era la misa del Papa y de la Iglesia romana y fue necesario desterrarla de Inglaterra e interpretar maliciosamente todas las palabras en el sentido más odioso.

LXXXIX. Siguen las alteraciones.

La Reforma anglicana, ¿lo diré?, adulteraba todo cuanto tomaba de la antigüedad. La Confirmación no era para los ingleses más que un catecismo para hacer renovar las promesas del Bautismo.¹⁴⁷ Pero los católicos decían, los Padres, de los cuales la hemos recibido por medio de una tradición fundada en lo que hicieron los Apóstoles y tan antigua como la Iglesia, ni siquiera dicen una palabra que indique esa idea de catecismo. Así es en verdad y es preciso confesarlo; pero era necesario presentar la Confirmación bajo este otro aspecto, porque si no sería demasiado papística. Se quitó el santo crisma que los Padres más antiguos habían llamado el instrumento del Espíritu Santo;¹⁴⁸ y hasta la misma unción será por fin quitada de la Extremaunción,¹⁴⁹ diga Santiago lo que quiera; y a pesar de que el Papa san Inocencio hablaba de esta unción en el siglo IV, se decidirá que no se halla hasta el X.

XC. Se conservan las ceremonias y la señal de la cruz.

En medio de estas alteraciones, han quedado subsistentes tres cosas: las ceremonias sagradas, las fiestas de los santos, las abstinencias y la Cuaresma. Se ha querido que en el servicio usasen los sacerdotes de vestiduras misteriosas, símbolo de la pureza y de las demás disposiciones que exige el culto divino. Se miraron las ceremonias como un lenguaje místico¹⁵⁰ y se creyó que Calvino se había excedido en desecharlas. Se conservó el uso de hacer la señal de la cruz,¹⁵¹ para atestiguar solemnemente que la cruz de Jesucristo no nos hace avergonzar. Se quería al principio que *el sacramento del Bautismo, el servicio de la Confirmación y la consagración de la Eucaristía fuesen testigos del respeto que se tenía a esta santa ceremonia*; pero al fin *se suprimió en la Confirmación y en la Consagración*,¹⁵² en las cuales san Agustín con toda la antigüedad atestigua, que se ha practicado siempre y no sé por qué se ha conservado solamente en el Bautismo.

XCI. Inglaterra nos justifica en cuanto a la observancia de las fiestas, aun las de los santos.

Mr. Burnet nos justifica en cuanto a las fiestas y las abstinencias. Dice que «los días de fiesta no deben reputarse que son santos con una santidad actual y natural».¹⁵³ Convenimos en ello y jamás se ha imaginado nadie esa santidad actual y natural de las fiestas, que él se cree obligado a rechazar. Dice «que ninguno de estos días está propiamente dedicado a un santo y que se consagran

147 P. 107, 116, 235.

148 Burn. p. 107, 116, 335.

149 Ibid. 116, 258.

150 P. 121, 508.

151 P. 120.

152 P. 258.

153 Burn. p. 291.

a Dios en memoria de los santos, cuyo nombre se celebra aquel día». Esta es nuestra misma doctrina. En fin, nos justifica en todo y por todo sobre esta materia, porque también conviene en que se deben observar estos días *por un principio de conciencia*.¹⁵⁴ Así pues, los que nos dicen sobre este punto que seguimos en esto *los mandamientos de los hombres*,¹⁵⁵ que hagan esta objeción a los ingleses, que ellos responderán por nosotros.

XCII. Lo mismo en cuanto a la abstinencia de carnes.

No menos claramente nos justifica de la inculpación que se nos hace de que enseñamos una doctrina de demonios, absteniéndonos de ciertas viandas por penitencia. Mr. Burnet responde por nosotros,¹⁵⁶ cuando «vitupera a los mundanos que no quieren conocer que la abstinencia guiada por la devoción y acompañada de la oración, es acaso uno de los medios más eficaces que Dios nos propone para conseguir la tranquilidad de nuestras almas y para adelantar nuestra santificación». Y pues con este espíritu y no, como muchos se figuran, por una especie de policía temporal, ha prohibido la iglesia anglicana el uso de las carnes el viernes y sábado, en las vigiliass, en las cuatro tómporas y en toda la Cuaresma. Nada tenemos que echarnos en cara unos a otros sobre este punto. Solo es de admirar que sean el Rey y el Parlamento los que decretan las fiestas y las abstinencias; que sea el Rey el que señale *los días de pescado* y el que dispense de estas *observancias*¹⁵⁷ y, en fin, que en materia de religión más se haya querido ser mandado por el Rey que por la Iglesia.

XCIII. Cranmer trastorna todo el orden en la Reforma.

Pero lo que más sorprende en la Reforma anglicana es una máxima de Cranmer. En lugar de que el culto dependa realmente del dogma y que deba acomodarse a él, Cranmer trastornaba este orden; y antes de examinar la doctrina, suprimió en el culto lo que más le desagradaba. Según Mr. Burnet,¹⁵⁸ «la opinión de la presencia de Jesucristo en cada partecita de pan ha dado lugar a suprimir el cáliz». ¹⁵⁹ «Y en efecto, prosigue, si esta hipocresía es justa, la comunión bajo las dos especies es inútil». Así, la cuestión de la necesidad de las dos especies dependía de la presencia real. Pues bien, el año de 1548 creía todavía la Inglaterra en la presencia real y el Parlamento declaraba, que «el cuerpo del Señor se contenía en cada pedazo y en las más pequeñas porciones del pan»¹⁶⁰ y sin embargo, ya se había fijado la necesidad de las dos especies, es decir, que se había deducido la consecuencia sin haberse asegurado bien del principio.

154 Ibid.

155 Mt 15,9.

156 P. 145.

157 P. 144, 294.

158 Ibid. 251.

159 II part. p. 61.

160 P. 97.

XCIV. Sobre lo mismo.

Al año siguiente se empezó a dudar *de la presencia real y la cuestión todavía no estaba decidida*,¹⁶¹ cuando se suprimió provisionalmente la adoración de Jesucristo en el sacramento, que era lo mismo que decir, viendo al pueblo con tanto respeto cuando está en presencia del Rey, empece-mos por impedir todos estos honores y luego veremos si el Rey está presente y si le son agradables estos homenajes. Del mismo modo se quitó la oblación del cuerpo y de la sangre, aunque esta oblación en el fondo no era más que la consagración, hecha delante de Dios, de este cuerpo y de esta sangre como realmente presentes antes de la recepción. Y sin haber examinado el principio, ya se había destruido lo que de él se seguía infaliblemente.

La causa de una conducta tan irregular, es que se dirigía al pueblo por motivos de odio y no por la razón. Era fácil excitar el odio contra ciertas prácticas, de las cuales no se presentaba ni el origen ni un uso recto, sobre todo cuando con ellas se mezclaba algún abuso. Así era fácil hacer odiosos a los sacerdotes que abusaban de la misa por un sórdido interés y una vez excitado el odio contra ellos, se volvía insensiblemente con mil artificios contra el misterio que celebraban y aun, como hemos visto,¹⁶² contra la presencia real en que se fundaba.

XCV. Excitación del odio público contra la doctrina católica. Ejemplo en la instrucción del joven Eduardo y sobre las imágenes.

Los mismos medios se empleaban con respecto a las imágenes y una carta que Mr. Burnet ha copiado, escrita en francés por Eduardo VI a su tío el protector, nos lo hace ver claramente. Para ejercitar a este joven Príncipe en escribir, le hacían recoger sus maestros todos los pasajes en que Dios habla contra los ídolos. «Al leer (decía en la carta) la sagrada Escritura, he notado muchos lugares que prohíben ADORAR Y AUN HACER IMÁGENES, no solamente de dioses extraños, sino también formar cosa ninguna, pensando HACERLA SEMEJANTE A LA MAJESTAD DE DIOS *el Creador*».¹⁶³ En aquella edad crédula había creído sencillamente lo que le decían, que los católicos hacían imágenes pensando *hacerlas semejantes a la majestad de Dios* y estas ideas groseras le causaban admiración y horror. « Me admiro, prosigue, de que aunque Él mismo y su Santo Espíritu lo ha prohibido tantas veces, muchas gentes se han atrevido a idolatrar, HACIENDO IMÁGENES Y ADORÁN-DOLAS». Siempre manifiesta, como se ve, el mismo odio a hacerlas que a adorarlas; y tiene razón, según las ideas que le imbuían, porque es constante que no se permite hacer imágenes con el pensamiento de hacer una cosa *semejante a la majestad del Creador*. «Porque, como añade este Príncipe, Dios no puede ser visto en cosas que sean materiales, pero quiere ser visto en sus obras». Véase cómo se engañaba a un niño: excitaban su odio contra las imágenes paganas, en que se quiere representar la divinidad, le demostraban que Dios prohibía hacer semejantes imágenes, pero no se cuidaban de decirle que las de los católicos no son de esta clase, puesto que a nadie se le ha

161 P. 121.

162 S. lib. VI, n. 21 y sig.

163 Rec. II p. lib. II, p. 68.

ocurrido decir que esté prohibido hacer las que tienen, ni pintar a Jesucristo y a sus santos. Un niño de diez a doce años nada de esto advertía y bastaba desacreditarle las imágenes. Las de la Iglesia, aunque de otro orden y hechas con otro designio, iban confundidas con las demás y así deslumbrado con un raciocinio especioso y con la autoridad de sus maestros, todos eran ídolos para él y el odio que tenía a la idolatría se volvía fácilmente contra la Iglesia.

XCVI. Si la supuesta Reforma puede sacar alguna ventaja de sus repentinos progresos.

No era más sagaz el pueblo y era muy fácil excitarle con iguales artificios. Y después de esto ¿se atreven a tomar los repentinos progresos de la Reforma por un milagro visible y por una prueba de que es de la mano de Dios? ¿Cómo se atreve a decirlo Mr. Burnet,¹⁶⁴ que nos descubre tan bien las causas profundas de este desventurado éxito? Un Príncipe dominado por un amor ciego y condenado por el Papa, hace exagerar hechos particulares, exacciones odiosas y abusos reprobados por la Iglesia misma. Todos los púlpitos resuenan con sátiras contra los sacerdotes ignorantes y escandalosos; se les hacia el asunto de comedias y farsas públicas, lo que indignaba al mismo Mr. Burnet. Bajo la autoridad de un niño y de un protector encaprichado en la nueva herejía, se esfuerzan mucho más las sátiras e invectivas. Los pueblos, *ya prevenidos por una secreta aversión a sus directores espirituales*,¹⁶⁵ escuchan con avidez la nueva doctrina. Se cortan las dificultades del misterio de la Eucaristía, lisonjeando a los sentidos en lugar de retenerlos sujetos a la fe. Se exime a los sacerdotes de la continencia, a los regulares de la observancia de todos sus votos y a todo el mundo del yugo de la confesión, saludable en la verdad para la corrección de los vicios, pero gravoso a la naturaleza. Se predicaba una doctrina más libre y «que, «como dice Mr. Burnet,¹⁶⁶ trazaba un camino sencillo y fácil para ir al cielo». Unas leyes tan cómodas hallaban una fácil ejecución. De los dieciséis mil eclesiásticos que componían el clero de Inglaterra, cuenta Mr. Burnet que *las tres cuartas partes* abandonaron el celibato en tiempo de Eduardo,¹⁶⁷ es decir, en cinco o seis años y se tornaban en buenos reformados aquellos malos eclesiásticos que renunciaban a sus votos. De este modo se ganaba al clero. Los legos se cebaban en los bienes de la Iglesia; la plata de las sacristías enriquecía el fisco del Príncipe. Solo el relicario de santo Tomás de Canterbury, con las inapreciables preseas que en él se habían reunido de todas partes, produjo sumas inmensas al tesoro real¹⁶⁸ y esto fue bastante para hacer degradar al santo Mártir. Se le condenó por saquearle y las riquezas de su tumba fueron una parte de su crimen. En fin, más se quería despojar las iglesias que hacer un buen uso de sus rentas según la intención de los fundadores. ¡Qué maravilla que se ganase tan pronto a los grandes, al clero y a los pueblos! ¿No es al contrario un milagro patente, que haya quedado una chispa en Israel y que los demás reinos no hayan seguido el ejemplo de Inglaterra, de Dinamarca, Suecia y Alemania, reformadas por semejantes medios?

164 I part. lib. I, p. 49, etc.

165 Ibid. p. 49.

166 Ibid.

167 Ibid. lib. II, p. 415.

168 Ibid. I part.

XCVII. Si el duque de Sommerset tenía trazas de reformador.

Entre todas las reformas, la única que no adelantaba nada, era notoriamente la de las costumbres. Hemos visto sobre este punto qué provecho sacó Alemania de la Reforma de Lutero y no hay más que leer la historia de Mr. Burnet, para conocer que sucedió lo mismo en Inglaterra. Ya hemos visto lo que fue Enrique VIII, su primer reformador. El segundo fue el ambicioso duque de Sommerset, que no siendo más que un súbdito, se igualaba con los soberanos y tomaba el título *de duque de Sommerset por la gracia de Dios*.¹⁶⁹ En medio de los desórdenes de la Inglaterra y de los estragos que causaba la peste en Londres, solo pensaba en edificar el palacio más magnífico que jamás se había visto; y para colmo de iniquidad, lo construía *con las ruinas de las iglesias y de las casas de los obispos y con las rentas que le cedían los obispos y cabildos*,¹⁷⁰ porque era preciso cederle todo lo que quería. Es verdad que todo esto lo tomaba como una dádiva del Rey, pero era un delito abusar así de la autoridad de un rey niño y acostumbrar a su pupilo a estas donaciones sacrílegas. Omiso los demás atentados por los cuales le condenó el Parlamento, primero a perder la autoridad que había usurpado al Consejo y después a perder la vida. Pero sin examinar las razones que pudo tener para decapitar a su hermano el Almirante; ¡qué vergüenza, haber sometido a un hombre de tan alta dignidad y su propio hermano, a la inicua ley de ser condenado *por simples deposiciones, y sin oír sus defensas*.¹⁷¹ En virtud de esta costumbre fue juzgado el Almirante, lo mismo que otros muchos, sin ser oído. El protector obligó al Rey a mandar a los Comunes que siguiese la causa sin oír al acusado y de este modo enseñaba a su pupilo a hacer justicia.

XCVIII. Vano empeño de Mr. Burnet en justificar a Cranmer en pequeñas cosas, sin decir una palabra sobre otras muy graves.

Mr. Burnet se esfuerza por justificar a su Cranmer, por haber firmado, siendo obispo, la sentencia de muerte de este desgraciado y haberse mezclado contra los cánones en una causa de sangre.¹⁷² Sobre esto forma, según su costumbre, uno de aquellos planes especiosos, en que siempre procura indirectamente hacer odiosa la fe de la Iglesia y eludir los cánones, sin cuidarse nada de lo principal. Si era preciso buscar excusas para Cranmer, no era solamente por haber quebrantado los cánones que debía respetar más que nadie siendo arzobispo, sino por haber violado la ley natural observada por los paganos mismos, *de no condenar a ningún acusado sin oír sus defensas*.¹⁷³ Cranmer, a pesar de esta ley, condenó al Almirante y firmó la orden de quitarle la vida. ¿Un tan grande reformador no debía levantar la voz contra una costumbre tan bárbara? Pero no, era mejor demoler los altares, derribar las imágenes, sin perdonar a la de Jesucristo y abolir la misa que tantos Santos habían dicho y oído desde que se estableció el cristianismo entre los ingleses.

169 P. 203.

170 Ibid.

171 P. 151.

172 P. 151.

173 Act. Ap. XXV, 16.

XCIX. Cranmer y los demás reformadores promueven la sublevación contra la reina María.

(1553, 1554). Para acabar aquí la vida de Cranmer, a la muerte de Eduardo VI firmó la disposición, en que aquel joven Príncipe, por su odio a la Princesa su hermana, que era católica, variaba el orden de sucesión. Mr. Burnet quiere hacernos creer que el arzobispo firmó con sentimiento esta disposición.¹⁷⁴ Para que quede a sus ojos justificado este gran reformador, basta que cometa los crímenes con alguna repugnancia. Pero entre tanto el Consejo, de quien era jefe Cranmer, dio todas las órdenes para armar al pueblo contra la reina María y para sostener a la usurpadora Juana de Suffolk. Se empleó con este fin la predicación y Ridley, obispo de Londres, tuvo el encargo de hablar en el púlpito a favor de ella.¹⁷⁵ Después que perdió todas sus esperanzas, Cranmer con todos los demás confesó su delito y recurrió a la clemencia de la Reina. Esta Princesa restableció la religión católica e Inglaterra volvió a unirse a la Santa Sede; y como siempre se había visto que Cranmer acomodaba su religión a la del rey, se creyó sin dificultad que seguiría la de la Reina y que no tendría ningún tropiezo en decir misa, como la había estado diciendo en tiempo de Enrique por espacio de trece años sin creer en ella. Pero el empeño que había contraído era muy fuerte y se hubiera declarado manifiestamente por un hombre sin religión, cambiándola así a todos vientos. Se le encerró en la torre de Londres, por el crimen de Estado y por el crimen de herejía¹⁷⁶ y fue depuesto por la autoridad de la Reina,¹⁷⁷ que era una autoridad legítima respecto de él, puesto que la había reconocido y aun establecido. Por esta misma autoridad había depuesto él a Bonner, obispo de Londres. Así fue castigado por las leyes que él había hecho. Por una razón semejante, los obispos que habían recibido sus obispados por tiempo determinado, fueron separados¹⁷⁸ y se procedió contra los protestantes según sus máximas, en este ínterin se restablecía completamente el orden eclesiástico.

C. Cranmer es declarado hereje.

(1555). Cranmer, después de su deposición siguió preso por algún tiempo. En seguida fue declarado hereje y él mismo confesó *que era por haber negado la presencia corporal de Jesucristo en la Eucaristía.*¹⁷⁹ Por aquí se ve en qué se hacía consistir por entonces lo principal de la Reforma de Eduardo VI; y lo noto aquí, porque todo ello ha de variarse en el reinado de Isabel.

CI. Falsa respuesta de Cranmer delante de sus jueces.

(1556). Cuando se trató sobre las formas del juicio de Cranmer, sus jueces fueron comisionados del Papa y comisionados de Felipe y de María, porque la Reina se había casado con Felipe II rey de España. La acusación fue relativa a los matrimonios y herejías de Cranmer. Mr. Burnet dice

174 II part p. 341.
175 Lib. II 356 et seq.
176 P. 374.
177 P. 411.
178 P. 412.
179 P. 425.

que la Reina le perdonó el crimen de Estado, por el cual ya había sido condenado en el Parlamento. Ahora confesó los hechos que se le imputaban sobre su doctrina y sus matrimonios *y solo hizo presente, que jamás había forzado a nadie a adoptar sus opiniones.*¹⁸⁰

CII. Cranmer condenado según sus propios principios.

Al oír una expresión tan llena de blandura, se podría creer que Cranmer jamás había condenado a nadie por la doctrina. Mas, omitiendo la prisión de Gardiner, obispo de Winchester y la de Bonner, obispo de Londres¹⁸¹ y otras cosas semejantes, el Arzobispo se había suscrito en tiempo de Enrique a la sentencia por la cual Lamben y Ana Askew fueron condenados a muerte por haber negado la presencia real;¹⁸² y en tiempo de Eduardo, a la de Juana de Kent y a la de Jorge de Pare, que fueron quemados por sus herejías.¹⁸³ Aún más, inclinado Eduardo a la clemencia, rehusaba firmar la sentencia de muerte de Juana de Kent y no se determinó a firmarla sino por la autoridad de Cranmer.¹⁸⁴ Si, pues, se le condenó por hereje, él mismo había dado muchas veces el ejemplo.

CIII. Cranmer abjura la Reforma por dos veces, poco antes de su muerte.

Con la mira de prolongar la ejecución de su sentencia, declaró *que estaba pronto a ir a defender su doctrina delante del Papa,*¹⁸⁵ sin embargo, puesto que no le reconocía y en cuyo nombre se le condenaba, apeló al concilio general; pero viendo que no adelantaba nada, *abjuró los errores de Lutero y de Zuinglio*¹⁸⁶ y reconoció manifiestamente con la presencia real, todos los demás puntos de la fe católica. La abjuración que firmó, estaba concebida en unos términos que no podían expresar más que un verdadero dolor por haberse dejado seducir. Con esto se consternaron los reformados; pero su Reformador hizo otra abjuración,¹⁸⁷ es decir, que cuando vio que a pesar de su primera abjuración no le había perdonado la Reina, volvió a sus primeros errores; pero se desdijo bien pronto, porque todavía tenía, dice Mr. Burnet, «algunas débiles esperanzas de conseguir su perdón.» «Así, prosigue este autor, pudieron reducirle a que pusiese en limpio su abjuración y la firmase de nuevo». Pero veamos el secreto que encontró para poner a salvo su conciencia. Mr. Burnet es el que continúa: «Temiendo que iba a ser quemado, a pesar de lo que había hecho, escribió secretamente una confesión sincera de su creencia y la llevó consigo cuando le condujeron al suplicio». Esta confesión así *secretamente escrita* nos hace ver que no quería pasar por protestante mientras tuviese alguna esperanza. En fin, como la perdió del todo, se resolvió a decir lo que tenía en su corazón y a darse el aire de mártir.

180 II part. lib. II, p. 496.

181 II part. lib. I, p. 53,54.

182 I part. lib. II, p. 346; lib. III, p. 467.

183 II part. lib. I, p. 169,171.

184 Ibid. p. 170.

185 P. 497.

186 P. 498.

187 II par. lib. I, p. 499.

CIV. Mr. Burnet compara la falta de Cranmer con la de san Pedro.

Mr. Burnet emplea toda su habilidad para ocultar la vergüenza de una muerte tan miserable y después de haber alegado en favor de su héroe las faltas de san Atanasio y de san Cirilo, de las cuales no hallamos ninguna mención en la historia eclesiástica, alega la negación de san Pedro tan conocida en el Evangelio. Pero ¿qué comparación puede haber entre la flaqueza de un momento de este grande Apóstol, con la miseria de un hombre que ha vendido su conciencia casi por toda su vida y por espacio de trece años después que fue obispo, que jamás se atrevió a declararse sino cuando tenía un rey a su favor y que, en fin, próximo a morir, confesó todo lo que quiso mientras tuvo un momento de esperanza; de suerte que su fingida abjuración no es conocidamente sino una consecuencia del vil disimulo de toda su vida?

CV. Si es verdad que Cranmer no fue complaciente con Enrique VIII sino en cuanto se lo permitía su conciencia.

Con todo, si Dios lo permite, todavía se nos ponderará el vigor de este perpetuo adulator de los reyes, que todo lo sacrificó a la voluntad de sus señores, anulando según estos querían todos los matrimonios, suscribiéndose a todas las condenaciones y consintiendo todas las leyes, aun las que eran, o realmente, o según su opinión, las más inicuas; que, en fin, no se avergonzó de sujetar la autoridad celestial de los obispos a la de los reyes de la tierra y hacer su esclava la Iglesia en la disciplina, en la predicación de la palabra, en la administración de los sacramentos y en la fe. Sin embargo, Mr. Burnet no ve en él *más que un defecto notable*,¹⁸⁸ la abjuración. En cuanto a lo demás, solamente confiesa y eso como quien duda todavía, «que quizás se plegó un poco más de lo justo a la voluntad de Enrique VIII. Pero por otra parte, *para justificarle plenamente asegura*, que si tuvo complacencias con Enrique, solo fue en cuanto se lo permitía su conciencia». ¹⁸⁹ Por consiguiente ¿su conciencia le permitía anular matrimonios con pretextos notoriamente falsos y que solo se fundaban en unos amores nuevos? ¿Le permitía pues, su conciencia, siendo luterano, suscribirse a unos artículos de fe en que se condenaba todo el luteranismo y en que era aprobada la misa, objeto del injusto horror de la nueva Reforma? Luego ¿su conciencia le permitía celebrarla sin creer en ella, durante toda la vida de Enrique; ofrecer a Dios, aun por los muertos, un sacrificio que miraba como una abominación; consagrar sacerdotes a quienes daba la potestad de ofrecerlo; exigir de los que ordenaba como subdiáconos, según la fórmula del Pontifical, la que todavía no se había atrevido a tocar, la continencia a que él mismo no se creía obligado, puesto que estaba casado; jurar obediencia al Papa, a quien tenía por el Antecristo; recibir de él las bulas y hacerse instituir arzobispo por su autoridad; pedir a los santos, incensar a las imágenes, aunque, según las máximas de los luteranos, no era todo esto más que una idolatría; en fin, profesar y practicar todo lo que él creía que se debía desterrar de la casa de Dios, como una execración y un escándalo?

188 P. 503.

189 P. 523.

CVI. Mr. Burnet excusa mal a los reformadores.

Pero esto consistía en que «los reformadores (son palabras de Mr. Burnet) no sabían todavía que fuese absolutamente pecado retener todos estos abusos, hasta que se presentase la ocasión de abolirlos».¹⁹⁰ Sin duda no sabían que fuese absolutamente pecado cambiar, según ellos pensaban, la Cena de Jesucristo en un sacrilegio y mancharse con la idolatría. Para abstenerse de estas cosas, no bastaba el mandato de Dios, era necesario esperar a que el Rey y el Parlamento lo quisiesen.

CVII. Ilusión de los ejemplos de Mr. Burnet.

Se nos cita a Naamán, que obligado por su cargo a dar la mano al rey, no quiso permanecer en pie mientras que su amo se arrodillaba en el templo de Rimón,¹⁹¹ comparando los actos de religión con la obligación y el bien parecer de un cargo secular. Se nos invocan los apóstoles, que *después de abolida la ley de Moisés, todavía adoraban a Dios en el templo, conservaban la circuncisión, y ofrecían sacrificios*; comparando unas ceremonias que Dios había instituido y que, como dicen todos los santos Padres, debían sepultarse con honor, con unos actos que los mismos que los hacían los tenían por una impiedad manifiesta. Se nos invocan los mismos apóstoles, que se hacían todo para todos y los primeros cristianos que adoptaron algunas ceremonias del paganismo. Pero si los primeros cristianos adoptaron ceremonias indiferentes, ¿se sigue que se deben practicar las que se creen llenas de sacrilegios? ¡Cuán ciega es la Reforma, que para inspirar horror a las prácticas de la Iglesia, las llama idolatría y, hablando contra sí misma, las llama indiferentes cuando trata de excusarlas en su partido, haciendo ver más claro que la luz, o que se mofa de todo el universo, llamando idolatría a lo que no lo es, o que los que ella mira como sus héroes, son los más corrompidos de todos los hombres! Pero Dios ha revelado su hipocresía por medio de su historiador y Mr. Burnet es el que descubre su ignominia con toda claridad.

CVIII. Mr. Burnet es poco seguro en los hechos que refiere.

Por lo demás, si para convencer a la supuesta Reforma por ella misma, no he hecho más que compendiar, por decirlo así, la historia de Mr. Burnet y he recibido como verdaderos los hechos que he referido, no se crea por eso que admito lo mismo todos los demás, ni que pueda Mr. Burnet hacer pasar todo lo que refiere a favor de las verdades desventajosas para su religión, que no ha podido negar. No le confesaré, por ejemplo, lo que dice sin ninguna prueba ni testimonio; que era *una resolución tomada* entre Francisco I y Enrique VIII *sustraerse de común acuerdo* de la obediencia del Papa y cambiar la misa en una simple comunión, es decir, suprimir la oblación y el sacrificio.¹⁹² Jamás se ha oído hablar en Francia de este hecho que aventura Mr. Burnet. Tampoco se sabe lo que quiere decir este historiador, cuando asegura que lo que hizo variar a Francisco I la resolución de abolir el poder de los Papas, fue que Clemente VII «le concedió tanta autoridad sobre

190 T. I. Prol.

191 2 R 5,18.

192 I part. lib. II, p. 96; ibid. lib. III, p. 461.

todo el clero de Francia, que este Príncipe no hubiera obtenido mayores ventajas creando un patriarca»,¹⁹³ porque esto no es más que hablar al aire y una cosa desconocida en nuestra historia. No sabe mejor Mr. Burnet la historia de la religión protestante, cuando asegura tan resueltamente como cosa confesada entre los reformadores, que «las buenas obras eran necesarias indispensablemente para la salvación»,¹⁹⁴ porque ha visto y verá esta proposición, *las buenas obras son necesarias para la salvación*, expresamente condenada por los luteranos en sus más solemnes reuniones.¹⁹⁵ Me alejaría demasiado de mi propósito, si revelase los demás hechos de esta naturaleza, pero no puedo menos de advertir a todo el mundo el poco crédito que merece este historiador, cuando habla del concilio de Trento que ha recorrido con tanto descuido, que ni siquiera se ha enterado del título que el Concilio ha puesto a la cabeza de sus decisiones, puesto que le echa en cara «haber usurpado el título glorioso de santísimo concilio ecuménico que representa a la Iglesia universal»,¹⁹⁶ aunque esta cualidad no se halla en ninguno de sus decretos; cosa poco importante en sí misma, porque no es esta expresión lo que constituye un concilio; pero, en fin, no se le hubiera deslizado a un hombre que hubiera abierto siquiera el libro con atención.

CIX. Ilusión de Mr. Burnet con respecto a Fra-Paolo.

No se debe pues creer, lo que dice nuestro historiador relacionado al Concilio, fundándose en el testimonio de Fra-Paolo que no es tanto un historiador como un enemigo declarado del Concilio. Mr. Burnet aparenta creer que este autor debe merecer toda la fe a los católicos, porque es *de su partido*;¹⁹⁷ artificio común de todos los protestantes. Pero ellos saben muy bien en su conciencia, que este Fra-Paolo que fingía ser de los nuestros, no era en realidad sino un protestante vestido de fraile. Nadie le conocía mejor que Mr. Burnet, que tanto le ensalza. El que le da en su historia de la Reforma por un autor de nuestro partido, nos lo presenta en otro libro que acaba de traducirse en francés, como un protestante encubierto, que miraba *la liturgia anglicana como su modelo*;¹⁹⁸ que cuando se suscitaron aquellas desavenencias entre Paulo V y la república de Venecia, hizo cuanto pudo para que aquella República «se separase del todo no solamente de la corte, sino también de la Iglesia de Roma; *que creía estar en una Iglesia corrompida y en una comunión idólatra, en la cual, no obstante permanecía; que oía las confesiones, que decía misa y mitigaba los remordimientos de su conciencia, omitiendo una gran parte del Canon y guardando silencio en las partes del oficio que eran contra su conciencia*». Esto dice Mr. Burnet en la vida de Guillermo Bedell, obispo protestante de Kilmore en Irlanda, que se halló en Venecia en tiempo de la disidencia de aquella República con Paulo V y a quien Fra-Paolo había descubierto su corazón. No tengo necesidad de hablar de las cartas de este autor, todas ellas protestantes, que existían en todas las biblio-

193 Ibid. p. 196.

194 Ibid. lib. III, p. 392, 393.

195 Sup. lib. V, n. 12; Infr. lib. VIII n. 30 y sig.

196 II part. lib. I, p. 23.

197 I part. Prol.

198 Vie de Guill. Bedell. Ev. de Killmore en Irlande, p. 9, 19, 20.

tecas y que, por último, se han publicado en Ginebra. No habló a Mr. Burnet sino de lo que él mismo escribía, al mismo tiempo que contaba entre nuestros autores a *Fra-Paolo*, protestante cubierto con una capilla, que decía misa sin creer en ella y que permanecía en una Iglesia, cuyo culto le parecía una idolatría.

