

EPISCOPADO, IGLESIA Y PAPADO EN TIEMPOS DEL
EMPERADOR CARLOS V: UNA APROXIMACIÓN A PARTIR
DE LOS ESCRITOS Y LA TRAYECTORIA DE JUAN BERNAL
DÍAZ DE LUCO (1495-1556)

*Episcopacy, Church and Papacy in the Times of the Emperor
Charles V: An Approach Based on the Writings and the
Trajectory of Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)*

Claudio CÉSAR RIZZUTO 

IMHICIHU (CONICET) - Universidad de Buenos Aires
claudiorizzuto88@gmail.com

Recibido: 12/08/2022
Aceptado: 12/05/2023

RESUMEN: El presente artículo analiza las discusiones sobre las relaciones entre episcopado y papado en tiempos del emperador Carlos V, a partir de la figura de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556). El inicio de la reforma protestante profundizó una serie de debates en el interior del catolicismo respecto del papel de los obispos y las posibilidades de intervención papal sobre los mismos. En este contexto de difícil definición, los escritos y la trayectoria de Díaz de Luco muestran una recurrente insistencia del poder episcopal en materia pastoral y de reforma eclesiástica, que chocó en varias ocasiones con cuestiones relativas a la de primacía papal. De esta manera, se considerará la complejidad de las posiciones eclesiásticas a mediados del siglo XVI.

Palabras clave: Juan Bernal Díaz de Luco; Episcopado; Papado; Concilio de Trento; Siglo XVI.

ABSTRACT: this paper analyzes the discussions on the relations between episcopacy and papacy in the times of Emperor Charles V, based on the figure of Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556). The beginning of the Protestant Reformation intensified a series of debates within the Catholicism regarding the role of bishops and the possibilities of papal intervention on them. In this complicate context, the writings and trajectory of Díaz de Luco show a recurrent insistence on the episcopal power in pastoral matters and ecclesiastical reform, which collided on several occasions with the papal primacy. In this way, the article considers the complexity of the ecclesiastical positions in the middle of the XVIth century.

Keywords: Juan Bernal Díaz de Luco; Episcopacy; Papacy; Council of Trent; Sixteenth Century.

Las relaciones entre episcopado y papado atraviesan buena parte de la historia de la Iglesia Católica Romana, constituyendo un elemento central tanto a la hora de pensar la jerarquía en el interior de la misma, como las relaciones, en ocasiones difíciles, entre Iglesia Universal e iglesia local y las múltiples mediaciones entre ambas. El período medieval, en especial a partir del siglo XI y de las aspiraciones papales de incremento de su poder, pensó al episcopado como «delegados» de la Santa Sede; a la vez que existieron concepciones divergentes de defensa episcopal ante lo que se consideraban injerencias papales. Asimismo, se construyó una perspectiva episcopal más positiva, que suponía a los obispos como pontífices —en sentido de considerable autonomía— en su propia diócesis. En este último caso, la posibilidad de intervención papal se limitaba *in partem sollicitudinis*. Se trataba de una serie de respuestas, desarrolladas entre los siglos XIII y XIV, que con diferentes intensidades y propuestas reducían la distancia entre los obispos y el papa, permitiendo la intervención del segundo sobre los primeros a situaciones sumamente acotadas, en «emergencias», y no de manera recurrente o constante¹.

Además, la propia organización social en Europa Occidental durante la Edad Media convirtió a obispos, como a otros miembros de la Iglesia y corporaciones eclesiásticas en general, en poseedores de un poder jurisdiccional, que podía abarcar tanto dimensiones «espirituales», como en algunos casos seculares, tales como ser considerados «señores» de determinados territorios². Los siglos XV y XVI

1. Un resumen en este sentido: Wilks (1963: 331-353).

2. Los estudios sobre el episcopado en la Edad Media se han incrementado fuertemente en las últimas décadas, algunos ejemplos: Ott y Trumbore Jones (2016); Danielson y Gatti (2014); Aurell y García de la Borbolla (2004); Palazzo (1999).

continuaron y profundizaron estos dilemas, brevemente enunciados aquí, potenciados por otros conflictos propios de esos siglos: el cisma de Occidente y la solución conciliar, el incremento de la influencia de las monarquías y poderes seculares en el campo eclesiástico, la aparición y desarrollo del protestantismo, y las llamadas reformas católicas y sus pretensiones de aumentar y transformar la influencia de los obispos y de los pastores de almas en general³. De esta manera, la historia de los «poderes» en la Iglesia, podía resultar, por momentos, la historia de la Iglesia misma o al menos la historia de una de sus dimensiones fundamentales.

