

# Ejercicios espirituales para sacerdotes en el marco de las misiones populares del siglo XVIII

M<sup>a</sup> Jesús Fernández Cordero \*

Las misiones populares que recorrieron la España del s. XVIII, heredadas de las de la segunda mitad del XVII, no constituyeron el ámbito más propicio para una reforma de la vida eclesial; su propia concepción y método distaba demasiado de las corrientes favorecedoras de una religiosidad más personalizada, más atenta a la vida interior y al seguimiento del Evangelio. Sin embargo, como ha precisado Joël Saugnieux, ello no significa que no hubiese misioneros partícipes de las inquietudes reformadoras, que contribuyeron a depurar este cauce y, sin ser los protagonistas de la reforma de la predicación, compartieron las claves espirituales que la impulsaron<sup>(1)</sup>. En todo caso, por su amplitud e influencia, es necesario tener en cuenta este “movimiento misionero” que dejaría sus huellas en la fisonomía religiosa del pueblo.

Pues bien, aunque es cierto que la predicación misionera se dirige por principio de manera indiferenciada al pueblo, es accesible a todos sin distinción y sólo al interior del propio mensaje aparecen referencias a categorías simples (ricos y pobres, amos y criados, padres e hijos, mujeres, comerciantes, labradores, justicias...), encontramos, sin embargo, una especificidad, de índole eclesial antes que sociológica: los sacerdotes, los miembros del clero secular y regular, sí fueron objeto de una predicación específica. Y así como se

divulgaron colecciones de sermones y doctrinas para misión, así también llegaron a publicarse las pláticas dirigidas a los eclesiásticos con ocasión de las misiones.

Nos acercamos a tres de estas obras, las tres de misioneros capuchinos, de amplio recorrido misionero en la segunda mitad del siglo, con intención de perfilar, aunque someramente, la imagen sacerdotal que transmitían.

## I. TRES OBRAS DE CAPUCHINOS: A MODO DE EJERCICIOS ESPIRITUALES

### 1.1. *Fr. Juan de Zamora: El eclesiástico perfecto (1781)*

Fr. Juan de Zamora (1721-1787) se sitúa entre los promotores de la renovación de la observancia regular en la provincia capuchina de Castilla<sup>(2)</sup>. En 1763 conoció personalmente al P. General Fr. Pablo de Colindres, que trabajaba desde el gobierno de la orden por la reforma de los religiosos en la observancia, la estricta pobreza, el estudio y la vida apostólica; de la sintonía en estos ideales brotó una comunicación que no impidió, sin embargo, que el P. General tuviese que moderar los impulsos del P. Zamora. La obra fundamental del P. Colindres fue el establecimiento de los Seminarios de Misioneros y los Conventos de perfecta vida común, y en ambos el P. Zamora encontró el cauce de realización de sus inquietudes.

\* Universidad Pontificia Comillas.

Después de la fundación de dos Seminarios de Misiones en los conventos de Sanlúcar de Barrameda para la provincia de Andalucía y de Monóvar para la de Valencia en 1764, se abordó la misma empresa para la provincia de Castilla en el convento de Toro, del cual fue elegido guardián el P. Zamora en el capítulo de octubre de 1765. Las dificultades de este establecimiento han sido minuciosamente estudiadas por Melchor de Pobladora; nos limitamos únicamente a recordar dos rasgos: el ideal de perfecta vida común y de revitalización de los ministerios apostólicos tropezó con resistencias y abiertas oposiciones, aunque también despertó adhesiones, sin que en ello dejase de jugar algún papel el “temperamento ardiente” y cierta “intransigencia” del nuevo guardián<sup>(3)</sup>; por otra parte, las Ordenaciones con que el P. Colindres dotó a estos Seminarios<sup>(4)</sup> abrían la puerta a una concepción y práctica de la obediencia que los superiores provinciales interpretaban como merma de su autoridad<sup>(5)</sup>; la pertenencia a dichas comunidades había de ser solicitada libremente y contar con el asentimiento de la comunidad, sin que los provinciales pudiesen impedir tal incorporación, ni forzarla, mientras que en el gobierno interno el guardián estaría asesorado por cuatro consiliarios —los sacerdotes más ancianos de la comunidad— sin cuya mayoría no podía tomar decisiones importantes. A todo ello se uniría el fallecimiento del P. Colindres (1766) antes de haber logrado del papa un breve apostólico que garantizara estas instituciones. Fr. Juan de Zamora estuvo implicado en los esfuerzos subsiguientes para mantenerlas, y contó con el apoyo de los ministros de Carlos III: en 1770 tres breves de Clemente XIV aprobaron los estatutos del P. Colindres para estos establecimientos.

La segunda etapa significativa de la vida de Fr. Juan de Zamora está vinculada a la suerte de los “conventos de perfecta vida común”: después de haber presentado su renuncia como supe-

rior del Seminario de Misioneros de Toro en 1767 y de unos años dedicado con intensidad a la actividad misionera, fue nombrado, en 1774, guardián del convento de El Pardo, de patronato real. Allí, contando con la propia comunidad, introdujo la “perfecta vida común” según el espíritu que había vivido en Toro y las referencias a las directrices del P. Colindres. El conflicto se abrió de nuevo en la provincia con dos aspectos importantes: el punto de la reforma estaba en “que todas las cosas sean comunes y a ninguno de los frailes sea lícito guardar o retener cosa alguna para su uso particular, fuera del hábito, cuerda, paños menores, sandalias y breviario”, y toda otra cosa, por lícita y pequeña que sea, que llegue a adquisición de alguno, la entregará al superior, que la incorporará a la vida de la comunidad distribuyéndola a todos o según la necesidad<sup>(6)</sup>; abierta la polémica con quienes consideraban esto una “novedad” en la disciplina que no era lícito introducir a un superior local, el tema derivó, de nuevo, hacia la problemática regalista, al acudir los reformadores al rey y responder Carlos III con una real orden que aprobaba el establecimiento de “la perfecta vida común”. El conflicto se agudizó cuando el nuevo P. General Erardo de Radkersburg ordenó su suspensión como novedad implantada imprudentemente, en julio de 1775, y el guardián de El Pardo, acogiéndose al concilio de Trento, bulas pontificias y constituciones generales, y al patronato real, decidió “venerar”, pero no “ejecutar” tal orden. Los adversarios del P. Zamora intentaron abrir proceso contra él en el tribunal de la nunciatura, y el P. General, forzado por la protesta regia y las gestiones de Roda, como ministro de Gracia y Justicia, y Floridablanca en la embajada española ante Pío VI, hubo de acceder tanto al establecimiento de la perfecta vida común como a la rehabilitación personal de Fr. Juan de Zamora en 1776<sup>(7)</sup>.

Estos dos acontecimientos nos per-

miten vislumbrar la personalidad de este autor. Pues bien, en 1781 publicó una obra titulada *El eclesiástico perfecto*, que conoció tres ediciones<sup>(8)</sup>. Entre los historiadores de la orden, el P. Melchor de Pobladora la califica como “un excelente tratado de ascética sacerdotal”<sup>(9)</sup> y el P. Buenaventura de Carrocería como “uno de los mejores libros que conocemos sobre Ejercicios espirituales para sacerdotes, en el siglo XVIII”<sup>(10)</sup>.

En su dedicatoria “A Christo Jesús crucificado, supremo Pastor de los pastores de la Santa Iglesia” el autor señala que sus destinatarios son los “Eclesiásticos seculares”, y en el Prólogo indica cómo su origen está en “las Misiones que he predicado en varios Pueblos”, en las cuales, el interés manifestado por el clero secular le llevó a “trabajar particulares Pláticas y Doctrinas dirigidas a sola su instrucción, y aprovechamiento espiritual de los Señores Eclesiásticos”. Fue completando poco a poco el material y lo estructuró con un método de forma que pudiera dar ocho días de ejercicios espirituales en los pueblos donde hacía misión. Todo gira en torno a la idea de perfección y las obligaciones del estado eclesiástico: las *Doctrinas*, que el autor califica de teológico-morales, tienen un carácter catequético o instructivo; las *Pláticas* son exhortatorias; y a ambas se añaden unas *Consideraciones* que, en lugar de la tradicional meditación sobre las postrimerías, están dedicadas también a las “obligaciones del estado” a modo de examen de conciencia. La insistencia de amigos doctos y espirituales sacó al autor de su timidez para publicar la obra, sobre todo de su prevención ante la posibilidad de que pudiera caer en manos de seculares que tomasen de ella motivos de crítica ante los defectos del clero; pero, puesto que los que se declaran son “obvios” y “notorios”, optó por el argumento de la utilidad y servicio al estado eclesiástico: a los misioneros, que podrían así dar ejercicios en la forma empleada por el autor, y a los “Eclesiásti-

cos que quieran recogerse a Ejercicios espirituales dentro de sus casas”.

Contando siempre con los preladados, los eclesiásticos eran convocados la tarde anterior al primer día de ejercicios y en el marco de una liturgia iniciada con el canto del *Veni Creator*, eran destinatarios de dos consideraciones y una plática, entre las que se intercalaban dos ratos de media hora de oración personal. A partir de aquí, los días de ejercicios se ordenaban de modo similar: por la mañana se empezaba con el rezo de las letanías a todos los santos y se ofrecían una consideración y una doctrina junto con el rato de oración mental; y por la tarde, el rezo a coros del rosario, una consideración que continuaba la de la mañana, y la plática, también con oración. El octavo día se podría terminar con una misa rezada y el día después se concluiría todo con el mismo método, dos consideraciones y una plática y la concesión a los ejercitantes de indulgencia plenaria con la bendición papal, cerrando el acto un responsorio por los eclesiásticos difuntos.