CX. Planes de religión que traza Mr. Burnet, a ejemplo de Fra-Paolo.

Pero lo que yo menos le perdono, son las imágenes ingeniosas que nos traza, a ejemplo de Fra-Paolo y con tan poca verdad, de los antiguos dogmas de la Iglesia. Es verdad que esta invención es tan cómoda como agradable. Un diestro historiador introduce en su relación todo lo que le place de la antigüedad y forma de todo ello un plan a su gusto. Con el pretexto de que un historiador no debe detenerse a dar pruebas, ni hacer de doctor, se contenta con aventurar hechos que cree favorables a su religión. Se quiere, supongamos, mofarse del culto de las imágenes o de las reliquias, o de la autoridad del Papa, o de la oración por los muertos, o aun, por no omitir nada, del *Pallium*; pues bien, se da a estas prácticas la forma o la fecha que se quiere darles. Se dice, por ejemplo, que el *Pallium*, *honor quimérico*, es de la invención de Pascual II,¹⁹⁹ aunque se le haya quinientos años antes en las cartas del Papa Vigilio y de san Gregorio. El lector crédulo que se encuentra con una historia adornada con estas reflexiones y que ve por todas partes en una obra, cuyo carácter debe ser la sinceridad, un compendio de las antigüedades de muchos siglos, sin advertir que el autor le da o sus prevenciones, o sus conjeturas, por verdades incontestables, admira así su erudición como su agradable estilo y cree haber llegado hasta el origen de las cosas. Pero no es justo que Mr. Burnet, con el noble título de historiador, decida así sobre las antigüedades, ni que Fra-Paolo, a quien imita, adquiera el derecho de que se le crea todo cuanto quiera acerca de nuestra Religión, porque bajo una capilla ocultaba un corazón calvinista y trabajaba secretamente por desacreditar la misa que decía todos los días.

CXI. Miserable cita de Gerson.

No debe pues creerse tampoco a Mr. Burnet, en lo que dice sobre los dogmas de la Iglesia, porque a todo da un contrasentido. Sea que hable por sí mismo, sea que introduzca en su historia a alguno que habla contra nuestra doctrina, siempre tiene una intención secreta de desacreditarla. ¿Se puede sufrir a su Cranmer, cuando abusando de un tratado que Gerson compuso *de auferibilitate Papae*, concluye que según este doctor *se puede muy bien estar sin Papa?*,²⁰⁰ cuando solo quiere decir, como lo muestra todo el contexto de la obra, sin dejar lugar a la más pequeña duda, que se puede deponer al Papa en ciertos casos. Cuando se refieren con seriedad semejantes cosas, se quiere entretener al lector y se imposibilita toda creencia entre gentes formales.

199 P. 509.

200 I part. lib. II, p. 251.

CXII. Error grosero sobre el celibato y sobre el Pontifical romano.

Pero el pasaje en que nuestro historiador agotó toda su habilidad y gastó, por decirlo así, todos sus más brillantes colores, es el del celibato de los eclesiásticos. No es mi intento discutir lo que dice en nombre de Cranmer o en el suyo.²⁰¹ Se puede juzgar de sus observaciones sobre la anti-güedad, por las que hace acerca del Pontifical romano, cuyos sentimientos acerca del celibato cualquiera confesará que no son oscuros. «Se consideraba, dice,²⁰² que el empeño que contraen los eclesiásticos, según las ceremonias del Pontifical romano, no lleva consigo necesariamente el celibato. El que confiere las órdenes pregunta al que las recibe, si promete vivir en castidad y sobriedad, a lo que responde el subdiácono: Lo prometo». De estas palabras infiere Mr. Burnet, que no se obligaba más que a la castidad que *se halla entre los casados, lo mismo que entre los que no lo son*. Pero la ilusión es demasiado grosera para que pueda tolerarse. Las palabras que refiere no se dicen en la ordenación del subdiácono, sino en la del obispo.²⁰³ Y en la de subdiácono se detiene al que se presenta a recibir este orden, para declararle,²⁰⁴ que *hasta entonces ha sido libre*, pero que si pasa más adelante, deberá guardar castidad. En vista de esto, ¿dirá todavía Mr. Burnet que la castidad de que aquí se trata es la que se guarda en el matrimonio y que nos enseña *a abstenernos de todos los placeres ilícitos*? Pues qué, ¿era necesario esperar al subdiaconado para contraer esa obligación? ¿Y quién no reconoce aquí la profesión de la continencia impuesta según los antiguos cánones a los principales clérigos, desde que son promovidos al subdiaconado?

CX III. Subterfugio vano.

Mr. Burnet responde también, que dejando aparte el Pontifical, los sacerdotes que se casaron en tiempo de Eduardo habían sido ordenados, sin que se les hubiese hecho la pregunta y por consiguiente sin haber hecho el voto.²⁰⁵ Pero lo contrario se demuestra por lo que él mismo dice; porque asegura que en tiempo de Enrique VII nada se suprimió en los rituales ni en los demás libros de los oficios, a no ser algunas oraciones superfluas que se dirigían a los santos, o alguna otra cosa de poca importancia; y salta a los ojos que aquel Príncipe no había de suprimir en la ordenación la profesión de la continencia, cuando prohibió violarla, primero con pena de muerte y cuando cedió algo en este rigor, *so pena de confiscación de todos los bienes*.²⁰⁶ Esta es la razón de por qué tampoco Cranmer se atrevió a declarar su matrimonio mientras vivió Enrique y tuvo que añadir a un matrimonio prohibido la vergüenza de la clandestinidad.

CXIV. Conclusión de este libro.

Tampoco me admiro, pues, de que bajo un arzobispo como este se haya despreciado la doctrina

201 I part. lib. III, p. 353.

202 II part. lib. I, p. 138.

203 Pont. Rom. in Com. Episc.

204 Ibid. in ordin. Subd.

205 II part. lib. I, p. 139.

206 Ibid. lib. III, p. 386.

de sus santos predecesores, de un san Dunstan, de un Lanfranc, de un san Anselmo, cuyas admirables virtudes y especialmente la continencia, han sido el honor de la Iglesia. No me admiro que se haya borrado del número de los santos a un santo Tomás de Canterbury, cuya vida era la condenación de Tomás Cranmer. Santo Tomás de Canterbury se resistió a los reyes inicuos. Tomás Cranmer les prostituyó su conciencia y lisonjeó sus pasiones. El uno, desterrado, privado de sus bienes, perseguido en los suyos y en su propia persona y afligido de todas maneras, compró la libertad gloriosa de decir la verdad según la creía, con un desprecio valeroso de la vida y de todas sus comodidades. El otro, por complacer a su príncipe, pasó su vida en un vergonzoso disimulo y no cesó de obrar en todo contra lo que creía. El uno combatió hasta derramar su sangre por los menores derechos de la Iglesia y sosteniendo sus prerrogativas, tanto las que Jesucristo había adquirido con su sangre, como las que le había dado la piedad de los reyes y las defendió hasta las afueras de esta santa ciudad. El otro entregó a los reyes de la tierra su más recóndito tesoro, la enseñanza, el culto, los sacramentos, las llaves, la autoridad, las censuras, la misma fe. Todo en fin se sujetó al yugo y reunida la potestad eclesiástica al trono real, ya no tuvo fuerza la Iglesia sino en lo que le pluguiese al siglo. El uno, en fin, siempre intrépido y siempre piadoso durante su vida, lo fue mucho más a la última hora y el otro, siempre débil y siempre tímido, lo fue más que nunca al acercarse la muerte; y a la edad de sesenta y dos años sacrificó a un miserable resto de vida su fe y su conciencia. Así solo ha dejado un nombre odioso entre los hombres y para excusarle en su partido mismo, no hay otros medios que unas tergiversaciones ingeniosas que los hechos desmienten. Pero la gloria de santo Tomás de Canterbury vivirá tanto como la Iglesia y sus virtudes que Francia e Inglaterra han reverenciado como a porfía, jamás se olvidarán. Cuanto más dudosa y equívoca ha parecido a los políticos y mundanos la causa que sostenía aquel santo mártir, tanto más se declaró en su favor desde lo alto la omnipotencia divina, afligiendo con castigos terribles a Enrique II, que solo pudo aplacar la ira de Dios con una penitencia ejemplar; y haciendo milagros tan extraordinarios, que atrajeron a la tumba del santo no solo a los reyes de Inglaterra, sino también a los de Francia; milagros por otra parte tan continuos y tan unánimemente atestiguados por todos los escritores de aquel tiempo, que para ponerlos en duda es necesario recusar toda la historia. Sin embargo la Reforma anglicana ha borrado del número de los santos a un hombre tan grande. Pero todavía ha llevado mucho más arriba sus atentados. Necesitaba degradar a todos los santos que había tenido la nación desde que era cristiana y lo hizo. Beda, su venerable historiador, no le ha contado más que fábulas, o ha escrito, en todo caso, historias de poco mérito, cuando refiere las maravillas de su conversión y la santidad de sus pastores, de sus reyes y de sus religiosos. El monje san Agustín, que la llevó el Evangelio y el Papa san Gregorio que le envió, no se salvan de las manos de la Reforma, que los censura en sus escritos. Si se cree lo que dice, la misión de los santos que fundaron la iglesia anglicana es obra de la ambición y política de los Papas. Y

san Gregorio, un Papa tan humilde y tan santo, en la conversión de los ingleses se propuso sujetarlos a su silla más bien que a Jesucristo.²⁰⁷ Esto es lo que se publica en Inglaterra; y su Reforma se establece hollando con los pies, hasta en su origen, todo el cristianismo de la nación. Pero una nación tan sabia no permanecerá mucho tiempo en este delirio. El respeto que conserva a los Padres y sus curiosas y continuas investigaciones sobre la antigüedad, harán que vuelva a la doctrina de los primeros siglos. Yo no puedo creer que persista en el odio que ha concebido contra la cátedra de san Pedro, de quien ha recibido el cristianismo. Dios trabaja muy poderosamente por su salvación, dándole un rey incomparable, así en valor como en piedad. En fin, los tiempos de venganza y de ilusión pasarán y Dios escuchará los gemidos de los santos.

207 Vitach. cont. Durae Fulc. cont. Stapl. Ivel. Apol. Eccl. Angl.

LIBRO OCTAVO. DESDE EL AÑO DE 1546 HASTA EL DE 1561

RESUMEN

Guerra abierta entre Carlos V y la liga de Esmalcalda. Conclusiones de Lutero, que hablan excitado a los luteranos a tomar las armas. Nuevo motivo de guerra con ocasión de Herman, arzobispo de Colonia. Prodigiosa ignorancia de este arzobispo. Los protestantes deshechos por Carlos V. El Elector de Sajonia y el Landgrave de Hesse prisioneros. El Interim, o el libro del Emperador, que arregla provisionalmente y hasta que se reúna el concilio, las materias de religión respecto de los protestantes solamente. Turbulencias causadas en Prusia por la nueva doctrina del luterano Osiandro sobre la justificación. Disputas entre los luteranos después del interim. Ilírico, discípulo de Melancton, trata de perderle con ocasión de las ceremonias indiferentes. Renueva la doctrina de la ubicuidad. El Emperador fuerza a los luteranos a que comparezcan ante el concilio de Trento. Se extiende con este motivo la confesión llamada Sajona y la del ducado de Vitemberg. La distinción de los pecados mortales y veniales. El mérito de las buenas obras reconocido de nuevo. Conferencia de Bormes para conciliar las religiones. Los luteranos no convienen entre sí y deciden, sin embargo, de común acuerdo, que las buenas obras no son necesarias para la salvación. Muere Melancton en una horrible perplejidad. Los zuinglianos condenados por los luteranos en un sínodo celebrado en Jena. Reunión de los luteranos en Naumburgo, con el fin de convenir en la verdadera edición de la confesión de Augsburgo. Queda siempre la misma incertidumbre. Se establece la ubicuidad en casi todo el luteranismo. Nuevas decisiones sobre la cooperación del libre albedrío. Los luteranos son contrarios a sí mismos y para responder así a los libertinos como a los cristianos meticulosos, caen en el semi pelagianismo. Del libro de la Concordia, compilado por los luteranos, donde se contienen todas estas decisiones.

I. Conclusiones de Lutero para excitar a los luteranos a tomar las armas.

(1540, 1545). La liga de Esmalcalda era temible y Lutero había excitado a los coligados a tomar las armas de un modo tan furioso, que no había exceso que no se pudiese temer. Engreído con el poder de tantos príncipes conjurados, había publicado algunas proposiciones de que ya hemos hablado.¹ Jamás se había visto cosa más violenta. Las había defendido ya desde el año de

1 S. lib. I, n. 25.

1540; pero sabemos por Sleidan² que las publicó de nuevo el año de 1545, es decir, un año antes de morir. En ellas comparaba al Papa con un lobo rabioso, «contra el cual ármese, decía, todo el mundo a la primera señal, sin esperar la orden de las autoridades. Y si encerrado en cualquier recinto le libran los magistrados, se puede continuar persiguiendo a esta bestia feroz y acometer impunemente a los que hayan impedido deshacerse de ella. El que muera en esta guerra antes de dar a la bestia el golpe mortal, solo tiene una cosa de que arrepentirse, el no haberle hundido el puñal en el pecho. De este modo se debe tratar al Papa. Todos los que le defienden deben también ser tratados como soldados de un jefe de salteadores de caminos, aunque sean reyes y césares». Sleidan, que transcribe una gran parte de estas proposiciones sanguinarias, no se atrevió a copiar estas últimas palabras; tan horribles le parecieron. Pero estaban en las conclusiones de Lutero y todavía se leen en sus obras.³

II. Herman, arzobispo de Colonia, llama los protestantes a su diócesis. Su asombrosa ignorancia.

Ocurrió por este tiempo un nuevo motivo de querrela. Herman, arzobispo de Colonia, quiso reformar su diócesis a la moda de entonces y llamó a Melancton y a Bucero. Era sin disputa el más ignorante de todos los prelados y un hombre a quien se llevaba donde se quería. Mientras siguió los consejos del docto Gropper, tuvo muy santos concilios para la defensa de la antigua fe y para comenzar una verdadera reforma de las costumbres. Después los luteranos dominaron su ánimo y le hicieron adoptar a ciegas sus opiniones. Hablando una vez el Landgrave de este nuevo reformador con el Emperador, le respondió este:⁴ «¿Qué ha de reformar este buen hombre, si apenas entiende el latín? En toda su vida no ha dicho misa más que tres veces; yo se la he oído dos y ni siquiera sabía empezar». El hecho es constante y el Landgrave, no atreviéndose a decir que supiese una palabra de latín, aseguró *que había leído buenos libros alemanes y que entendía la Religión*. Entenderla, según el Landgrave, era favorecer al partido. Como el Papa y el Emperador se unieron contra él, los príncipes protestantes por su parte *le prometieron auxiliarle, si se le perseguía por causa de religión*.⁵

III. Duda suscitada en la liga sobre si se trataría a Carlos V como emperador. Victoria de Carlos V. El libro del Interim.

(1547, 1548). Bien pronto se echó mano abiertamente de la fuerza. Cuanto más claramente protestaba el Emperador, que no tomaba las armas por motivo de religión, sino para reducir a la razón a algunos rebeldes, capitaneados por el Elector de Sajonia y el Landgrave, tanto más publicaban estos en sus manifiestos, que aquella guerra solo se hacía por instigación del Antecristo

2 Sleid. lib. XVI, 261.

3 T I, VII. 407.

4 Sleid. lib. XVII, 276.

5 Epist. Vit. Theod. ínter ep. Calv. p. 82.

romano y del concilio de Trento.⁶ Así es que, según las conclusiones de Lutero, procuraban que apareciese lícita la guerra que hacían al Emperador. Pero hubo entre ellos una disputa sobre el modo con que habían de tratar a Carlos V en los escritos que publicasen. El Elector, más consecuente, no quería que se le diese el título de Emperador, *porque dándosele*, decía, *no se podrá lícitamente hacerle la guerra*.⁷ El Landgrave no tenía estos escrúpulos; y por otra parte, ¿quién había depuesto al Emperador?, ¿quién le había quitado el imperio? ¿Se quería establecer la máxima de que cesaba de ser Emperador por el hecho de estar unido con el Papa? Este era un pensamiento tan ridículo como criminal. Por último, para conciliarlo todo, se dijo que sin confesar ni negar que Carlos V fuese emperador, se le tratase como a quien se tenía el mismo por tal y así serían permitidas todas las hostilidades. Pero la guerra no tuvo buen éxito para los protestantes. Abatidos por la famosa victoria de Carlos V cerca del Elba, en la cual quedaron prisioneros el duque de Sajonia y el Landgrave, no sabían qué partido tomar. El Emperador les propuso, por su autoridad, un formulario de doctrina, que se llamó el *Interim*, o el libro del Emperador y que les mandaba seguir provisionalmente hasta el concilio. En este escrito se proscribían todos los errores de los luteranos; se toleraba solamente el matrimonio de los sacerdotes que se habían hecho luteranos y se dejaba la comunión bajo las dos especies para los que la habían restablecido. En Roma se vituperó la conducta del Emperador, por haberse atrevido a fallar sobre puntos de Religión. Sus partidarios respondían que no había intentado dar una decisión y una ley para la Iglesia, sino solamente prescribir a los luteranos lo que podían hacer esperando el concilio. Esta cuestión no es de mi propósito y me basta observar de paso, que el *Interim* no pudo reputarse por un acta auténtica de la Iglesia, puesto que ni el Papa ni los obispos lo han aprobado jamás. Algunos luteranos lo aceptaron más bien por fuerza que por voluntad y la mayor parte lo rechazaron y el proyecto de Carlos V no tuvo gran éxito.

IV. Proyecto del Interim. La conferencia de Ratisbona de 1541.

Ya que estamos hablando de este libro, no estará fuera de propósito observar que ya había sido propuesto en la conferencia de Ratisbona el año de 1541. Tres teólogos católicos, Pflugio, obispo de Naumburgo, Gropper y Eccio, debían tratar por orden del Emperador de la reconciliación de las religiones con Melancton, Bucero y Pistorio, tres protestantes. Eccio desechó el libro y los preladados con los Estados católicos no aprobaron que se propusiese un cuerpo de doctrina, sin tratar el asunto con el legado del Papa que estaba entonces en Ratisbona.⁸ El legado era el cardenal Contareno, teólogo muy sabio y a quien alaban los mismos protestantes. Consultado este Legado, respondió que un asunto de esta naturaleza debía «remitirse al Papa, para que se arreglase, o en el concilio general que se iba abrir, o de cualquier otra manera conveniente».

6 Sleid. Ibid. 280, 295, etc.

7 Ibid. 297.

8 Sleid. lib. XIV; Act. coll. Ratisb. Argent. 1542, p. 199, ibid, 132; Mel. lib. I, ep. 24, 25; Act. Ratisb. Ibid. 136.

V. Artículos convenidos y no convenidas. En qué paró esta conferencia.

Es verdad que continuaron las conferencias; y habiéndose convenido los tres protestantes con Pflugio y Gropper en algunos artículos, se llamó convenidos a estos artículos, aunque Eccio siempre se opuso a esta conciliación. Los protestantes pedían que el Emperador autorizase estos artículos, con la esperanza de que se podría convenir también en los demás.⁹ Pero los católicos se opusieron a ello, declarando muchas veces que no podían consentir en la variación de ningún dogma, ni de ningún rito recibido en la Iglesia católica.¹⁰ Por su parte los protestantes, que instaban porque se recibiesen los artículos convenidos, les daban a su modo unas explicaciones en que no se había convenido y formaron una lista de las *cosas omitidas en los artículos convenidos*.¹¹ Melancton, que redactó estas observaciones, escribió al Emperador en nombre de todos los protestantes, que se recibirían los artículos convenidos, *siempre que fuesen bien entendidos*;¹² es decir, que ellos mismos los creían concebidos en términos ambiguos y no era más que un engaño instar, como ellos hacían, por su recepción. Así, quedó sin efecto el proyecto de un acuerdo, lo que creo conveniente observar en esta ocasión, para que no se extrañe que no haya hablado sino de paso de un hecho tan célebre como la conferencia de Ratisbona.

VI. Otra conferencia. Se da la última mano al Interim. El poco efecto de este libro.

(1546). Otra conferencia se tuvo en la misma ciudad el año de 1546, que tampoco tuvo ningún resultado. Entre tanto hizo el Emperador retocar su libro, siendo Pflugio obispo de Naumburgo, Miguel Helling obispo titular de Sidon, e Islebio, protestante, los que le dieron la última mano.¹³ Pero no hizo con esto, más que dar un nuevo ejemplo de la mala suerte que siempre habían tenido las decisiones imperiales en materias de Religión.

VII. Nueva confesión de fe de Bucero.

Mientras que el Emperador se esforzaba por hacer que se recibiese su *Interim* en Estrasburgo, publicó Bucero en aquella ciudad una nueva confesión de fe,¹⁴ en que declaraba aquella iglesia, que conservaba siempre inmutablemente su primera confesión de fe, presentada a Carlos V en Augsburgo el año de 1530 y que también recibía el convenio hecho en Vitemberg con Lutero; esto es, aquella acta en que se decía que aun los que no tienen fe y que abusan del sacramento, reciben la propia sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.

En esta confesión de fe solo excluía formalmente Bucero la transustanciación y dejaba en toda su integridad cuanto puede establecer la presencia real y sustancial.

9 Ibid. 153; Sleid. ibid.

10 Ibid. 157.

11 Sleid. Resp. princ. 70; Annotata aut ommissa in art. concil. 82.

12 Lib. epist. 25, ad Car. V.

13 Sleid. lib. XX, 344.

14 Hospin. ann. 1548, 204.

VIII. Se reciben al mismo tiempo en Estrasburgo dos actas contrarias.

Lo más notable que hubo en esto fue que Bucero, que suscribiendo a los artículos de Esmalcalda, se había suscrito también, como hemos visto¹⁵ a la confesión de Augsburgo y conservó al mismo tiempo la confesión de Estrasburgo; lo que quiere decir que autorizó dos actas que se habían formado para destruirse una a otra, porque el lector puede acordarse que la confesión de *Estrasburgo*, solo se extendió por no suscribir la de *Augsburgo*¹⁶ y que los de la confesión de Augsburgo nunca quisieron recibir por hermanos a los de Estrasburgo ni a sus asociados. Ahora todo esto se concilia bien, es decir, es permitido cambiar de doctrina en la nueva Reforma, pero no se permite confesarlo. Si se confesase, parecería la Reforma una obra demasiado humana; y es mejor aprobar cuatro o cinco actas contradictorias, no confesando que lo son, que confesar que se ha errado, sobre todo en las confesiones de fe.

IX. Bucero pasa a Inglaterra, donde muere sin haber variado nada en los artículos de Pedro Mártir.

Esto fue lo último que hizo Bucero en Alemania. Durante los movimientos suscitados con motivo del *Interim*, halló asilo en Inglaterra entre los nuevos protestantes, que se afirmaban en el reinado de Eduardo. Allí murió gozando de gran consideración, sin haber podido, con todo, variar nada en los artículos que Pedro Mártir había establecido. De modo que allí prevaleció el zwinglianismo. Pero también les tocará a su vez a los sentimientos de Bucero y veremos los artículos de Pedro Mártir variados por Isabel.

X. Osiandro abandona también su iglesia de Núremberg y todo lo revuelve en Prusia.

(1525). Las turbulencias del *Interim* hicieron que se alejasen muchos reformadores. Fue un escándalo en el mismo partido verlos abandonar sus iglesias; pero ellos no acostumbraban a exponerse por ellas ni por la Reforma y ya se ha observado hace mucho tiempo que ninguno de ellos ha perdido su vida por esta causa, a no ser Cranmer, que sin embargo hizo todo lo que pudo por salvarla, hasta abjurar de su religión en todo cuanto quiso. El famoso Osiandro fue uno de los primeros que huyeron, desapareció repentinamente de Núremberg, cuya iglesia gobernaba hacía ya veinte y cinco años y desde el principio de la Reforma y fue recibido en Prusia, que era una de las provincias más afectas al luteranismo. Perteneía al orden Teutónico, pero el príncipe Alberto de Brandeburgo, que era su Gran Maestre, concibió, todo a un tiempo, el deseo de casarse, de reformar y de erigir para sí una soberanía hereditaria. Así es que todo el país se volvió luterano y el doctor de Núremberg excitó bien pronto en él nuevos desórdenes.

15 Sup. lib. IV.

16 Sup. lib. III, n. 12 y sig.

XI. Osiandro y su doctrina sobre la justificación.

Andrés Osiandro se había distinguido entre los luteranos por una opinión nueva que había introducido sobre la justificación. No quería que se verificase, como enseñaban todos los demás protestantes, por la imputación de la justicia de Jesucristo, sino por la unión íntima de la justicia sustancial de Dios con nuestras almas,¹⁷ fundada en estas palabras repetidas con frecuencia en Isaías y Jeremías: *El Señor es nuestra justicia*.¹⁸ Porque así como, según él, nosotros vivimos por la vida sustancial de Dios y amamos por el amor esencial que se tiene a sí mismo, así también somos justos por su justicia esencial que nos es comunicada, a lo cual hay que añadir la sustancia del Verbo encarnado, que está en nosotros por la fe, por la palabra y por los sacramentos. Desde que se había publicado la confesión de Augsburgo, había hecho los mayores esfuerzos para que se abrazase esta maravillosa doctrina por todo el partido y la defendió con una audacia extrema delante de Lutero. En la reunión de Esmalcalda causó admiración su temeridad, pero como se temía que estallasen nuevas divisiones en el partido, donde ocupaba un lugar distinguido por su saber, se le toleró. Tenía un talento particular para entretener a Lutero y al volver de la conferencia que se tuvo en Marpourg con los sacramentarios, escribió Melancton a Camerario: «Osiandro nos ha divertido mucho a Lutero y a todos nosotros».¹⁹

XII. Calvino nota el espíritu profano de Osiandro.

Se hacía el gracioso, especialmente en la mesa y tenía muchos chistes, pero tan profanos, que me resisto a repetirlos. Sabemos por una carta que escribió Calvino a Melancton, a propósito de este hombre, «que siempre que tenía buen vino en un banquete, lo alababa aplicándole aquellas palabras que Dios decía de sí mismo: *Yo soy el que soy*».²⁰ Y también: *He aquí el Hijo de Dios vivo*». Calvino se hallaba presente en los banquetes donde profería estas blasfemias que le horroizaban, pero no le decía una palabra. El mismo Calvino habla de Osiandro como de un hombre *brutal y de una bestia feroz, incapaz de domesticarse*. «Yo por mí, decía, desde la primera vez que le vi, detesté su espíritu profano y sus costumbres infames y le miré siempre como el oprobio del partido protestante». A pesar de todo, sin embargo, era una de sus columnas y la iglesia de Núremberg una de las primeras de la secta, por lo que se le había puesto a la cabeza de sus pastores desde el año de 1522; y por todas partes se le halla en las conferencias con los primeros del partido. Pero Calvino se admira *de que se le haya podido sufrir por tanto tiempo y no comprende cómo Melancton pudo darle tantas alabanzas*.

XIII. Opinión que tenían de Osiandro Melancton y los demás protestantes.

Tal vez se creará que Calvino lo trata tan mal por algún odio particular que le tuviese; porque

17 Chytr. lib. XVII; Saxon. tit. Osiandrica, p. 444.

18 Is 45,26; Jr 33,16.

19 Lib. IV, ep. 88.

20 Calv. ep. ad Mel. 146.

Osiandro era el enemigo más violento de los sacramentarios y había exagerado tanto el punto de la presencia real, que llegó a defender que se debía decir del pan de la Eucaristía: *Este pan es Dios*.²¹ Pero los luteranos no tenían de él mejor opinión y Melancton, que creía muchas veces oportuno elogiarle excesivamente, como se lo echa en cara Calvino, no dejaba cuando escribía a sus amigos, de censurar *su extrema arrogancia, sus desvaríos*, los demás excesos que cometía y *la extravagancia de sus opiniones*.²² No dependió de Osiandro el no ir a revolver Inglaterra, donde esperaba que la consideración de que gozaba su cuñado Cranmer, le proporcionase adquirir crédito; pero sabemos por Melancton, que algunas personas de saber y autoridad, habían hecho presente el peligro que había en admitir en aquel país, a un hombre que había esparcido por la Iglesia un caos tan grande con nuevas opiniones. El mismo Cranmer conoció la razón y escuchó a Calvino que le manifestaba las ilusiones con que Osiandro fascinaba a los demás y se fascinaba a sí mismo.²³

XIV. Osiandro, engreído con el favor del Príncipe, no guarda ninguna medida.

No bien había llegado a Prusia, cuando puso en combustión a la universidad de Konisberg con su nueva doctrina de la justificación.²⁴ Aunque él la hubiera defendido siempre con el mayor ardor, pero temía, dicen mis autores, *la magnanimidad de Lutero*²⁵ y mientras este vivió, no se atrevió a escribir nada sobre la materia. No le temía a él menos el magnánimo Lutero y en general la Reforma, sin autoridad para nada, temía que estallasen nuevas divisiones, que no sabía cómo terminar; y por no irritar a un hombre, temible por su elocuencia, se le dejaba decir de viva voz todo lo que quería. Luego que se vio en Prusia, libre ya del yugo del partido y lo que le infló el corazón, con gran favor para con el Príncipe, que le dio la primera cátedra en su universidad, desplegó todas sus fuerzas y dividió bien pronto toda la Prusia.