Los obispos españoles de los siglos XV y XVI reciben particular atención en este punto, debido tanto a su relativamente extendida preocupación por la llamada reforma de las costumbres —con resultados inciertos en muchos casos— como por el protagonismo que tuvieron los reyes de Castilla y Aragón en dicho proceso y la relación que los prelados establecieron con ellos⁴. Por ello, la historia de las relaciones entre episcopado y papado requiere combinar dimensiones diversas que den cuenta de la complejidad y hasta la incerteza de la situación, o situaciones, en que la jerarquía de la Iglesia se construía. Los obispos, como es sabido, podían cumplir al mismo tiempo tareas seculares y espirituales; colaborar con los reyes o establecer disputas con ellos; aceptar e incluso solicitar los diversos modos de intervención del papado en las diócesis, o rechazarlos. Estas dimensiones muestran la complejidad de «poderes» en juego a la hora del gobierno de la Iglesia, en sus múltiples formas.

El espacio temporal entre el estallido de la reforma protestante y la «aceptación» de la división «definitiva» de la cristiandad —que podría datarse entre 1545 y 1563 dependiendo de la posición historiográfica— podría caracterizarse como un momento de suma expectativa e incertidumbre. La aparición de múltiples «terceras vías» entre protestantes y católicos, que a la vez determinan la imposibilidad de caracterizar como homogéneos a ambos «bandos» e invitan a considerarlos de modo interrelacionado, suelen ser colocados como ejemplo de dicha «apertura» a diversas posibilidades. Se han narrado, bajo esta perspectiva, numerosos intentos de «conciliación» o «mediación», con variado impacto e importancia⁵. El período posterior iniciaría la llamada «época confesional». El papado habría salido perjudicado (sobre

3. Se han enumerado problemas históricos sumamente densos, imposibles de resumir aquí, algunas perspectivas de conjunto, sobre todo a la hora de abordar de manera relacional el cristianismo tardo medieval y el temprano moderno: Eire (2016); Gómez Navarro (2016); Bédouelle (2005); Bossy (1985); Jedin (1972-1981: T. I).

4. Este problema se vincula con el llamado «Patronato Real» sobre las iglesias en los reinos hispánicos. El trabajo clásico al respecto: Azcona (1960). También: Barrio Gozalo (2021); Fernández Terricabras (2001b); Hermann (1988).

5. Al respecto: Fernández Terricabras (2016). Desde la perspectiva de la actuación del propio Carlos V: Crouzet (2016). Evidentemente, la figura de Erasmo cobra cierta representatividad en estas corrientes. Sobre Erasmo ante la Reforma: Barral-Baron (2014).

todo por la pérdida de influencia en los territorios pasados al protestantismo) y la vez favorecido de este proceso, pudiendo fortalecer su construcción territorial en Italia a la vez que conservó preeminencia y prestigio en los espacios que se mantuvieron católicos, a pesar de tener que ceder — en parte siguiendo una dinámica que precedió la aparición del protestantismo— en muchas cuestiones eclesiásticas ante los monarcas (Prodi, 2010).

La aproximación a una figura como Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556) servirá de «laboratorio» para considerar algunas de las múltiples determinaciones, teorizaciones e influencias que rodeaban, y rodearon, la acción de los obispos y sus relaciones con la Iglesia y el papado en un momento de particular efervescencia religiosa y teológica como fueron los años posteriores al estallido de la reforma luterana⁶. Díaz de Luco —doctor en cánones— ejerció a lo largo de su vida distintos oficios eclesiásticos en el obispado de Salamanca, en el arzobispado de Santiago de Compostela y en el arzobispado de Toledo. Además, fue miembro del Consejo de Indias (1531-1545) —en cuya documentación se lo mencionaba a menudo como el doctor Bernal—, obispo de Calahorra-La Calzada (1545-1556) y participante destacado de las dos primeras etapas del Concilio de Trento como representante de la delegación imperial. Durante muchos años, y en algunos de los oficios mencionados, colaboró con el arzobispo de Santiago de Compostela, cardenal, y luego arzobispo de Toledo, Juan Pardo de Tavera (1472-1545), siendo este prelado su referente político fundamental en los espacios de la corte. Por último, Díaz de Luco escribió más de una veintena de obras extensas y breves tanto de tipo jurídico como dedicadas a cuestiones pastorales y espirituales. Sus declaraciones en diversos ámbitos —de producción textual y de intervención conciliar— abarcan un arco temporal y geográfico heterogéneo, que permite complejizar y profundizar algunas visiones acotadas del problema del episcopado, en especial en cierta comprensión no siempre conflictiva de la composición de las fuerzas intervinientes en el escenario europeo.