El autor busca un estilo directo y claro, incisivo, pero está todavía marcado por rasgos escolásticos, entrando a veces en disquisiciones que se acercan a la casuística. Lo más característico es la insistencia en los contenidos: mañana y tarde de cada día iban dedicados a un mismo tema, que adquiriría así un desarrollo, pero también una reiteración, de modo que la plática final de carácter exhortatorio retomaba lo dicho en la doctrina catequética y lo revisado en las consideraciones. Esto nos descubre la intencionalidad de incidir en la formación del clero, de inculcar una serie de convicciones y de transmitir un modelo de referencia claro: el propio título de la obra lo indica —*El eclesiástico perfecto*— y aunque en la dedicatoria a Jesús crucificado se expresa que se trata de que los destinatarios “caminen en toda justicia y santidad, conforme al exemplar de vuestra perfección”, el mismo Jesús, no cabe duda tampoco de

que, con este fondo, se plasma un ideal para su tiempo.

Conforme al espíritu reformista de la época, Fr. Juan de Zamora quiere fundamentar su doctrina en “las Divinas Letras, Sagrados Concilios, y doctrina de los Santos Padres”, con una tarea más de recopilación que de elaboración original. Hay, en efecto, erudición de concilios y cánones, con referencias sobre todo a Trento y menciones del catecismo de San Pío V; podemos destacar las citas de S. Juan Crisóstomo, de S. Agustín, S. Bernardo, S. Buenaventura, Sto. Tomás, y, entre los autores espirituales modernos, del Maestro Juan de Avila, con más frecuencia Sto. Tomás de Villanueva y en varias ocasiones del cartujo Antonio de Molina en su *Instrucción de sacerdotes* (1608). La Escritura está presente al modo usual en la predicación de la época: un versículo se colocaba como tema que encabezaba las pláticas y las doctrinas, siendo en su mayoría tomados de las cartas paulinas; pero se echa en falta una verdadera centralidad de la Palabra en todo el discurso.

### 1.2. *Fr. Diego José de Cádiz: Pláticas morales en ejercicios espirituales al clero en 1786*

Los autores que nos ocupan a continuación son ya más conocidos y por ello nos referiremos sucintamente a su personalidad. El beato Fr. Diego José de Cádiz (1743-1801) ha sido objeto de numerosas biografías de carácter apologético<sup>(11)</sup>, pero ha pasado a la historiografía contemporánea como una figura anti-ilustrada, incluso situado en el pensamiento reaccionario<sup>(12)</sup>, que tendría una muestra clara en su obra *El Soldado católico en guerra de religión*, escrita en el contexto de la guerra contra la Francia revolucionaria en 1793<sup>(13)</sup>. Se ha dicho que “encarnó la figura tradicional del misionero capuchino español, aferrado a la intransigencia en doctrina y moral, enemigo de innovaciones



El Beato Diego José de Cádiz. Retrato existente en la Real Maestranza de Ronda.

en ideología y costumbres traídas por la ilustración e importadas de Francia”<sup>(14)</sup>. Más recientemente se ha procurado trazar el itinerario de su postura<sup>(15)</sup>. Los intentos últimos de “rehabilitación” no parecen haber logrado un verdadero cambio en esta perspectiva, aunque en algún caso se trate de una actualización del lenguaje de santidad<sup>(16)</sup>. Su actividad misional fue intensísima, recorriendo toda la geografía española; su aura popular, envuelta en relatos milagrosos, atraía multitudes a su auditorio; los conflictos con los ámbitos ilustrados y regalistas llegaron al tribunal de la Inquisición y al Consejo de Castilla y, pese a su gran celebridad, en los ambientes eclesiásticos no era unánime su valoración<sup>(17)</sup>.

En el contexto de sus misiones, también el P. Cádiz ofrecía ejercicios espirituales a los miembros del clero regular y secular. Ejemplo de ellos son las *Pláticas morales, que el venerable y M.R.P. Fr. Diego José de Cádiz, misionero apostólico capuchino, predicó en la ciudad de Zaragoza en los ejercicios espirituales, que dio al ilustre clero secular, y regular, en el Real Seminario Sacerdotal*

de S. Carlos, en el año de 1786<sup>(18)</sup>. El editor de esta impresión póstuma valora “los frutos de esta privada misión” cuyo recuerdo continúa vivo “en Sevilla, Granada, Valencia, Colegio de Arcos y otras partes; pero más especialmente en Zaragoza, en donde por diez días continuados por mañana, y tarde, les predicó con toda la mayor unción”; y precisa que “de todos ellos solo ha quedado por fortuna la distribución, y pláticas en compendio” de estos últimos, los de Zaragoza<sup>(19)</sup>. Ello nos explica el carácter de esta obra: en efecto, se percibe en detalles que no constituye un texto preparado para la impresión, al modo de los sermones y oraciones fúnebres y panegíricas que conocemos del autor, sino apuntes o referencias que contienen la erudición sobre la cual hemos de suponer se construiría un discurso más acabado.

Hay un profuso uso de la Escritura, incluso demasiado disperso: así, por



El Beato Diego José de Cádiz, nombrado Doctor en Teología y Cánones por la Universidad de Granada.

ejemplo, puede proponer en el “tema” que encabeza la plática un versículo determinado, para luego comenzar el exordio por otro pasaje diverso; se puede retomar el tema, pero sobre todo se tiende a insertar otros pasajes bíblicos; podríamos decir que se trata de un uso cuantitativo de la Escritura<sup>(20)</sup>. Esta misma impresión de dispersión se tiene ante las citas, aunque podríamos destacar las de Trento, S. Juan Crisóstomo, S. Bernardo y S. Pedro Damiano.

Hay que señalar, aunque no entremos en ello, que estos ejercicios de Zaragoza, realizados en el contexto de la misión a esta ciudad<sup>(21)</sup> fueron el marco del enfrentamiento con D. Lorenzo Normante, catedrático de la Sociedad Económica de Zaragoza<sup>(22)</sup>; el capuchino ya había procedido a la delación a la Inquisición de cuatro proposiciones de este autor<sup>(23)</sup>, pero en el curso de los ejercicios espirituales, a puerta cerrada, ante un auditorio “de quinientos a seiscientos eclesiásticos aproximadamente”<sup>(24)</sup>, y “sabiendo que están presentes los Señores Inquisidores”<sup>(25)</sup>, reiteró su denuncia explícita y manifestó su extrañeza de que un clero tan docto y virtuoso como el de dicha ciudad “no haya tomado las armas para la defensa”<sup>(26)</sup>. En varias ocasiones a lo largo de los ejercicios arremete también contra “la doctrina pestífera, y llena de veneno” que se introduce en libros extranjeros a pesar de la vigilancia del Santo Oficio<sup>(27)</sup>, contra “los que se dexan llevar de todo viento de doctrina, de novedad, y ciencia por el deseo de hacer ostentación de saber”<sup>(28)</sup>, contra “los libertinos” que “se ocupan en escribir, o leer y tener libros opuestos a las máximas del Evangelio, al espíritu de la Iglesia, y de los Santos Padres”<sup>(29)</sup>, con referencia explícita al Febronio.

### 1.3. *Fr. Miguel de Santander: Ejercicios espirituales para los sacerdotes (1802)*

Fr. Miguel de Santander (1744-1831) es fruto de la renovación misionera im-

pulsada por el P. Colindres y Fr. Juan de Zamora: en 1774, por propia iniciativa, ingresó en el Seminario de Misioneros de Toro, y ejercería este apostolado durante años, recorriendo la geografía de Castilla, León, Galicia, Asturias y Santander, hasta que en 1803 fue nombrado obispo auxiliar de Zaragoza a propuesta del arzobispo Ramón José de Arce, entonces Inquisidor general. Su actuación durante la invasión francesa le llevaría al exilio en Montpellier y Bagnères, hasta que pudo regresar a España en 1820 e instalarse en su tierra santanderina hasta su muerte. Aunque aún poco estudiado, como los autores precedentes, su talante ideológico<sup>(30)</sup> dista mucho del de Fr. Diego José de Cádiz, con quien, sin embargo, mantiene una relación de amistad. Joël Saugnieux ha estudiado su pensamiento sobre la reforma de la predicación, abierto a los recientes representantes de la misma y a la inspiración de los maestros españoles del XVI y de los autores franceses<sup>(31)</sup>.

En 1802 publicó un *Retiro espiritual para sacerdotes*<sup>(32)</sup> que fue reeditado posteriormente con el título de *Ejercicios espirituales para los sacerdotes*<sup>(33)</sup>. El tomo I se abre con una dedicatoria a don Luis de Borbón, arzobispo de Toledo, que llamó al misionero para predicar dos cuaresmas en 1801 y 1802, y una *Carta Pastoral* de este mismo cardenal dirigida a los párrocos y demás clero secular y regular, en la que hace referencia a este llamamiento en virtud de su responsabilidad episcopal de salvaguardar la pureza de la religión y de “promover la reforma de las costumbres de los fieles, y facilitarles operarios que les hagan concebir odio a los vicios y amor a las virtudes”<sup>(34)</sup>; dado el fruto experimentado en 1801, le pidió repetir sus misiones; y “como la reforma del pueblo pende principalmente del arreglo de los Sacerdotes, tuvimos por conducente instarle a la conclusión de esta obra, dispuesta únicamente para la mayor utilidad y santificación del Clero”<sup>(35)</sup>.