XV. La disputa de las ceremonias o de las cosas indiferentes.

(1549). Otras disputas se suscitaron al mismo tiempo en el resto del luteranismo. Fue muy acre la que tenía por objeto las ceremonias, o las cosas indiferentes. Melancton, sostenido por las academias de Leipzig y de Vitemberg, donde lo podía todo, no quería que se reprobasen.²⁶ Siempre había sido su opinión, que se debía variar lo menos que se pudiese en el culto exterior.²⁷ Así, durante el *Interim*, se manifestó muy condescendiente respecto de estas prácticas indiferentes, no creyendo que *por una sobrepelliz*, decía él, *por algunas fiestas, o por el orden de las lecciones*,²⁸ fuese necesario perseguir a nadie. Se tuvo por delito esta doctrina y se decidió en el partido que

21 S. lib. II, n. 3.

22 Lib. II, ep. 240, 259, 447, etc.

23 Calv. ep. ad Cranm col. 134.

24 Acad. Regiomontana.

25 Chytr. ibid. p. 445.

26 Sleid. lib. XXI, 365; XXII, 378.

27 Lib. I, ep. 16, ad Phil. Cant. an. 1525.

28 Lib. II, ep. 70; Ibid. 36.

estas cosas indiferentes debían desecharse absolutamente,²⁹ porque el usarlas era contrario a la libertad de la Iglesia y encerraba, decían, una especie de profesión del papismo.

XVI. Envidia y designios ocultos de Ilírico contra Melancton.

Pero Flaccio Ilírico, que agitaba esta cuestión, tenía un designio más oculto. Quería perder a Melancton, que había sido su maestro, pero de quien tenía una envidia tan profunda, que no lo podía sufrir. Algunas razones particulares le incitaban también a perseguirle más y más, porque así como Melancton procuraba entonces templar la doctrina de Lutero sobre la presencia real, Ilírico y sus amigos la forzaban hasta el punto de establecer la ubicuidad.³⁰ En efecto, la vemos decidida por la mayor parte de las iglesias luteranas y las actas se publicaron en el libro de la Concordia que ha recibido casi toda la Alemania luterana.

Hablaremos más adelante sobre este particular, pues para seguir el orden de los tiempos, debemos hablar ahora de la confesión de fe que se llama Sajona y de la de Vitemberg,³¹ no Vitemberg en Sajonia, sino la capital del ducado de Vitemberg.

XVII. La confesión Sajona y la de Vitemberg: por qué se hicieron y quiénes fueron sus autores.

(1551, 1552). Ambas se compusieron a un tiempo poco más o menos, es decir, en los años de 1551 y 1552, para presentarlas al concilio de Trento, ante el cual Carlos V victorioso, quería que compareciesen los protestantes.

La confesión Sajona fue redactada por Melancton y sabemos por Sleidan,³² que fue por orden del elector Mauricio, a quien el Emperador había puesto en lugar de Juan Federico. Todos los doctores y todos los pastores reunidos solemnemente en Leipzig la aprobaron unánimemente y nada debía haber más auténtico que una confesión de fe hecha por un hombre tan célebre, para ser propuesta a un concilio general. Así, fue recibida no solamente en todo el territorio de la casa de Sajonia y de otros muchos príncipes, sino también por las iglesias de Pomerania y por la de Estrasburgo,³³ como se ve por las suscripciones y declaraciones de estas iglesias. El autor de la confesión de Vitemberg fue Brencio,³⁴ que después de Melancton era el hombre más célebre de todo el partido. Melancton dijo que su confesión de fe era una repetición de la confesión de Augsburgo. Cristóbal era una repetición de la confesión de Augsburgo. Cristóbal, duque de Vitemberg, bajo cuya autoridad se publicó la confesión de Vitemberg, declaró también que confirmaba y no hacía más que repetir la confesión de Augsburgo. Empero, para no hacer más que repetirla, no había necesidad de hacer otra y la palabra repetición solo quiere decirnos que daba vergüenza formar

29 Concord. p. 514, 789.

30 Sleid. *ibid.*

31 Synt. Gen. II part. p. 48, 98.

32 Lib. XXII.

33 *Ibid.* p. 94 et seq.

34 *Ibid.*

tantas nuevas confesiones de fe.

XVIII. Artículo de la Eucaristía en la confesión Sajona.

En efecto, empezando por la de Sajonia, el artículo de la Eucaristía se explica en ella en términos muy diferentes que en la confesión de Augsburgo. Porque sin detenernos en el largo discurso de cuatro o cinco páginas, que Melancton substituyó a las dos o tres líneas del décimo artículo de Augsburgo, en que se decidió esta materia, véase lo esencial que allí se lee: «Es necesario, dice Melancton,³⁵ enseñar a los hombres que los sacramentos son acciones instituidas por Dios y que las cosas no son sacramentos, sino al tiempo del uso así establecido; pero que en el uso establecido de esta comunión, Jesucristo está verdadera y sustancialmente presente y se da verdaderamente a los que reciben el cuerpo y la sangre de Jesucristo; por lo cual Jesucristo atestigua que está en ellos y los hace sus miembros».

XIX. Variación que hace Melancton en la confesión Sajona de los artículos de la de Augsburgo y Esmalcalda.

Melancton evita decir lo que había dicho en Augsburgo, que «el cuerpo y la sangre se daban verdaderamente con el pan y con el vino» y mucho más, lo que Lutero había añadido en Esmalcalda, «que el pan y el vino son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Jesucristo; que no solamente los dan y los reciben los cristianos piadosos, sino también los impíos». Estas importantes palabras, que Lutero había elegido para explicar su doctrina, aunque firmadas por Melancton en Esmalcalda, como hemos visto, fueron suprimidas por el mismo Melancton en su confesión Sajona. Parece que ya no quería que el cuerpo de Jesucristo se recibiese por la boca con el pan, ni que fuese recibido sustancialmente por los impíos, aunque no negaba una presencia sustancial, en que Jesucristo venga a sus fieles, no solamente por su virtud y por su espíritu, sino también en su propia carne y en su propia sustancia, separada sin embargo del pan y del vino; porque la Eucaristía debía causar también esta novedad y según la profecía del santo anciano Simeón, Jesucristo en la Eucaristía debía ser en estos últimos siglos *el blanco de las contradicciones*,³⁶ como su divinidad y su encarnación lo habían sido en los primeros.

XX. El artículo de la Eucaristía en la confesión de Vitemberg.

Así era como se repetía la confesión de Augsburgo y la doctrina de Lutero en la confesión Sajona. La confesión de Vitemberg no se aparta menos de la de Augsburgo, ni de los artículos de Esmalcalda. En ella se dice «que se distribuyen en la Eucaristía el verdadero cuerpo y la verdadera sangre y *no se admite* que el pan y el vino son signos del cuerpo y de la sangre de Jesucristo ausente»;³⁷ añadiéndose, «que Dios puede aniquilar la sustancia del pan, o convertirla en su

35 Cap. de Coena. Synt. Gen. II part. p. 72.

36 Lc 2,34.

37 Conf. Vitemb. cap. de Buch. ibid. p. 115.

cuerpo; pero que Dios no usa de este poder en la Cena y que el verdadero pan subsiste con la verdadera presencia del cuerpo». Se asienta en ella manifiestamente la concomitancia, decidiendo, «que aunque Jesucristo se distribuye todo entero, tanto en el pan como en el vino de la Eucaristía, no por eso deja de ser universal la obligación de usar de las dos partes». De modo que nos concede dos cosas: una, que es posible la transustanciación y otra, que es cierta la concomitancia. Pero aunque defiende la realidad hasta el punto de admitir la concomitancia, con todo explica estas palabras, *Esto es mi cuerpo*, por las de Ezequiel cuando dice, *Aquella es Jerusalén*, mostrando una representación de aquella ciudad.

XXI. Confusión en que caen los hombres cuando se abandonan a sus propias ideas.

Así es como se confunde todo, cuando se sale del camino recto, para seguir sus propias ideas. Así como a los defensores del sentido figurado se les pegaba algo del sentido literal, del mismo modo a los defensores del sentido literal les ofuscaban algunas veces las falaces sutilezas del sentido figurado. Por lo demás, no tratamos aquí de saber, si a fuerza de sutilizar sobre las expresiones de tantas confesiones de fe, se hallará algún medio violento de reducirlas todas a un sentido uniforme. Nos basta observar cuánto trabajo ha costado contentarse con sus propias profesiones de fe, a los que han abandonado la fe de la Iglesia.

Los demás artículos de estas confesiones de fe no son menos notables que el de la Eucaristía.

XXII. Dios no quiere el pecado. Artículo mejor explicado en la confesión Sajona que en la de Augsburgo.

La confesión Sajona reconocía que «la voluntad es libre; que Dios no quiere el pecado, ni lo aprueba, ni coopera a él; sino que la voluntad libre de los hombres y de los diablos, es causa de su pecado y de su caída».³⁸ Debemos elogiar a Melancton por haber corregido en este lugar a Lutero y por haberse corregido a sí mismo más claramente de lo que lo había hecho en la confesión de Augsburgo.

XXIII. La cooperación del libre albedrío.

Ya hemos observado que no había sido reconocido en Augsburgo el ejercicio del libre albedrío sino en las acciones de la vida civil y que después lo había extendido también a las acciones cristianas. Esto es lo que empieza a descubrirnos más claramente la confesión Sajona; porque después de haber explicado la naturaleza del libre albedrío y la elección de la voluntad y que ella sola no basta para las obras que llamamos sobrenaturales, repite dos veces que «la voluntad, después de haber recibido el Espíritu Santo, no permanece ociosa;³⁹ *es decir que no está sin acción*»; lo que parece dar a la voluntad, como hace el concilio de Trento, una acción libre bajo la guía del Espíritu

38 P. 53.

39 Cap. de rem. pecc. de lib. arb., etc.; Synt. Gen. II part. p. 54, 60, 61, etc.

Santo que la mueve interiormente.

XXIV. Doctrina de Melancton sobre la cooperación del libre albedrío. Semipelagianismo.

Y esto que Melancton nos da a entender en esta confesión de fe, lo explica más claramente en sus cartas; porque en ellas llega hasta reconocer en las obras sobrenaturales la voluntad humana, según se habla en las escuelas, como *un agente parcial, agens partialis*;⁴⁰ es decir, que el hombre obra con Dios y que de los dos se hace un agente total. Así se había explicado en la conferencia de Ratisbona el año de 1541. Y aunque conocía muy bien que este modo de explicarse desagradaría a los suyos, no dejó de seguir explicándose así, *porque, lo que yo digo, repetía, es la verdad*. De este modo rectificaba los errores que Lutero le había enseñado, aunque Lutero persistió en ellos hasta el fin. Todavía se explica más ampliamente sobre esta materia en una carta que escribió a Calvino. «Yo tenía un amigo, le dice,⁴¹ que discutiendo sobre la predestinación, creía igualmente estas dos cosas: que todo sucede entre los hombres según lo ordena la Providencia y que sin embargo hay contingencia en las cosas. Confesaba, no obstante, que no podía conciliar estos extremos. Yo, que estoy seguro de que Dios no es la causa del pecado, ni quiere el pecado, reconozco esta contingencia en la debilidad de nuestro juicio, a fin de que confiesen los ignorantes que David cayó por sí mismo y por su propia voluntad en el pecado; que podía conservar el Espíritu Santo que tenía en sí y que en este combate se debe reconocer alguna acción de la voluntad». Lo que se confirma con un pasaje de san Basilio que dice: *Tened siquiera voluntad y Dios vendrá a vosotros*. Por donde parece que insinuaba Melancton, no solamente que la voluntad obra, sino que empieza ella a obrar, lo que san Basilio impugna en otros pasajes y lo que no me parece que jamás ha impugnado Melancton; porque aún hemos visto que en la confesión de Augsburgo introdujo una palabra, la cual parece insinuar que el gran mal está en decir, no que la voluntad puede empezar, sino que puede *acabar* por sí misma la obra de Dios.⁴²

XXV. El ejercicio del libre albedrío es claramente reconocido por Melancton en las operaciones de la gracia.

Sea como se quiera, es cierto que reconocía el ejercicio del libre albedrío en las operaciones de la gracia, una vez que confesaba que David pudo haber conservado el Espíritu Santo, cuando lo perdió, así como podía perderlo cuando lo conservaba. Pero aunque tal fuese su pensamiento, no se atrevió a manifestarlo claramente en la confesión Sajona, teniendo por gran dicha el haber podido insinuarlo suavemente con estas palabras, *la voluntad no está ociosa ni sin acción*.

Esto consistía en que Lutero se había declarado con tanta violencia contra el libre albedrío, que había dejado en la secta una fuerte aversión a su ejercicio, en términos tales que Melancton no se determinaba a decir sino temblando, lo que creía sobre este particular; y también en que eran am-

40 Lib. IV, ep. 240.

41 Ep. Mel. int. ep. Calv. p. 384.

42 Conf. Aug. art. 18; S. lib. III, n. 19, 49.

biguas sus propias profesiones de fe.

XXVI. Su doctrina condenada por sus cohermanos.

Pero no le libraron de ser censurado todas sus precauciones. Ilírico y sus secuaces no le pudieron sufrir aquella expresión que había insertado en la confesión Sajona, *que la voluntad no estaba ociosa, ni sin acción*. La condenaron en dos reuniones sinodales, igualmente que el pasaje de san Basilio, de que hemos visto que se sirvió Melancton.

Esta condenación se insertó en el libro de la Concordia.⁴³ Todo el honor que se hizo a Melancton fue no nombrarle y condenar sus expresiones bajo el nombre general de nuevos autores, o bajo el nombre de papistas o escolásticos. Pero el que considere con qué cuidado se escogieron las expresiones de Melancton para condenarlas, conocerá que era él a quien se dirigía la condenación y en esto convienen los luteranos de buena fe.

XXVII. Confusión de las nuevas sectas.

He aquí pues, por último, lo que son las nuevas sectas: se deja el hombre prevenir contra dogmas ciertos, de los cuales se forman ideas falsas. Así, Melancton se había declarado al principio con Lutero contra el libre albedrío y no quería reconocer ninguna acción suya en las obras sobrenaturales. Convencido de su error, se inclinó al extremo opuesto y lejos de excluir la acción del libre albedrío, llega a atribuirle el principio de las obras sobrenaturales. Cuando quiso tornar un poco a la verdad y decir que el libre albedrío tiene su acción en las obras de la gracia, se halla condenado por los suyos. Tales son las agitaciones y los tropiezos que se encuentran cuando se sacude el yugo saludable de la autoridad de la Iglesia.

XXVIII. Doctrina de los luteranos que se contradice en ella misma.

Pero aunque una parte de los luteranos no quiera admitir estos términos de Melancton, la voluntad no está sin acción en las operaciones de la gracia; no sé cómo pueden negar la cosa en sí misma, confesando como confiesan todos de común acuerdo, que el hombre cuando está en gracia la puede rechazar y perderla.

Así lo han afirmado en la confesión de Augsburgo y lo han repetido en la Apología; así lo han decidido e inculcado de nuevo en el libro de la Concordia,⁴⁴ de suerte que entre ellos no hay cosa más cierta. Por donde se ve que reconocen, con el concilio de Trento, el libre albedrío obrando bajo la operación de la gracia hasta poderla rechazar; lo que conviene notar, porque algunos calvinistas, por no entender bien el estado de la cuestión, nos imputan como delito una doctrina que no reprueban en sus hermanos los luteranos.

43 P. 5,82, 680.

44 P. 675, etc.

XXIX. Artículo notable de la confesión Sajona, sobre la distinción de los pecados mortales y veniales.

También hay en la confesión Sajona un artículo tanto más notable, cuanto que trastorna uno de los fundamentos de la nueva Reforma. En esta confesión se niega que la distinción entre los pecados mortales y veniales, se apoye en la naturaleza del pecado mismo. Pero aquí los teólogos de Sajonia confiesan con Melancton, que hay dos clases de pecados, *unos que destierran del corazón al Espíritu Santo y otros que no lo destierran*.⁴⁵ Para expresar la naturaleza de estos diferentes pecados, se señalan dos clases de cristianos, «unos que reprimen la concupiscencia y otros que se dejan dominar de ella. En los que la combaten no reina el pecado y este es venial; no nos hace perder el Espíritu Santo; no trastorna el fundamento, ni es contra la conciencia». Luego se añade, «que esta clase de pecados se cubren por la misericordia de Dios», es decir, que no se imputan. Según esta doctrina, es cierto que la distinción de los pecados mortales y veniales no consiste solamente en que Dios perdona los unos y no perdona los otros, como se dice ordinariamente en la llamada Reforma, sino que procede de la naturaleza de la cosa. Pues bien, no se necesita más para condenar la doctrina de la justicia imputativa, porque siempre es constante que a pesar de los pecados en que el justo cae todos los días, el pecado no reina en él, sino más bien la caridad y por consiguiente la justicia; lo que basta por sí mismo para que se le llame verdaderamente justo, puesto que las cosas se llaman por lo que prevalece en ellas. De donde se sigue que para explicar la justificación gratuita, no se debe decir que somos justificados por imputación, sino que más bien se debe decir, que somos verdaderamente justificados por una justicia que hay en nosotros, pero que Dios nos da.

XXX. El mérito de las buenas obras en la confesión de Vitemberg.

No sé por qué Melancton no dijo en la confesión Sajona lo que había dicho en la confesión de Augsburgo y en la Apología, sobre el mérito de las buenas obras. Pero no por eso se ha de inferir que los luteranos reprobasen aquella doctrina, pues hallamos al mismo tiempo un capítulo de la confesión de Vitemberg, donde se dice «que las buenas obras deben practicarse necesariamente y que por la bondad gratuita de Dios merecen sus recompensas corporales y espirituales».⁴⁶ Lo que manifiesta de paso que la naturaleza del mérito se acomoda perfectamente con la gracia.

XXXI. Conferencia de Bormes para conciliar las dos religiones. División de los luteranos.

(1857). El año de 1587 se tuvo en Bormes, por orden de Carlos V, una nueva asamblea* para conciliar las religiones. Pflugio, autor del *Interim*, era el presidente. Mr. Burnet, atento siempre a

45 P. 75.

46 Confess. Wirt. cap. de bonis operibus; ibid. p. 106.

* Se tuvo esta conferencia en el mes de agosto de 1551 por disposición de Fernando, sucesor de Carlos V, su hermano; pues aunque este príncipe había abdicado ya el año de 1556 a favor de Fernando, este, sin embargo, no fue reconocido como emperador hasta el año de 1558; pero dirigía los negocios del imperio, en calidad de Rey de Romanos. (*Edición de Versalles*).

convertirlo todo en beneficio de la nueva Reforma, compuso un compendio de aquellas conferencias, en que representa a los católicos como gentes que «no pudiendo vencer a sus enemigos, los dividen y los animan a unos contra otros en materias poco importantes».⁴⁷ Pero la relación de Melancton nos va a descubrir el fondo del negocio.⁴⁸ Luego que llegaron a Bormes los doctores protestantes, nombrados para asistir a la conferencia, se juntaron los embajadores de sus Príncipes, para decirles de parte de sus amos, que era necesario ante todas cosas y antes de conferenciar con los católicos «convenirse entre sí y al mismo tiempo condenar cuatro clases de errores: 1° El de los zuinglianos. 2° El de Osiandro sobre la justificación. 3° La proposición que asegura que las buenas obras son necesarias para la salvación. 4° Y en fin, el error de los que habían recibido las ceremonias indiferentes». Este último artículo tenía que ver directamente con Melancton y era Ilírico con su cábala quien lo proponía. Melancton había sido avisado de sus intentos y durante el viaje escribió a su amigo Camerario, que «en la mesa y entre las botellas se formulaban ciertos artículos que se le querían hacer firmar a él y a Brencio».⁴⁹ Entonces estaba muy unido con este último y pintaba a Ilírico, o a algún otro de la cábala, *como a una furia que iba de puerta en puerta*, incitando al mundo. En el partido también se creía que Melancton favorecía mucho a los zuinglianos y Brencio a Osiandro. El mismo Melancton parecía que se inclinaba a favor de la necesidad de las buenas obras y todas estas cosas las trataba él con sus amigos. Hasta aquí, pues, no eran los católicos los que trabajaban por dividir a los protestantes. Ellos se dividían bastante por sí mismos y no *sobre materias poco importantes*, como supone Mr. Burnet, pues exceptuando la cuestión sobre las cosas indiferentes, todo lo demás, en que se trataba de la presencia real, de la justificación monstruosa de Osiandro y del modo con que se debía entender la necesidad de las buenas obras, eran cosas de las más graves consecuencias.

XXXII. Los luteranos unánimemente condenan la necesidad de las buenas obras para la salvación.

En cuanto al primer punto, convenía Melancton en que *los zuinglianos merecían ser condenados con tanta razón como los Papistas*. Sobre el segundo, que Osiandro no era menos digno de censura. Sobre el tercero, que en esta proposición, *las buenas obras son necesarias para la salvación*, se debían suprimir las últimas palabras,⁵⁰ de modo que las buenas obras, a pesar de que el Evangelio clama que sin ellas no se tiene parte en el reino de Dios, quedaban necesarias a la verdad, pero no *para la salvación*. Y en vez de que los protestantes todos a una voz admitiesen esta necesidad de las buenas obras para salvarse, como nos había dicho Mr. Burnet, la vemos igualmente repelida por los enemigos de Melancton y por él mismo, es decir por los dos partidos protestantes de Alemania.

47 Burn. II part. lib. II, p. 531.

48 Mel. lib. I, ep. 70; ejusdem ep ad Alber. Hardenb. et ad Bulling. apud Hosp. an. 1557, 250.

49 Lib. IV, 468 et seq.

50 Sup lib. VII, n. 108.

XXXIII. Osiandro excusado por los luteranos.

Respecto de Osiandro, Brencio no deja de tomar partido por él, no defendiendo la doctrina que se le imputaba, sino asegurando que no se entendía el pensamiento de este autor, aunque Osiandro la expuso con tanta claridad, que ni Melancton ni nadie dudaba acerca de su sentido. Parecía pues, muy fácil que conviniesen los luteranos en las condenaciones que pedía Ilírico con sus amigos; pero Melancton lo impidió temiendo siempre excitar nuevos disturbios en la Reforma, que a fuerza de dividirse, parecía que había de acabar por disolverse.

XXXIV. Divisiones de los luteranos. Los católicos procuraron aprovecharse de ellas en beneficio de su causa.

Estas disputas de los protestantes llegaron bien pronto a oídos de los católicos; porque Ilírico y sus amigos metían mucho ruido no solamente en Bormes, sino también en toda Alemania. La intención de los católicos era instar en la conferencia sobre la necesidad de admitir el juicio de la Iglesia, para poner fin a las disputas que se suscitaban entre los cristianos; y la disidencia entre los mismos protestantes favorecía muy oportunamente este intento, porque manifestaba que ellos mismos, que tanto se empeñaban en que la Escritura estaba clara y era plenamente suficiente para arreglarlo todo, estaban tan poco conformes entre sí, que ni habían podido hallar un medio de zanjar entre ellos la menor disputa. Era patente la debilidad de la Reforma, tan pronta a engendrar dificultades y tan importante para disolverlas. Ilírico y sus amigos, para hacer ver a los católicos que tenían bastante fuerza para condenar los errores nacidos en el partido protestante, presentaron a los diputados católicos un modelo que habían formado, de las condenaciones que sus compañeros no habían admitido; de este modo se manifestó la división de suerte que ya no pudo permanecer oculta. Los católicos no quisieron continuar las conferencias, en que tampoco se adelantaba nada y dejaron a los sectarios de Ilírico disputar con los de Melancton, como san Pablo dejó disputar a los fariseos y saduceos,⁵¹ sacando todo el fruto que había podido de sus públicas disensiones.

XXXV. Triunfo de Osiandro en Prusia. Conversión memorable de Estafilo.

Se esperaba en Prusia alguna medida fuerte y alguna resolución firme contra Osiandro, cuya insolencia ya no se podía tolerar. Manifestaba abiertamente que daba bien poca importancia a la confesión de Augsburgo, a Melancton que la había compuesto y aun a los méritos de Jesucristo mismo, de los cuales no hacía ninguna mención en la justificación de los pecadores.⁵² Algunos teólogos de Konisberg se oponían cuanto podían a su doctrina y entre otros Federico Estafilo, uno de los más célebres profesores de teología en aquella universidad, que había oído durante dieciséis años a Lutero y a Melancton en Vitemberg,⁵³ pero como no adelantaban nada con las doctas obras que escribían y la elocuencia de Osiandro llevaba en pos de sí a todo el mundo, recurrieron a la

51 Hch 23,6.

52 Chytr. in Sax. lib. XVII, tit. Osiand. p. 444 el seq.

53 Ibid 448.

autoridad de la iglesia de Vitemberg y del resto de Alemania protestante. Cuando vieron que en lugar de condenaciones precisas y vigorosas, que tanto necesitaba la fe vacilante de los pueblos, nada venía de aquella parte más que unos tímidos escritos de que se aprovechaba Osiandro, lamentaron la debilidad del partido en que no había ninguna autoridad contra los errores. Estafilo abrió los ojos y volvió al seno de la Iglesia católica.

**XXXVI. Nueva fórmula de los luteranos para explicar
la Eucaristía en la asamblea de Fráncfort.**

(1558). El año siguiente se reunieron los luteranos en Fráncfort, para convenir en la fórmula sobre la Eucaristía, como si nada se hubiese hecho hasta entonces. Se empezó diciendo, según costumbre, que no se hacía más que repetir la confesión de Augsburgo. Se añadía sin embargo «que Jesucristo era dado en el uso del sacramento verdadera y sustancialmente y de una manera vivificante. Que este sacramento contenía dos cosas, a saber, el pan y el cuerpo; y que es una invención de los monjes, ignorada por toda la antigüedad, el decir que se nos da el cuerpo en la especie del pan».⁵⁴

¡Extraña confesión! Se decía que no se hacía más que repetir la confesión de Augsburgo y sin embargo esta expresión que se condenaba en Fráncfort, que *el cuerpo estaba presente bajo las especies*, se halla en una de las ediciones de aquella misma confesión que los protestantes se gloriaban de respetar y aun en la edición que se reconocía en el mismo Fráncfort por tan verdadera, que aún hoy día en los libros rituales de que se sirve la Iglesia francesa de aquella ciudad, leemos el artículo X de la confesión de Augsburgo expresado en estos términos: *Que se recibe el cuerpo y la sangre bajo las especies del pan y del vino.*

XXXVII. La cuestión de la ubicuidad hace a Melancton inclinarse hacia los sacramentarios.

(1559). Pero el asunto grande de aquel tiempo entre los luteranos fue el de la ubicuidad, que Vesfallo, Santiago Andrés Smidelin, David Chytre y otros enseñaban con todas sus fuerzas. Melancton les oponía dos razones que no podían ser más convincentes: una, que esta doctrina confundía las dos naturalezas de Jesucristo, haciéndole inmenso, no solamente según su divinidad, sino también según su humanidad y aun según su cuerpo; y otra, que destruía el misterio de la Eucaristía, al que se quitaba todo lo que tenía de particular, si Jesucristo, como hombre, no estaba presente en ella sino del modo que está presente en la madera o en las piedras. Estas dos razones hacían a Melancton mirar con horror la doctrina de la ubicuidad y la aversión que le tenía le hacía volver insensiblemente su confianza hacia los que defendían el sentido figurado. Mantenía una comunicación particular con ellos y principalmente con Calvino. Pero es cierto que no hallaba en sus opiniones lo que deseaba.

XXXVIII. Incompatibilidad de las ideas de Melancton y las de Calvino.

Calvino defendía obstinadamente que un fiel, una vez regenerado, no podía perder la gracia; y Melancton convenía con los demás luteranos en que esta doctrina era condenable e impía.⁵⁵ Calvino no podía sufrir la necesidad del bautismo y Melancton jamás quiso dejar de confesarla. Calvino condenaba lo que decía Melancton sobre la cooperación del libre albedrío y Melancton creía que no podía desdecirse de ello.

Se conoce pues, que no estaban de acuerdo en cuanto a la predestinación; y aunque Calvino repetía sin cesar que Melancton no podía menos de ser en su corazón de su misma opinión, jamás pudo obtener nada de Melancton sobre este particular.

XXXIX. Si Melancton era calvinista en lo tocante a la Eucaristía.

Por lo que hace a la Cena, Calvino se gloria siempre de que Melancton era de su parecer; pero como no cita palabras ningunas de Melancton en que lo diga claramente y al contrario le acusa en todas sus cartas y en todos sus libros de que jamás se ha explicado suficientemente sobre este punto, creo que se puede dudar razonablemente de lo que dice Calvino y me parece lo más verosímil que estos dos autores no se entendían uno a otro. Melancton estaba ofuscado con los términos de propia sustancia que Calvino afectaba usar siempre, como veremos; y Calvino también, entendiendo a favor de su opinión las palabras por las cuales separaba Melancton el pan del cuerpo del Señor, sin querer por eso derogar la presencia sustancial que reconocía en los fieles que comulgaban.

Si hemos de creer a Peucer, el yerno de Melancton, su suegro era un calvinista puro. Peucer llegó a serlo también y tuvo mucho que ver con el tiempo, por las razones que mantenía con Beza para introducir el calvinismo en Sajonia. Tenía a mucho honor seguir las opiniones de su suegro y compuso de intento algunos libros en que refiere lo que le había dicho en particular sobre este punto.⁵⁶ Pero sin poner en duda la buena fe de Peucer, pudiera suceder que en una materia tan fecunda en equivocaciones, no hubiese entendido las palabras de Melancton y las hubiese acomodado a sus prevenciones.

De todos modos, importa poco saber lo que pensaba Melancton. Muchos protestantes de Alemania, más interesados que nosotros en esta causa, han emprendido su defensa; y la buena fe me obliga a decir que en ninguna parte de los escritos de este autor he leído, que no se recibe a Jesucristo en el sacramento sino por la fe, lo que es, sin embargo, el verdadero distintivo del sentido figurado. Tampoco veo que haya dicho jamás con los que lo aseguran, que los indignos no reciben el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Señor; y al contrario, me parece que persistió siempre en lo que se determinó sobre este punto en la concordia de Vitemberg.

⁵⁵ Lib. I, ep. 70.

⁵⁶ Peuc. narr. hist. de sent. Mel; It. hist. carcer., etc.