De esta manera, se podrá revisar cierta visión de excesiva fidelidad de los obispos españoles al papado⁷. Si bien se trata de una única figura entre numerosos obispos españoles, el artículo pretenderá realizar un aporte, en línea con otros trabajos que se han realizado, destacando la pluralidad de posiciones —abiertas a múltiples conflictos— en el catolicismo español del siglo XVI (Tubau (ed.), 2022). Como se

6. Sobre Díaz de Luco, aproximaciones biográficas en: Marín Martínez (1972); Pizarro Llorente y Martínez Millán (2000); Gómez Marín (2001).

7. Esta visión, de largo y fructífero recorrido historiográfico en el siglo XX, remite cuanto menos a Menéndez Pelayo, quien afirmaba sobre los obispos españoles en tiempos del Concilio de Trento: «Ninguno confundió el verdadero espíritu de reforma con el falso y mentido de disidencia y revuelta. Inflexibles en cuestiones de disciplina y en clamar contra los abusos de la curia romana jamás pusieron lengua en la autoridad del pontífice» (Menéndez Pelayo, 1956: vol. 2, 335).

ha señalado, los obispos, siendo figuras fundamentales en el gobierno de la Iglesia, no tenían un espacio de acción completamente delineado y sin discusión. La reconstrucción de estos debates resulta fundamental a la hora de evaluar la situación de la Iglesia en la época.

1. LA FIGURA DEL OBISPO Y LOS PROBLEMAS PARA UNA ECLESIOLOGÍA EN EL SIGLO XVI

Las discusiones alrededor del episcopado y el papado se vinculaban —y se vinculan— con las concepciones de Iglesia, tanto en un sentido estrictamente teológico como en un sentido —nunca separado— de corte más práctico, en relación a la organización eclesiástica, con sus respectivas jerarquías y jurisdicciones. Como suele destacarse, la eclesiología como disciplina teológica separada no existía hasta el siglo XIX. No obstante, teólogos e historiadores no han dejado de utilizar este concepto «moderno», para remitir a toda la historia del cristianismo. La extensión de los tratados medievales *De ecclesiastica potestate* primero y *De ecclesia* después suelen tomarse como antecedentes de los tratados de eclesiología de los siglos XIX y XX. Así, si bien no puede hablarse de eclesiología bajo ese nombre, la pregunta por la Iglesia es constitutiva del cristianismo. A su vez, hacia fines de la Edad Media, debido a múltiples conflictos de diversa índole, algunos de ellos mencionados arriba, la discusión sobre la noción de Iglesia —sin ser nombrada como eclesiología— cobró particular relevancia. En muchos casos, asimismo, estas discusiones se ubicaron alrededor de ideas y presiones de reforma (Madrigal Terrazas, 2000).

En referencia al siglo XVI, Giuseppe Alberigo (1988) ha dedicado un estudio a la pregunta por una eclesiología en el Concilio de Trento. En dicho artículo se ocupaba de la idea de una completa ausencia de una eclesiología en el Tridentino⁸. Sin negar que no era posible sostener la presencia de una eclesiología sistemática o unívoca, trataba de matizar y completar algunos aspectos. Para ello, y abordando los decretos de Trento, rastreaba en algunos de ellos lo que llamaba una eclesiología implícita —no así unívoca—, donde se tomaban posiciones respecto de la definición de Iglesia sin hacerlo directamente, es decir, se hacía de manera casual y fragmentaria, dado que la reflexión sobre la Iglesia ocupaba un lugar bastante marginal en la teología de la época (Alberigo, 1988). Ante estas dificultades, Alberigo sostenía que en Trento se había defendido una eclesiología práctica, la eclesiología de la *salus animarum*,