El Prólogo del autor ofrece mayores detalles sobre la misma: ésta es fruto también de muchos años en el ejercicio de las misiones<sup>(36)</sup> y de la necesidad de predicar en ellas en particular para los sacerdotes; se refiere a la aceptación que han tenido estas pláticas, “que las santas Iglesias de Toro, Zamora, Astorga, León, Mondoñedo, Palencia, Burgos, Santander, Toledo y algunas otras” recibieron de buen grado. Y un dato interesante: “Este mismo favorable acogimiento han tenido en los reynos de Andalucía, adonde se ha llevado una copia de las consideraciones y exámenes, que leídas y explicadas por aquel Misionero perfecto, honor del presente siglo y gloria de mi congregación Capuchina, el virtuoso y sabio Padre Fray Diego Josef de Cádiz, han producido las conversiones mas ilustres. A sus ruegos, y a sus repetidas instancias las he colocado de modo que puedan formar un todo para hacer debidamente unos Ejercicios espirituales las personas de nuestro venerable estado sacerdotal”<sup>(37)</sup>. Ello está corroborado por el P. Cádiz antes de su publicación<sup>(38)</sup>.

El método de estos ejercicios es muy parecido al del P. Zamora: se comienza la víspera con el himno del *Veni Creator* y una plática preparatoria; no son ocho, sino diez días, y el ritmo es más intenso aunque en un tiempo semejante, que aquí queda precisado; se intenta que los ejercicios sean compatibles con otras obligaciones (aunque se exhorta a no disipar el espíritu), y para ello se dispondrán en dos horas por la mañana (de diez a doce) y dos por la tarde (de cuatro a seis), distribuidas del siguiente modo: una *consideración*, un *examen práctico* y una segunda *consideración*, de un cuarto de hora cada una intercaladas con otros tantos cuartos de hora de meditación y oración en silencio, de rodillas, para terminar con una plática de media hora, todo ello tanto en la mañana como en la tarde.

El estilo de la obra es, sin embargo, mucho más depurado que el del P. Zamora: se ha ganado en sencillez, con

una prosa suave y fluida, sin recargar el texto con erudiciones ni disquisiciones escolásticas. Sobre todo, se cuida el clima de interiorización, con una mayor definición de los elementos: no hay *doctrinas* catequéticas, sino que la dimensión doctrinal y formativa está presente a lo largo de toda la obra; las *consideraciones* no versan de nuevo sobre las obligaciones del estado sacerdotal, sino sobre el fin del hombre, el pecado, la muerte, las postrimerías y los misterios de Cristo, y buscan un tono meditativo; comienzan siempre con las palabras: “considera, alma mía...”, toman el estilo de diálogo con la propia alma y pasan a la primera persona; el *examen práctico* trata las cuestiones morales, virtudes y obligaciones del sacerdote, y procura la personalización: se inicia con una exhortación oracional tomada de Job para pedir el conocimiento del propio pecado, y pasa luego a una sucesión de preguntas dirigidas a los destinatarios con breves pausas entre ellas<sup>(39)</sup>; las *pláticas*, finalmente, contienen el cuerpo de los ejercicios.

Respecto al elemento bíblico, podemos decir lo mismo que en los otros autores, le falta centralidad, pero está integrado de manera más interna y se nota la predilección por Pablo. La fundamentación en los concilios es considerable, y el autor no tiene reparo en copiar a la letra largos fragmentos del Tridentino; encontramos los autores ya mencionados a propósito del P. Zamora; se añade San Lorenzo Justiniano y quizás se podría apreciar una referencia más importante a S. Bernardo en el *De consideratione* y más alusiones al Maestro Avila.

## II. LA “DIGNIDAD SACERDOTAL”: EJE DE LOS INTENTOS DE REFORMA Y REFLEJO DE UNA ECLESIOLOGÍA

Nos acercamos ahora al contenido de estas obras, que, ligadas a la extensa actividad misional que ha quedado reflejada y al efecto multiplicador de la im-

prenta, podemos suponer como cauce importante de transmisión de una concepción del sacerdocio y de un modelo de eclesiástico que marcaría la formación y la mentalidad de los destinatarios.

Desde los tiempos de Trento, se había asentado la idea de que una reforma del clero sólo sería posible mediante la asimilación de una conciencia clara de la dignidad del propio ministerio. Como ha señalado Meersseman, la intención tridentina no se orientaba sólo a la clarificación doctrinal, sino que se ordenaba también a combatir el espíritu funcionarista del clero católico, aspirando a sustituir al “párroco funcionario” por el “pastor”; la clarificación dogmática debía hacer resurgir una “mística sacerdotal”, un respeto profundo al sacerdocio y un vivo celo pastoral<sup>(49)</sup>.

A la altura del s. XVIII, las obras que estudiamos recogen el sentido de la “dignidad sacerdotal” en un esfuerzo de hacer brotar de ella una regeneración del clero. ¿Cómo se articula esto? El tema de la dignidad sacerdotal es un tema clásico, en cuya tradición no vamos a entrar ahora, sino que trataremos de mostrar cómo se fundamentaba y transmitía en este siglo de aspiraciones renovadoras.

Fr. Miguel de Santander le dedica la plática primera de los ejercicios, en la mañana del primer día. Para conocer y admirar la “altísima dignidad” del sacerdote, hace una explicación etimológica, inspirada en S. Isidoro de Sevilla, según la cual *sacerdos* significaría<sup>(41)</sup>:

— *sacer dux*: que, sobrepasando el carácter de *miles Christi* (tomado de 2 Tim 2,3), está “puesto al frente de las tropas del Señor como un sagrado y valeroso capitán, las anima con su ejemplo y su doctrina en los ataques que sufren de los enemigos de su alma, y las conduce a la conquista de la patria celestial”.

— *sacra docens*: “un hombre en cuyos labios está depositada la sabiduría para comunicarla a los pueblos que la buscan en ellos”, según Mal 2,7.

— *sacra dons*: un hombre a quien Dios “encarga la distribución de sus gracias, su espíritu, su predicación y sus Sacramentos para que lo reparta a las almas que debidamente lo solicitan.”

— *sacra faciens*: un hombre a quien Jesucristo “dexó por substituto, para que en la Iglesia santa, católica y apostólica no faltasen jamás a los verdaderos creyentes estas saludables fuentes del Salvador, cuyo cuerpo, cuya sangre y cuya redención participasen por el sagrado ministerio de los Sacerdotes.”

Con todo, el núcleo de la dignidad sacerdotal está en la “potestad de consagrar el cuerpo y sangre del Señor”. Aparecen aquí las comparaciones clásicas para manifestar la grandeza del “Dios obediente a la voz de un hombre”<sup>(42)</sup>. Este aspecto central se desarrollará después en la plática y exámenes relativos al sacrificio de la misa: en cuanto el sacerdote ofrece el sacrificio en nombre de Jesucristo, es “vicario y delegado del Señor”<sup>(43)</sup>; en cuanto lo hace “en nombre de toda la congregación de los fieles” es su “nuncio y legado”, un “ministro de la Iglesia universal”<sup>(44)</sup>, y todo ello adquiere un valor incomparable si se considera quién se ofrece, a quién y con qué fin. Sobre este fondo doctrinal, la relevancia de la potestad de consagrar se estima —según expresa Fr. Juan de Zamora siguiendo a Sto. Tomás— como la “acción mayor del Sacerdocio”: “la más alta que pueden hacer los hombres, y la más grata que puede hacerse a Dios nuestro Señor”<sup>(45)</sup>.

Junto a ella está la “potestad de absolver”. En la doctrina se sigue fielmente la enseñanza de Trento; la transmisión es significativa del sentido exclusivista con que se interpreta el poder de las llaves, que el P. Santander explica con una parábola de un hombre encarcelado que clama a Dios: recorriendo toda la historia sagrada desde Adán penitente hasta María Santísima, no hallará remedio, sino escuchando con las debidas disposiciones las palabras de absolución del sacerdote, que no

han podido pronunciar ni los emperadores, ni los profetas, ni los ángeles, ni la misma madre de Dios<sup>(46)</sup>; esta es “aquella gran potestad que les dio de ligar y absolver en la tierra, depositando en ellos sus méritos, y su misma sangre para que lo repartiesen todo a los mortales”<sup>(47)</sup>.

Nos interesa resaltar que el lenguaje de representación vicaria se desliza con facilidad del sentido sacramental a la idea de sustitución: varias veces denomina Fr. Miguel de Santander al sacerdote como “substituto y vicegerente de Dios” y “substituto de Jesucristo”<sup>(48)</sup>. Y, sobre todo, que los términos de potestad continuamente empleados como fuente donde alimentar la conciencia de la dignidad sacerdotal acabaron vertiéndose en unos moldes de exaltación no libre de riesgos. Es quizás en Fr. Diego José de Cádiz en quien encontramos esto en mayor medida: el sacerdote ha de considerar “esta dignidad y poder” que le concede el Señor: “Pone sus palabras en sus labios para consagrar el Cuerpo y Sangre de Jesucristo, y le da poder sobre todas las gentes y reynos, que es lo mismo que una potestad de santificación de todos, quitando sus pecados”<sup>(49)</sup>; y tras recordar la autoridad que dio Dios a Moisés sobre el faraón, exclama: “¿Pero qué es todo esto con la potestad que da a los Sacerdotes, haciéndolos Dioses, con poder de abrir las puertas del cielo, introduciendo en él con sus palabras a todo el mundo, y cerrándolas a su arbitrio? (...) ¿Podrá aumentársele más a esta soberana potestad? No es posible.”<sup>(50)</sup>. No se escapaba a la comparación con otros poderes, como hacía el P. Zamora al dirigirse al clero secular: “Es el Orden sacerdotal (y más en vosotros Pastores, Maestros, y Guías de los otros Fieles) tan excelente, de tan excelsa dignidad, y de jerarquía tan sublime, que le elevó Dios sobre la dignidad Real, sobre la Majestad Imperatoria, y sobre todos los otros Ordenes del mundo, por santos, perfectos, y excelentes que en sí sean. ¿Qué digo sobre los Ordenes del

mundo? Le sublimó, diré mejor con San Bernardo, aun a todos los Ordenes de el Cielo; pues le antepuso al Orden de los Angeles, al de los Arcángeles, y al de las Dominaciones Celestiales<sup>(51)</sup>.