XL. Melancton no se atreve a hablar.

Lo que hay de cierto es que temiendo Melancton aumentar las divisiones escandalosas de la nueva Reforma, en la cual no veía ninguna moderación, casi no se atrevía a explicarse sino en términos tan generales, que cada uno podía darles el sentido que quisiese. Los sacramentarios no le gustaban mucho y los luteranos corrían todos a la ubicuidad. Brencio, el único luterano que siempre había estado perfectamente con él, se agregó también a este partido, de modo que este prodigio de doctrina iba progresando insensiblemente en toda la secta. Bien hubiera querido hablar, pero no sabía qué decir, vista la oposición que encontraba a lo que él creía que era la verdad. «¿Puedo yo explicar, decía, la verdad desnuda en el país en que estoy? ¿Lo toleraría la autoridad?» A lo que solía añadir: «Diré la verdad, cuando las autoridades no me lo impidan».⁵⁷

Es verdad que son los sacramentarios los que le hacen hablar así, pero además de que presentan sus cartas, cuyos originales dicen que obran en su poder, no hay más que leer las que han publicado sus amigos, para conocer que los discursos que se le atribuyen, se conforman perfectamente con la disposición en que le habían puesto las disensiones implacables de la nueva Reforma.

Su yerno, que cuenta los hechos con mucha sencillez, dice que de tal manera le odiaban los ubicuistas, que Chytre, uno de los más celosos, había dicho una vez: «Que era necesario deshacerse de Melancton, porque si no, encontrarían en él un obstáculo eterno para sus designios».⁵⁸ El mismo Melancton, en una carta al Elector palatino, de que hace mención Peucer,⁵⁹ dice, que «no quería disputar contra unas gentes cuyas crueldades estaba experimentando». Esto escribía algunos meses antes de su muerte. «¡Cuántas veces, dice Peucer y con cuántos sollozos me explicaba las razones que le impedían descubrir al público el fondo de sus sentimientos!» Pero ¿quién podía comprimirle en la corte de Sajonia donde estaba y en medio de los luteranos, sino la corte misma, y las violencias de sus compañeros?

XLI. Triste estado de Melancton. Su muerte.

¡Qué estado tan deplorable, no poder hallar en ninguna parte ni la paz ni la verdad, según él la entendía! Había dejado la antigua Iglesia, que tenía a su favor la sucesión y todos los siglos precedentes. La iglesia luterana que había fundado con Lutero, abrazaba la ubicuidad que él detestaba. Las iglesias sacramentarias que tenía por las más puras después de las luteranas, estaban llenas de otros errores, que no podía soportar y que había reprobado en todas sus confesiones de fe. Parecía que se le respetaba en la iglesia de Vitemberg, pero las crueles consideraciones que se veía obligado a guardar, no le permitían decir lo que pensaba y en este estado acabó su infeliz vida el año de 1560.

57 Hosp. ad ann. 1557, 249,250.

58 Peuc. hist. carc. ep. ad Pal. ap. Hosp. 1559, 260.

59 Peuc Aulic.

XLII. Los zuinglianos condenados por los luteranos. Esta conducta justifica a los católicos.

(1560). Su muerte fue un triunfo para Ilírico y sus secuaces. Se estableció la ubicuidad casi en todo el luteranismo y los zuinglianos fueron condenados por un sínodo celebrado en Sajonia en la ciudad de Jena,⁶⁰ sentencia que Melancton había impedido pronunciar hasta entonces. Después que se dio, solo se habla en los escritos de los luteranos contra los zuinglianos, de la autoridad de la Iglesia, a la cual querían que cediese todo el mundo sin pensar. Se empezaba a conocer en el partido principal de la nueva Reforma, es decir, entre los luteranos, que solo la autoridad de la Iglesia podía contener los ánimos y evitar las divisiones. Así vemos que Calvino no cesaba de echarles en cara que hacían valer el nombre de la Iglesia más que los papistas y que obraban contra los principios que Lutero había sentado.⁶¹ Así era y los luteranos tenían que responder a los mismos argumentos, que todo el partido protestante había opuesto a la Iglesia católica y a su concilio. Objetaban a la Iglesia que se hacía juez en su propia causa, que el Papa con sus obispos eran, a un tiempo, acusados, acusadores y jueces.⁶² Los sacramentarios decían otro tanto a los luteranos que los condenaban.⁶³ Todo el cuerpo de los protestantes decía a la Iglesia que sus pastores debían sentarse con todos los demás en el concilio que se celebrase para resolver las cuestiones de fe, porque de otro modo era juzgar anticipadamente contra ellos, sin haberlos oído. Los sacramentarios decían lo mismo a los luteranos⁶⁴ y sostenían que atribuyéndose la autoridad de condenarlos sin llamar a sus pastores a las sesiones, empezaban haciendo ellos mismos lo que llamaban una tiranía en la Iglesia romana. Se veía claramente, que era necesario venir a parar en imitar a la Iglesia católica, como la única que sabía el modo de resolver las cuestiones de fe y al mismo tiempo aparecía, por las contradicciones en que caían los luteranos siguiendo este camino, que este modo de juzgar las cuestiones de fe no pertenecía a los novadores y que solo podía subsistir en un cuerpo que lo había hecho así desde el origen del cristianismo.

XLIII. Asamblea de los luteranos en Naumburgo para concordarse sobre la confesión de Augsburgo.

(1561). En este tiempo se quiso escoger entre todas las ediciones de la confesión de Augsburgo, la que se debía reputar por auténtica. Sorprendía ciertamente que una confesión de fe, que constituía la regla de los protestantes de Alemania y de todo el norte y que había dado el nombre a todo el partido, se hubiese publicado de tantas maneras y con variantes tan considerables en Vitemberg y en otras partes, a la vista de Lutero y de Melancton, sin que se hubiese pensado en conciliar estas diferencias. En fin, el año de 1561, treinta años después de aquella confesión, para poner fin a las reconveniones que se hacían a los protestantes, de no tener todavía una profesión fija de fe, se

60 Hosp. 1560, p. 269.

61 II def. cont. Vestph.

62 Calv. ep. p 321, ad ill. Germ. Princ. II def. cont. Vest opusc. 286.

63 Hosp an, 1560 et seq.

64 Hosp. ann. 1560, 270, 271.

reunieron en Naumburgo, ciudad de Turingia y allí escogieron una edición;⁶⁵ pero en vano, porque como todas las demás ediciones habían sido impresas por autoridad pública, jamás se había podido abolirlas, ni impedir que unos siguiesen una y otros otra, como hemos dicho en otro lugar.⁶⁶

Aún más, cuando la asamblea de Naumburgo eligió una edición, declaró expresamente que no por eso se debía creer que reprobaba las demás, principalmente la que se había hecho en Vitemberg el año de 1540 bajo la inspección de Lutero y Melancton y de la cual se habían servido públicamente en las escuelas de los luteranos y en las conferencias con los católicos.

En fin, ni aun siquiera se puede saber cuál fue la edición que se prefirió en Naumburgo. Parece lo más verosímil, que es la que se imprimió con el consentimiento de todos los Príncipes, a la cabeza del libro de la Concordia. Pero ni aun esto es seguro, porque nosotros hemos presentado cuatro ediciones del artículo de la Cena igualmente reconocidas en el mismo libro. Por otra parte, si en la confesión de Augsburgo se quitó el mérito de las buenas obras, hemos visto que quedó en la Apología,⁶⁷ lo cual también es una prueba de que estaba originariamente en la confesión, porque es constante que la Apología no se compuso sino para explicarla y defenderla.

Por lo demás, las disensiones de los protestantes sobre el sentido de la confesión de Augsburgo, estuvieron tan lejos de terminarse en la reunión de Naumburgo, que al contrario, el elector palatino Federico, que era uno de sus miembros, creyó, o aparentó creer que hallaba en esta confesión la doctrina zuingliana que recientemente había abrazado,⁶⁸ de suerte que era zuingliano y permaneció al mismo tiempo en la confesión de Augsburgo, sin cuidarse de Lutero.

XLIV. Burlas de los Zuinglianos.

De modo que todo se hallaba en aquella confesión. Los zuinglianos, malignos y burlones, la llaman *la caja de Pandora*, de donde salía el bien y el mal; *la manzana de la discordia* entre las diosas, *un calzado para todos los pies*, una larga y ancha *capa en que Satán se podía ocultar lo mismo que Jesucristo*.⁶⁹ Aquellos señores sabían todos los refranes y nada omitían para mofarse de los diferentes sentidos que cada uno encontraba en la confesión de Augsburgo. La ubicuidad era lo único que no se hallaba en ella y cabalmente la ubicuidad se erigió en dogma entre los luteranos y como tal se insertó en el libro de la Concordia.

XLV. La ubicuidad establecida.

He aquí lo que leemos en la parte de este libro que tiene por título, *Resumen de los artículos controvertidos entre los teólogos de la confesión de Augsburgo*. En el capítulo VII, intitulado, De la Cena del Señor: *La diestra de Dios está en todas partes y Jesucristo está unido a ella verdadera*

65 Act. conv. Naumb. Apud. hosp. 1561, 280 et seq.

66 S. lib. III.

67 S lib. III.

68 Hosp. ann. 1561, 281.

69 Ibid.

*y efectivamente según su humanidad.*⁷⁰ Y todavía más expresamente en el capítulo VIII intitulado: De la Persona de Jesucristo, donde se explica en qué consiste la majestad que se atribuye al Verbo encarnado en las Escrituras. Allí se leen estas palabras: *Jesucristo no solamente en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre, todo lo sabe, todo lo puede y está presente a todas las criaturas.* Doctrina extraña. Es verdad que el alma santísima de Jesucristo puede todo lo que quiere en la Iglesia, porque no quiere sino lo que quiere la divinidad que la gobierna. Es verdad que esta alma santa sabe todo lo que concierne al mundo presente, porque todo tiene relación con el género humano, cuyo Redentor y Juez es Jesucristo y que los Ángeles mismos, que son los ministros de nuestra salvación, dependen de su poder. Es verdad que Jesucristo se puede hacer presente donde quiera, aun según su humanidad y según su cuerpo y su sangre; pero que el alma de Jesucristo sepa o pueda saber todo lo que Dios sabe, es atribuir a la criatura una ciencia y una sabiduría infinita, e igualarla al mismo Dios. Que la naturaleza humana de Jesucristo esté necesariamente en todas partes donde Dios está, es darle una inmensidad que no le queda y es abusar conocidamente de la unión personal, porque por la misma razón se debería decir que Jesucristo en cuanto hombre está en todos los tiempos, lo que sería una extravagancia demasiado manifiesta, pero que sin embargo se seguiría tan naturalmente de la unión personal, según el raciocinio de los luteranos, como la presencia de la humanidad de Jesucristo en todos los lugares.

XLVI. Otra declaración sobre la ubicuidad, bajo el nombre de repetición de la confesión de Augsburgo.

Se puede ver la misma doctrina de la ubicuidad, pero más envuelta y con un largo rodeo de palabras, en la parte de este mismo libro que tiene por título:⁷¹ *Sólida, fácil y llana repetición de algunos artículos de la confesión de Augsburgo, sobre los cuales se ha disputado por algún tiempo entre algunos teólogos de esta confesión y que están aquí decididos y conciliados según la regla y la analogía de la palabra de Dios y la breve fórmula de nuestra doctrina cristiana.* El que quiera podrá esperar de semejante título la precisión y brevedad que promete. Yo por mí mismo observaré solamente dos cosas sobre la palabra *repetición*: la primera, que aunque no se ha hablado en modo alguno en la confesión de Augsburgo de la doctrina de la ubicuidad que aquí se asienta, sin embargo, esto se llama *repetición de algunos artículos de la confesión de Augsburgo*. Se temía manifestar que había necesidad de añadir algún nuevo dogma y se hacía pasar bajo el nombre de repetición, todo lo que se enseñaba de nuevo. La segunda, que jamás los nuevos reformados se han explicado bien la primera vez; siempre ha sido preciso recurrir a repeticiones, que en el fondo no son más claras que las precedentes.

70 Lib. Concord. p. 600.

71 Solida, plana, etc., Concord. 628, c. 7, de Coen. p. 752 et seq. c. 8, de pers.; Ch. p. 761 et seq. 782 et seq.

XLVII. Proyecto de los luteranos al establecer la ubicuidad.

Para no disimular nada de lo que tiene alguna importancia en la doctrina de los luteranos y se contiene en el libro de la Concordia, me creo obligado a decir que no ponen la ubicuidad por fundamento de la presencia de Jesucristo en la Cena, al contrario, es cierto que no hacen depender esta presencia sino de las palabras de la institución; pero sientan esta ubicuidad como un medio para cerrar la boca a los sacramentarios, los cuales se habían atrevido a asegurar que Dios no podía poner el cuerpo de Jesucristo en más de un lugar a la vez, lo que les parecía contrario no solamente al artículo de la omnipotencia de Dios, sino también a la majestad de la Persona de Jesucristo.

XLVIII. Dos memorables decisiones de los luteranos sobre la cooperación del libre albedrío.

Conviene considerar ahora lo que dicen los luteranos sobre la cooperación de la voluntad con la gracia, cuestión tan importante en nuestras controversias, que no podemos menos de fijar en ella nuestra atención.

Sobre esto dicen los luteranos dos cosas, que nos darán mucha luz para terminar nuestras contestaciones. Voy a proponerlas con todo el orden y claridad que me sea posible y haré todo lo que pueda para aliviar la mente del lector, que tal vez se confundiría con la delicadeza de estas cuestiones.

XLIX. Doctrina de los luteranos, según la cual, nosotros estamos sin acción en la conversión.

Lo primero que hacen los luteranos para explicar la cooperación de la voluntad con la gracia, es distinguir el momento de la conversión de lo que sucede posteriormente y después de haber enseñado que la cooperación del hombre no tiene lugar en la conversión del pecador, añaden que esta cooperación solo debe reconocerse en las buenas obras que hacemos después.⁷²

Confieso que es bastante difícil comprender lo que quieren decir. Porque la cooperación que excluyen en momento de la conversión, la explican en algunos lugares de tal manera, que parece que no excluyen *sino la cooperación que se hace por nuestras propias fuerzas y por nosotros mismos*, como se expresa San Pablo.⁷³ Si es así, convenimos con ellos; pero al mismo tiempo no alcanzamos a concebir qué necesidad haya de distinguir entre el momento de la conversión y todo lo que sigue después, porque en todo lo que sigue a la conversión, lo mismo que en el momento de la conversión, no obra ni coopera el hombre sino por la gracia de Dios.

Por consiguiente, es sumamente ridículo decir con los luteranos que en el momento de la conversión *el hombre no hace más que una piedra o un pedazo de barro*,⁷⁴ porque no se puede negar que en el momento de su conversión empieza a arrepentirse, a creer, a esperar y amar con una acción verdadera, lo que no pueden hacer ni un tronco ni una piedra.

Es claro que el hombre que se arrepiente, que cree y que ama completamente, se arrepiente,

72 Conc. p. 582, 673, 680, 681, 682.

73 P. 656, 662, 668, 644, 678, 687 et seq.

74 Conc. p. 662.

cree y ama con más fuerza, pero no de otra manera en el fondo que cuando empieza a arrepentirse, creer y amar. De modo que en uno y en otro estado, si el Espíritu Santo obra, el hombre coopera con él y se somete a la gracia por un acto de su voluntad.

L. Dificultades y contradicción de la doctrina luterana.

En efecto, parece que excluyendo los luteranos la cooperación del libre albedrío, solo quieren excluir la que se quisiera atribuir a nuestras propias fuerzas. «Cuando Lutero aseguró, dicen ellos,⁷⁵ que la voluntad era meramente pasiva y de ninguna manera obraba en la conversión, su intención no era decir que no se excitaba en nuestra alma ningún movimiento nuevo y que no se comenzaba ninguna operación nueva, sino solamente dar a entender, que el hombre no puede nada por sí mismo, ni por sus fuerzas naturales».

Esto era empezar bien, pero lo que sigue no es lo mismo. Porque después de haber dicho, lo que es mucha verdad, que *la conversión del hombre es una operación y un don del Espíritu Santo, no solamente en alguna de sus partes, sino en su totalidad*, concluyen muy fuera de propósito, que «el Espíritu Santo obra en nuestro entendimiento, en nuestro corazón y en nuestra voluntad, como en un sujeto que padece, quedando el hombre sin acción y no haciendo más que padecer».

Esta mala conclusión que deducen de un principio verdadero, manifiesta que no se entienden a sí mismos; porque parece que lo que quieren decir sustancialmente, es que el hombre no puede nada por sí mismo y que la gracia le previene en todo; lo que, repetimos, es incontestable. Pero si se sigue de este principio que nosotros estamos sin acción, esta consecuencia se extiende no solo al momento de la conversión, como pretenden los luteranos, sino también, contra lo que ellos piensan, a toda la vida cristiana; porque nosotros no podemos más conservar que adquirir la gracia por nuestras propias fuerzas y en cualquier estado en que nos hallemos, nos previene en todo.

LI. Conclusión. Que entendiéndose, ya no hay disputa sobre la cooperación.

No sé, pues, qué se proponen los luteranos, cuando dicen que no se crea que *el hombre convertido coopera con el Espíritu Santo, como dos caballos concurren a arrastrar un coche*,⁷⁶ porque esta es una verdad que nadie les disputa, puesto que uno de estos caballos no recibe del otro la fuerza que tiene; mientras que nosotros convenimos en que, cuando el hombre coopera, no tiene fuerza que el Espíritu Santo no le dé; y es muy verdadero lo que dicen los luteranos en el mismo lugar, que *cuando el hombre coopera con la gracia, no es por sus propias fuerzas naturales, sino por las fuerzas nuevas que nos son dadas por el Espíritu Santo*.

Así, a poco que nos entendamos, no veo entre ellos y nosotros ninguna sombra de dificultad. Si cuando los luteranos enseñan que nuestra voluntad no obra al principio de la conversión, quieren decir solamente que Dios excita en nosotros buenos movimientos, que se verifican en nosotros sin

75 Ibid. p. 680.

76 Conc. p. 674.

nosotros mismos, la cosa es incontestable y esto es lo que se llama gracia excitante. Si quieren decir que la voluntad, cuando consiente en la gracia y empieza por este medio a convertirse, no obra por sus propias fuerzas naturales, también es un punto confesado por los católicos. Si quieren decir que no obra absolutamente y que está meramente pasiva, no se entienden a sí mismos; y contra sus propios principios, extinguen toda acción y toda cooperación, no solamente al principio de la conversión, sino también en todo el resto de la vida cristiana.

LII. Objeciones de los libertinos y dificultad de los tímidos sobre la cooperación.

Lo segundo que enseñan los luteranos sobre la cooperación de la voluntad, es también digno de notarse, porque nos descubre claramente en qué abismo cae el hombre cuando abandona la regla por donde debe conducirse.

El libro de la Concordia procura esclarecer la objeción siguiente que hacen los libertinos fundándose en la doctrina luterana: «Si es verdad, dicen,⁷⁷ como enseñáis vosotros, que la voluntad del hombre no tiene ninguna parte en la conversión de los pecadores y que el Espíritu Santo solo lo hace todo en ella, no tengo para que leer, ni oír predicar, ni frecuentar los sacramentos; esperaré a que el Espíritu Santo me envíe sus dones».

Esta misma doctrina ponía a los fieles en una extrema perplejidad, porque como se les decía que desde luego el Espíritu Santo obraba en ellos, de tal manera los convertía él solo y que ellos no tenían nada que hacer, todos los que no sentían en sí mismos esta fe ardiente y no solamente los afligidos y débiles, caían entonces en estos tristes pensamientos y en esta duda peligrosa, a saber, si serían del número de los elegidos y si Dios les querría dar su Santo Espíritu.

LIII. Resolución de los luteranos en ocho proposiciones. Las cuatro primeras que contienen los principios generales.

Para satisfacer a estas dudas de los libertinos y de los cristianos pusilánimes, que diferían su conversión, no podían decirles que resistían al Espíritu Santo cuya gracia los solicitaba interiormente para que se volviesen; pues, al contrario, se les decía que en los primeros momentos en que se trataba de convertir un pecador, lo hacía todo el Espíritu Santo solo y que el hombre no obraba más que un tronco.

Tomaron pues otro medio, para hacer entender a los pecadores que solo consiste en ellos no convertirse y adelantaron estas proposiciones:⁷⁸

1° «Que Dios quiere que todos los hombres se conviertan y consigan la salvación eterna».

2° «Que para esto mandó que se anunciase públicamente el Evangelio».

3° «Que la predicación es el medio por el cual Dios reúne en el género humano una Iglesia, cuya duración no tiene fin».

77 Conc. p. 669.

78 P. 669 et seq.

4° «Que predicar y escuchar el Evangelio son los instrumentos del Espíritu Santo, por los cuales obra eficazmente en nosotros y nos convierte».

LIV. Otras cuatro proposiciones para aplicar las primeras.

Después de haber asentado estas cuatro proposiciones generales tocante a la eficacia de la predicación, hacen su aplicación a la conversión del pecador por medio de otras cuatro proposiciones más particulares.⁷⁹ Dicen pues:

5° «Que aun antes de que el hombre sea regenerado, puede leer o escuchar exteriormente el Evangelio; y que en estas cosas exteriores tiene de algún modo su libre albedrío, para asistir a las reuniones de la Iglesia y escuchar allí o no escuchar la palabra de Dios».

6° «Que por esta predicación y por la atención que se presta a ella, ablanda Dios los corazones, que enciende en ellos una pequeña centella de fe, por la cual abrazamos las promesas de Jesucristo; y que el Espíritu Santo, que obra estos buenos sentimientos, es enviado a los corazones por este medio».

7° «Que aunque es verdad que ni el predicador ni el oyente pueden nada por sí mismos y que es necesario que el Espíritu Santo obre en nosotros, a fin de que podamos creer en su palabra, ni el predicador ni el oyente deben tener ninguna duda, de que el Espíritu Santo está presente por su gracia cuando la palabra se anuncia en su pureza, según el mandato de Dios y los hombres la escuchan y meditan seriamente».

8° «Que en verdad esta presencia y estos dones del Espíritu Santo no siempre se dejan sentir, pero que no por eso se ha de dejar de tener por cierto, que la palabra escuchada es el órgano del Espíritu Santo, por el cual despliega su eficacia en los corazones».

LV. La resolución de los luteranos fundada en las ocho proposiciones precedentes es un puro semipelagianismo.

De este modo pues, según ellos, queda enteramente disuelta la dificultad tanto del lado de los libertinos como del lado de los cristianos apocados. Por parte de los libertinos, porque por la 1°, 2°, 3°, 4°, 5°, 6° y 7° proposición, la predicación oída atentamente obra la gracia. Es así que en la quinta se afirma que el hombre es libre de escuchar la predicación; luego es libre en proporcionarse a sí mismo aquello por lo cual se le da la gracia y con esto se satisface a los libertinos.

En cuanto a los cristianos tímidos, que aunque estén atentos a la predicación, no saben si tienen la gracia, porque no la sienten, se remedia su duda en la última proposición, donde se les enseña que no se puede dudar que la gracia del Espíritu Santo acompaña a la atención de la palabra, aunque no se la sienta; de suerte que no queda ninguna dificultad, según los principios de los luteranos y ni el libertino ni el cristiano meticuloso tienen de qué quejarse, porque, en fin, para la conversión todo depende de la atención a la palabra y esta misma atención depende del libre albedrío.

79 Ibid.

LVI. Prueba del semipelagianismo de los luteranos.

Y para que no se dude de qué atención hablan, es de notar que hablan de la atención según que precede a la gracia del Espíritu Santo; hablan de la atención en que el hombre *por su libre albedrío, puede escuchar o no escuchar*;⁸⁰ hablan de la atención por la cual se escucha el Evangelio *exteriormente*, por la cual se asiste a las reuniones de la Iglesia, donde se despliega la virtud del Espíritu Santo, por la cual se presta un oído atento a la palabra que es el órgano del mismo Espíritu Santo. A esta atención libre ligán la gracia los luteranos; y en todo son excesivos, pues quieren por un lado que cuando el Espíritu Santo empieza a movernos, nosotros no hagamos absolutamente nada; y por otro, que esta operación del Espíritu Santo, que nos convierte sin ninguna cooperación de nuestra parte, sea traída por un acto de nuestra voluntad en que el Espíritu Santo no tiene ninguna parte y en que nuestra libertad obra puramente con sus fuerzas naturales.

LVII. Semipelagianismo de los luteranos. Ejemplo propuesto por Calixto.

Esta es la doctrina común de los luteranos y el más sabio de todos los que han escrito en nuestros días, la ha explicado por medio de esta comparación. Supone que todos los hombres están sumergidos en un profundo lago, en cuya superficie nada, por disposición de Dios, un aceite saludable, que solo con su fuerza libraré a todos aquellos desgraciados, con tal que quieran servirse de las fuerzas naturales que les han quedado, para aproximarse a este aceite y tragar algunas gotas.⁸¹ Este aceite es la palabra anunciada por los predicadores; y los hombres pueden por sí mismos atender a ella y en cuanto se aproximan por sus propias fuerzas a escucharla, ella por sí misma y sin que ellos contribuyan ya más, derrama en sus corazones una virtud que los cura.

LVIII. Confusión de las nuevas sectas, en que se pasa de un extremo a otro.

Así, todos los vanos escrúpulos con que los luteranos, con pretexto de dar honor a Dios, destruyen primero el libre albedrío y temen por lo menos darle después demasiado, vienen a parar en darle tanta fuerza, que se deba todo a su acción y a su más natural ejercicio. Así se camina sin ninguna regla, cuando se abandona la regla de la tradición. Se cree evitar el error de los Pelagianos y se viene a él por otro camino; y el rodeo que se da con duce al semipelagianismo.

LIX. Los calvinistas adoptan el semipelagianismo de los luteranos.

Este semipelagianismo de los luteranos se insinúa también poco a poco en el calvinismo, por la inclinación que tienen los calvinistas de unirse con los luteranos; y ya se empieza a decir por los calvinistas en favor de los luteranos, que el semipelagianismo no daña;⁸² es decir, que se puede atribuir inocentemente al libre albedrío del hombre el principio de su salvación.

80 Ibid. p. 671.

81 Calixt. Judic, n. 32, 33, 34.

82 Jur. Syst. de l'Église, lib. II, cap. 3. page 249, 253.

LX. - Dificultad en el libro de la Concordia sobre la certidumbre de la salvación.

También hallo una cosa en el libro de la Concordia que pudiera presentar un gran tropiezo en la doctrina luterana, si no se entendiese bien. Se dice en aquel libro que los fieles, en medio de sus debilidades y combates, *de ninguna manera deben dudar, ni de la justicia que se les imputa por la fe, ni de su salvación eterna.*⁸³ Por donde se podría creer, que los luteranos admiten la certidumbre de su salvación lo mismo que los calvinistas. Pero esto sería en su doctrina una contradicción evidente, pues para creer para cada fiel la certeza de la salvación, como la creen los calvinistas, era necesario creer también con ellos en la inadmisibilidad de la justicia, que la doctrina luterana rechaza expresamente como hemos visto.

LXI. Se opta por la doctrina del doctor Juan Andrés Gerardo.

Para conciliar esta contrariedad responden dos cosas los doctores luteranos: una, que por la duda sobre la salvación que ellos excluyen del alma fiel, solo entienden la ansiedad, la agitación y la perturbación que nosotros excluimos lo mismo que ellos; y otra, que la certidumbre que admiten, no es una certidumbre absoluta, sino condicional y en el supuesto de que el fiel no se aleje de Dios por una malicia voluntaria. Así lo explica el doctor Juan Andrés Gerardo,⁸⁴ que ha publicado hace poco un cuerpo entero de controversias; diciendo que según la doctrina de los luteranos, el fiel debe estar segurísimo de que Dios por su parte no le faltará jamás, si él no falta primero a Dios; lo que es indudable. Suponer en el justo mayor certidumbre que esta, es contradecir evidentemente la doctrina que nos enseña; pero que por justo que sea el hombre, puede decaer de la justicia y perder el espíritu de adopción; cosa de que no dudan los luteranos, ni nosotros tampoco.

LXII. Breve historia del libro de la Concordia.

Después de la compilación del libro de la Concordia, no sé, que los luteranos hayan dado ninguna otra decisión de fe. Las piezas de que se compone este libro son de diferentes autores y de diferentes tiempos y en él nos han querido dar los luteranos una colección de lo que hay de más auténtico entre ellos. Se publicó el libro el año de 1579, después de las célebres asambleas de Torg y de Berg, celebradas en los años de 1567 y 1577. Este último sitio era, si no me engaño, un monasterio que había cerca de Magdeburgo. No referiré cómo se suscribió a este libro en Alemania, ni las sorpresas y violencias que se emplearon, según se dice, con los que lo recibieron, ni la oposición de algunos príncipes y de algunas ciudades que rehusaron admitirlo. Hospiniano⁸⁵ ha escrito sobre esto una larga historia que parece bien fundada en la mayor parte de los hechos. Los luteranos son los que tienen interés en contradecirle. Las decisiones particulares respecto de la Cena y de la ubicuidad, se dieron poco antes de morir Melancton, es decir, por los años de 1558, 59, 60 y 61.

83 Conc. p. 585.

84 Conf. Cath. 1579, lib. II, part. III, art. 22, c. 2; Thes. 3, n. 2, 3, 4, et art. 23, cap.5; Thes. unic. n. 6, p. 1426 el 1499.

85 Hospin. Concord, discors. imp. 1601.

LIII. Comienzan las turbulencias en Francia. Confesión de fe compuesta por Calvino.

Estos años son célebres entre los franceses, porque en ellos empezaron las turbulencias en Francia. En el año de 1559 compusieron una confesión de fe los supuestos reformados de aquel reino y la presentaron a Carlos IX en la conferencia de Poissi. Era obra de Calvino, de quien ya hemos hablado muchas veces. Pero la importancia de este hecho y las reflexiones que tendremos que hacer sobre esta confesión de fe, nos obligan a explicar más profundamente la conducta y doctrina de su autor.