8. Yves Congar (1976: 226-229) entre otros, ha señalado que el Concilio de Trento no ha abordado el problema eclesiológico, a pesar de tener que responder a las posiciones de los reformados. No deja de señalar, no obstante, algunos elementos de interés como el debate sobre el episcopado. Bernard P. Prusak (2004: 247-248), en cambio, no trata el Concilio de Trento en su síntesis, lo menciona y hace alusión a documentos que remiten al incremento poder papal en esa época, pero no se ocupa del concilio en particular.

usando un término de la época⁹. Por ello, se hallarían principios implícitos sobre la Iglesia en especial en los decretos tridentinos sobre los órdenes sagrados y sobre la reforma del clero (sesión XXIII del 15 de julio de 1563). La única declaración clara respecto de la Iglesia se debe a la adhesión del concilio —tempranamente, en la tercera sesión del 4 de febrero de 1546— a la confesión nicena que proponía *credo [...] unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam* (Alberigo, 1988: 283)¹⁰. Sin embargo, Alberigo acababa por sostener que los miembros del Concilio tuvieron una gran prudencia en no avanzar en términos doctrinales más allá de lo necesario para responder a las doctrinas protestantes, debido a que tampoco existía un gran consenso entre los mismos católicos. Así, la defensa de un sacerdocio externo, visible y jerárquicamente ordenado sería el único punto abordado por el concilio.

Ángel Antón (1986: 709-758), siguiendo este principio de Alberigo de la eclesiología «implícita», ha desarrollado con profundidad algunos conceptos del concilio. La disputa entre una corriente *papalista* y otra *episcopalista* provocaba que se debiera recurrir a compromisos de no innovar ni aclarar, y limitarse a responder al ataque de las posiciones de los protestantes en cuestiones como la jerarquía eclesiástica.

Klaus Ganzer (1997) por su parte, ocupándose también de la eclesiología de Trento, si bien en líneas generales coincide con las conclusiones de Alberigo, no ha dejado de mostrar que analizando no solamente los decretos sino una documentación más amplia relativa al concilio, pueden hallarse discusiones eclesiológicas que se realizaron a lo largo del mismo y que de manera sumamente fragmentaria muestran divergencias importantes, que en parte explican la indefinición sobre las mismas en los decretos tridentinos. Se discutió sin acuerdo sobre cuestiones como el poder episcopal, el primado del papado, el concilio frente al papa, entre otros. Estos puntos, si bien no fueron resueltos en ningún sentido, no dejan de mostrar los conflictos políticos y sociales que atravesaba el concepto de Iglesia en el siglo XVI, a la vez de cierta irrelevancia con la que contaba dicho concepto para buena parte de la conciencia teológica de la época.

Esta digresión respecto de los problemas de definición de una eclesiología para el Concilio de Trento permite introducir un aspecto fundamental en Díaz de Luco: sus escritos tienden a ocuparse de cuestiones prácticas —quizás por su formación y su trabajo como canonista— donde los comentarios de corte más abstracto son más bien breves¹¹. En pocas palabras, aunque en ocasiones escribe en materia teológica,

9. Sobre Trento y el problema pastoral la bibliografía es enorme, un resumen en: Lamaitre (2018).

10. Los decretos de Trento pueden consultarse en Ganzer *et al.*, (2010: 9-178, para la sesión III, 13-15).

11. Marín Martínez (1962: 17; y 1963: 453) insiste repetidamente sobre el sentido práctico de sus escritos.

el llamado doctor Bernal, en tanto canonista, no era un teólogo en sentido estricto. Este punto, que pudiera parecer una dificultad, lo coloca en realidad en concordancia con la manera en que se abordaba —o no se abordaba— el problema de la Iglesia entre los pensadores de su tiempo. De esta manera, sus escritos respecto de los problemas pastorales de la Iglesia lo introducen —dado el predominio de la *salus animarum* en materia eclesiológica en el siglo XVI— en la discusión por la Iglesia misma, nuevamente, más o menos en los términos que se alcanzó a discutir por ejemplo en el Concilio de Trento. Así, las limitaciones de Díaz de Luco, quizá de un modo más pronunciado por su formación como canonista y no como teólogo —aunque los canonistas tuvieron mucho que decir en los debates «eclesiológicos» tardo medievales y en los círculos del emperador Carlos V en el siglo XVI— eran también limitaciones de buena parte de su tiempo, al menos para tratar de evitar mayores rupturas o conflictos, incluso entre los mismos que se reconocían como católicos¹².