Pero quizás más importante que este riesgo es el hecho de que esta concepción de dignidad sacerdotal, enraizada en una eclesiología dualista de estricta separación entre sacerdocio y laicado, propia de la época, va pareja con una concepción del ministerio que se sustenta en categorías de segregación y elevación. He aquí el hilo del discurso: "Si consultamos los Oráculos divinos, son los Eclesiásticos, principalmente los de el primer Coro, que son los Sacerdotes, Ministros de el mismo Jesu Christo, Administradores de su Cuerpo y Sangre, Dispensadores de sus Misericordias, Coadjutores suyos, Mediadores entre Dios y el Pueblo, Pastores, Maestros, y guías de su grey, columnas, y luminarias de la Fe, Sol de el Mundo, sal de la tierra; y, para decirlo con más propiedad, unos hombres en la naturaleza humanos, y en la gracia, y virtud Angelicales, hombres de orden inferior a Dios, y superiores a todos los otros, tanto más, quanto exceden los Astros a las plantas. A esta superioridad son elevados, y en esta jerarquía son constituidos por el sublime carácter de sus Ordenes"<sup>(52)</sup>.

El tema de la vocación está teñido de este sentido: los sacerdotes son "unos hombres separados por Dios de todo lo demás del pueblo, para que le sirvan en el templo, y sean cooperadores en la obra de la redención de todas las generaciones" (con cita del AT: Num 16,9, el sacerdocio levítico)<sup>(53)</sup>; tras referencia a esta misma cita bíblica, exhortaba el P. Cádiz: "Esto mismo dice el Señor a cada uno de los Sacerdotes: ¿Os parece poco haberos sacado del estado general, y haberos hecho Ministros míos? ¿Haberos segregado entre todas las gentes para distinguiros con tan especial honor?"<sup>(54)</sup>.

No es extraño que nos encontremos en varias ocasiones con el término

"Iglesia" empleado con el contenido de estamento eclesiástico. Así, cuando se reflexiona sobre la necesidad de la vocación divina al ministerio, se puede exclamar: "¡Tristes de nosotros! ¡Quántos nos hallamos en la Iglesia, sin que Dios nos haya llamado a ella!"<sup>(55)</sup>. O que se recuerde con frecuencia que "clérigo" significa "parte y porción que pertenece al Dios"<sup>(56)</sup>, como contradistinta del pueblo.

La confianza en que la conciencia de esta dignidad sacerdotal redundase en una renovación o reforma del clero radicaba en la vinculación de esta noción con la de santidad o perfección: la idea de segregación y elevación se asociaba con la exigencia de una mayor santidad: "La dignidad del Sacerdocio, siendo como es la mayor, exige una vida santa; porque ya los Sacerdotes no son como los demás hombres"<sup>(57)</sup>. No cabe duda de que había una aspiración profunda a revitalizar la vida interior y pastoral de los eclesiásticos, a una verdadera personalización del ministerio, pero se formulaba en términos que asentaban la identidad y la espiritualidad en un ser y estar por encima del pueblo, de tal modo que o éste quedaba asimilado al mundo en sentido negativo, o el horizonte que se proponía se perfilaba como irrealizable; fué más bien lo primero lo que ocurrió.

Desde el deseo reformador, Fr. Miguel de Santander se lamentaba, en una *consideración* en primera persona: "¡Con qué confusión estoy mirando muchos seglares más deseosos de su perfección que yo, mas solícitos de su perfección que yo, y mas perfectos en su estado que yo en el mío!", ... más virtuosos "que yo, siendo Sacerdote, y debiendo ser mas santo que ellos"<sup>(58)</sup>. Sin embargo, este reconocimiento no es lo habitual y está orientado al estímulo, a la emulación. Lo normal era predicar el alejamiento respecto de formas de vida en las que lo secular quedaba absorbido en lo mundano como negativo: el eclesiástico, decía el P. Zamora, aunque sea sólo de corona, "no

debe ya ser Seglar en sus acciones: esto es, no ha de pensar, hablar, ni portarse como Seglar, sino como Eclesiástico, como hombre consagrado a Dios, como quien habiéndose desnudado de el hombre viejo con todos sus hábitos, e inclinaciones de la tierra, está ya mudado, y transformado en otro, que según Jesu-Christo, fue criado, para vivir en toda justicia, verdad, y santidad”<sup>(59)</sup>. Es un buen ejemplo de cómo se traslada al interior del cuerpo eclesial el sentido de regeneración que corresponde al bautismo, en lenguaje paulino.

La espiritualidad que se perfila entonces para el sacerdote es de “separación del mundo”, con las referencias del sacerdocio del AT, “sombra” del de la ley de la gracia<sup>(60)</sup>. Y ello tiene su plasmación en los modos de comportarse, en las costumbres, en la moral. Llama la atención la importancia que se concede “vestido clerical”, que con gran insistencia y número de autoridades se insta a no abandonar, aunque se reconozca que no existió en los primeros siglos del cristianismo; el lenguaje que se utiliza nos da una clave de la valoración que subyace aquí: se critica a “los Clérigos inconsiderados” que dejan el traje talar para vestir “a la manera de los seglares amadores del mundo”, “con vestidos aseglarados”, “laicales”; se advierte que con ello “se degradan a sí mismos”<sup>(61)</sup>: “¿Qué diremos a favor nuestro quando nosotros mismos nos degradamos de las ropas y vestidos sacerdotales, y nos reducimos a la ignominia del vestido corto secular?”<sup>(62)</sup>.

En el P. Zamora el mismo concepto de santidad estaba teñido de un moralismo escolástico que le hacía extenderse en distinciones sobre los modos de perfección; pero nos sirve para ver hasta qué punto esto se engarzaba con una concepción jerárquica de la misma: “aunque los Sacerdotes no están obligados a ser perfectos todos, sino solos los de el primer coro, que son los Reverendísimos Obispos, todos debemos, sin embargo, caminar a conseguir la perfección por la observancia de los vo-

tos, y obligaciones de nuestro Sacerdocio”<sup>(63)</sup>.

Hemos señalado estos aspectos no tanto para indicar la exterioridad, cuanto para mostrar las derivaciones de las dimensiones más profundas que sustentan el discurso. Sin embargo, la orientación última es ésta: la santidad del ministro debe ser “tan semejante a la del mismo Christo, que es luz (...), que transformándoos de claridad en claridad, vivais en Christo, y Christo en vosotros; pudiendo decir en verdad con el Apóstol: *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christo*”<sup>(64)</sup>.

### III. LAS “OBLIGACIONES DEL ESTADO”

Pero la santidad y la perfección se entendieron sobre todo en términos morales. Podríamos insistir en las expresiones que marcan la distancia con el seglar y con lo terreno<sup>(65)</sup>, pero queremos ahora acercarnos al modelo propuesto en sus perfiles más concretos. La valoración del P. Santander respecto a la situación de su tiempo es la siguiente: “No faltan, por la bondad divina, en algunas ciudades y pueblos de España Sacerdotes sabios y virtuosos. (...) Pero ¡ay! *Quis sunt hi inter tantos?* ¿Qué consuelo pueden darnos estos pocos en comparación de la pena que nos causan tantos otros, que parece que solo viven para oprobio de la Iglesia y escándalo de los fieles?”<sup>(66)</sup>. Los ejercicios espirituales se proponen como un remedio para restablecer en los ministros la imagen deteriorada del sacerdocio<sup>(67)</sup>. El P. Zamora señala que la causa de la “tibiaza” es la falta de consideración de las propias “obligaciones”<sup>(68)</sup> y este lenguaje es el que va a imperar, siendo ésta también la orientación del contenido.

#### 3.1. La vocación

Es éste el primer tema que abordan los tres autores, una vez introducidos

los ejercicios y ponderada la dignidad sacerdotal. La máxima preocupación está puesta en los motivos por los que se accede a las órdenes, al estado eclesiástico; se advierte con gran insistencia contra los intereses de índole sociológica: “los que sólo quieren la renta del estado” y miran a ella “como medio para sustentarse”, los que buscan la ordenación “por ambición, por avaricia, por librarse del yugo de sus padres, por eximirse del fuero Seglar, estar exentos de pagar gravelas, por cuidar más libremente su hacienda, vivir una vida descansada, y fines semejantes”...; y no dejaban de mencionarse los casos de simonía y testigos falsos para la obtención de capellanías y beneficios<sup>(69)</sup>.