LIBRO NOVENO AÑO DE 1561. DOCTRINA Y CARÁCTER DE CALVINO

RESÚMEN

Empiezan a darse a conocer los llamados Reformados de Francia. Su jefe es Calvino. Ideas de este sobre la justificación: raciocina con más lógica que los luteranos; pero como discurre fundándose en principios falsos, también cae en inconvenientes más manifiestos. Tres absurdos que añade a la doctrina luterana. La certidumbre de la salvación, la inadmisibilidad de la justicia y la justificación de los párvulos independientemente del Bautismo. Contradicción sobre este tercer punto. En el de la Eucaristía condena igualmente a Lutero y a Zuinglio y procura formar una opinión media. Prueba que la realidad es más necesaria que lo que él la admite en efecto. Otras expresiones que la aniquilan. Ventaja de la doctrina católica. Aun los que la combaten conocen que es necesario hablar como ella y tomar sus principios. Tres confesiones diferentes de los calvinistas para contentar a tres diferentes clases de personas, los luteranos, los zuinglianos y ellos mismos. Orgullo y descompostura de Calvino. Comparación de su genio con el de Lutero. Por qué no asistió a la conferencia de Poissi. Beza presenta en ella la confesión de fe de los supuestos reformados; que añaden a ella una nueva y larga explicación de su doctrina sobre la Eucaristía. Los católicos se explican sencillamente y en pocas palabras. Lo que pasó relativamente a la confesión de Augsburgo. Opinión de Calvino.

I. Genio de Calvino. Es más violento que el de Lutero.

No sé si el genio de Calvino sería más a propósito que el de Lutero para acalorar los ánimos y conmover a los pueblos, pero después de excitados los movimientos, se notó mucho más que Lutero en muchas partes, principalmente en Francia y se hizo jefe de un partido que en nada cede al de los luteranos.

Con la penetración de su entendimiento y con sus atrevidas decisiones, excedió a todos los que en aquel siglo habían querido formar una iglesia nueva y dio un nuevo rumbo a la pseudo-Reforma.

II. Dos puntos principales de la Reforma. Sutilezas de Calvino sobre uno y otro.

Giraba principalmente su pensamiento sobre dos puntos: el de la justificación y el de la Eucaristía.

III. Tres cosas que añade Calvino a la justicia imputativa. Primero, la certeza de la salvación.

En cuanto a la justificación, Calvino se adhirió tanto, por lo menos como Lutero, a la justicia

imputativa, como fundamento común de toda la nueva Reforma y aumentó esta doctrina con tres artículos importantes.

Primeramente, la certeza que enseñaba Lutero únicamente respecto de la justificación, la extendió Calvino también a la salvación eterna; es decir, que queriendo solamente Lutero que los fieles estuviesen seguros con una certeza infalible de que estaban justificados, Calvino quería que tuviesen por cierta con su justificación su predestinación eterna,¹ de suerte que un perfecto calvinista no puede dudar de su salvación, así como un perfecto luterano no puede dudar de su justificación.

IV. Memorable confesión de fe del elector palatino, Federico III.

De este modo, si un calvinista hacia su particular confesión de fe, insertaba en ella este artículo: *Yo estoy seguro de mi salvación*. Así lo hizo uno de ellos. Leemos en la colección de Ginebra la profesión de fe del príncipe Federico III, conde palatino y elector del imperio.² Este Príncipe, explicando su Credo, después de haber dicho como creía en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, cuando llegó a exponer como creía en la Iglesia católica, dice que «cree que Dios no cesa de reunirla de entre todo el género humano por su palabra y por su Santo Espíritu y que cree que él es y será eternamente un miembro vivo en ella». Añade que cree que Dios «aplacado por la satisfacción de Jesucristo, no se acordará de ninguno de sus pecados, ni de toda la malicia con la cual tendré que luchar, dice, por toda mi vida, sino que quiere darme gratuitamente la justicia de Jesucristo, de modo que YO NO TENGO QUE TEMER LOS JUICIOS DE DIOS». «En fin, yo sé ciertísimamente, prosigue, que compareceré con un semblante alegre ante el tribunal de Jesucristo». He aquí un buen calvinista; he aquí los verdaderos sentimientos que inspira la doctrina de Calvino que había abrazado este Príncipe.

V. Segundo dogma añadido por Calvino a la justicia imputativa: que no se puede perder jamás la justicia.

De aquí se seguía un segundo dogma y es, que en lugar de que Lutero convenía en que el fiel justificado podía caer de la gracia, como lo hemos visto en la confesión de Augsburgo; Calvino defendía por el contrario, que la gracia una vez recibida, ya no se puede perder; así el que es justificado y recibe una vez el Espíritu Santo, es justificado y recibe el Espíritu Santo para siempre. Por esta razón el Palatino ponía de contado entre los artículos de su fe, que *él era miembro vivo y perpetuo de la Iglesia*. Este es el dogma que se llama de la inadmisibilidad de la justicia, es decir, el dogma por el cual se cree que la justicia, una vez recibida, ya no se puede perder. Esta palabra está tan recibida en esta materia, que es preciso acostumbrarse a ella, como a una voz generalmente adoptada para explicar con ella sola un pensamiento,

1 Instit. lib. II, n. 16 et 24, c. Antid. Conc. Trid. in sess 6, cap. 13, 14; 0pus. p. 185.

2 Synt. Gen. II part. p 149, 156.

VI. Tercer dogma de Calvino: que el Bautizarse no es necesario para la salvación.

Hay también un tercer dogma que asentó Calvino, como una consecuencia de la justicia imputada y es, que el bautismo no puede ser necesario para la salvación, como enseñan los luteranos.

VII. Razones de Calvino tomadas de los principios de Lutero y primeramente sobre la certeza de la salvación.

Calvino creía que los luteranos no podían recusar estos dogmas, sin echar por tierra sus propios principios. Ellos quieren que los fieles estén absolutamente seguros de su justificación desde que la piden y que confíen en la bondad divina, porque, según ellos, ni la invocación ni la confianza pueden admitir la menor duda. Mas la invocación y la confianza no se refieren menos a la salvación que a la justificación y al perdón de los pecados; porque nosotros pedimos nuestra salvación y esperamos obtenerla, lo mismo que pedimos el perdón de los pecados y esperamos conseguirlo. Estamos pues, tan seguros de lo uno como de lo otro.

VIII. En cuanto a la inadmisibilidad de la justicia.

Y si creemos que la salvación no nos puede faltar, debemos creer al mismo tiempo que la gracia no se puede perder y tenemos que desestimar la doctrina contraria de los luteranos.

IX. Contra la necesidad del Bautismo.

Y si somos justificados por la fe sola, el bautismo no es necesario, ni de hecho, ni de deseo. Por esta razón no quiere Calvino que obre en nosotros la remisión de los pecados ni nos infunda la gracia; sino solamente que sea el sello de la gracia y una señal de que la hemos obtenido.

X. Consecuencia de la doctrina de Calvino: que los hijos de los fieles nacen en gracia.

Es verdad que asegurando todo esto, era necesario asegurar también que los párvulos están en gracia independientemente del bautismo; lo que tampoco Calvino tuvo dificultad en confesarlo. Y esto es lo que le hizo inventar que los hijos de los fieles nacían en la alianza, esto es, en la santidad que el bautismo no hacía más que sellar en ellos; dogma nunca oído en la Iglesia, pero del cual necesitaba Calvino para sostener sus principios.

XI. Pasaje en que Calvino apoya este nuevo dogma.

El fundamento de esta doctrina era, según él, aquella promesa hecha al patriarca Abrahán: *Yo seré el Dios tuyo y de tu posteridad después de ti.*³ Calvino enseñaba que la nueva alianza, no menos eficaz que la antigua, debía por lo tanto pasar como ella de padres a hijos y transmitirse por los mismos medios, de donde infería que *perteneciendo a los párvulos la sustancia del bautismo,*

3 Gn 16,7.

es decir, la gracia y la alianza, *no se les puede rehusar lo que es el signo de ella*,⁴ esto es, el sacramento del Bautismo. Doctrina, según él tan segura, que la insertó en el catecismo⁵ en los mismos términos en que acabamos de presentarla y en términos iguales en la forma de administrar el bautismo.

XII. Calvino se mira como autor de los tres dogmas precedentes.

Cuando yo miro a Calvino como autor de estos tres dogmas, no quiero decir que sea absolutamente el primero que los enseñó, porque también los anabaptistas y otros los habían ya sostenido, o en todo, o en parte; quiero, sí, decir, que les dio un nuevo sesgo e hizo ver mejor que nadie la relación que tienen con la justicia imputada.

XIII. Calvino, asentados estos principios, razonaba mejor que Lutero, pero se extraviaba más.

Por lo que a mí toca, en estos tres artículos razonaba Calvino más consecuentemente que Lutero; pero también se enfrascaba en mayores inconvenientes, como sucede necesariamente a los que discurren fundándose en principios falsos.

XIV. Inconvenientes de la certeza de la salvación.

Si era un inconveniente en la doctrina de Lutero, el estar uno seguro de su justificación, lo era mucho mayor y exponía a la flaqueza humana a una tentación mucho más peligrosa, el estar seguro de su salvación.

XV. Inconvenientes de la inadmisibilidad sostenida por Calvino.

Por otra parte, diciendo que no se puede perder la fe, ni el Espíritu Santo, ni la justicia, se obligaba a los fieles una vez justificados y persuadidos de su justificación, a creer que ningún crimen sería capaz de hacerles caer de la gracia.

En efecto, Calvino defendía que «perdiendo el temor de Dios, no se perdía la fe que nos justifica». ⁶ Se servía en verdad de términos extraños, porque decía que la fe «estaba agobiada, sepultada, sofocada; que se perdía su posesión, es decir, su sentimiento y conocimiento»; pero añadía que a pesar de todo esto, no estaba extinguida.

Mucha sutileza se necesita para conciliar todo esto que dice Calvino y esto consiste en que al mismo tiempo que quería sostener su dogma, también quería conceder alguna cosa al horror que se tiene al reconocer la fe justificante en un alma que ha perdido el temor de Dios y que ha cometido los mayores crímenes.

4 Instit. 4, 15, n. 22, 16, 3, etc., 9, etc.

5 Dim. 50.

6 Antid. conc. Trid. In sess. 6, cap. 16, Opusc, p. 288.

XVI. Inconvenientes de la doctrina que hace nacer en gracia a los niños.

Pero si se junta a estos dogmas el que enseña que los hijos de los fieles nacen ya en gracia de Dios, ¿en qué horror no se viene a caer, puesto que siendo así, es necesario confesar que toda la posteridad de un fiel está predestinada?

La demostración es fácil, según los principios de Calvino. El que nace de un fiel nace en la alianza y por consiguiente en gracia. El que una vez tiene la gracia ya no puede caer de ella y no solamente la tiene para sí mismo, sino que la transmite necesariamente a sus descendientes. He aquí, pues, la gracia difundida a generaciones infinitas. Si hay un solo fiel en toda una raza, toda la descendencia de este fiel está predestinada. Si hay un solo hombre que muera en el crimen, todos sus antepasados se han condenado.

XVII. No es menos reprehensible Lutero por haber sentado estos principios, que Calvino por haber deducido de ellos estas consecuencias.

Por lo demás, las horribles consecuencias de la doctrina de Calvino no condenan menos a los luteranos que a los calvinistas; y si los últimos son inexcusables por arrojar a tan graves inconvenientes, no han errado menos los primeros en haber sentado unos principios, de que se siguen tan claramente semejantes consecuencias.

XVIII. Si estos tres dogmas se hallan en las profesiones de fe.

Pero aunque los calvinistas han abrazado estos tres dogmas como un fundamento de la Reforma, el respeto que tienen a los luteranos ha hecho, si no me engaño, que en las profesiones de fe de las iglesias calvinistas se hayan más bien insinuado que sancionado los dos primeros, a saber, la certeza de la predestinación y la inadmisibilidad de la justicia.⁷ Propiamente hablando, solo en el sínodo de Dordrecht se hizo auténticamente su declaración, que veremos en su lugar. En cuanto al dogma que reconocía en los hijos de los fieles la gracia inseparable de su nacimiento, lo hallamos en el catecismo, cuyas palabras hemos copiado y en la forma de administrar el bautismo.⁸

XIX. Dos dogmas de los calvinistas acerca de los niños, poco conformes con sus principios.

Sin embargo, no me atrevo a asegurar que los calvinistas estén muy firmes en este último dogma. Porque aunque dicen por un lado, que los niños de los fieles nacen en la alianza y que el sello de la gracia, que es el bautismo, no se les debe sino porque adquieren la misma cosa, es decir, la gracia y la regeneración, por la dicha que tienen de haber nacido de padres fieles. Parece, según se explican algunas veces, que no es su opinión que los hijos de los fieles están siempre regenerados cuando reciben el bautismo, por dos razones: la primera, porque según sus máximas, el sello del bautismo no tiene su efecto respecto de todos los que lo reciben, sino solamente respecto de

7 Conf. defr. art. 18, 19, 20, 21, 22; Cat. Dim. 18, 19, 56.

8 Cat. Dim. 50; Forme du Bapt. 5, n. 11.

los predestinados; la segunda, porque el sello del bautismo no siempre tiene su efecto en el mismo acto, aun respecto de los predestinados, pues algunos que se bautizan en su infancia, no son regenerados sino en la vejez.

XX. Acuerdo con los de Ginebra.

(1584). Calvino enseña estos dos dogmas en muchos lugares de sus escritos, pero principalmente en el acuerdo que hizo el año de 1554 entre la iglesia de Ginebra y la de Zúrich.⁹ Este acuerdo contiene la doctrina de aquellas dos iglesias; y habiendo sido recibido por una y otra, tiene toda la autoridad de una profesión de fe; de modo que enseñándose expresamente en este documento los dos dogmas que acabo de referir, se les puede contar entre los artículos de fe de la iglesia calvinista.

XXI. Contradicción en la doctrina de los calvinistas.

Parece pues, que esta iglesia enseña dos cosas contradictorias. La primera, que los hijos de los fieles nacen ciertamente en la alianza y en gracia, lo que obliga necesariamente a darles el bautismo; la segunda, que no es cierto que nazcan en la alianza y en gracia, puesto que nadie sabe si son del número de los predestinados.

XXII. Otra contradicción.

También hay un gran inconveniente en decir por un lado que el bautismo es por sí mismo un signo cierto de la gracia y por otro, que muchos de los que lo reciben sin oponer por su parte ningún obstáculo a la gracia que se les presenta, como son los párvulos, no reciben con todo eso, ningún efecto del bautismo. Pero dejemos a los calvinistas el cuidado de conciliar sus dogmas. Contentémonos con referir lo que se encuentra en sus profesiones de fe.

XXIII. Sutilezas de Calvino sobre el otro punto de reforma, que es el de la Eucaristía.

Hasta aquí Calvino se ha elevado mucho más que los luteranos y por lo mismo ha sido mayor su caída. Sobre el punto de la Eucaristía, no solamente excede mucho a los luteranos, sino también a los zuinglianos y en una misma sentencia falla contra los dos partidos que estaban dividiendo hacia tanto tiempo la nueva Reforma.

XXIV. Tratado compuesto por Calvino para demostrar que los luteranos y zuinglianos, después de quince años de disputas, todavía no se habían entendido.

Hacia quince años que estaban disputando sobre la presencia real de Jesús en la Eucaristía, sin

9 Conf. Figur. et Genev. art. 17, 20; Opusc. Calv. p. 754; Hosp. an. 1554.

haber podido congeniar jamás, por más que se había hecho para ponerlos de acuerdo, cuando Calvino,¹⁰ que todavía era bastante joven, decidió que no se entendían unos con otros y que se engañaban los jefes de los dos partidos. Lutero, por haber apurado demasiado la presencia real y Zuinglio y Ecolampadio, por no haber expresado que la cosa misma, es decir, el cuerpo y la sangre estaban unidos a los signos; pues se debía reconocer cierta presencia de Jesucristo en la Cena, que no habían comprendido bien.

XXV. Calvino, conocido ya por su Institución, llama más la atención con su Tratado de la Cena.

(1540, 1534). Esta obra se imprimió en francés el año de 1540 y después se tradujo al latín por su mismo autor, que ya había adquirido mucho renombre con su Institución, que publicó por primera vez el año de 1534 y de la cual hacía con frecuencia nuevas ediciones con adiciones considerables, costándole mucho trabajo contentarse a sí mismo, como asegura en sus prólogos. Pero llamó más la atención, cuando se vio que un hombre tan joven se proponía condenar a los jefes de los dos partidos de la Reforma y todo el mundo estaba en expectativa de lo que podría decir de nuevo.

XXVI. Doctrina de Calvino sobre la Eucaristía, casi olvidada por los suyos.

Este es, en efecto, uno de los puntos más memorables de la nueva Reforma y tanto más merece considerarse, cuanto que los calvinistas de hoy día parece que lo han echado en olvido, aunque comprenda una parte de las más esenciales de su confesión de fe.

XXVII. Calvino no se contenta con que se reciba un signo en la Cena.

Si Calvino hubiera dicho solamente que los signos no están vacíos en la Eucaristía, o que la unión que nosotros tenemos en el sacramento con Jesucristo es efectiva y real y no imaginaria, no hubiera dicho nada; porque hemos visto que Zuinglio y Ecolampadio, de quien estaba completamente satisfecho Calvino, habían dicho lo mismo en sus escritos.

Las gracias que nosotros recibimos por medio de la Eucaristía y los méritos de Jesucristo que en ella se nos aplican, bastan para hacernos conocer que los signos no están vacíos en este sacramento; y nadie ha negado jamás que sea muy real este fruto que recibimos de este sacramento santísimo.

XXVIII. Ni aun un signo eficaz.

La dificultad, pues, estaba no en hacernos ver que la gracia unida al sacramento constituía un signo eficaz y lleno de virtud, sino en demostrar que se nos comunicaban efectivamente el cuerpo y la sangre de Jesucristo, porque esto es lo que tiene de particular este sacramento y lo que todos

10 Tract. de Coena Domini, Opusc, p. 1.

los cristianos estaban acostumbrados a buscar en él, en virtud de las palabras de su institución.

XXIX. Ni la virtud y el mérito de Jesucristo.

Que se recibe en el sacramento con la figura la virtud y el mérito de Jesucristo, lo habían dicho tanto Zuinglio y Ecolampadio, por lo que Calvino no hubiera echado nada de menos en la doctrina de aquellos dos reformadores si no hubiera querido decir alguna cosa más.

XXX. La doctrina de Calvino tiene algo de la de Bucero y de los artículos de Vitemberg.

Bucero, a quien Calvino reconocía de algún modo por su maestro, confesando como había confesado en el convenio de Vitemberg, una presencia sustancial que fuese común a todos los que comulgaban, dignos e indignos, establecía por este mismo hecho una presencia real independiente de la fe y procuraba llenar la idea de realidad que las palabras del Señor hacen concebir naturalmente. Pero Calvino¹¹ creía que esto era decir demasiado y aunque le parecía bien que se alegasen a los luteranos los artículos de Vitemberg, para mostrar que con ellos estaba concluida la querrela sobre la Eucaristía, no aprobaba en su corazón esta decisión. Así, tomó algo de Bucero y de aquel convenio, lo ajustó a su modo de pensar y procuró formar un sistema peculiar propio.

XXXI. Se presenta de nuevo el estado de la cuestión.

Sentimientos de los católicos sobre estas palabras: Esto es mi cuerpo.

Para entender el fondo de este sistema, es necesario volver a presentar en pocas palabras el estado de la cuestión, aunque tengamos que repetir algo de lo que ya hemos dicho sobre esta materia.

Se trataba del sentido de estas palabras: *Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre.*

Los católicos defendían que la intención de Nuestro Señor era darnos a comer en el sacramento su cuerpo y su sangre, como se daba a los antiguos la carne de las víctimas inmoladas en su favor.

Así, como esta comida era para los antiguos un signo y la víctima se inmolaba en su favor y participaban del sacrificio, del mismo modo dándonos el cuerpo y la sangre de Jesucristo inmolado por nosotros para tomarlos por la boca con el sacramento, era esto un signo de que estaban en nosotros y de que por nosotros se había sacrificado en la cruz el Hijo de Dios.

A fin de que esta prenda del amor de Jesucristo fuese eficaz y cierta, era necesario que nosotros tuviésemos no solamente los méritos, el espíritu y la virtud, sino también la propia sustancia de la víctima inmolada y que se nos diese tan verdaderamente a comer, como se daba la carne de las víctimas al pueblo antiguo.

Así se entendían las palabras, *Esto es mi cuerpo entregado por vos otros, Esta es mi sangre derramada por vosotros.*¹² Esto es tan verdaderamente mi cuerpo, como es verdad que este cuerpo

11 Ep. ad illust. Princ. Germ. p. 324...

12 Mt 26,26-28; Lc 22,19-20; 1 Co 2,24-25.

ha sido entregado por vosotros y tan verdaderamente mi sangre, como es verdad que esta sangre ha sido derramada por vosotros o para vuestro bien.

Por la misma razón, se entendía que la sustancia de esta carne y de esta sangre solo se nos daba en la Eucaristía, porque solo en la Eucaristía había dicho Jesucristo, *Esto es mi cuerpo, Esto es mi sangre*.

Nosotros, pues, recibimos de muchos modos a Jesucristo en el curso de nuestra vida: por su gracia, por sus luces, por su Santo Espíritu, por su virtud omnipotente; pero este modo singular de recibirle en la propia y verdadera sustancia de su cuerpo y de su sangre, era peculiar de la Eucaristía.

Así, la Eucaristía se miraba como un nuevo milagro, que confirmaba todos los demás que Dios había hecho para nuestra salvación. Un cuerpo humano todo entero, dado en tantos lugares, a tantas personas, bajo las especies de pan, daba que admirar a todos los entendimientos; y ya hemos visto que los Padres se habían valido de los efectos más maravillosos de la omnipotencia divina para explicar este.

***XXXII. Lo que hace la fe en este misterio. Creencia de los católicos sobre estas palabras:
Haced esto en memoria mía.***

De poco hubiera servido que Dios hubiese hecho un milagro tan grande a nuestro favor, si no nos hubiera dado un medio de aprovecharnos de él y nosotros no pudiéramos esperar lo sino por la fe.

Este misterio era sin embargo independiente de la fe, lo mismo que todos los misterios. Que se crea, que no se crea, Jesucristo murió y se inmoló por nosotros, pues por la misma razón, que se crea, que no se crea, Jesucristo nos da a comer en la Eucaristía la sustancia de su cuerpo, porque necesitaba Dios confirmarnos por este medio, que por nosotros había permitido que fuese preso e inmolado. Las prendas del amor divino son en sí mismas independientes de nuestra fe, solamente se necesita nuestra fe para aprovecharnos de ellas.

Al mismo tiempo que nosotros recibimos esta preciosa prenda, que nos asegura que Jesucristo inmolado es todo para nosotros, debemos también aplicar nuestro espíritu a este testimonio inestimable del amor divino. Y así como los antiguos al comer la víctima inmolada, debían comerla como inmolada y acordarse de la oblación que de ella se había hecho a Dios en sacrificio por ellos; también los que reciben en la sagrada mesa la sustancia del cuerpo y de la sangre del Cordero sin mancilla, deben recibirla como inmolada y acordarse que el Hijo de Dios había hecho a su Padre el sacrificio de sí mismo por la salvación, no solamente de todos los hombres en general, sino también de cada uno de los fieles en particular. Por esta razón cuando dijo *Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre*, añadió luego, *Haced esto en memoria mía*,¹³ es decir, como lo manifiesta lo que sigue, en memoria de Mí, inmolado por vosotros y de esta inmensa caridad que me ha hecho dar

13 Lc 22,19; 1 Co 2,24-25.

mi vida para redimiros, como lo dan a entender estas palabras de san Pablo: *Vosotros anunciaréis la muerte del Señor.*¹⁴

Por consiguiente, de ninguna manera debíamos recibir solamente en nuestro cuerpo el cuerpo sacratísimo del Señor, debíamos adherirnos a Él con el espíritu y acordarnos de que no se nos da su cuerpo, sino para que tengamos una prenda segura de que esta santa víctima es toda para nosotros. Pero al mismo tiempo que tengamos este piadoso recuerdo en nuestra alma, debemos entrar en los sentimientos de un tierno reconocimiento hacia el Salvador, que es el único medio de gozar perfectamente de esta prenda inestimable de nuestra salvación.

XXXIII. Cómo se disfruta perpetua y permanentemente del cuerpo de Jesucristo.

Y aunque no se nos permita recibir actualmente este cuerpo y esta sangre sino en ciertos momentos, es decir, cuando comulgamos, nuestro reconocimiento no se limita a un tiempo tan corto y basta que en ciertos momentos recibamos esta prenda sagrada, para que dure en todos los momentos de nuestra vida el goce espiritual de un bien tan grande.

Porque aunque sea momentánea la percepción actual del cuerpo y de la sangre, el derecho que tenemos de recibirlos es perpetuo, semejante al derecho sagrado que tienen uno sobre otro los casados por el vínculo del matrimonio.

Así el alma y el cuerpo se unen para disfrutar de Nuestro Señor y de la sustancia adorable de su cuerpo y de su sangre; pero así como la unión de los cuerpos es el fundamento de tan grande obra, del mismo modo la unión de los espíritus es su perfección.

El que no se une, pues, en espíritu a Jesucristo, cuyo cuerpo sagrado recibe, no goza, como se debe, de tan gran don, pareciéndose a dos esposos brutales o engañosos que unen los cuerpos sin unir los corazones.

XXXIV. Es necesario unir con Jesucristo el cuerpo y el espíritu.

Jesucristo quiere hallar en nosotros el amor del que Él mismo está lleno, cuando se acerca a nosotros. Cuando no lo halla, no es menos real la unión de los cuerpos; pero en lugar de ser fructuosa, se hace odiosa a Jesucristo y le ultraja. Los que vienen a su cuerpo sin esta fe viva son *la multitud, que le comprime*; los que tienen esta fe son *la mujer enferma que le toca*.¹⁵

En rigor todos le tocan, pero los que le tocan sin fe le comprimen e importunan. Los que se alegran con tocarle, miran el tocar su carne como una prenda de la virtud que sale de él para los que le aman, le tocan verdaderamente, porque le tocan igualmente el cuerpo y el corazón.

Esto es lo que constituye la diferencia entre los que comulgan discerniendo o sin discernir el cuerpo del Señor; a saber, recibiendo con el cuerpo y la sangre la gracia que acompaña naturalmente al cuerpo y a la sangre, o haciéndose reos del atentado sacrílego de haberlos profanado.

¹⁴ 1 Co 2,26.

¹⁵ Mc 5,30-31 ; Lc 8,45-46.

Jesucristo, por este medio, ejerce sobre nosotros todo el poder que se le ha dado en el cielo y en la tierra, mostrándose con unos como Salvador y con otros como Juez rigoroso.

XXXV. Estado exacto de la cuestión de acuerdo con la doctrina precedente.

Esto es lo que se debe tener presente del misterio de la Eucaristía, para entender lo que tenemos que decir; y así el estado de la cuestión se reduce a saber, por un lado, si el presente que Jesucristo nos hace de su cuerpo y de su sangre en la Eucaristía es un misterio como los demás, independiente de la fe en la sustancia y que exige la fe solamente para que nos aproveche; o por otro lado, si todo el misterio consiste en la unión que tenemos con Jesucristo por la fe sola, sin que intervenga de su parte otra cosa más que promesas espirituales figuradas en el sacramento y anunciadas por su palabra. En el primer caso, queda establecida la presencia real y sustancial; en el segundo, se niega, y Jesucristo no se nos une sino figuradamente en el sacramento y en espíritu por la fe.

XXXVI. Calvino procura conciliar a Lutero y a Zuinglio.

Hemos visto que Lutero, por más que fuese su intención rechazar la presencia sustancial, la creyó con tanta firmeza por las palabras con que el Señor instituyó este sacramento, que jamás varió de opinión. También hemos visto que Zuinglio y Ecolampadio, retrocediendo ante la impenetrable profundidad de un misterio tan superior a nuestros sentidos, nunca pudieron decidirse a creerlo. Calvino, estrechado de un lado por las pruebas de la realidad y de otro por las dificultades que presentan los sentidos para admitirla, buscó un camino intermedio, por donde es muy difícil conciliar todas las partes.

XXXVII. Energía con que habla Calvino de la realidad.

Primeramente admite que nosotros participamos realmente del verdadero cuerpo y de la verdadera sangre de Jesucristo; y lo decía tan resueltamente, que los luteranos casi llegaron a creer que opinaba como ellos, porque repite una y mil veces¹⁶ que «la verdad se nos debe dar con los signos; que bajo estos signos recibimos verdaderamente el cuerpo y la sangre de Jesucristo; que la carne de Jesucristo se distribuye en este sacramento; que ella nos penetra; que participamos, no solo del espíritu de Jesucristo, sino también de su carne; que tenemos en nosotros la propia sustancia y que participamos de ella; que Jesucristo se une a nosotros todo entero y por esta razón se une a nosotros con el cuerpo y con el espíritu; que no debemos dudar que recibimos su propio cuerpo y que si hay alguno en el mundo que reconozca sinceramente esta verdad, es él».

XXXVIII. Es necesario estar unido con Jesucristo más allá del pensamiento.

Reconoce, sí, en la Cena, *la virtud del cuerpo y de la sangre*, pero quiere que también esté allí

16 Instit. lib. IV, c. 17, n. 17, etc. Diluc. expos. adm. cont. Vestph. Int. Opusc., etc.

la sustancia y declara¹⁷ que cuando habla del modo con que se recibe a Jesucristo en la Cena, no habla de la parte que se puede tener *en sus méritos, en su virtud, en su eficacia, en el fruto de su muerte, ni en su poder*. Calvino desecha todas estas ideas y se queja de los luteranos, porque imputándole, dice, que no da parte a los fieles sino en los méritos de Jesucristo, *disminuyen la comunión que quiere que se tenga con él*. Lleva tan adelante este pensamiento, que aun excluye como insuficiente toda unión que se pueda tener con Jesucristo, no solo con la imaginación, sino también con el pensamiento, o con la sola aprehensión del espíritu. «Nosotros, dice,¹⁸ estamos unidos a Jesucristo no por fantasía y por imaginación, ni por el pensamiento o por la sola aprehensión del espíritu, sino realmente y de hecho, por una verdadera y sustancial unidad».

XXXIX. Nuevo efecto de la fe, según Calvino.

Pero también dice que estamos unidos con Jesucristo solamente por la fe, lo que de ningún modo se concilia con lo demás que enseña. Esto consiste en que por una idea tan rara como nueva, no quiere que lo que está unido a nosotros por la fe, esté unido simplemente con nosotros por el pensamiento, como si la fe fuera otra cosa que un pensamiento o la aprehensión de nuestro espíritu, divino en verdad y sobrenatural, que solo el Padre celestial puede inspirar, pero que al fin y al cabo siempre es un pensamiento.

XL. Calvino entiende que nos unimos con la propia sustancia del cuerpo de Cristo.

No se sabe qué quieren decir todas estas expresiones de Calvino, pero parecen significar que la carne de Jesucristo está en nosotros no solamente por su propia virtud, sino también por sí misma y en su propia sustancia; y estas enérgicas expresiones no se leen solamente en los libros de Calvino, sino también en los catecismos y en la profesión de fe que dio a sus discípulos;¹⁹ lo que demuestra que se deben entender naturalmente.