Un ejemplo en este punto puede ser la llamada tradición del obispo ideal, que tanta bibliografía ha producido para el período tardo medieval y temprano moderno¹³. Puede sugerirse que esta tradición no remite exclusivamente al tópico de la reforma de las costumbres del clero, en términos de cómo debía actuar un obispo, sino que a su vez los textos, y las posiciones que mostraban preocupación en este punto, podían sostener expresiones que se referían también al lugar del obispo en la Iglesia, considerando la Iglesia tanto como corporación o conjunto de corporaciones eclesiásticas, como comunidad espiritual. En ambos sentidos el problema episcopal en el siglo XVI, a pesar de los intentos tridentinos por tratar

12. Es conocida la posición de Carlos V al comienzo del Concilio según la cual se debían evitar publicar decretos sobre cuestiones dogmáticas y concentrarse sobre la reforma de la Iglesia, en referencia a los abusos, por ejemplo, de modo de contrarrestar las acusaciones protestantes. Ver: Jedin (1972-1981: t. II, 182-183). Sobre la confianza de Carlos en el concilio como solución: Fernández Álvarez (1999: 666-673). Se utilizará la obra Jedin para cuestiones generales del concilio, no obstante, deban mencionarse obras de síntesis más recientes: Prosperi (2008) O'Malley (2015). La búsqueda de evitar la discusión dogmática y ocuparse sobre todo de la reforma de las costumbres del clero fue también una posición recurrente de la política eclesiástica francesa durante buena parte del Concilio (Tallon, 2017: 165, 260 y 370-372. Esta posición habría sido abandonada por la monarquía, a la espera de definiciones teológicas más fuertes, a medida que el conflicto religioso en Francia recrudecía, en especial durante la regencia de Catalina de Medicis a fines de la década de 1550. De modo más general, respecto de la posición de la monarquía francesa, si se sigue a Tallon (2017: 416-417), pareciera existir la percepción que las diferencias religiosas provocadas por el protestantismo eran pasajeras, causadas por los abusos del clero y de Roma, y por tanto la creencia en la posibilidad de una solución a partir de la intervención de los poderes seculares.

13. Sobre esta tradición la bibliografía es muy amplia, y si bien se centra en el período tardo medieval y temprano moderno, abarca toda la historia de la Iglesia. Algunos trabajos: Jedin (1950); Tellechea Idígoras (1963); Ladero Fernández (2019).

de manera separada la doctrina de la «reforma de las costumbres», era tanto un problema de las costumbres del clero como un problema doctrinal, ya que acababa por abarcar la jerarquía de la Iglesia, la organización de la misma y los poderes que la componen y cómo estos poderes se relacionan entre sí. En ocasiones, a menudo de manera vedada, podía remitirse a las relaciones del episcopado tanto con el papado como con los poderes temporales de todo tipo. Así, se trataría tanto de un problema «doctrinal» —probablemente en su sentido más sensible ya que toca el problema de la jerarquía— como de costumbres. No puede ser reducido ni en un sentido ni en otro. Por ello, esta tradición, a pesar de cierto carácter «no controversial», en términos de ser un ideal más o menos compartido, su misma elaboración o su puesta en práctica podía provocar conflictos de todo tipo que podrían denominarse con facilidad como de corte «eclesiológico», como se verá en el caso de Díaz de Luco y la aplicación de los decretos de Trento en su diócesis.

Hechas estas aclaraciones, pueden exponerse algunas de las concepciones de Díaz de Luco respecto al comportamiento episcopal, considerando que este punto ya ha sido objeto de estudio por José Ignacio Tellechea Idígoras (1963: 47-65) —analizando una sola de las obras del doctor Bernal— y no hay necesidad de volver a exponer sus argumentos en su totalidad¹⁴. No obstante, se pueden destacar aspectos que se sugieren como el correcto comportamiento de los obispos, pero que podían tener implicancias eclesiológicas más amplias. Cabe aclarar, que no se trataba necesariamente de originalidades de Díaz de Luco sino de problemas que marcaban la conflictividad de todo un período en relación a cierto carácter «discutido» del poder de los obispos en sus diócesis. Asimismo, las resistencias al desarrollo de cierto ideal de obispo o a la eliminación de determinados «abusos» permiten concebir sociedades y espacios eclesiásticos abiertos y atravesados por posiciones diversas, donde los llamados abusos pueden ser tradiciones que organizan las iglesias a nivel local o incluso a nivel de la propia dinámica del reino y del paso de las elites por las dignidades eclesiásticas¹⁵.