Con menor insistencia se apunta a la responsabilidad de los obispos: la causa de que los sacerdotes sean “muchos en el número, pocos en el mérito, muchos en la apariencia, pocos en la realidad”, está también en que “los Prelados son fáciles en imponer las manos”, lo que contradice la experiencia de los primeros siglos de la Iglesia<sup>(70)</sup>. Con todo, la causa principal y la mayor gravedad estaba en “recibir el orden sin vocación”; en esto se pone la mayor fuerza: es delito y sacrilegio, de tal modo que el carácter que imprime el sacramento se convierte en “carácter de reprobación, por no recibir con él la efusión del Espíritu Santo”, y Dios niega las gracias del “estado” hasta el punto de que en todo ministerio se hallará un escollo<sup>(71)</sup>.

Los ejercicios comenzaban pues, con una revisión de la vocación: ésta sólo puede ser llamada de Dios, quien rechaza a los pastores que él no ha llamado. Pero, puesto que se parte de que en ese examen se puede reconocer la falta de vocación, se indica que ante tal situación ya consumada sólo puede el hombre procurar una vida de penitencia. Quien es más explícito en este sentido es el P. Zamora, dejando abierta esta posibilidad: aunque se hubiese tomado este estado “con temeridad, no sabemos si en efecto abrazamos sin embargo el mismo al que nos tenía desti-

nados la Divina Providencia”, que sabe sacar bien de grandes pecados<sup>(72)</sup>.

### 3.2. *La falta de realización de la vocación*

El lenguaje que se utiliza es de santidad y perfección: el eclesiástico perfecto, el sacerdote santo, el buen sacerdote... Pero los ejercicios buscan el examen y la conversión. A veces da la impresión de que juegan con tópicos, sin embargo se atisba también la experiencia que preocupa.

El P. Zamora emplea la imagen del “eclesiástico tibio”, que corresponde a la mediocridad: “no es bueno, ni malo formalmente, pero está en un medio tan fatal, que para nada es de provecho, ni para Dios, ni para la Iglesia, ni para sí mismo”; en su vida moral se deja llevar por las pasiones y “las doctrinas latas”, en su ministerio, por la costumbre, y, al fin, “ni tiene espíritu, ni fervor”, y lo hace todo “sin fondo de religión”<sup>(73)</sup>.

Al P. Santander le inquieta, según expresa en la plática preparatoria y al final de los ejercicios, la pérdida de impulso y el abandono de los caminos santos “por donde empezamos a andar cuando nos hicieron Sacerdotes”. Procura recordar en los oyentes sus primeros pasos en el ministerio, las primeras celebraciones vividas con reverencia, piedad y caridad, el cuidado en el examen de conciencia, la “sabia simplicidad” que regía la vida. El tiempo ha ido alejando la realización presente del ideal, ayudado de tres enemigos: “la fragilidad de nuestra naturaleza, el disgusto en nuestras ocupaciones y el mal ejemplo”; considera sobre todo estos dos últimos: el peso del mal ejemplo, cuando las personas de todo estado, sexo y condición “son impetuosamente arrastradas de la corrupción del siglo en que vivimos”; y, como mal más interior, “el disgusto”, que hace “insoportables las ocupaciones de la vida sacerdotal, insufribles las horas destinadas a la oración y meditación de las verdades

eternas, inaguantables las mortificaciones, insípido el retiro, y desapacible la lección de las santas Escrituras, (...) trabajosa la administración de los Sacramentos, enojosa la palabra de Dios, y fastidiosa la asistencia al coro y a la Iglesia." Cada "ministerio sacerdotal" se convierte en un martirio, y aquí tiene su origen el comenzar a practicar costumbres poco concordes con la vocación y dar entrada a sentimientos faltos de caridad<sup>(74)</sup>. Es el diagnóstico que más se fija en la vida interior.

Por su parte, el P. Cádiz estigmatiza el extremo opuesto a la santidad bajo el modelo de "los Sacerdotes de costumbre y vida relajada", que identifica con el estilo de vida que tanto él como sus compañeros misioneros reprueban. Junto con este desarrollo, destaca la dificultad de conversión en tales ministros, por la actitud de descalificación sistemática de todo predicador que intente cambiar su vida, de tal modo que la palabra de Dios será para ellos inútil: "a éstos ¿quién los convertirá?"<sup>(75)</sup>.

A estos males procuran responder los ejercicios, desde la convicción de que la conciencia de la dignidad sacerdotal va ligada a un despertar de la exigencia de santidad y, con ello, a una conversión y deseo de cumplir con las "obligaciones del estado", en las cuales se sitúa la reforma efectiva de la vida.

Junto con el contenido de los ejercicios, el P. Cádiz inculcaba cuáles eran los "medios" o "documentos" que había de tomar el sacerdote para regir su vida. Los expone al final de todas las pláticas de sus ejercicios, de forma más extensa o más breve, con intención, por tanto, de grabarlos en sus destinatarios para siempre. Así los proponía el primer día: "Los medios para esto son la lección de libros sagrados, Santos Padres y devotos doctores. Con el estudio se halla medio para cumplir las obligaciones del estado, haciéndonos aptos para nosotros y los próximos. Oración, que es la escuela de la virtud y la universal de la ciencia. En ella se inflama nuestro corazón, y halla lo que no pue-

de hallar por otro medio. Director espiritual, sujetándose a él en todo. Devoción al inefable Misterio de la Beatísima Trinidad de nuestro Dios y Señor. A nuestra amabilísima Reyna y Señora nuestra María Santísima, y sobre todo a Jesucristo crucificado; pues al contemplarlo en la cruz (...) no hay resistencia para no dolerse"<sup>(76)</sup>.

### 3.3. *La celebración del "sacrificio de la misa"*

Ocupa el primer lugar entre las obligaciones del sacerdote. Junto con una explicación doctrinal más o menos extensa, el acento se pone en las disposiciones y la forma de celebrar. Es en Fr. Miguel de Santander en quien encontramos expresada con más claridad la dimensión espiritual: por el sentido vicario con que actúa el ministro, éste tiene "estrechísima obligación" de "asemejarse quanto lo sufra su fragilidad a la santidad de Jesuchristo, cuya persona representa: imitando aquella caridad tierna y compasiva con que se ofreció por nosotros en la cruz"; imitación que ha de abarcar todas sus virtudes; pero como siempre quedará un "vacío" entre lo que es el hombre y esta santidad, hay que llenarlo uniendo "nuestros deseos a los deseos de Jesuchristo: nuestra devoción, nuestra humildad, nuestra modestia y nuestro fervor, al fervor, modestia, humildad y devoción de Jesuchristo". En cuanto actúa en nombre de la congregación de los fieles, ha de orar por los pecados propios y del pueblo, como en la antigua ley, pero como sacerdotes de Jesucristo "llevan los nombres, esto es, la memoria de todos los fieles derramados sobre la superficie de la tierra, no sólo sobre los hombros de sus diligentes cuidados, sino en el pecho o sobre el corazón"<sup>(77)</sup>.

Sin embargo, en lugar de desarrollar esta línea de espiritualidad, quedó un tanto ahogada por la difusión de un modelo de "pavor santo al celebrar". Ello tiene que ver con la imagen de un

Dios omnipotente al que el ministro ha de acercarse imbuido de temor y “espanto”; un Dios santo, lleno de majestad, amable e “infinitamente temible”, al que se ofrece no sólo el cuerpo, sino también el alma y la divinidad de Jesucristo. Late en el fondo la concepción de un sacrificio “para aplacar la justa indignación del Eterno Padre por los pecados del mundo”; el ministro es un embajador del pueblo ante él “para aplacar su justa ira”<sup>(78)</sup>. La presencia real de Jesucristo y la potestad de consagrar aparecen como elementos de una relación demasiado orientada hacia el contacto físico y la continua consideración de la indignidad del sacerdote, de modo que la vivencia sacerdotal y eucarística se concentra en torno al examen de la perfección moral del ministro y de la perfección formal de la celebración.

De nuevo es Fr. Miguel de Santander quien ofrece un cauce más interior: las virtudes del sacerdote han de ser “la fe, el temor santo y la caridad”. La fe descubre la presencia de Jesucristo y es la que puede evitar uno de los males principales: acercarse y estar en el altar “con una sequedad, con una insensibilidad, con una inmodestia, desahogo, precipitación y descaro que horrorizan”; esto sería el eco de lo que califica de “ateísmo práctico” en los ministros del culto. El temor ha de ser “temor filial” (aunque los ejemplos acuden a los castigos en relación con el arca de la alianza). La caridad responde a que Dios nos amó primero y “no nos pide otra cosa que el amor”<sup>(79)</sup>. El P. Zamora identificaba las disposiciones del sacerdote con “la pureza de conciencia” y con una participación plena con todos los sentidos interiores y exteriores y todas las potencias<sup>(80)</sup>. Las notas del P. Cádiz se mueven en la misma línea: ante tan “tremendo Sacrificio”, “probemos nuestro interior para ver si se halla con alguna imperfección o efectos que nos haga menos dignos de llegarnos al altar”<sup>(81)</sup>.

Dos aspectos nos ayudan a completar esta orientación. El primero de

ellos, el horror al pecado de sacrilegio, que si bien se procuró inculcar en todos los fieles (sobre todo con relación a los pecados callados en la confesión), adquiere mayores dimensiones y mucho mayores riesgos en quienes cotidianamente se acercan al altar, consagran y comulgan. El tono se hace aquí durísimo: el P. Cádiz lanza contra los que consagran en pecado mortal toda la ira del ángel exterminador y de las llamas del infierno<sup>(82)</sup>; el P. Santander habla de la “maldición” que ganan para esta vida y señala que quien incurre en tan grave crimen “se constituye en un estado de incorregibilidad e impenitencia final”, por la pendiente de la falta de consideración de lo que hace<sup>(83)</sup>. Y no olvidemos que todo ello iba arropado con minuciosos exámenes de conciencia. En esto es también el P. Santander quien ofrece una visión más centrada, pues relaciona este pecado, desde citas de Jeremías, con las preguntas por el socorro a los pobres, la avaricia, la maledicencia, la incontinencia y omisiones relativas al ministerio pastoral.