XLI. Dice que nosotros recibimos el cuerpo y la sangre de Jesucristo, de una manera que no podían recibirla los antiguos hebreos.

Zuinglio y Ecolampadio habían objetado muchas veces a los católicos y a los luteranos, que nosotros recibíamos el cuerpo y la sangre de Jesucristo como los habían recibido antiguamente los hebreos en el desierto; de donde se seguía que nosotros los recibimos no en sustancia, porque su sustancia no existía entonces, sino solamente en espíritu. Pero Calvino no tolera este pensamiento y confesando que nuestros padres recibieron a Jesucristo en el desierto, sostiene que no lo recibieron como nosotros, porque nosotros tenemos ahora «la sustancia de su carne y nuestra comida es sustancial, lo que no podía ser la de los antiguos».²⁰

17 Tract. de Coena Domini, 1540; int. Opuse. Inst. IV, 16, 18, etc.; Diluc. exp. Opusc. 846.

18 Brev. adm. de Coen. Dom int. ep. p. 594.

19 Dim. 51, 52, 53; Conf. XXXVI.

20 Def. contr. Vestph.p. 779.

XLII. Entendiendo naturalmente lo que dice Calvino, se debe creer que la recepción del cuerpo y de la sangre es independiente de la fe.

En segundo lugar enseña, que este cuerpo una vez ofrecido, «se nos da en la Cena para cerciorarnos de que tenemos parte en su inmolación»²¹ y en la reconciliación que esta nos proporciona; lo que, hablando naturalmente, querría decir que se debe distinguir lo que hay en esto de parte de Dios, de lo que hay de nuestra parte y que no es nuestra fe lo que nos pone presente a Jesucristo en la Eucaristía; sino que Jesucristo, presente ya, como una prenda sagrada del amor divino, sirve de apoyo a nuestra fe. Porque así como cuando decimos que el Hijo de Dios se hizo hombre, para darnos una prueba de que amaba nuestra naturaleza, reconocemos que su encarnación es independiente de nuestra fe y al mismo tiempo, que es también un medio que se nos ha dado para sostenerla. Del mismo modo, enseñar que Jesucristo nos da en este misterio su cuerpo y su sangre, para cerciorarnos de que tenemos parte en el sacrificio que de ellos ha hecho, a decir verdad, es reconocer que este cuerpo y esta sangre se nos dan, no porque nosotros creemos que se nos dan, sino para que nuestra fe, excitada por un presente tan digno, esté más segura del amor divino, del cual se nos atestigua por medio de una prenda tan preciosa.

De aquí, pues, se sigue con certeza que el don del cuerpo y de la sangre es independiente de la fe en el sacramento; pensamiento a que nos conduce la doctrina de Calvino en otro pasaje.

XLIII. Explica Calvino que debe estar en el Sacramento el verdadero cuerpo.

Porque, dice en tercer lugar y lo repite con frecuencia, que «la santa Cena se compone de dos cosas, o, que hay dos cosas en este sacramento, el pan material y el vino, lo que vemos con los ojos, y Jesucristo que alimenta interiormente a nuestras almas».²²

Hemos visto estas palabras en el acuerdo de Vitemberg;²³ Lutero y los luteranos las habían tomado de un célebre pasaje de san Ireneo,²⁴ 3, donde se dice que la Eucaristía está *compuesta de una cosa celestial y de una cosa terrena*, es decir, según ellos lo explicaban, tanto de la sustancia del pan, como de la del cuerpo de Cristo. Los católicos no admitían esta explicación y sin entrar aquí en esta disputa con los luteranos, si esta explicación les parecía contraria a la transustanciación católica, también arruinaba conocidamente el sentido figurado de los Zuinglianos y asentaba por lo menos la consustanciación de Lutero; porque diciendo que se halla en el sacramento, es decir, en el signo mismo, la cosa terrena con la celestial, esto es, según el sentido de los Luteranos, el pan material con el propio cuerpo de Jesucristo, es poner manifiestamente las dos sustancias juntas; por tanto, decir que el sacramento se compone del pan que está a nuestra vista y de Jesucristo que no está en la Eucaristía, sino en lo más alto de los cielos a la diestra de su Padre, sería una expresión eminentemente extravagante. Luego deben decir los calvinistas que las dos sustancias se hallan

21 Cat. Dim. 52.

22 Instit. lib. IV, c. 17, n. 11, 14; Catech. Dim. 53.

23 S. lib. IV, n. 23.

24 Lib. IV, adv Haeres. c. 34.

efectivamente en el sacramento y que en él está junto, el signo con la cosa.

XLIV. Otra expresión de Calvino: que el cuerpo está bajo el signo del pan, como el Espíritu Santo en la paloma.

A esto tiende también esta expresión que leemos en Calvino, «que bajo el signo del pan y bajo el signo del vino, tomamos el cuerpo y la sangre, distintamente uno de otro, a fin de que gocemos de Jesucristo todo entero».²⁵ Siendo lo más notable que Calvino dice, es que el cuerpo de Jesucristo está bajo del pan, *como el Espíritu Santo está bajo la paloma*,²⁶ lo que señala necesariamente una presencia sustancial, pues nadie duda que el Espíritu Santo estaba sustancialmente presente bajo la forma de la paloma, como Dios lo estaba siempre de un modo particular cuando se aparecía bajo de alguna figura.

Las palabras de que se vale, son unas palabras precisas. «No pretendemos, dice,²⁷ que se recibe un cuerpo simbólico. Así como no fue un espíritu simbólico el que apareció en el bautismo de Nuestro Señor; el Espíritu Santo estuvo entonces verdadera y sustancialmente presente; pero se hizo presente por medio de un símbolo visible y fue visto en el bautismo de Jesucristo, porque apareció verdaderamente bajo el símbolo y bajo la forma exterior de la paloma».

Si el cuerpo de Jesucristo está presente en el sacramento bajo el pan, lo mismo que el Espíritu Santo estuvo presente bajo la forma de la paloma, no sé qué más se puede desear para una presencia real y sustancial. Y nótese que Calvino dice todas estas cosas en una obra en que se propone explicar, más claramente que nunca, cómo se recibe a Jesucristo, pues después de haber disputado largo tiempo con los luteranos, lo dice así él mismo en un libro que intituló: *Clara exposición del modo con que se participa del cuerpo de Nuestro Señor*.

XLV. Otra expresión de Calvino, según la cual, Jesucristo está presente bajo el pan, como Dios lo estaba en el arca.

En este mismo libro dice también que Jesucristo está presente en el sacramento, «como Dios estaba presente en el arca, donde se hizo, dice él, verdaderamente presente y no solo en figura, sino en sustancia propia».

Así, cuando se quiere hablar con toda claridad y sencillez de este misterio, se emplean naturalmente expresiones que conducen al entendimiento a la presencia real.

XLVI. Calvino dice que no disputa sino acerca del modo y que admite la presencia y recepción sustancial como nosotros.

Y por esta razón, en cuarto lugar, dice Calvino en este pasaje y en otros generalmente, que no

25 Instit. IV, c. 7, n. 16, 17.

26 Diluc. exp. sanae doctr. Opusc. p. 839.

27 Ibid. p. 841.

disputa acerca de la presencia real, sino acerca del modo. «No disputo, dice,²⁸ de la presencia ni de la recepción sustancial, sino sobre el modo de la una y de la otra».

Repite una y mil veces que está de acuerdo en la presencia y recepción sustancial y que no disputa sino del modo. Lo mismo dicen todos sus discípulos y aun hoy día nuestros reformados se incomodan, cuando les decimos que según su creencia, el cuerpo de Jesucristo no está tan sustancialmente con ellos, como está con nosotros según la nuestra. Lo que hace ver que el espíritu del cristianismo, es dar por sentado que Jesucristo está en la Eucaristía tan presente como se puede estar y que su palabra nos conduce naturalmente a lo que hay de más sustancial en la Eucaristía.

XLVII. Calvino admite una presencia del cuerpo, inefable y milagrosa.

De aquí viene que, en quinto lugar, Calvino admite una presencia enteramente milagrosa y divina. No hace lo que los suizos, que se enojan cuando se les dice que en la Cena hay un milagro. Al contrario, él se enoja cuando se dice que no lo hay. No cesa de repetir²⁹ que el misterio de la Eucaristía es superior a los sentidos, que es una obra incomprendible del poder de Dios y un arcano impenetrable al espíritu humano; que le faltan palabras para expresar sus pensamientos y que sus pensamientos, aunque mucho más altos que sus expresiones, no alcanzan a la elevación «de este inefable misterio, de modo que más bien experimenta que entiende lo que es esta unión», que son sus palabras, las cuales demuestran que siente o cree sentir los efectos de esta unión, pero que desconoce o no entiende la causa.

Esto mismo le hizo insertar en la profesión de fe,³⁰ «que este misterio por su elevación excede el alcance de nuestros sentidos y todo el orden de la naturaleza y que por lo que tiene de celestial, no puede aprehenderse, *esto es, comprenderse*, sino por la fe». Y esforzándose por explicar en el catecismo³¹ cómo puede suceder que «Jesucristo nos haga participantes de su propia sustancia, puesto que su cuerpo está en el cielo y nosotros en la tierra; responde, que esto se hace por la virtud incomprendible de su espíritu, la cual junta sin dificultad las cosas que están separadas por la distancia de lugar».

XLVIII. Reflexión sobre estas palabras de Calvino.

Bien comprende un filósofo que la virtud divina no conoce límites ni de lugar ni de nada. El hombre de menos talento conoce como se puede unir por medio del espíritu y del pensamiento a las cosas que están más distantes entre sí; y anunciándonos Calvino en sus expresiones una unión más milagrosa, o no dice nada, o excluye la unión por la fe.

28 Ibid. et Opusc, p. 777 et seq. 839, 844, etc.

29 2 Instit. IV, 17, 32.

30 Art. 36.

31 Dim. 53.

XLIX. Calvino admite una presencia que es propia y particular de la Cena.

Así vemos, en sexto lugar, que admite en la Eucaristía una participación que no se halla ni en el bautismo ni en la predicación, pues dice en el catecismo, «que aunque Jesucristo se nos comunica verdaderamente por el bautismo y la predicación, sin embargo, solo es en parte y no plenamente»;³² lo que manifiesta que se nos da en la Cena de otro modo que el de por la fe, porque hallándose la fe tan viva y tan perfecta en los que oyen la predicación y reciben el bautismo, recibirían a Jesucristo tan plenamente como en la Eucaristía.

L. Consecuencia de las expresiones de Calvino.

Lo que añade para explicar esta plenitud, todavía es más expresivo, porque aquí es donde dice lo que hemos referido ya, que «Jesucristo nos da su cuerpo y su sangre, para cerciorarnos de que recibimos su fruto». Aquí está, pues, esa plenitud que recibimos en la Eucaristía y no en el bautismo ni en la predicación. De donde se sigue que la fe sola no nos da el cuerpo y la sangre del Señor; sino que dándonosos este cuerpo y esta sangre de un modo especial en la Eucaristía, nos *cercioran*, es decir, nos dan una fe cierta de que tenemos parte en el sacrificio en que han sido inmolados.

LI. Cuán real es la comunión de los indignos, según Calvino.

En fin, lo que se le escapa a Calvino, cuando habla de los indignos, es hacer ver cuán necesario es creer que en este sacramento se da una presencia milagrosa independiente de la fe; pues aun inculcando que a pesar de que los indignos no tienen fe, Jesucristo está pronto a venir a ellos, pero que de hecho no viene. Sin embargo la fuerza de la verdad le hace decir, «que se ofrece y da verdaderamente a todos los que se sientan a la sagrada mesa, aunque solamente los fieles le reciben con fruto»;³³ que es como nosotros nos explicamos.

Así, para entender la verdad del misterio que Jesucristo obra en la Eucaristía, se debe creer que su cuerpo *se ofrece y se da* verdaderamente en ella aun a los indignos y que estos lo reciben, aunque no lo reciben *con fruto*; lo que no puede ser verdad, sino es también verdad, que lo que se nos da en este sacramento es el propio cuerpo del Hijo de Dios, independientemente de la fe.

LII. Consecuencia de las expresiones de Calvino sobre la comunión de los indignos.

Calvino lo confirma también en otro pasaje donde dice: «En esto consiste la integridad del sacramento que el mundo entero no puede violar, que la carne y la sangre de Jesucristo se dan tan verdaderamente a los indignos, como a los fieles y a los escogidos».³⁴ De donde se sigue, que lo que se les da es la carne y la sangre del Hijo de Dios, independientemente de la fe, porque es constante, según Calvino, que los indignos no tienen fe, o por lo menos no la ejercen mientras

32 Dim. 52.

33 Instit. IV, 17, 10, Opusc. de Coena Domini, 1540.

34 Instit. *ibid.* n. 33.

están en ese estado.

Así, tienen razón los católicos en decir que lo que hace que el don sagrado que recibimos en la Eucaristía sea el cuerpo y la sangre de Jesucristo, no es la fe que tenemos en las palabras del Señor, sino estas mismas palabras solas por su eficacia omnipotente; de suerte que la fe nada añade a la verdad del cuerpo y de la sangre, sino que la fe hace solamente que este cuerpo y esta sangre nos aprovechen; y no hay mayor verdad que lo que dice san Agustín, que la Eucaristía tanto es *el cuerpo de Nuestro Señor para Judas como para los demás Apóstoles*.³⁵

LIII. Comparación utilizada por Calvino que apoya la verdad de que los indignos reciben el cuerpo del Señor.

La comparación de que se sirve Calvino en el mismo lugar, apoya todavía más la realidad; porque después de haber dicho del cuerpo y de la sangre lo que acabamos de oír, «que no se dan menos a los indignos que a los dignos», añade que es «como la lluvia que cayendo sobre una roca, corre sin penetrarla». «Del mismo modo, dice,³⁶ los impíos repelen la gracia de Dios y le impiden penetrar dentro de ellos mismos». Obsérvese que habla aquí del cuerpo y de la sangre, los cuales, por consiguiente, deben darse a los indignos tan realmente, como la lluvia que cae sobre una roca. En cuanto a la sustancia de la lluvia, no cae menos sobre las rocas y los lugares estériles que sobre los que ella hace fructificar; y así, según esta comparación, Jesucristo no debe estar menos presente para los endurecidos que para los fieles, cuando unos y otros reciben el sacramento, aunque no fructifica sino en los últimos. El mismo Calvino nos dice también con san Agustín, que los indignos que participan del sacramento, son aquellos importunos *que le comprimen* en el Evangelio y que los fieles que le reciben dignamente son aquella piadosa mujer *que le toca*.³⁷ Si no se mira más que el cuerpo, todos le tocan igualmente; pero con razón se dice que los que le tocan con fe son los únicos fieles que le tocan verdaderamente, porque solo ellos le tocan con fruto. ¿Se puede hablar de esta manera, sin reconocer que Jesucristo está presente muy realmente unos y otros y que estas palabras, *Esto es mi cuerpo*, tienen siempre infaliblemente el efecto que enuncian?

LIV. Calvino habla con poca consecuencia.

Bien sé que cuando Calvino dice cosas tan terminantes sobre que el cuerpo se da a los impíos tan verdaderamente como a los santos, distingue entre dar y recibir y que en el mismo lugar en que dice que la carne de Jesucristo *se da tan verdaderamente a los impíos como a los escogidos*, dice también que *solamente la reciben los escogidos*;³⁸ 3 ; pero esto es abusar de las palabras. Porque si quiere decir que los indignos no reciben a Jesucristo en el mismo sentido en que san Juan dice en su Evangelio, *Vino a su propia casa y los suyos no le recibieron*,³⁹ es decir, y los suyos no

35 Aug. serm. XI, de Verb. Dom. nunc serm. LXXI, n. 17, t. V, col. 391.

36 Instit. lib. IV, c. 17, n. 33; II Def. Opusc. p. 781.

37 Diluc. exp. Opusc. p. 848.

38 Instit. lib. IV, c. 17, n. 33.

39 Jn 1,11.

creyeron en él, tiene razón. Pero así como los que no recibieron a Jesucristo de esta manera, no impidieron con su infidelidad que hubiese venido a otros, ni que *el Verbo hecho carne para habitar en medio de nosotros*,⁴⁰ con respecto a su presencia personal, haya sido recibido verdaderamente en medio del mundo y digo aun en medio del mundo que le desconoció y crucificó, del mismo modo, para hablar consecuentemente, se debe decir que estas palabras, *Este es mi cuerpo*, no le hacen menos presente a los indignos que son reos de su cuerpo y de su sangre, que a los fieles que se acercan a Él con fe; y que mirando simplemente la presencia corporal, es recibido igualmente por unos y por otros.

LV. Calvino explica como nosotros estas palabras: La carne no aprovecha nada.

Notaré también aquí una expresión de Calvino que nos pone a cubierto de una reconvención que no cesan de hacernos tanto él como los suyos. ¡Cuántas veces nos han opuesto estas palabras de nuestro Salvador, *La carne no aprovecha nada*!⁴¹ Y sin embargo, Calvino las explica de este modo: «La carne enteramente sola no aprovecha nada, pero aprovecha con el espíritu».⁴² Esto es justamente lo que nosotros decimos; y lo que se debe concluir de estas palabras del Señor, no es que Jesucristo no nos da la propia sustancia de su carne, independientemente de nuestra fe, porque la da, según Calvino mismo, a los indignos; sino que nada aprovecha recibir su carne, si no se la recibe con su Espíritu.

Y si no se recibe siempre su Espíritu con su carne, no es porque su Espíritu no esté siempre con ella, pues Jesucristo vino a nosotros lleno de espíritu de gracia; sino que para recibir el Espíritu con que viene, es necesario abrirle el nuestro por medio de una fe viva.

LVI. Expresión de Calvino, afirmando que los indignos no reciben, según nosotros, más que el cadáver de Jesucristo.

No es, pues, un cuerpo sin alma, o como explica Calvino, un cadáver, lo que según nosotros reciben los indignos, cuando reciben la santa carne de Jesucristo sin que les aproveche, así como no es un cadáver y un cuerpo sin alma y sin espíritu, el que les da Jesucristo, según Calvino mismo.⁴³ Ya es una exageración llamar cadáver a un cuerpo que se sabe que está animado, porque Jesucristo, después de resucitado no vuelve a morir; la vida está en él y no solamente la vida que hace vivir al cuerpo, sino también la vida que hace vivir al alma. Por todas partes por donde viene Jesucristo, viene con la gracia y la vida. Trae consigo y en sí, toda su virtud respecto de la multitud que le comprime, pero *esta virtud no sale* sino en favor de la que le toca con la fe. Así, cuando Jesucristo se da a los indignos, viene a ellos con la misma virtud y el mismo espíritu que despliega sobre los fieles; pero este espíritu y esta virtud no obran sino en los que creen y Calvino debe decir

40 Ibid.

41 Jn 1,11.

42 Ibid. VI,64.

43 Instit. IV, XX, VII n. 33; Ep. Ad Mart. Schal. p. 247.

sobre todos estos puntos lo mismo que decimos nosotros, si quiere ser consecuente.

LVII. Calvino debilita sus propias expresiones.

Con todo, es cierto que no lo dice. La verdad es, que aunque dice que nosotros participamos de la propia sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, quiere que esta sustancia no se una con nosotros sino por la fe y que en el fondo, a pesar de estas grandes palabras, *propia sustancia*, no intenta reconocer en la Eucaristía más que una presencia virtual.

También es verdad, que después de haber dicho que nosotros participamos de la propia sustancia de Jesucristo, rehúsa confesar que el Señor *esté real y consustancialmente presente*,⁴⁴ como si la participación no fuese de la misma naturaleza que la presencia y no se pudiese recibir jamás la propia sustancia de una cosa, cuando esta no está presente sino virtualmente.

XLVIII. Elude el milagro que confesaba en la Cena.

Con el mismo artificio, elude aquel gran milagro que él mismo se ve obligado a reconocer en la Eucaristía: secreto, dice, incomprendible, maravilla muy superior a los sentidos y a todo el discurso humano. ¿Y cuál es este secreto y esta maravilla? ¿Cree Calvino haberlo aclarado diciendo que «la razón nos enseña que el alma, que es inmortal y espiritual por su creación, es vivificada por la carne de Jesucristo, el cual envía del cielo a la tierra una virtud tan poderosa?»⁴⁵ Pero esto es engañarnos a nosotros y engañarse a sí mismo. La maravilla especial con que los santos Padres y con ellos todos los cristianos que han creído siempre en la Eucaristía, no se refiere precisamente a la virtud que la Encarnación da a la carne del Hijo de Dios. Esta maravilla consiste en el modo con que se verifican estas palabras, *Este es mi cuerpo*, cuando no aparece a nuestros ojos sino simple pan; y como un mismo cuerpo se da al mismo tiempo a tantas personas. Para explicar estas maravillas incomprendibles nos han referido los Padres todas las demás maravillas del poder divino, ya el cambio del agua en vino, ya todas las demás transformaciones y aun aquella gran mudanza por la cual no habiendo nada, hubo todas las cosas. Pero el milagro de Calvino no es de esta naturaleza y ni aun es un milagro propio y peculiar del sacramento de la Eucaristía, ni una consecuencia de estas palabras, *Este es mi cuerpo*. Es un milagro que se verifica en la Eucaristía y fuera de la Eucaristía y que, a decir verdad, no es más que el fondo mismo del misterio de la Encarnación.

***LIX. Calvino conoce la insuficiencia de su doctrina
en la explicación del milagro de la Eucaristía.***

El mismo Calvino ha conocido que era necesario buscar otra maravilla en la Eucaristía y la propone en varios lugares de sus escritos y especialmente en el catecismo, donde dice:⁴⁶ «¿Cómo es que Jesucristo nos hace participantes de la propia sustancia de su cuerpo, siendo así que su

44 Def. Opusc. p. 773.

45 Diluc. exp. Opuse, p. 485.

46 Dim. 53.

cuerpo está en el cielo y nosotros en la tierra?» He aquí el verdadero milagro de la Eucaristía. Y a esto ¿qué responde Calvino y qué responden todos los calvinistas? «Que la virtud incomprensible del Espíritu Santo junta sin dificultad las cosas que están separadas y distantes entre sí». ¿Quiere Calvino hablar como católico y decir que el Espíritu Santo puede hacer que esté presente en todas partes lo que quiere dar en sustancia? En este caso lo entendemos y reconocemos el verdadero milagro de la Eucaristía. ¿Quiere decir, que cosas que están separadas, permaneciendo tan separadas como lo están el cielo y la tierra, no dejan de estar unidas sustancia a sustancia? Pues este no es un milagro del Omnipotente; es un discurso quimérico y contradictorio, del cual nadie puede entender una palabra.

LX. Los calvinistas han conocido que se debe admitir un milagro en la Eucaristía, pero en realidad no lo admiten.

Pues bien, a decir verdad, ni Calvino ni los calvinistas ven milagro alguno en la Eucaristía. La presencia por la fe y la presencia virtual, no son un milagro: el mismo sol tiene tanta virtud y produce tan grandes efectos a una distancia tan grande. No hay, pues, milagro en la Eucaristía, si Jesucristo no está presente en ella sino por su virtud. Por esta razón los suizos, gente de buena fe y que se explica en términos sencillos, jamás han querido confesar esto. Calvino, más penetrante en esto, conocía con todos los Padres y todos los fieles, que había en estas palabras, *Este es mi cuerpo*, una señal de omnipotencia tan viva como en estas otras, *Haya luz*.⁴⁷ Para satisfacer a esta idea, fue necesario que por lo menos apareciese el nombre de milagro; pero en el fondo, nadie estuvo jamás menos dispuesto que Calvino, a creer en un milagro en la Eucaristía; pues si no fuera así, ¿por qué nos había de reconvenir continuamente porque trastornamos la naturaleza, asegurando que un cuerpo no puede estar al mismo tiempo en muchos lugares, ni dárse nos todo entero bajo la forma de un poco de pan? ¿No son estos unos raciocinios tomados de la filosofía? Sin duda; y sin embargo Calvino, que los emplea continuamente, declara en muchos lugares «que no quiere valerse de razones naturales ni filosóficas y que no se ancla en ellas»,⁴⁸ sino solamente en la Escritura. ¿Y por qué? Porque por un lado, no puede desentenderse de ellas, ni elevarse demasiado sobre el entendimiento humano para despreciarlas y por otro, conoce muy bien que recibirlas en materia de religión, es destruir no solamente el misterio de la Eucaristía, sino absolutamente todos los misterios del cristianismo.

LXI. Dificultades y contradicciones de Calvino en la defensa del sentido figurado.

El mismo tropiezo se presenta cuando se trata de explicar estas palabras, *Este es mi cuerpo*. Todos sus libros, todos sus sermones están llenos de interpretaciones figuradas y de la figura metonimia, que coloca el signo por la cosa. A este modo de hablar llama él sacramental y al cual

47 Gn 1,3.

48 Diluc. exp. Opusc. 858.

quiere que los Apóstoles estuviesen ya del todo acostumbrados cuando Jesucristo celebró la Cena. La piedra era Cristo, el cordero es la Pascua, la circuncisión es la alianza y *Este es mi cuerpo*, son según él, modos de hablar semejantes unos a otros y esto es lo que se lee en todas sus páginas.

Ahora, si está contento con eso nos lo va a decir el siguiente pasaje, tomado del libro intitulado *Clara explicación*, de que ya hemos hecho mención y que se escribió contra Heshusio, ministro luterano. «He aquí, dice Calvino,⁴⁹ cómo nos hace hablar este puerco. En esta frase, *Este es mi cuerpo*, hay una figura parecida a estas: la circuncisión es la alianza, la piedra era Cristo, el cordero es la Pascua. El falsario se imaginaba que estaba conversando en la mesa y entreteniendo a sus convidados. Jamás se hallarán en nuestros escritos semejantes vaciedades; sino que decimos sencillamente que cuando se trata de sacramentos es necesario adoptar cierto modo particular de hablar, que se usa en la Escritura. Así, sin declararnos a favor de una figura, nos contentamos con decir lo que sería claro para todo el mundo, si estas bestias no lo oscureciesen todo, aun al sol mismo; a saber, que es necesario ver aquí la figura metonimia, en la cual se da al signo el nombre de la cosa».

LXII. Causa de su perplejidad.

Si Heshusio hubiera caído en semejante contradicción, no hubiera dejado Calvino de lanzarle improperios diciéndole que estaba ebrio. Pero Calvino era sobrio, lo confieso y no se confunde sino porque no acierta a explicar sus conceptos a su gusto. En este pasaje niega lo que dice en cada página. Rehúsa con desdén la figura en la cual se ve precisado a volver a engolfarse en el mismo momento; en una palabra, no puede decir nada con seguridad; se avergüenza de su propia doctrina.

LXIII. Conoció mejor la dificultad que los otros sacramentarios. ¿Cómo procuró resolverla?

Sin embargo, fuerza es confesar que era más delicado que los demás sacramentarios y que además de que tenía más talento, la disputa, que había durado tanto tiempo, le había dado el suficiente para meditar mejor esta materia. Porque no se adhiere tanto a las alegorías y a las parábolas, *Yo soy la puerta, yo soy la viña*,⁵⁰ ni a otras expresiones de la misma clase,⁵⁰ tan claras y manifiestas que ni un niño podría engañarse acerca de su sentido. Y por otra parte, si con el pretexto de que Jesucristo se había servido de parábolas y alegorías, se había de entender todo en este sentido, bien conocía que esto era llenar todo el Evangelio de confusión.

Para obviar este inconveniente, inventó esas locuciones que llama sacramentales, en que se toma el signo por la cosa significada;⁵¹ y admitiéndolas en la Eucaristía, que es sin disputa un sacramento, creyó hallar un medio seguro de establecer en él la figura, sin que se pudiese deducir de aquí la consecuencia de que lo mismo se podía hacer en otros casos.

49 Diluc, exp. Opusc. 861.

50 Admon. ult. ad Vestph. Opusc. p. 812.

51 II Def. Opusc. p. 781, etc., 812, 813, 818, etc.

***LXIV. Ejemplos que tomaba de la Escritura. El de la Circuncisión,
que se vuelve contra él en lugar de servirle.***

También presentaba ejemplos de la Escritura más propios que los que otros habían alegado. La principal dificultad estaba en encontrar un signo de institución, donde en la institución misma se diese desde luego al signo el nombre de la cosa, sin preparar antes los ánimos y en las mismas palabras con que se instituía el signo. Se trataba de saber si había algún ejemplo de esta clase en la Escritura. Los católicos decían que no y Calvino creyó convencerlos con el texto del Génesis, en que Dios, hablando de la circuncisión que instituía, la llamaba la alianza: *Tendréis mi alianza en vuestra carne*.⁵² Pero se engañaba visiblemente, porque Dios, antes de decir, *Mi alianza estará en vuestra carne*, había empezado diciendo: *Aquí está la figura de la alianza*.⁵³ Por consiguiente, el signo había sido instituido antes de darle el nombre de la cosa y el entendimiento estaba preparado por medio de este exordio para la inteligencia de todo lo que se seguía después; de donde se infiere que Nuestro Señor debía haber preparado el ánimo de los Apóstoles, para que tomasen el signo por la cosa, si hubiera querido darse sentido a las palabras, *Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre*; pero como no lo hizo así, se debe creer que quiso dejar las palabras en su sentido obvio y natural. El mismo Calvino lo conocía, porque diciéndonos que los Apóstoles debían de estar ya acostumbrados a estos modos sacramentales de hablar, confesaba que hubiera habido un gran inconveniente en emplear semejante modo de hablar, si los Apóstoles no hubieran estado acostumbrados a él. Y como se ve claramente que no podían estar acostumbrados a dar el nombre de la cosa a un signo de institución, sin estar antes advertidos de ello, puesto que no se halla ningún ejemplo de este uso, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento; se debe concluir contra Calvino, por los principios del mismo Calvino, que Jesucristo no debió hablar en este sentido y que si hubiera hablado, no le hubieran entendido los Apóstoles.