La llamada *Instrucción de perlados*, publicada en 1530, es el «espejo de obispos» escrito por Díaz de Luco. Se trata de una obra temprana en su producción y que intenta ser un texto accesible, en castellano no en latín, para que pueda ser leído

14. Cabe destacar que ya Jedin (1950: 65) en su obra pionera en este punto, mencionaba a Díaz de Luco.

15. Es un tópico de sumo interés la presencia de los eclesiásticos en la corte, por ejemplo, cumpliendo tareas de todo tipo a nivel secular y en ocasiones «dejando a un lado» sus tareas espirituales en sus diócesis. No obstante, también podían realizar tareas de tipo espiritual, por ejemplo, como capellanes o confesores, que sin embargo no excluían cuestiones «seculares». Sobre los obispos en la corte véase: Valladares (2019).

con mayor facilidad¹⁶. Como se ha dicho, los lineamientos generales de esta obra han sido resumidos por el ya citado Tellechea Idígoras, como también por Tomás Marín Martínez (1962: 23-31). Aquí se abordará la cuestión de la obligación de residencia de los obispos en sus diócesis, que era ubicada en un contexto particular de las disputas alrededor de la organización de la Iglesia. En este sentido, resulta de interés una extensa cita que introduce Díaz de Luco de Tommaso de Vio, conocido como el cardenal Cayetano (1469-1534), en el capítulo siete de la obra, dedicado a esta temática. La cita ocupa varias páginas, se incluye en latín, y combina tanto cita directa del teólogo italiano como algunas paráfrasis manteniendo la lengua latina (Díaz de Luco, 1530: ff. XIv.-XIIv.). Cayetano, dominico y diplomático de la Santa Sede, es uno de los grandes teólogos de los siglos XV y XVI, comentador de textos bíblicos, de Tomás de Aquino y de Aristóteles, defensor del papado tanto en el marco del llamado cisma de Pisa y del V concilio de Letrán como ante el primer Martín Lutero. Si bien no ha dejado un tratado dedicado a la Iglesia, en numerosos escritos aborda temáticas de esta índole, en especial sobre la relación entre papado y concilio, como así también cuestiones relativas al episcopado, como la que citaba Díaz de Luco. Cayetano, aunque resulta un claro defensor de la supremacía papal, no es de las posiciones más radicales en este sentido para su tiempo¹⁷. Por ello, como se verá a continuación, es interesante que el doctor Bernal haya recurrido a él para atacar algunas prácticas que de algún modo mermaban el poder episcopal e involucraban a la Curia romana.

Cayetano puede ser ubicado en la tradición del obispo ideal, mostrando en este caso algunas diferencias con las posiciones de Díaz de Luco. Por ejemplo, el italiano sostenía que los obispos debían imitar a los apóstoles y a Cristo, pero, en línea con que los obispos recibían su *potestas iurisdictionis* del Papa, no destacaba que fueran sucesores de los apóstoles (O'Connor, 2017: 78-78; Antón, 1986: 428). Díaz de Luco,

16. Dice el prólogo de Díaz de Luco (1530: f. 5r.) sobre su obra: «La qual quise ordenar en lengua Castellana, por que avque en los Perlados, para quien principalmente se escriue, sobran letras y suficiencia para la entender en latin, conozco bien que lo que en ella se escriue se lee con menos fatiga del entendimiento, y a qualquiera hora y tiempo del dia». Esta obra, si bien se publicó cuando Díaz de Luco estaba al servicio de Juan Pardo de Tavera, fue escrita con anterioridad, hacia 1522, en tiempos en que el autor era provisor en el obispado de Salamanca (el propio título de la obra dice *Juan Bernal Díaz de Luco siendo Provisor del Obispado de Salamanca*) y fue publicada por el obispo de Zamora y presidente del Consejo de la Emperatriz, Francisco de Mendoza y Córdoba (m. 1536), que incluso le escribió un prólogo. Mendoza se habría enfrentado a Tavera a fines de la década de 1520, quedando desplazado por éste, por lo que resultaría de interés indagar sobre el papel de Díaz de Luco en estas disputas de poder en la Corte. Sobre Mendoza, un resumen en: de Carlos Morales y Pizarro Llorente (2009).