El segundo aspecto que adquiere gran desarrollo es el cumplimiento exacto de las rúbricas. También aquí el P. Cádiz recordaba maldiciones deuterónicas y se apuntaba al pecado mortal o venial según la mudanza establecida en las palabras del canon<sup>(84)</sup>. Santander, con una visión más pastoral, inculcaba también que todas las rúbricas obligan bajo alguna culpa, y repasaba exhaustivamente las acciones, el tono de voz, la pronunciación, el gesto, los movimientos; la atención al detalle tiene en él, no obstante, un criterio de autenticidad y testimonio: frente a aquellos que “por dar gusto a los seglares despachan la misa en menos de un cuarto de hora”, inculca que el espíritu de reverencia y respeto se ha de infundir a través de la propia presencia<sup>(85)</sup>. Hay un rubricismo bastante acusado, pero parece nacer otra orientación, aun no suficientemente liberadora por ir demasiado ligada a la idea de culpa.

### 3.4. *El rezo del oficio divino, la oración mental y la oración por el pueblo*

Fr. Juan de Zamora estaba convencido de que “el origen de la relajación” y tibiaza en los sacerdotes “no es otro que la falta de Oración mental”. Y decía: “Por esta misma causa faltan Santos, se ha resfriado la caridad, y abunda la malicia aun en la Casa del Señor”; y animaba a sus destinatarios: “para reformarme a mí”, lo primero es considerar la necesidad de la oración<sup>(86)</sup>. Les proponía —pero no lo explica en su texto— el itinerario de la *lectio divina* (lección, meditación, oración, contemplación), y aunque su definición de la “oración mental sustancialmente tomada” resulta demasiado conceptual, buscaba el “trato frecuente, piadoso, amoroso y familiar con Dios”<sup>(87)</sup>.

El P. Cádiz se extiende en la “obligación de rezar el Oficio Divino”: la inculca poniéndola en relación con las “distribuciones” que por ello ganan quienes tienen deber de rezar en común y, particularmente, con la obligación por el orden sagrado, la profesión religiosa y el beneficio eclesiástico. Su incumplimiento implica la restitución de las rentas correspondientes al rezo, para los pobres o la fábrica de la iglesia<sup>(88)</sup>. Han de rezar “de un modo que vosotros entendáis lo que hacéis con afecto del corazón, y en el tiempo, hora y lugar, que debe ser lícito”<sup>(89)</sup>.

En el P. Santander, el oficio divino va incluido en el tema de la oración, y llama a revisar y pedir perdón por el rezo atropellado, “saltando palabras y corriendo con una mala pronunciación”, sin atención y “sin experimentar el menor movimiento afectuoso y santo de la virtud”. Transmite un mayor sentido litúrgico, porque lo enraíza en el sentido comunitario: “Dios asiste en medio de los que están congregados en su nombre”<sup>(90)</sup>.

Aparece también en todos la oración de intercesión, pero no al estilo de la oración sacerdotal de Jesús, sino según la imagen veterotestamentaria: “como

lo practicaban Moisés y Aarón”. En este peso del sacerdocio del AT, la figura del mediador entre Dios y los hombres está “apacando la ira Divina con sus Oraciones”, y ello se pone en relación con los desastres del mundo: “las guerras, las esterilidades, los terremotos, las tempestades, y otras calamidades”. Este pensamiento se desliza entre la idea de las rogativas públicas y la llamada a la caridad y solidaridad con los sufrimientos del pueblo: “¡Oh, que hasta ahora he mirado sus males como ajenos, y así aun no he dado un suspiro a mis solas, por su alivio!”<sup>(91)</sup>. Y es frecuente emplear las palabras de Juan de Avila para mostrar la responsabilidad del sacerdote en esta oración.

### 3.5. *El ministerio pastoral*

Agrupamos aquí la dimensión pastoral que, explanada a lo largo de las obras, carece en cierto modo de un sentido verdaderamente orgánico y queda un tanto difuso en comparación con el culto, síntoma de una sacerdotalización que ensombrecía o dejaba en segundo plano la identidad de “pastor”. Hay que identificarla y procurar sintetizarla.

El P. Santander nos ofrece la visión más clara y más amplia, con varias descripciones o retratos del modelo de “buen sacerdote”: el punto de partida está en haber abrazado el estado sacerdotal después de un discernimiento vocacional, de tal modo que, situados dentro del ámbito de la providencia divina, cuentan con su guía y protección. Fortalecidos con ella, “resisten al mundo, al demonio y a la carne: no se les ve derramados por las calles, no ociosos en las plazas y tiendas de los mercaderes: son fequentes en las Iglesias, devotos en los oficios divinos: prontos para socorrer las necesidades espirituales y corporales de los fieles: son defensa de los huérfanos, amparo de las viudas, consuelo de los afligidos, y único asilo y refugio de todo el pueblo: ellos son los

que levantando sus puras manos al cielo, reconcilian los pecadores con Dios, y son como una nube interpuesta por quien llega al mundo el rocío de la divina gracia, y los dones del espíritu del Señor. (...). Siguen el ejemplo de san Pablo, a quien ni el hambre, ni el frío, ni la desnudez... apartan de la caridad. "Las malas noches, pasadas a la cabecera de los moribundos más pobres y desamparados, que tan terribles les parecen a los malos Sacerdotes, ellos las reputan por delicias (...). El atravesar arroyos, sufrir sobre sí las lluvias, los calores ... para acercarse a las más distantes caserías de sus feligreses, visitándolos en sus enfermedades, administrándoles con todo sosiego los Sacramentos, y no desamparando aquellas ovejas de Jesuchristo; sino estando prontos a suministrarles de sus propios bienes lo necesario para su asistencia en la enfermedad, hasta que salgan de aquel apuro. (...) El oponerse a los escándalos y pecados públicos, ahuyentando los rapaces lobos que pretenden devorar la grey del Señor, ya con su voz, ya con su ejemplo, ya pisando todos los respetos humanos, ya implorando, quando no hallan otro recurso, el auxilio del brazo secular, esta ocupación digna de un verdadero pastor en que por desgracia vemos tantas omisiones frecuentes, la tienen tan por oficio, que es raro el escándalo que dura mucho tiempo sin llegar a su penetrante vista, o que no le evitan con su prudente fortaleza. La instrucción familiar para disponer los niños a la primera comunión, les es tan amable (...). No hallan ocupación penosa en todo su ministerio que sea bastante a separarlos de la caridad de sus próximos"<sup>(92)</sup>.

En este modelo, dos cosas habría que remarcar: la "obligación de instruir al pueblo", que el P. Zamora expone con un sentido pastoral: la ciencia que el eclesiástico ha adquirido en la Palabra, los Santos Padres, la teología moral, ese estudio que ha puesto previamente en su corazón, la sabiduría, "es para comunicarla al Pueblo": para for-

marle "en el amor al bien, y aborrecimiento de el mal"<sup>(93)</sup>. Notamos que esta instrucción discurre por cauces más morales que de transmisión del mensaje cristiano, el cual a su vez queda como encajonado en lo doctrinal: enseñar lo que el hombre debe creer y lo que debe hacer para salvarse. Notamos también la idea de los sacerdotes como "depositarios de la ciencia de nuestra Religión"<sup>(94)</sup>, "Maestros y depositarios de la Ley y Doctrina"<sup>(95)</sup>, y que se atribuyen destinadas a ellos las palabras del evangelio: *Vos estis luz: vos estis sal*<sup>(96)</sup>. La predicación y la confesión son los dos grandes cauces de esta instrucción.

Es significativo cómo en relación con el sacramento de la penitencia se inculca la necesidad de "ciencia" en el sacerdote, porque revela en qué tipo de guía y maestro se pensaba: uno tal que resolviese todas las dudas morales de los fieles en los terrenos concretos en que estos desenvolvían su vida. Y así, cómo no temblará un confesor que reciba como penitentes, por ejemplo, a jueces, comerciantes, y asentistas; la ciencia del confesor se verá retada entonces por "tantos alegatos, tantos interrogatorios de unos mismos testigos (...), tantos contratos de compañía y sin ella, tantos cambios y recambios, tantas aseguraciones (...), tantas fortunas rápidas de un día para otro, tantas quiebras mañosamente dirigidas (...) ¿Quién entiende todo esto? (...) ¿Qué confesor entiende las tretas, las malicias, los engaños, los fraudes, los enredos (...) de los pastores, de los menestrales, jornaleros y labradores, las de los criados, en los peculiares asuntos de sus oficios, sus ocupaciones, sus tareas y sus trabajos?"<sup>(97)</sup>.

En el P. Santander este deber de enseñar se abre al modelo de párroco que propicia la ilustración: que emplea su ministerio no sólo en los oficios del culto, sino también en "los hospitales, las cárceles, las congregaciones de caridad". Para él, "la limosna espiritual y corporal es otro medio para reunir las voluntades, congregar los espíritus,

multiplicar los talleres, mejorar los campos, desterrar la ociosidad, ahuyentar los vicios, plantar las virtudes, y hacer de vuestros feligreses otros tantos ciudadanos honrados, y christianos irreprehensibles". Tales párrocos emplearían el sobrante de las rentas eclesiásticas en comprar materias primas, en sostener algún artesano, en fomentar el cultivo de la tierra... "daría pan a los pupilos, alimento a las viudas, escuela a las niñas, instrucción a los niños, dotación a los maestros, mejora a las artes, lustre al reyno, prosperidad al comercio, y gloria a la Iglesia"; el autor identifica este modelo en los sacerdotes gloriosos de siglos pasados, "uniendo el bien del Estado al de la Iglesia"<sup>(98)</sup>.