***LXV. Otro ejemplo que no viene al caso en esta cuestión;
que la Iglesia se llama también el cuerpo de Jesucristo.***

También es verdad, que aunque se apoya tanto en estos modos de hablar que llama él sacramentales, en los que el signo se toma por la cosa y que esta es la solución que da a la dificultad, está tan poco satisfecho con ella, que dice en otros pasajes, que la prueba más fuerte de su doctrina es que la Iglesia se llama el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo.⁵⁴ El colocar en esto la principal defensa de su doctrina, es conocer bien la debilidad de su causa. ¿Es la Iglesia el signo del cuerpo de Nuestro Señor, como lo es el pan según Calvino? De ninguna manera. La Iglesia es el cuerpo del Señor, así como el Señor es su cabeza, por el modo de hablar tan común, según el cual se consideran las sociedades y el príncipe que las gobierna, como una especie de cuerpo natural, que tiene su cabeza y sus miembros. ¿De dónde viene, pues, que después de haberse fundado tanto en

52 Gn 17,13.

53 Ibid 11.

54 Instit. IV, 17.

estos modos sacramentales de hablar, todavía da Calvino la ventaja a otro modo de hablar que es enteramente de otro género, sino de que para sostener la figura de que tiene necesidad para su intento, llama en su auxilio todos los modos figurados de hablar, de cualquiera naturaleza que sean y guardando poca conexión entre sí?

LXVI. Calvino hace nuevos esfuerzos por salvar la realidad.

Lo demás de su doctrina no le da menos que hacer y las expresiones violentas de que se vale se lo hacen ver demasiado. Ya hemos visto como quiere que penetre en nosotros la sustancia de la carne de Jesucristo. Hemos dicho que no es su ánimo, sin embargo, insinuar otra cosa con estas magníficas palabras, sino que nos penetra por su virtud; pero pareciéndole flojo este modo de explicarse, para mezclar en él la sustancia, quiere que tengamos en la Eucaristía como «un extracto de la carne de Jesucristo, a condición, empero, de que permanezca en el cielo y que la vida dimane en nosotros de su sustancia»;⁵⁵ como si nosotros recibiésemos una quinta esencia y lo más puro de la carne, quedando el resto de ella en el cielo. Yo no quiero decir que lo creyese así; sino solamente que no pudiendo llenarse con el fondo de su doctrina la idea de realidad de que estaba poseído, suplía este defecto con expresiones estudiadas, inauditas y extravagantes.

LXVII. No puede satisfacer la idea de realidad que hace concebir la institución de Nuestro Señor.

Para no disimular nada de la doctrina de Calvino, sobre la comunicación que tenemos con Jesucristo, me veo obligado a decir que en algunos lugares parece que pone a Jesucristo tan presente en el bautismo como en la Cena; porque en general distingue tres cosas en el sacramento, además del signo:⁵⁶ «la significación que consiste en las promesas; la materia o la sustancia que es Jesucristo con su muerte y su resurrección; y el efecto, esto es, la santificación y la vida eterna y todas las gracias que Jesucristo nos dispensa». Calvino suponía todas estas cosas en el sacramento del bautismo lo mismo que en el de la Cena; y particularmente respecto del bautismo dice⁵⁷ que «la sangre de Jesucristo no está menos presente en el bautismo para lavar las almas, que el agua para lavar los cuerpos; que en efecto, según san Pablo, nos revestimos de Jesucristo en este sacramento y que lo mismo nos rodea nuestro vestido, que nos penetra nuestro alimento». Por consiguiente declara, sin ninguna oscuridad, que Jesucristo está tan presente en el bautismo como en la Cena; y confieso que bajo este supuesto, es muy consecuente en la exposición de su doctrina, porque, en sustancia, no conoce ninguna presencia sino por la fe, ni exige otra fe en la Cena que en el bautismo; por consiguiente, tampoco supone una presencia diferente. Pero yo quiero manifestar el apuro en que le ponen las palabras, *Este es mi cuerpo*. Porque, o es necesario confundir todos los misterios, o se debe dar una razón por la que Jesucristo no habló con tanta energía sino

55 Diluc. expos Opusc. 864.

56 Instit. lib. IV, c. 17, n. 11.

57 Diluc. expos. Opusc. 864

en la Cena. Si su cuerpo y su sangre están tan presentes y se reciben tan realmente en cualquier otra parte, no había ninguna razón para escoger unas palabras tan enérgicas en la Eucaristía más no así en el bautismo; y la Sabiduría eterna hubiera hablado al aire. Este pasaje será la eterna e inevitable confusión de los defensores del sentido figurado. Por un lado, la necesidad de dar a la Eucaristía respecto de la presencia del cuerpo, algo de particular y por otra parte la imposibilidad de hacerlo según sus principios, les presentarán siempre una dificultad de la que no podrán desenredarse; y solo por salir de ella ha dicho Calvino tantas cosas muy expresivas acerca de la Eucaristía, que jamás se atrevió a decir con respecto al bautismo, aunque había la misma razón para decirlas, según sus principios.

LXVIII. Los calvinistas en el fondo han abandonado a Calvino.

¿Cómo explican en el libro del Preservativo la doctrina de su maestro?

Sus expresiones son tan violentas y tan forzados los giros que da a su doctrina, que sus discípulos se han visto obligados a abandonarle en el fondo; y no puedo menos que notar aquí una insigne variación de la doctrina calvinista y es, que los calvinistas de hoy, con pretexto de interpretar las palabras de Calvino, las reducen enteramente a nada. Según ellos, recibir la propia sustancia de Jesucristo, es solamente recibirle *por su virtud, por su eficacia, por su mérito*,⁵⁸ cosas todas que Calvino había reputado por insuficientes. Todo lo que podemos esperar de estas magníficas palabras de la propia sustancia de Jesucristo recibido en la Cena, es únicamente que lo que recibimos en ella no es la sustancia de otro;⁵⁹ pero en cuanto a la suya, no se la recibe más que los ojos cuando reciben la del sol al ser iluminados con sus rayos; lo que quiere decir, que al cabo no se sabe lo que es esa propia sustancia tan inculcada por Calvino. Solo se la defiende por el honor y por no desdecirse abiertamente; y si Calvino, que la sentó con tanta fuerza en sus libros, no la hubiera insertado también en los catecismos y en las profesiones de fe, ya hace mucho tiempo que estaría abandonada.

LXIX. Continuación de las explicaciones que se dan a las palabras de Calvino.

Lo mismo digo de lo que dicen Calvino y su catecismo; que Jesucristo es recibido *plenamente* en la Eucaristía y solamente *en parte* en la predicación y en el bautismo;⁶⁰ lo cual, entendido naturalmente, significa que la Eucaristía tiene alguna cosa particular que no tiene ni la predicación ni el bautismo. Pero hoy día es enteramente otra cosa. *Ahora lo que hay es que tres son más que dos; que después de haber recibido la gracia por medio del bautismo y la instrucción por la palabra, cuando Dios añade a todo esto la Eucaristía, se aumenta y fortifica la gracia y nosotros*

58 Preserv. 195.

59 Ibid. 196.

60 Dim. 52.

*poseemos a Jesucristo más perfectamente.*⁶¹ Así, toda la perfección de la Eucaristía consiste en que viene al final; y aunque Jesucristo, cuando la instituyó, se valió de unos términos tan particulares, en el fondo no tiene nada de particular, nada en fin más que el bautismo, a no ser, tal vez, un nuevo signo; y en vano colocaba en ella Calvino con tanto cuidado la propia sustancia de Cristo.

Por este medio, las explicaciones que se dan ahora a las palabras de Calvino y a las del catecismo y de la profesión de fe, son una variación efectiva en la doctrina, so pretexto de interpretación y una prueba de que las ilusiones con que Calvino había querido entretener al mundo, para mantener la idea de la realidad, no podían subsistir por mucho tiempo.

LXX. Si no hay más que una simple falta de expresión en la doctrina de Calvino.

Es verdad que para cubrir este flanco manifiesto de la secta, responden los calvinistas, que en todo caso no se puede concluir otra cosa de estas expresiones con que se les arguye, si no es acaso que al principio no se explicarían los de su partido en términos bastante propios.⁶² Pero responder de esta manera es aparentar que no se ve la dificultad. Lo que se debía concluir de estas expresiones de Calvino y de los calvinistas, es que las palabras del Señor causaron en su mente, cualquiera que fuese su disposición, una impresión de realidad que no podían componer con sus opiniones; y que por lo mismo les obligaba a decir cosas, que no teniendo ningún sentido, atendida su creencia, hacen justicia a la nuestra; y esto no solamente es engañarse en las expresiones, sino confesar un error en la cosa misma y manifestar en su profesión de fe el convencimiento de que erraban.

LXXI. Calvino ha querido dar a entender más que lo que decía.

Por ejemplo, decir por un lado que se recibe la propia sustancia del cuerpo y de la sangre del Señor; y por otro que no se los recibe sino por su virtud, como se recibe el sol por medio de sus rayos, es decir cosas contradictorias, es confundirse a sí mismo.

De igual manera, cuando por una parte se dice que en la Cena calvinista se recibe la propia sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, lo mismo que en la Cena de los católicos y que solo hay diferencia en cuanto al modo y por otra parte, que el cuerpo y la sangre de Jesucristo están en su sustancia, tan distantes de los fieles como el cielo de la tierra, de modo que, en el fondo, lo mismo es una presencia real y sustancial que una reparación de una distancia tan prodigiosa; es un prodigio inaudito en la concepción humana; y semejantes expresiones solo sirven para hacer ver que los calvinistas quisieran poder decir lo que en realidad no pueden decir razonablemente según sus principios.

LXXII. ¿Por qué los herejes se ven obligados a imitar el lenguaje de la Iglesia?

Y para manifestar de una vez, por no vernos en la precisión de volver a tratar este punto, lo

61 Preserv. 197.

62 Ibid 194.

que se sigue de estas expresiones de Calvino y de los primeros calvinistas, es que debemos tener presente que no ha habido ningún hereje que no fingiese hablar como habla la Iglesia. Los arríanos y los socinianos dicen lo mismo que nosotros, que Jesucristo es Dios, pero impropriamente y por representación, porque obra en nombre de Dios y con la autoridad de Dios. Los nestorianos dicen también que el Hijo de Dios y el Hijo de María no son más que una misma persona, pero del mismo modo que un embajador es la misma persona con el príncipe a quien representa. ¿Se dirá que dicen esencialmente lo mismo que la Iglesia católica y que solo se diferencian de ella en el modo de explicarse? Mas bien se dirá que hablan como ella, sin pensar como ella, porque la mentira se ve obligada a imitar, por lo menos, a la verdad. Esto es cabalmente lo que hace la propia sustancia y las demás expresiones semejantes a esta, en los discursos de Calvino y de los calvinistas.

LXXIII. Triunfo de la verdad.

Aquí podemos señalar el triunfo patente de la verdad católica, porque el sentido literal de las palabras de Jesucristo que nosotros defendemos, después de haber forzado a Lutero a sostenerlo, por mucho que le pesase, como hemos visto, forzó también a Calvino, que lo niega, a confesar tantas cosas que lo establecen de un modo invencible.

LXXIV. Pasaje de Calvino en favor de una presencia real independiente de la fe.

Antes de salir de esta materia, conviene observar también un pasaje de Calvino que nos dará mucho que adivinar y cuyo fondo no sé yo si podremos penetrar. Se trata de los luteranos, que sin destruir el pan, *encierran el cuerpo dentro de él*. «Si lo que ellos pretenden, dice Calvino,⁶³ es solamente que cuando se presenta el pan en el misterio, se presenta al mismo tiempo el cuerpo, a causa de que la verdad es inseparable de su signo, no me opondré mucho a ello».

Con que hay aquí una cosa que ni aprueba ni reprueba del todo. Es una opinión media entre la suya y la común de los luteranos; opinión según la cual, el cuerpo no está separado del signo. Por consiguiente, está allí independientemente de la fe, porque es constante que el signo puede recibirse sin ella; y esto ¿qué otra cosa es sino la opinión de Bucero y Melancton, en la cual se admite una presencia real, aun en la comunión de los indignos y sin el auxilio de la fe; y según la cual, esta presencia acompaña al signo en cuanto al tiempo, pero no está encerrada dentro de él en cuanto al lugar? Esto es lo que Calvino no desaprobaba mucho; de modo que no desaprueba mucho una presencia real inseparable del sacramento, e independiente de la fe.

LXXV. Las ceremonias abolidas por Calvino.

He procurado dar a conocer la doctrina de este segundo patriarca de la nueva Reforma y me parece que he descubierto lo que le ha dado tanta autoridad en ella. Se ha visto que tenía ideas nuevas sobre la justicia imputativa que constituía el fundamento de la Reforma y sobre el punto

63 Instit. IV, 17, n. 16.

de la Eucaristía que la tenía dividida hacia tanto tiempo. Pero había otro punto que le dio un gran crédito entre los que se jactaban de tener mucho talento. Es la audacia con que reprobó las ceremonias, mucho más que los luteranos, porque estos creían que debían conservar las que no se oponían a sus nuevos dogmas; pero Calvino se mantuvo inflexible sobre este punto. Condenaba a Melancton, que a su parecer tenía a las ceremonias por demasiado indiferentes;⁶⁴ y si el culto que introdujo les pareció a algunos demasiado desnudo, esto mismo era un encanto para los que se preciaban de tener talento, los cuales creyeron elevarse por este medio sobre los sentidos y distinguirse del vulgo. Y porque los Apóstoles habían escrito poco tocante a las ceremonias que se contentaban con instituir con la práctica, o que dejaban por lo común a disposición de cada iglesia, los calvinistas se jactaban de ser, de todos los reformados, los que se adherían más puramente a la letra del Evangelio; lo que fue causa de que se les diera el nombre de puritanos en Inglaterra y Escocia.

LXXVI. Opinión acerca de los calvinistas entre los protestantes.

Por estos medios se distinguió Calvino entre los primeros autores de la nueva Reforma. El partido que lleva su nombre fue en extremo aborrecido por todos los demás protestantes, que lo miraban como el más altanero, más inquieto y sedicioso que se podía dar. No tengo necesidad de referir lo que sobre el particular escribió en diferentes ocasiones Jacobo, rey de Inglaterra y de Escocia. Con todo, hace una excepción a favor de los puritanos de otros países, contentándose con que se supiese que no conocía gente más peligrosa, ni más enemiga de los tronos que los que había en sus reinos. Calvino hizo grandes progresos en Francia y este gran reino se vio en vísperas de perecer por las empresas de sus sectarios, de suerte que fue en Francia casi lo que Lutero en Alemania. Ginebra, donde él gobernó, no gozó menos consideración que Vitemberg, donde había empezado el nuevo evangelio y Calvino se hizo jefe del segundo partido de la nueva Reforma.

LXXVII. Orgullo de Calvino.

Hasta qué punto le embriagó esta gloria nos lo demuestran unas pocas palabras que escribió a Melancton. «Yo me reputo, le dice,⁶⁵ muy inferior a vosotros; pero con todo no ignoro a qué grada de su teatro me ha elevado Dios y nuestra amistad no puede quebrantarse sin perjudicar a la Iglesia».

Al verse colocado como en un gran teatro y contemplado por toda la Europa; al verse por su elocuencia en los primeros rangos de la sociedad y al considerar que se había adquirido un nombre y una autoridad que se respetan en un gran partido, no pudo callar; todo esto tenía para él un poderoso atractivo, el mismo que ha suscitado todos los heresiarcas.

64 Ep. ad Mel. p. 120, etc.

65 Ep. Calv. p. 145.

LXXVIII. Su jactancia.

Este secreto placer es el que le hace decir en una respuesta que da a Baudouin, su grande adversario:⁶⁶ «Me increpa porque no tengo hijos y porque Dios me ha quitado uno que tenía. ¿Es justo hacerme esta reconvención, a mí que tengo tantos millares de hijos en toda la cristiandad?» A lo cual añade: «Toda Francia conoce mi irreprochable fe, mi integridad, mi paciencia, mi vigilancia, mi moderación y mis continuos trabajos en servicio de la Iglesia, cosas probadas con tan ilustres hechos desde mi primera juventud. Con esta confianza bástame poder mantenerme siempre en mi rango hasta el fin de mi vida».

LXXIX. Diferencia entre Lutero y Calvino.

Había alabado tanto la santa jactancia y la grandeza de alma de Lutero, que le parecía mal no imitarle; aunque, para no hacerse tan ridículo como Lutero, se preciaba especialmente de ser modesto, como un hombre que deseaba poder gloriarse *de no tener fausto y de no temer ninguna cosa tanto como la ostentación*.⁶⁷ De modo que la diferencia entre Lutero y Calvino, cuando se alaban a sí mismos, consiste en que Lutero, que se abandonaba a su genio impetuoso, sin cuidarse jamás de moderarse, se alababa como un hombre fuera de sí; pero las alabanzas que Calvino se daba a sí mismo, salían sin que él lo pudiese remediar, del fondo de su corazón, a pesar de todas las leyes de moderación que se había prescrito y rompían violentamente todas estas barreras.

¡Cómo se complacía cuando tanto ensalzaba «su frugalidad, sus continuos trabajos, su constancia en los peligros, su vigilancia en desempeñar su cargo, su infatigable aplicación a extender el reino de Jesucristo, su integridad en la defensa de la doctrina de piedad y la seria ocupación de toda su vida en la meditación de las cosas celestiales!»⁶⁸ Lutero nunca dijo tanto y todo cuanto sus acaloramientos arrancaban de su boca, no iguala a lo que Calvino dice fríamente de sí mismo.

LXXX. Ponderación de Calvino de su elocuencia.

Nada le lisonjeaba tanto como escribir bien. Habiéndole llamado declamador el luterano Vestfalo: «Se cansa en balde, dice,⁶⁹ a nadie se le persuadirá jamás, porque todo el mundo sabe cómo sé yo apurar un argumento y con qué precisión y brevedad escribo.»

Esto es atribuirse en tres palabras la mayor gloria que el arte de hablar bien puede proporcionar a un hombre. Por lo menos, esta es una alabanza que jamás se había dado Lutero, porque aunque era uno de los oradores más vivos de su siglo, lejos de preciarse nunca, al parecer, de su elocuencia, se complacía en decir que era un pobre religioso criado en la oscuridad y en la escuela y que ignoraba el arte de hablar. Pero Calvino, herido sobre este punto, no se pudo contener y a expensas de su modestia hubo de decir que nadie se explicaba con más precisión, ni razonaba con más fuerza

66 Resp ad Bald. int. Opusc. Calv. p. 370.

67 II Def. adv. Vestph. Opusc. 788.

68 II Def. adv. Vestph. Opusc. 842.

69 Ibid. 791.

que él.

LXXXI. Elocuencia de Calvino.

Démosle, pues, ya que tanto la estima, la gloria de haber escrito tan bien como el que mejor escribió en su siglo. Hagámosle, si se quiere, superior a Lutero. Porque aunque Lutero era más original y más vivo, Calvino, inferior a Lutero por naturaleza, parecía que le superaba por el estudio. Lutero triunfaba de viva voz, pero la pluma de Calvino era más correcta, sobre todo cuando escribía en latín; y su estilo, que era más frío, era también más seguido y castigado. Uno y otro aventajaban en hablar la lengua de su respectivo país; uno y otro tenían una vehemencia extraordinaria; uno y otro adquirieron con su talento muchos discípulos y admiradores; uno y otro, engreídos con el éxito de su empresa, creyeron haber excedido en mérito a los Padres de la Iglesia; ni uno ni otro podían sufrir que se les contradijese y su elocuencia en nada ha sido tan fecunda como en injurias.

LXXXII. Es tan violento y más acre que Lutero.

Los que se avergüenzan de las cosas que dictaba a Lutero su arrogancia, no se admirarán menos de las demasías de Calvino. Sus adversarios nunca son más que bribones, locos, malvados, borrachos, furiosos, rabiosos, bestias, toros, asnos, perros, marranos; y el hermoso estilo de Calvino se ve manchado en cada página con estas inmundicias. No perdona ni a los católicos ni a los luteranos. La escuela de Vestfalia, según él, *es una pocilga hedionda*.⁷⁰ A la Cena de los luteranos casi siempre la llama una *Cena de ciclopes, en la cual reina una barbarie digna de los escitas*.⁷¹ Si dice con frecuencia que el diablo anima a los papistas, repite mil y mil veces que ha fascinado a los luteranos y que⁷² «no puede comprender por qué le impugnan a él más que a todos, sino porque Satanás, de quien son unos viles esclavos, los incita tanto más contra él, cuanto que ve que sus trabajos son más útiles que los de ellos a la Iglesia». A los que trata de este modo son los primeros y más célebres luteranos. No obstante, en medio de estas injurias, todavía pondera su moderación⁷³ y después de haber atestado su libro de lo más acre y atroz que se puede imaginar, cree justificarse diciendo,⁷⁴ «que cuando escribía estas injurias, estaba de tal manera sin hiel, que después de haber vuelto a leer su obra, él mismo quedó sumamente admirado de que se le hubiesen escapado tantas palabras sin tener ningún resentimiento en su corazón. La indignidad del objeto, dice, es la única que le ha dictado las injurias que ha dicho y que había suprimido otras muchas que se le venían a la boca. Pero, en fin, no le disgusta que aquellos estúpidos hayan sentido al cabo las picaduras» y espera que servirán para curarlos. Sin embargo, confiesa que ha dicho más que lo que quería y que el remedio que ha aplicado al mal, *era un poco demasiado violento*. Pero después de esta modesta

70 Opusc. 799.

71 Ibid. 883, 837.

72 Diluc. expos. ibid. 839.

73 II Def. in Vestph.

74 Ult. adm. 795.

confesión, se descompone más que nunca y les dice:⁷⁵ «¿Me entiendes, perro? ¿me entiendes bien, frenético, me entiendes bien, gran bestia?» Y luego añade «que no conviene responder a las injurias de que le llenan sus adversarios».

Comparado con esta violencia, Lutero era la misma templanza; y si hubiéramos de hacer el parangón de estos dos hombres, cualquiera escogería exponerse a la cólera impetuosa e insolente del uno y no a la profunda malignidad y acrimonia del otro, que se vanagloria de estar muy sereno, cuando vierte tanta ponzoña en sus escritos.

LXXXIH. El desprecio que hace de los Padres de la Iglesia.

Ambos, después de haber acometido a los mortales, volvieron su boca contra el cielo, cuando despreciaron tan abiertamente la autoridad de los santos Padres. Todo el mundo sabe cuántas veces ha pasado Calvino por encima de sus decisiones; qué placer experimentaba en tratarles de estudiantes y explicarles la lección; así como el ultraje que les hacía, cuando queriendo eludir su testimonio unánime, decía, por ejemplo, «que estas buenas gentes seguían sin discernimiento una costumbre que reinaba sin razón y que en poco tiempo había llegado a estar en boga».⁷⁶

LXXXIV. Los Padres se hacen respetar de los protestantes aunque les pese.

Trataba él entonces de la oración por los muertos, si bien en todos sus escritos habla del mismo modo. Pero a pesar del orgullo de los heresiarcas, no deja de pesar en su mente la autoridad de los Padres y de la antigüedad eclesiástica. Calvino, que tanto desprecia a los santos Padres, no omite alegarlos como testigos, cuya autoridad no se puede rehusar, cuando después de haberles citado, dice lo siguiente: «¿Qué dirán ellos de la antigua Iglesia? ¿Quieren condenar a la antigua Iglesia? ¿Quieren eliminar de la Iglesia a san Agustín?»⁷⁷

Otro tanto se le podría decir a él en el punto de la oración por los difuntos y en los demás, porque en todos es constante y él mismo lo confiesa muchas veces, que tiene a los Padres contra sí. Pero sin entrar en esta disputa particular, me basta haber observado que nuestros reformados se ven obligados por la fuerza de la verdad, a respetar el sentir de los Padres más de lo que lo que permite su intención y su doctrina.

LXXXV. Calvino ha variado en doctrina.

Los que han visto las infinitas variaciones de Lutero, preguntarán acaso si Calvino cayó en la misma falta. A lo que responderé, que aunque Calvino era más consecuente, es cierto por otra parte, que escribió mucho tiempo después de haber empezado la pseudo reforma; de modo que estando ya muy agitados los puntos de discusión y teniendo los doctores más tiempo para meditarlos, la doctrina de Calvino parecía más uniforme que la de Lutero. Pero veremos más adelante,

75 Opusc. 838.

76 Tr. de ref. Ecc.

77 II Def. Opusc. p. 177; Admonit. Ult. 836, ibid.

que por una política común a los jefes de las nuevas sectas que procuraban establecer, o por la necesidad común de todos los que caen en el error, Calvino no dejó de variar mucho, no solo en sus escritos particulares, sino también en las actas públicas que extendió en nombre de todos los suyos, o que él les inspiró.

Y aun, sin ir más lejos, considerando solamente lo que hemos referido de su doctrina, vemos que está llena de contradicciones, que no sigue sus principios y que con sonoras palabras no dice nada.

LXXXVI. Variaciones en las actas de los calvinistas. Acuerdo de Ginebra comparado con el catecismo y la profesión de fe de Francia.

(1554). Y por poco que reflexionemos sobre las actas que redactó, o que los calvinistas publicaron con su aprobación en cinco o seis años, no podrán lavarse ni él ni todos ellos de la mancha de haber explicado su fe con un disimulo criminal.

Hemos visto que en el año de 1554 se formó un acuerdo solemne entre los de Ginebra y los de Zúrich. Calvino fue el que lo extendió y en él se explicaba la fe de las dos iglesias.⁷⁸

Sobre la Cena no se dice en él otra cosa, sino «que las palabras, *Este es mi cuerpo*, no deben tomarse precisamente a la letra, sino figuradamente, de modo que el nombre de cuerpo y de sangre se dé por metonimia al pan y al vino que los significan; y que si Jesucristo nos alimenta con la vianda de su cuerpo y con la bebida de su sangre, esto se hace por la fe y por la virtud del Espíritu Santo, sin ninguna transfusión ni mezcla alguna de sustancia, sino porque nosotros tenemos la vida por su cuerpo una vez inmolado y por su sangre una vez derramada por nosotros».⁷⁹

Si nada se habla en este acuerdo ni de la propia sustancia del cuerpo y de la sangre recibidos en la Cena, ni de las maravillas incomprensibles de este sacramento, ni de otras cosas semejantes que hemos notado en el catecismo y en la confesión de fe de los calvinistas de Francia, la razón no es difícil de adivinar. Es, según lo hemos visto ya, que los suizos y sobre todo los de Zúrich, instruidos por Zuinglio, nunca habían querido reconocer ningún milagro en la Cena y contentos con la presencia virtual, no sabían lo que quería decir esa comunicación de propia sustancia que Calvino y los calvinistas ensalzaban tanto; de suerte que para concordarse, fue necesario suprimir estas cosas y presentar a los suizos una profesión de fe con que pudiesen acomodarse.

LXXXVII. Tercera confesión de fe enviada a la Alemania.

(1557). A estas dos confesiones de fe extendidas por Calvino, una de las cuales era para Francia y la otra se compuso para acomodarse con los suizos, se añadió otra, viviendo todavía Calvino, en favor de los protestantes de Alemania.

Beza y Farel, como diputados de las iglesias reformadas de Francia y de la de Ginebra, la

78 Opusc. Calv. 752; Hosp. an. 1554.

79 Art. 22, 23.

llevaron el año de 1557 a Vormes, donde estaban reunidos los Príncipes y los Estados de la confesión de Augsburgo. Se deseaba utilizarlos como mediadores para que intercediesen por los calvinistas con Enrique II, que a ejemplo de su padre Francisco I nada omitía para abatirlos. Jamás se olvidaron en esta confesión de fe los términos de propia sustancia, como se omitían con gusto cuando se trataba con los suizos; pero se añadían en ella otras muchas cosas. Y yo por mi parte no sé cómo se puede conciliar esta confesión con la doctrina del sentido figurado. Porque se dice en ella, «que se reciben en la Cena, no solamente los beneficios de Jesucristo, sino su misma sustancia y su propia carne, que no se propone el cuerpo del Hijo de Dios en el sacramento, solamente en figura y por significación, simbólicamente o típicamente, como un recuerdo de Jesucristo ausente, sino que está allí verdadera y ciertamente presente con los símbolos, los cuales no son unos simples signos». «Y si añadimos, decían, que el modo con que se nos da este cuerpo es simbólico y sacramental, no es porque sea solamente figurativo, sino porque bajo la especie de cosas visibles, nos ofrece Dios, nos da y nos pone presente con los símbolos lo que estos significan; lo que decimos, para que se vea que conservamos en la Cena la presencia del propio cuerpo y de la propia sangre de Jesucristo y que si resta alguna disputa, es solamente sobre el modo».⁸⁰

Hasta ahora no habíamos oído decir a los calvinistas que se debía mirar la Cena *como un recuerdo de Jesucristo ausente*. Tampoco los habíamos oído decir, que para darnos, no sus beneficios, sino su misma sustancia y su propia carne, *nos la hacía verdaderamente presente bajo las especies*; ni que se debiese reconocer en la Cena *una presencia del propio cuerpo y de la propia sangre*; y si no supiéramos los equívocos de los sacramentarios, no podríamos menos de tenerlos por unos defensores tan celosos de la presencia real, como los luteranos. Oyéndolos a ellos, se podía dudar si queda alguna disputa entre la doctrina luterana y la suya; «si queda todavía, dicen, alguna disputa, no es sobre la cosa misma, sino sobre el modo de la presencia», de suerte que la presencia que ellos reconocen en la Cena debe ser en el fondo tan real y tan sustancial como la que reconocen los luteranos.

Y en efecto, posteriormente, cuando tratan sobre el modo de la presencia, no la admiten en este modo, sino la que no admiten los luteranos. Desechan el modo de unirse a nosotros *natural o local*; y nadie dice que Jesucristo se une a nosotros del modo ordinario y natural, ni que esté en el sacramento y en los fieles como los cuerpos están en su lugar; porque está allí indudablemente de una manera más alta. No admiten *la difusión de la naturaleza humana de Jesucristo*, es decir, la ubicuidad, que tampoco admitían algunos luteranos y que todavía no había llegado a prevalecer. Rechazan una *grosera mezcla de la sustancia de Jesucristo con la nuestra*, que nadie admitía, porque no hay cosa menos grosera, ni más distante de las mezclas vulgares que la unión del cuerpo de Nuestro Señor con los nuestros, reconocida por los luteranos lo mismo que por los católicos. Pero lo que ellos desechan más que todas esas cosas, es *esa grosera y diabólica transustanciación*, sin

80 Hosp. ad an. 1551, f. 252.

decir una palabra de la consustanciación luterana, que como veremos, no la reputaban en su corazón por menos diabólica ni por menos carnal. Pero convenia no tocar este punto, por no chocar con los luteranos, cuyo auxilio imploraban los calvinistas. Y en fin, se concluye en pocas palabras diciendo que la presencia que admiten se verifica *de un modo espiritual, que está apoyado en la virtud incomprendible del Espíritu Santo*; palabras que empleaban también los luteranos lo mismo que los católicos, para excluir con la presencia en figura, la presencia también virtual, que no tiene nada de milagrosa ni de incomprendible.

LXXXVIII. Otra confesión de los que estaban presos en Francia, para enviarla a los protestantes.

Tal fue la profesión de fe que los calvinistas de Francia enviaron a los protestantes de Alemania. Los que estaban presos en Francia por causas de la religión, agregaron su declaración particular, en la que recibían expresamente la confesión de Augsburgo con todos sus artículos, excepto el de la Eucaristía; añadiendo sin embargo, lo que no era menos expresivo que la confesión de Augsburgo, que *la Cena no es un signo de Jesucristo ausente*; y volviéndose en seguida *contra los papistas y su conversión de sustancia y su adoración*, siempre sin decir una palabra contra la doctrina particular del luteranismo.

Esta fue la causa porque la que los luteranos, con arreglo al dictamen de todos sus teólogos, tuvieron la declaración enviada de Francia por *conforme en un todo con la confesión de Augsburgo*, a pesar de lo que se decía sobre el artículo 10, porque en sustancia no se decía más sobre la presencia real, que lo que se decía en aquel artículo.

El artículo de Augsburgo decía que «con el pan y el vino estaban el cuerpo y la sangre verdaderamente presentes y se distribuían verdaderamente a los que tomaban la Cena.» Estos otros dicen: «que la propia carne y la propia sustancia de Jesucristo está verdaderamente presente y se da verdaderamente con los símbolos y bajo las especies visibles», por lo demás, no menos claro y preciso, como hemos visto; de modo que si se pregunta quiénes expresan con más fuerza la presencia sustancial, si los luteranos que la creen, o los calvinistas que no la creen, se dirá que los calvinistas.

LXXXIX. Los calvinistas admitieron todos los artículos de la confesión de Augsburgo.

Los demás artículos de la confesión de Augsburgo quedaron admitidos, con el hecho de haber exceptuado solamente el artículo de la Cena; lo que quiere decir, que los calvinistas, aun los que estaban presos por motivo de su religión, profesaban contra su creencia la necesidad del bautismo, la admisibilidad de la justicia, la incertidumbre de la predestinación, el mérito de las buenas obras, y la oración por los muertos; puntos todos que hemos leído en términos expresos en la confesión de Augsburgo. Y he aquí como los mártires de la nueva reforma destruían con sus equívocos, o con una desaprobación formal, la fe por la que morían.

XC. Reflexiones sobre estas tres confesiones de fe.

Así, hemos visto tres lenguajes diferentes de nuestros calvinistas en tres diferentes profesiones de fe. Con la primera que compusieron solo para sí, trataron al parecer, de satisfacerse a sí mismos; suprimieron luego alguna cosa para satisfacer a los zuinglianos; y por último supieron añadir, por la necesidad, lo que podía conducir a que los luteranos les favoreciesen.

XCI. Origen de la conferencia de Poissi, a la que no asistió Calvino y es representado por Beza.

(1561). Vamos ahora a oír a los calvinistas explicarse, no ya entre sí, ni con los zuinglianos o los luteranos, sino con los católicos. Esto sucedió el año de 1561, durante la minoría de edad de Carlos IX, en la famosa conferencia de Poissi, donde por orden de la reina Catalina de Médicis, madre del Rey y regenta del reino, se reunieron los prelados para conferenciar con los ministros calvinistas y reformar los abusos que servían de pretexto para la herejía.⁸¹ Como desagradaba mucho en Francia la tardanza que hubo para reunirse el concilio general, tantas veces prometido por los Papas y las frecuentes interrupciones del que por último habían convocado en Trento; la Reina, engañada por algunos prelados de doctrina sospechosa, cuyo dictamen apoyaba el Canciller del hospital, gran personaje y muy celoso de los intereses del Estado, creyó que en una conmovición tan universal, podía fácilmente proveer en particular a lo que conviniese en el reino de Francia, sin la autoridad de la Santa Sede y del concilio. Se la hizo creer que una conferencia conciliaría los ánimos y que las disputas que los dividían se terminarían con más seguridad por medio de una composición, que por una decisión, de la cual siempre quedaría quejoso uno de los dos partidos. El cardenal Carlos de Lorena, arzobispo de Reims, que después de haberlo gobernado todo en el reino en tiempo de Francisco II con su hermano Francisco, duque de Guisa, había conservado siempre una gran de consideración, gran hombre de Estado, de mucho talento, de una viva y agradable elocuencia y aun sabio para un hombre de su cualidad y de sus empleos, esperó llamar la atención del público accediendo a la decisión de la Reina. Esto es lo que hizo que se entablase la reunión de Poissi. Los calvinistas comisionaron para asistir a ella a los sujetos más hábiles que tenían, excepto Calvino, que no quiso comparecer, fuera porque temiese exponer al odio público al jefe de un partido tan odioso, o que creyese que se conservaba mejor su honor enviando a sus discípulos y dirigiendo secretamente la asamblea desde Ginebra, donde imperaba, que asistiendo él mismo en persona. También es verdad que por lo quebrantado de su salud y por la violencia de su genio colérico, era menos el menos indicado para sostenerse en una conferencia que Teodoro de Boza, de una constitución más robusta y más dueño de sí mismo. Beza, pues, fue el que más figuró, o por decir mejor, el único que figuró en esta reunión. SE miraba como el principal discípulo y el íntimo confidente de Calvino, quien le había escogido como cooperador de su ministerio y de sus trabajos en Ginebra, donde su reforma parecía haber hecho el principal asiento. Calvino

81 Hosp. ad an. 1561; Bez. Hist. eccl. lib. IV; La Poplin. I. VII; Thuan. lib. XXVIII.

le enviaba sus instrucciones y Beza le daba cuenta de todo, como aparece por las cartas de uno y otro.

XCII. Materias que se trataron en esta conferencia. Su apertura.

No se trató propiamente en esta junta sino de dos puntos de doctrina, el de la Iglesia y el de la Cena. Estos dos puntos eran el alma del asunto, porque el artículo de la Iglesia se miraba por los católicos como un principio general que minaba por los cimientos todas las iglesias nuevas; y entre los artículos particulares sobre los que se disputaba, ninguno parecía más esencial que el de la Cena. El cardenal de Lorena instaba porque se abriese la conferencia, aunque la mayor parte de los prelados y especialmente el cardenal de Tournon, arzobispo de Lyon, que los presidía por ser el cardenal más antiguo, sentían una extrema repugnancia porque se abriese. Temían, con razón, que las sutilezas de los ministros, su peligrosa elocuencia con aquel aire de piedad, de que se visten siempre los herejes más perversos y más que todo el atractivo de la novedad, no engañase a los cortesanos, ante quienes se había de discutir y sobre todo al Rey y a la Reina, susceptibles, aquel por su poca edad y esta por su curiosidad natural, de toda clase de impresiones y aun por la desgraciada disposición del género humano y por el espíritu que reinaba entonces en la corte, más bien de malas, que de buenas. Pero prevaleció el deseo del cardenal de Lorena, ayudado por Montluc, obispo de Valencia, y empezó la sesión.

***XCIII. Discurso del cardenal de Lorena. Confesión de fe de los calvinistas presentada al Rey .
Palabras de Beza explicando más de lo que él quisiera, sobre la ausencia de
Jesucristo en la Cena.***

No juzgo necesario copiar la admirable arenga del cardenal de Lorena y el aplauso que le mereció; ni tampoco el que recibió Beza, orador de profesión, que ofreció responder en el acto al discurso meditado del Cardenal. Pero es importante recordar que en esta augusta asamblea presentaron los ministros públicamente al Rey, en nombre de todas las iglesias, su común profesión de fe, redactada en tiempo de Enrique II, en su primer sínodo celebrado en París,⁸² como hemos dicho ya. Beza, que fue el que la presentó, hizo al mismo tiempo su defensa en un largo discurso, en el cual, a pesar de toda su destreza, cayó en un gran deslíz. El mismo Beza, que acusado algunos días antes por el cardenal de Lorena, delante de la reina Catalina y de toda la corte, de haber escrito en uno de sus libros que Jesucristo no estaba mejor en la Cena que en el cieno, *non magis in coena quam in coeno*,⁸³ había anatematizado esta proposición como impía y detestada por todo el partido, sentó otra equivalente en la conferencia, aun delante de toda Francia; porque hablando sobre la Cena, dijo en el calor de su discurso, que con respecto al lugar y a la presencia de Jesucristo considerado según su naturaleza humana, su cuerpo estaba tan distante de la Cena, como lo más alto

82 Hist. Eccl de Bez. lib IV, p. 520.

83 Epist. Bez ad Calv. int. ep. Calv p. 330.

de los cielos lo está de la tierra. Al oír esto se estremeció toda la asamblea.⁸⁴ Se acordaban todos del horror con que había hablado en la proposición que excluía a Jesucristo lo mismo de la Cena que del ceno; y veían que ahora lo aseguraba sin que nadie le obligase a ello. El murmullo que se oyó por toda la concurrencia demostró cuánto había disonado una novedad tan extraña. El mismo Beza, admirado de haber dicho tanto, no cesó de importunar a la Reina con súplicas y más súplicas para que se le permitiese explicarse, alegando que limitado por el tiempo, no había tenido el suficiente para hacer entender bien su pensamiento delante del Rey. Pero no necesitaba muchas palabras para explicar lo que creía. También podemos asegurar que el sentimiento que tenía Beza no era por no haberse explicado lo suficiente; al contrario, lo que le causó a él y a todos los suyos una notoria inquietud, fue, que descubriendo en términos tan precisos el fondo de la creencia del partido sobre la ausencia real de Jesucristo, no había hecho más que manifestar, sobradamente, que esas magníficas palabras de sustancia y otras de que se valían para conservar alguna idea de la realidad, no eran más que un engaño.

XCIV. Otra explicación del artículo de la Cena, lleno de palabras confusas.

De las arengas se pasó muy pronto a las conferencias particulares, principalmente sobre la Cena, en cuyo punto el obispo de Valencia y Duval obispo de Seez, a quien una semi erudición, para no hablar de otros motivos, inclinaba secretamente al calvinismo, solo procuraban, lo mismo que los ministros, encontrar una fórmula ambigua, con la cual, sin entrar en el fondo de la cuestión, se complaciese de algún modo a unos y a otros.

Las expresiones formales que hemos visto en la profesión de fe que entonces se presentó, eran muy propias para este manejo, pero los ministros le añadieron algunas cosas que conviene no omitir, lo cual sorprende ciertamente, porque, como debían haber hecho el último esfuerzo para explicar bien su doctrina en su profesión de fe, que acababan de presentar a una asamblea tan solemne, parece que interrogados sobre su creencia, no tenían que hacer más que remitirse a lo que habían dicho en una acta tan auténtica; pero no lo hicieron así, sino que de común acuerdo propusieron su doctrina de este modo: «Nosotros confesamos la presencia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en su santa Cena, en que nos da verdaderamente la sustancia de su cuerpo y de su sangre por la operación del Espíritu Santo; y que nosotros recibimos y comemos espiritualmente y por fe este mismo verdadero cuerpo que ha sido inmolado por nosotros, para ser hueso de sus huesos y carne de su carne y para ser vivificados y recibir todo lo que es útil para nuestra salvación; y porque la fe apoyada en la promesa de Dios hace presentes las cosas recibidas y toma realmente y de hecho el verdadero cuerpo natural de Nuestro Señor por la virtud del Espíritu Santo. En este sentido creemos y reconocemos la presencia del propio cuerpo y de la propia sangre de Jesucristo en la Cena». He aquí siempre esas grandes frases, esas pomposas expresiones y esos largos discursos, para no decir nada. Mas con tanto hablar, todavía les pareció que no se habían explicado

84 Thuan. 28, 48.

lo suficiente; y muy poco después añadieron, «que la distancia de los lugares no puede impedir que participemos del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, puesto que la Cena de Nuestro Señor es una cosa celestial y que aunque recibamos en la tierra por la boca el pan y el vino como verdaderos signos del cuerpo y de la sangre, nuestras almas, que se alimentan con ellos, elevadas al cielo por la fe y por la eficacia del Espíritu Santo, disfrutan del cuerpo presente y de la sangre de Jesucristo; y que así el cuerpo y la sangre están verdaderamente unidos al pan y al vino, pero de un modo sacramental, es decir, no según el lugar, o la natural posición de los cuerpos, sino en cuanto significan eficazmente que Dios da este cuerpo y esta sangre a los que participan fielmente de los mismos signos y los reciben verdaderamente por la fe». ¡Cuánto hablar para decir que los signos del cuerpo y de la sangre recibidos con fe nos unen por medio de esta fe, inspirada por Dios, con el cuerpo y con la sangre que están en el cielo! No se necesitaba decir más para explicarse con precisión; y eso de disfrutar sustancialmente del cuerpo verdadero y realmente presente y los demás términos semejantes, solo sirven para mantener la confusión de las ideas en lugar de aclararlas, como se debe hacer en una profesión de fe. Pero en esta sencillez que nosotros pedimos no hubieran hallado los cristianos lo que deseaban, esto es, la verdadera presencia de Jesucristo en sus dos naturalezas; y privados de esta presencia, hubieran sentido, por decirlo así, un cierto vacío, que en defecto de la cosa misma procuraban llenar los ministros con esa multitud de altas, sonoras y magníficas palabras.

XCV. Reflexiones de los católicos sobre estos discursos vagos y pomposos.

Los católicos no entendían nada de este maravilloso lenguaje; solamente conocían que con todas estas frases se intentaba suplir el gran vacío que Beza había dejado en la Cena de los calvinistas. Toda la fuerza estaba en estas palabras: *La fe hace presentes las cosas prometidas*. Pero a los católicos les pareció muy vaga esta explicación. Por este medio, decían, el juicio y la resurrección general y la gloria de los bienaventurados, lo mismo que el fuego de los condenados, estarán para nosotros tan presentes, como nos está presente Jesucristo en la Cena; y si esta presencia por la fe nos hace recibir la sustancia misma de las cosas, nada impide que las almas santas que están en el cielo, reciban desde ahora y antes de la resurrección general la propia sustancia de sus cuerpos, tan verdaderamente como se quiere hacernos recibir aquí, solo por la fe, la propia sustancia del cuerpo de Jesucristo. Porque si la fe hace que las cosas estén tan verdaderamente presentes, que por este medio se posea la sustancia de ellas, ¿cuánto más la visión beatífica? Pero ¿de qué sirve esta subida de nuestras almas al cielo por la fe, para unirnos con la propia sustancia del cuerpo y de la sangre? ¿Una elevación moral y por afección causa semejantes uniones? ¿Qué sustancia no podemos ocupar de este modo? ¿Quién opera aquí la eficacia del Espíritu Santo? El Espíritu Santo inspira la fe; pero la fe así inspirada, por fuerte que sea, no se une a la sustancia de las cosas, como no se unen los demás pensamientos y las demás afecciones del espíritu. ¿Qué quieren decir estas palabras vagas, *que nosotros recibimos de Jesucristo lo que nos es útil*, sin declarar lo que es? Si

estas palabras del Señor, *La carne nada aprovecha*, se entienden según los ministros, de la verdadera carne de Jesucristo, considerada según su sustancia, ¿por qué tanto ponderar en seguida lo que se asegura que nada aprovecha? ¿Y qué necesidad hay de tanto repetir que se recibe tan realmente la sustancia de la carne y de la sangre? Omítanse, pues, concluían los católicos, todos estos vanos discursos y por lo menos cuando se explica la fe, empléense términos propios, sin sutilizar tanto.

XCVI. Opinión de Pedro Mártir sobre los equívocos de los otros ministros.

Pedro Mártir Florentino, uno de los más célebres ministros que había en aquella asamblea, era de este sentir y declaró muchas veces que no entendía esta palabra sustancia; pero por no indisponerse con Calvino y los suyos, la explicaba lo mejor que podía.

XCVII. Lo que el doctor Depense añadió a las expresiones de los ministros para hacerlas más llevaderas.

Claudio Depense, doctor de París, hombre de juicio y docto para un tiempo en que no se habían aclarado y profundizado las materias tanto como después con las disputas, fue uno de los que debían trabajar con los ministros en la conciliación del artículo de la Cena. Se le consideró a propósito para este fin, porque era sincero y tenía un genio apacible; pero con toda su moderación no pudo sufrir la doctrina de los calvinistas, pareciéndole intolerable que hiciesen depender la obra de Dios, es decir, la presencia del cuerpo de Jesucristo, no de la palabra y de la promesa del que la daba, sino de la fe de los que debían recibirle. Así desaprobó el artículo de los calvinistas desde la primera vez que lo propusieron y antes de las adiciones que pusieron después. Por su parte, para hacer nuestra comunicación con la sustancia del cuerpo independiente de la fe de los hombres y únicamente ligada a la eficacia y a la operación de la palabra de Dios, dejando pasar las primeras palabras hasta donde decían los ministros *que la fe hacía que las cosas estuviesen presentes*, puso en lugar de estas palabras, estas otras: «Y porque la palabra y la promesa de Dios hace presentes las cosas prometidas y por la eficacia de esta palabra recibimos realmente y de hecho el verdadero cuerpo natural de Nuestro Señor, en este sentido confesamos y reconocemos en la Cena la presencia de su propio cuerpo y de su propia sangre». De este modo, reconocía una presencia real y sustancial independientemente de la fe y en virtud solamente de las palabras del Señor, creyendo lijar por este medio el sentido ambiguo y vago de los términos de que se servían los ministros.

XCVIII. Decisiones de los prelados, que explican muy sencillamente y en muy pocas palabras, toda la doctrina católica.

Los prelados no aprobaron nada de todo esto y con el dictamen de los doctores que habían llevado consigo, declararon el artículo de los ministros, herético, capcioso e insuficiente. Herético,

porque negaba la presencia sustancial y propiamente dicha; capcioso, porque negándola, aparentaba querer admitirla; e insuficiente, porque callaba y disimulaba el ministerio de los sacerdotes, la fuerza de las palabras sacramentales y la conversión de sustancia que era su efecto natural.⁸⁵ Opusieron por su parte a los ministros una declaración completa de su fe y tan contraída y determinada, como imperfecta y envuelta había sido la de los calvinistas. Beza la refiere en estos términos:⁸⁶ «Creemos y confesamos que en el santo Sacramento del Altar, están el verdadero cuerpo y la sangre de Jesucristo bajo las especies del pan y del vino, por la virtud y el poder de las divinas palabras pronunciadas por el sacerdote, único ministro ordenado para este efecto, según la institución y mandato de Nuestro Señor Jesucristo». No hay aquí ningún equívoco, no hay aquí nada de capcioso y Beza conviene en que es cuanto «se pudo conseguir entonces del clero para apaciguar las turbulencias religiosas, habiéndose erigido los preladados en jueces, en vez de conferenciar amistosamente». Solo alegó este testimonio de Beza, para demostrar que los obispos cumplieron con su obligación explicando exactamente su fe, evitando las palabras estudiadas, que engañan a los hombres por lo que suenan, sin significar nada con precisión y rehusando entrar en ninguna composición en lo que toca a la fe. No gustó a los ministros tanta sencillez y así aquella tan grande reunión se disolvió sin adelantar nada. Dios confundió la política y el orgullo de los que con su elocuencia, su maña y débiles contemplaciones, creyeron apagar aquel fuego en la fuerza de su primer ardor.

XCIX. Vano discurso del obispo de Valencia sobre la reforma de las costumbres.

No tuvo mejor éxito la reforma de la disciplina. Se presentaron muy buenas proposiciones y se pronunciaron lindísimos discursos, pero se consiguió muy poco. El obispo de Valencia peroró admirablemente, como acostumbraba, contra los abusos y sobre las obligaciones de los obispos, principalmente sobre la de la residencia, que él cumplía menos que nadie. En recompensa, no dijo una palabra sobre la exacta observancia del celibato, que los Padres nos han propuesto siempre como el más hermoso ornato del orden eclesiástico. Y era, que no se había detenido en quebrantarlo, casándose secretamente, a pesar de los cánones; y por otra parte un historiador protestante, que le atribuye *todos los caracteres de un gran hombre*,⁸⁷ nos da noticia de su cólera, de su avaricia y de los desórdenes de su vida que presencié Irlanda con el mayor escándalo del mundo. Declamaba sin cesar contra los vicios y supo demostrar que era uno de aquellos admirables reformadores, siempre dispuestos a corregirlo todo, a reprenderlo todo, con tal que no se toque a sus corrompidas inclinaciones.

85 Bez. Hist. eccl. lib. IV, n. 611, 612, 613, 614; La Poplin. lib. VII.

86 Ibid.

87 V. S. lib. VII, n 7.

C. Se propone a los calvinistas el artículo 10 de la confesión de Augsburgo y rehúsan firmarlo.

Por lo que toca a los calvinistas, miraron como un triunfo, solo el que se les hubiese oído en tan distinguido congreso. Pero duró muy poco este triunfo imaginario, porque el cardenal de Lorena había resuelto, ya hacia bastante tiempo, proponerles que firmasen el artículo 10 de la confesión de Augsburgo. Si lo firmaban, era admitir la realidad que todos los de la confesión de Augsburgo defendían con tanto celo; y rehusar firmarlo, era condenar en un punto esencial a Lutero y a los suyos, que sin disputa habían sido los primeros autores de la nueva reforma y su principal apoyo. Para dar a conocer mejor a toda Francia la división que reinaba entre todos estos reformadores, el Cardenal había tomado con anticipación algunas medidas con los luteranos de Alemania con el fin de que le enviasen tres o cuatro de sus principales doctores, que presentándose en Poissi con pretexto de arreglarlo todo de una vez, combatiesen allí con los calvinistas. Así se veía a estos nuevos doctores, quienes suponían tan clara la Escritura, constreñirse unos a otros por la autoridad de la misma Escritura, sin ponerse de acuerdo jamás en nada. Los doctores luteranos llegaron muy tarde, pero el Cardenal no dejó de hacer su proposición. Beza y los suyos, resueltos a no suscribir al artículo 10 que se les proponía, creyeron evadirse preguntando por su parte, si los católicos querían suscribirse a lo demás; que así todo se conciliaría, con reserva del artículo de la Cena. Porque los católicos, en verdad, de ninguna manera tenían que hacer caso de la autoridad de Lutero, ni de la confesión de Augsburgo o de sus defensores y a los calvinistas era a quienes convenía guardarles alguna consideración, so pena de llevar la condenación hasta el origen de la Reforma.⁸⁸ Sea como quiera, el Cardenal no consiguió nada y satisfecho con haber mostrado a toda Francia que el partido de los reformadores, que se presentaba a la vista como un verdadero partido, era tan débil en sí mismo por sus divisiones, dejó que se disolviese la reunión. Pero Antonio de Borbón, rey de Navarra y primer príncipe de la sangre, hasta entonces bastante propicio al nuevo partido, que solo conocía con el nombre de Lutero, se desengañó; y en lugar de la religiosidad que antes creía ver en él, empezó desde entonces a no descubrir más que un celo amargo y una señalada obstinación.

CI. Los calvinistas reciben la confesión de Augsburgo en todos los demás puntos, pero solo por política.

Por lo demás, no fue tan poca ventaja para la buena causa, haber obligado a los calvinistas a recibir de nuevo en una asamblea tan señalada toda la confesión de Augsburgo, con excepción, únicamente, del artículo de la Cena; porque, como hemos visto, renunciaban de este modo a muchos puntos importantes de su doctrina. Beza, sin embargo prescindió de todo, e hizo solemnemente la declaración del consentimiento de todos sus compañeros. Pero aunque la política y el deseo de apoyarse, cuanto pudiesen, en la confesión de Augsburgo, les hizo decir en esta ocasión

88 Ep. Bez. ad Calv. inter Calv. ep. p. 345, 347.

lo que en otras muchas, otra cosa enteramente diferente tenían en su corazón; lo que no se puede dudar al ver la instrucción que recibieron de Calvino cuando todavía duraba la conferencia. «Los que asistís a la conferencia, les decía,⁸⁹ debéis conducirlos con mucho cuidado, no sea que queriendo defender demasiado vuestro derecho, aparezcáis obstinados y hagáis recaer sobre vosotros toda la culpa del rompimiento. Vosotros sabéis que la confesión de Augsburgo es la tea con que vuestras furias atizan el fuego en que está ardiendo toda Francia; y debéis considerar el motivo porque os instan a que la recibáis, visto que su flexibilidad ha disgustado siempre a todos los hombres sensatos; que Melancton, su autor, se arrepintió muchas veces de haberla compuesto y que últimamente se ha torcido en muchos pasajes, acomodándola al uso de Alemania; además de que su brevedad oscura y defectuosa tiene de malo el omitir muchos artículos de la mayor importancia».

Se ve, pues, con la mayor claridad, que no era solamente el artículo de la Cena lo que le desagradaba, sino en general todo el contenido de la confesión de Augsburgo. Sin embargo, no exceptuaba más que este artículo y aun no tenía por conveniente muchas veces exceptuarlo, cuando se trataba de Alemania.

CII. Diferentes papeles que representaban Calvino y los calvinistas con relación a la confesión de Augsburgo.

Así consta de una carta que escribió el mismo Calvino durante la conferencia y así se verá cuán diferentes papeles representaba a un mismo tiempo. Escribió, pues, una carta en aquel mismo tiempo y el año de 1561 a los príncipes de Alemania, en favor de los de la ciudad de Estrasburgo, a quienes hace decir, «que recibían en todo la confesión de Augsburgo, aun en el artículo de la Cena;⁹⁰ y añade que la Reina de Inglaterra (era entonces la reina Isabel), aunque aprueba la confesión de Augsburgo, no se conforma con el modo carnal» que tienen para hablar Heshusio y otros; modo que no podían soportar ni Calvino ni Pedro Mártir, ni el mismo Melancton, a quien acusaban de haber cedido en el asunto de la Cena.

CIII. Igual disimulo en el elector Federico III.

La misma conducta se nota en el elector Federico III, conde palatino, cuando hizo su profesión de fe, que se halla en la colección de Ginebra; confesión enteramente calvinista y enemiga, cuanto puede ser, de la presencia real, porque en ella declara este Príncipe que Jesucristo no está en la Cena, «de ninguna manera, ni visible ni invisible, ni incomprensible ni comprensible, sino solamente en el cielo».⁹¹ Y sin embargo, su hijo y sucesor Juan Casimiro, en el preámbulo que puso al frente de esta confesión, dice expresamente que su padre «nunca se separó de la «confesión de Augsburgo, ni aun de la Apología que se la agregó»; esta es la de Melancton que hemos visto tan

89 Ep. p. 342.

90 Ep. p. 324.

91 Synt. Gen. II part. p. 141, 142.

terminante en favor de la presencia real. Y si no se quiere creer al hijo, el padre mismo lo declara así y en los mismos términos en el cuerpo de la confesión.

CIV. Condescendencia de Calvino con respecto del artículo 10 de la confesión de Augsburgo.

Se hallaba ya, pues, muy introducida la moda, aun entre los calvinistas, de aprobar pura y simplemente la confesión de Augsburgo, cuando se trataba de Alemania, o por cierto respeto hacia Lutero, autor de toda la supuesta reforma, o porque en Alemania había sido tolerada solamente la confesión de Augsburgo por los Estados del imperio; y aun fuera del imperio tenía tanta autoridad, que Calvino y los calvinistas no se atrevían a decir que se separaban de ella, sino con muchos miramientos y precauciones; pues hasta en la excepción que ponían comúnmente de solo el artículo de la Cena, más bien que rechazarlo absolutamente, se escudaban con la diferencia que se notaba en las ediciones y con los diversos sentidos que presentaba este artículo.⁹²

En efecto, Calvino, que trata tan mal a la confesión de Augsburgo, cuando habla confidencialmente con los suyos, guarda en todas las demás ocasiones un respeto aparente hacia ella, aun respecto del artículo de la Cena, diciendo que lo recibe si se explica sanamente y como lo entendía el mismo Melancton, autor de la confesión.⁹³ Pero vana salida; pues aunque Melancton llevó la pluma, cuando se formuló aquella confesión de fe, en ella expuso no su doctrina particular, sino la de Lutero y la de todo el partido, cuyo intérprete era y como el secretario, según él mismo lo declara muchas veces.

Y aun cuando en un acto público pudiésemos referirnos totalmente a la opinión particular del que lo ha redactado, siempre sería necesario tener presente, no lo que Melancton ha pensado después, sino lo que pensaba entonces con todos los de la secta, no habiendo ningún motivo para dudar que no procurase explicar naturalmente lo que pensaban todos ellos, máxime habiendo ya visto que en aquel tiempo recusaba el sentido figurado tan de buena fe como Lutero; y que aunque con el tiempo cedió en muchas materias, jamás lo aprobó abiertamente.

Por consiguiente, no es obrar de buena fe referirse al sentido de Melancton en este punto y se conoce que Calvino, aunque blasona continuamente de que manifiesta lo que siente sin ningún disimulo, ha querido lisonjear a los luteranos.

Con todo eso, semejante complacencia era tan grosera, que el partido se avergonzó de aquella bajeza; y por esta razón resolvió en las actas que hemos visto y señaladamente en la conferencia de Poissi, exceptuar el artículo de la Cena; pero este artículo solo, sin cuidarse, al aprobar los demás, de que con esta aprobación desmentían la profesión de fe que ellos mismos acababan de presentar a Carlos IX.

92 Ep. p. 319 ; II Def. ult. Adm. ad Vestph.

93 Ibid.

Historia de las Variaciones de las Iglesias protestantes
Monseñor Jacobo Benigno Bossuet
Año 1668
Libros VII, VIII y IX

Fuente

*Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes, Tomo I
Escritas en francés por Monseñor Jacobo Benigno Bossuet, obispo de Meaux
Y traducidas al castellano por D. Juan Díaz de Baeza, Presbítero
Barcelona, Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 1852
Páginas 287 - 448*

Digitación realizada por **Luis Mariano Salazar Mora**

NOTA ACLARATORIA:

*Se ha digitado este extracto de la obra en forma íntegra y textual,
modificando, cuando correspondía, la redacción, ortografía y gramática,
para una mejor comprensión del texto de acuerdo con el uso actual del idioma.
Igualmente, se ha modificado la numeración de las notas a pie de página,
dándoles numeración consecutiva en cada libro.*

*Las abreviaturas para las citas bíblicas,
se han ajustado según la Biblia de Jerusalén.*