El otro aspecto que queríamos resaltar es que la responsabilidad pastoral se inculca vinculada al temor del castigo que recaerá sobre el pastor por la condenación de las almas: "¡ay de aquel Sacerdote que aparezca reo de la pérdida de una alma en el tribunal del Omnipotente!"<sup>(99)</sup>; se considera la perversión del ministerio: que quien está para guiar a las ovejas al camino de salvación, las extravía; pero se expresa en tonos dramáticos y prácticamente vicarios.

### 3.6. *El ejemplo de vida*

Ocupa un lugar muy notorio en los ejercicios, porque canaliza todo lo relativo a la vida moral del clero. Podríamos extendernos muchísimo en ello. Baste decir que se repiten continuamente las condenas de las conductas que se consideran impropias del estado sacerdotal, y que en ello toman gran relieve los temas dedicados a la presencia en juegos, bailes, comedias, paseos, diversiones públicas, todas ellas costumbres "aseglaradas", contrarias al retiro, reverencia y dignidad que se deben guardar. Las amistades femeninas se asocian siempre con relaciones sospechosas, las visitas, con ocasiones de pecado.

En Fr. Juan de Zamora podemos resaltar la insistencia en el buen uso de las rentas eclesiásticas: entra en sus típicas distinciones escolásticas sobre el grado de obligación, concreta en las diferencias entre bienes beneficios, patrimoniales y cuasipatrimoniales, calibra los destinatarios (parientes, amigos, extraños...) y sus urgencias, pero todo ello orientado a "la obligación de dar limosna que tienen los Eclesiásticos", y exhortando a una austeridad: desprenderse de todas las cosas superfluas, con un criterio inspirado en la pobreza capuchina<sup>(100)</sup>.

El P. Cádiz se extiende contra la vida relajada del clero, e insiste en el pecado de escándalo: por omisión, que consiste en el silencio ante el mal y en la ausencia de obras que edifiquen, y por comisión, en las costumbres arriba mencionadas<sup>(101)</sup>. Va haciendo un recorrido por los pecados de los "sacerdotes indignos": la soberbia, la avaricia, la lujuria. Su postura antiilustrada le lleva a transmitir un espíritu combativo (el que justifica sus denuncias contra Normante), según el cual "somos soldados" que deben estar en centinela; compara la Iglesia con un ejército: "sus Esquadrones somos los Sacerdotes, superiores con nuestras fuerzas y potestad a todo el mundo, y al infierno mismo"; todo ello frente a los vicios, el error y las malas doctrinas<sup>(102)</sup>.

En Fr. Miguel de Santander la crítica se apunta sobre todo contra la "ociosidad", cuyo contrapunto son los sacerdotes "laboriosos": a un ministro ocioso corresponde un pueblo ignorante y lleno de males, mientras que la virtud y la dicha acompaña al pueblo que cuenta con buenos sacerdotes<sup>(103)</sup>. Es el autor que más desarrolla también el contenido positivo del ejemplo de vida, haciendo un recorrido por todas las virtudes teológicas y cardinales. Junto al rechazo de las costumbres ya citadas, pone el acento en la avaricia y el afán de medrar, denunciando aspectos concretos, como la reserva de los granos con fin de lucro, la "pluralidad de benefi-

cios”, y la pretensión de los mismos con recomendaciones y regalos en una verdadera simonía y la intervención en negocios.

Como tono general, encontramos la insistencia en la modestia, la gravedad en el porte, la austeridad, la humildad, el retiro en todo lo que no sea ministerio apostólico, la castidad, que se vincula al retiro y a la mortificación, la prudencia y la afabilidad.

#### IV. CONCLUSIÓN

A modo de balance final, una pequeña reflexión. Esta literatura constituye un esfuerzo sobre un ejercicio práctico: si los libros podían servir de ayuda a misioneros y ejercitantes, no cabe duda de que la fuerza estaba en el acontecimiento vivido, generalmente en ambiente de misiones populares y cuaremas. Hay un impulso de reforma del clero: algo prisionera aún de los moldes escolásticos en Zamora, de tono más bien mesiánico y antiilustrado en el P. Cádiz, y mucho más cercano a los valores de siglo ilustrado, y sobre todo a la promoción de la religiosidad interior en el P. Santander.

De lo expuesto hasta ahora se desprenden también dos limitaciones importantes: en la base está una eclesiología agudamente jerárquica, que ponía a los “sacerdotes” por encima del cuerpo eclesial, y una visión del ministerio no suficientemente integrada y en la que se nota una dualidad entre culto y pastoral.

¿Qué fallo se percibe respecto a la intención tridentina de renovación que mencionábamos al principio? La ausencia —en nuestra opinión— de una verdadera “mística sacerdotal”: es decir, entre el misterio, que es expresado muy doctrinalmente, y el ejercicio ministerial no se establece una corriente vivificadora —la que daría una espiritualidad—, sino un nexo moral. A la “dignidad sacerdotal” corresponden las “obligaciones del estado”, y éste es

el esquema permanente. Aunque hay un avance importante a lo largo del siglo, y se promueva la oración y se llame a la atención pastoral, falta, propiamente, una espiritualidad, o, al menos, la expresión de la misma en un sentido integrador de la persona y la misión, en una acogida personalizada de la sacramentalidad del ministerio ordenado. Por el contrario, el contenido moral es amplísimo.

Ello no significa que no podamos apreciar que se ofrece una riqueza de dimensiones. Cabría también valorar cómo estos religiosos se sienten responsables de la reforma del clero secular, y cómo imprimen en ello tendencias de su propio carisma: el P. Zamora ofrece al final un plan de vida para los sacerdotes seculares que casi parece calcado de la vida conventual, marcado por el ritmo de la liturgia de las horas, la oración, las devociones, con no suficiente desarrollo pastoral.

Y queda también pendiente —lo vemos hoy— el sentido comunitario, que en la simbiosis de Iglesia y sociedad se perdía en la idea de la salvación de las almas. Pero, por terminar con una frase del P. Santander, hay una llamada a ser pastores —la vía por la que hubiese podido entrar la mística— en imitación y unión con el Buen Pastor: tomando una comparación de S. Juan Crisóstomo: “si el mártir muere una vez por Cristo, el pastor, si ejerce su oficio como debe, muere mil veces por sus ovejas”<sup>(104)</sup>.

#### NOTAS

<sup>(1)</sup> J. SAUGNIEUX, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe. siècle*, Lyon, 1976, 318-319.

<sup>(2)</sup> DHEE, T. IV, 2801; M. DE POBLADURA, *Seminarios de misiones y conventos de perfecta vida común*, *Collectanea Franciscana*, 32 (1962) 271-309, 397-433 y 33 (1963) 28-81.

<sup>(3)</sup> Son calificaciones de Melchor de Pobladura: *Ibid.* 32 (1962) 294-296. Indica también este autor que el P. Colindres había desestimado el proyecto de ordenaciones que había elaborado el P. Zamora “por ‘la nimiedad’ de las prescrip-

ciones que contenía” y optó por aplicar en Castilla lo ya promulgado para los dos anteriores seminarios de misiones mencionados.

<sup>(4)</sup> *Ibid.* 296-302.

<sup>(5)</sup> Melchor de la Pobladora lo expresa así: “en la práctica se substruía en cierto modo a la plena jurisdicción del superior provincial”. *Ibid.* 300.

<sup>(6)</sup> *Ibid.* 33 (1963) 33.

<sup>(7)</sup> *Ibid.* 33-67.

<sup>(8)</sup> Madrid, 1781, 1782 y 1799. Utilizamos la segunda edición: Madrid, Imp. de Pedro Marín, 1782, en ejemplar de la Biblioteca central de UP-Co.

<sup>(9)</sup> A.c. 32 (1962) 281, n. 24.

<sup>(10)</sup> *La provincia de frailes menores capuchinos de Castilla*. vol. II, 1701-1836. Madrid, 1973, 440.

<sup>(11)</sup> Destacamos únicamente la más completa, del P. Sebastián de UBRIQUE (OFM Cap), *Vida del Beato Diego José de Cádiz Misionero Apostólico Capuchino*. Sevilla, 1926, 2v. No nos ha sido posible consultar C. CAÑETE CASTRO, *Beato Diego José de Cádiz. Capuchino, misionero y santo*. Córdoba, 1990.

<sup>(12)</sup> F. LÓPEZ, *La resistencia a la Ilustración: bases sociales y medios de acción*, en J.M JOVER ZAMORA. *Historia de España, fundada por Menéndez Pidal*, t. XXXI: *La época de la Ilustración*, v.1.: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, Madrid, 1987, 801, y *El pensamiento tradicionalista*, Id. 847-849. HERRERO, J. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1988, 142-147. M. V. LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, *Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz*, *Hispania*, 138 (1978) 71-119.

<sup>(13)</sup> A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969, 86-90.

<sup>(14)</sup> A. GONZÁLEZ CABALLERO (Coord.) *Los capuchinos en la Península Ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*, Sevilla, 1985, 284.

<sup>(15)</sup> A. DE LEGARDA, *El beato Diego José de Cádiz frente al siglo ilustrado*, *Collectanea Franciscana*, 49 (1979) 237-275.

<sup>(16)</sup> En *Estudios Franciscanos*, 102 (2001) los artículos de Fr. M. IBÁÑEZ VELÁZQUEZ, *El beato Fray Diego José de Cádiz, ¿reaccionario?. Su libro “El Soldado Católico en guerra de Religión”*, 407-425, y Fr. S. ARA, *El beato Diego José de Cádiz, Apóstol de la Modernidad*, 427-467. El primero de ellos hace un análisis demasiado externo de la obra, sin entrar a fondo en lo que significa el concepto de guerra de religión y su contenido ideológico. El segundo, intenta una actualización no exenta de ciertos anacronismos, pero no se trata de una verdadera revisión histórica, pues para esta perspectiva toma los datos de Sebastián de Ubrique (1926), simplemente advirtiendo que el lenguaje es el de la época.

<sup>(17)</sup> LÓPEZ-CORDÓN recoge las reticencias del obispo de Málaga, don José Molina, sobre su actuación misional, sus juicios en algunas cuestiones morales —la extensión que concedía a los pecados mortales—, y problemáticas de dirección espiritual. (a.c. 77-78).

<sup>(18)</sup> Madrid, Oficina de Don Francisco Martínez Dávila, 1817.

<sup>(19)</sup> “Nota del editor sobre los ejercicios”, *Pláticas...* s.p.

<sup>(20)</sup> Esto mismo corrobora, aunque el tono sea laudatorio por tal erudición y presencia, el estudio de C. CAÑETE CASTRO, *La predicación de Fray Diego José de Cádiz. Uso preferente de la Sagrada Escritura y Santos Padres*, *Estudios Franciscanos*, 96 (1995) 289-311.

<sup>(21)</sup> A. DE LEGARDA, *El beato Diego José de Cádiz en Zaragoza según el manuscrito de F. Casamayor*, *Collectanea Franciscana*, 47 (1977) 65-95. La misión a la ciudad transcurrió entre el 16 de noviembre y el 21 de diciembre de 1786.

<sup>(22)</sup> A. DE LEGARDA, *El beato Diego José de Cádiz y el caso Normante ante el Consejo de Castilla*, *Collectanea Franciscana*, 54 (1984) 47-100.

<sup>(23)</sup> M.V. LÓPEZ-CORDÓN, a.c. 105: denuncia de 28 de septiembre de 1786.

<sup>(24)</sup> *Ibid.*

<sup>(25)</sup> *Pláticas...*, 65.

<sup>(26)</sup> *Ibid.* Las cuatro proposiciones del caso Normante se referían a la defensa del lujo y de la usura, al inconveniente de las profesiones religiosas antes de los 24 años de edad y al celibato eclesiástico como contrario a la utilidad pública; las tres primeras las denunció en los ejercicios el 1 de diciembre de 1786 (*Pláticas...*, 65-67), la del celibato, el día 3 (*Ibid.* 103-104).

<sup>(27)</sup> *Ibid.* 65.

<sup>(28)</sup> *Ibid.* 67-68.

<sup>(29)</sup> *Ibid.* 85.

<sup>(30)</sup> A. ELORZA, *Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander*, *Cuadernos hispano-americanos*, 214 (1967) 73-107.

<sup>(31)</sup> *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Lyon, 1976, 318-330.

<sup>(32)</sup> ... o el Sacerdote preparado para el juicio de Dios, Madrid, Imp. de la Beneficencia, 1802, 2 vols.

<sup>(33)</sup> En 1804 y 1814. Esta tercera impresión, en Madrid, Imp. de Collado, 1814, 2 vols. es la que seguimos, en ejemplar de la Biblioteca de UP-Co.

<sup>(34)</sup> *Ibid.* t. I, XVII.

<sup>(35)</sup> *Ibid.* XVIII. La Carta pastoral está fechada en Toledo a 22 de mayo de 1802.

<sup>(36)</sup> *Ibid.* t. I, 233: menciona “veinte y ocho años de misión”.

<sup>(37)</sup> *Ibid.* XXVII-XXVIII.

<sup>(38)</sup> En la “Carta del P. Fr. Diego Josef de Cádiz, misionero apostólico, del orden de Menores Capuchinos, al Editor de esta obra”, que abre el tomo I de las *Doctrinas y sermones para misión* del P. Santander, y que está fechada en agosto de 1800, dice así: “Tengo en mi poder, y hace muchos años que llevo conmigo a las misiones, su obra *El Sacerdote preparado para el juicio de Dios en diez días de Ejercicios espirituales*. En todo este tiempo he leído sus consideraciones y exámenes antes de las respectivas pláticas que se hacen en los Ejercicios, que en tales ocasiones se

dan comunmente al venerable Clero; y aseguro con verdad que ha sido tal la conmoción en todos, que no ha habido Clero alguno donde, al saber que eran manuscritos, no hayan ansiado por su impresión, deseosos de tener cada qual un exemplar". (Madrid, Imp. de Josef del Collado, 1808, 3ª edición, t. I. XVI).

(39) Por ejemplo, sobre la caridad para con el prójimo: "¿Somos de aquellos que son fáciles en formar sospechas y juicios temerarios contra el prójimo?...¿Tenemos algún odio con algún pariente, amigo o conocido?... ¿Sentimos alguna envidia por verlos ensalzados, o prosperados en sus haciendas e intereses?... *Ibid.* t. II, 237.

(40) G.G. MEERSSEMAN (O.P.), *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, en *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Tai del Convengo Storico Internazionale, Trento 1963*, Roma, Herder, 1965, v. I, 27-44.

(41) Fr. M. DE SANTANDER, *Exercicios...*, t. I, 45-46.

(42) *Ibid.* t. I, 48-50; comparado con la orden de Josué de parar el sol, ¿qué son "los millares de veces que está obediente a vuestra voz, bajando del trono del eterno Padre a vuestras manos en el mismo punto que proferís las palabras de la consagración?"

(43) *Ibid.* t. I, 180. "...para ofrecer al Eterno Padre aquella víctima sacrosanta que reconcilia el cielo con la tierra".

(44) *Ibid.* t. I, 181-182. "...enviado por ella para aplacar la justa indignación el Eterno Padre por los pecados del mundo, mediante aquella suprema oblación de Jesucristo Dios y Hombre verdadero, hecha por él en el adorable sacrificio de la misa."

(45) Fr. J. de ZAMORA, *El eclesiástico...* 157.

(46) Fr. M. de SANTANDER, *o.c.* t. I, 51-54.

(47) *Ibid.* t. I, 55.

(48) *Ibid.* t. I, 54, 56.

(49) Fr. D. J. de CÁDIZ, *Pláticas...* 28-29.

(50) *Ibid.* 30.

(51) Fr. J. de ZAMORA, *o.c.* 107.

(52) *Ibid.* 52-53.

(53) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 105.

(54) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 19.

(55) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 156.

(56) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 20: "Dios es la porción del clérigo, el todo y la parte; y el clérigo es parte del mismo Dios". Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 23: ¿Así se dignó segregarme de entre los demás, para que según la etimología de el nombre Clérigo, yo fuese suerte, o parte suya, y el mismo Señor mi parte, o heredad?"

(57) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 20.

(58) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 67-68.

(59) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 70.

(60) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 79.

(61) *Ibid.* t. I, 253-257

(62) *Ibid.* t. I, 268.

(63) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 96.

(64) *Ibid.* 107.

(65) *Ibid.* 74: "¡Oh, que debería ser un hombre que nada tuviese de terreno! Hombre asombroso en la virtud, como admirable en la dignidad, que nada tuviese de seglar, nada de aquel hombre viejo de que se desnudó, o debió desnudarse, al ordenarse: un hombre todo Celestial, y un hombre Divino en cierto modo; o por lo menos Angel en la pureza, Serafín en el amor de Dios, y Querubín en la Sabiduría, para iluminar a los demás del Pueblo. Esto debiera ser un Sacerdote."

(66) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 85-86.

(67) *Ibid.* t. I, 18-19, al proporcionar conocimiento propio, amor a la virtud y preparación para la muerte.

(68) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 3.

(69) *Ibid.* 20-23.

(70) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t.I, 116.

(71) *Ibid.* 117-118.

(72) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 64.

(73) *Ibid.* 2.

(74) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* 7-17.

(75) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 12-13.

(76) *Ibid.* 6.

(77) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 180-181.

(78) *Ibid.* 182-185, 230.

(79) *Ibid.* 214-224.

(80) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 156-160.

(81) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 53.

(82) *Ibid.* 49.

(83) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t.I, 227-230.

(84) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 50.

(85) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t.I, 166-169.

(86) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 175.

(87) *Ibid.* 178, 191-192.

(88) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 55-56.

(89) *Ibid.* 54.

(90) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t.II, 139-144.

(91) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 206-207.

(92) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t.I, 112-115.

(93) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 326.

(94) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 38.

(95) *Ibid.* 72.

(96) *Ibid.* 35.

(97) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. II, 104-105.

(98) *Ibid.* t. II, 415-416.

(99) *Ibid.* t. I, 363.

(100) Fr. J. DE ZAMORA, *o.c.* 394-433.

(101) Fr. D.J. DE CÁDIZ, *o.c.* 36-41.

(102) *Ibid.* 64.

(103) Fr. M. DE SANTANDER, *o.c.* t. I, 320-336.

(104) *Ibid.* t. I, 353.