17. Sobre Cayetano, la bibliografía es inmensa, algunos trabajos sobre su eclesiología: Congar (1976: 216-217); Antón (1986: 422-432). Sus principales textos sobre la superioridad del Papa sobre el concilio se pueden consultar en: Burns y Izbicki (1997: 1-133 y 201-284).

en cambio, sostuvo la sucesión apostólica de los obispos con insistencia, incluso luego de su estancia en Trento, donde se había obviado hacer una declaración en este sentido, como se hizo posteriormente, en la tercera etapa del concilio¹⁸. En su testamento al regreso a Calahorra desde Trento —había sido consagrado obispo en 1545 por su patrón Tavera—, con fecha del 15 de diciembre de 1553 se menciona como sucesor de los apóstoles en tanto obispo¹⁹.

En el referido fragmento donde se citan y reponen ideas de Cayetano se subrayan algunos puntos de interés. En primer lugar, puede destacarse el origen divino de la obligación de residencia²⁰. Este punto fue un elemento de importante discusión

18. Por ejemplo, uno de los últimos textos que editó, declaraba: «Considerando como nuestro Dios y su señor Iesu Christo, príncipe de todos los pastores de su sagrado Euangelio, mando a sus discípulos, y en ellos a todos los obispos sus sucesores, que diesen de Gracia y de balde, lo que de gracia auian recebido» (Díaz de Luco, 1555: f. 113r). De esta obra he utilizado fundamentalmente el ejemplar conservado en la Biblioteca del Instituto de Estudios Riojanos AM/1724. En algunas páginas en las que este ejemplar mostraba deterioro, he confrontado con el ejemplar conservado en la Bibliothèque Nationale de France, cote B-394 (1). El decreto de residencia de los obispos, de la VI sesión, del 13 de enero de 1547 no menciona a los obispos en este sentido, como tampoco acepta que dicha residencia fuese por derecho divino, aspecto que se analizará más adelante. Ver: Ganzer *et al.*, (2010: 37-39). Tampoco el decreto de reforma de la sesión XIII, del 11 de octubre de 1551, que refiere a la jurisdicción episcopal, comenta en este sentido (Ganzer *et al.*, 2010: 57-60). Fue en la sesión XXIII, del 15 de julio de 1563, en el decreto sobre el sacramento del orden que se afirmó que los obispos habían sucedido a los apóstoles (Ganzer, *et al.*, 2010: 111-112).

19. El testamento, luego de suplicar a la Virgen por su alma, agrega: «Y así mismo al santo colegio de los apóstoles humildemente suplico, olvidándose de la gran temeridad con que yo acepté de ser uno de sus sucesores siendo tan indino e insuficiente y de la negligencia con que he vivido en imitar como debiera su santidad» (Marín Martínez, 1974: 584). Cabe destacar que la versión que reproduce Marín Martínez, que sería una copia tomada del Archivo de la Catedral de Calahorra no se halla en su sitio al menos desde 1986, según me ha comunicado el archivero canónico Don Ángel Ortega en octubre de 2021. Sin poder especular sobre el destino de este documento, puede agregarse que Marín Martínez afirmaba que al momento de redactar su artículo el mismo había sido trasladado a Madrid para su reparación. Puede destacarse que he hallado una copia del testamento conservado en un manuscrito misceláneo de la Biblioteca Nacional de España, copia fechada en Calahorra al 10 de julio de 1738 y hecha por actores del propio cabildo, véase Díaz de Luco, s. f.: para la cita precedente f. 83r. Su compilador, Rafael Floranes (1743-1801), fue un historiador, jurista y polígrafo que, a pesar de su extensa labor, no publicó nada en vida. Asimismo, el testamento, tanto en la versión de Marín como en la hallada aquí, incluía un segundo documento que relataba una serie de donaciones de objetos de valor y suntuosos realizadas por el obispo a la iglesia de Calahorra desde Trento, con fecha del 2 de marzo de 1548.

20. «Quod Episcopus tenetur ex precepto iuris diuini ad residendum personaliter in suo Episcopatu» (Díaz de Luco, 1530: f. Xiv). Para ver el origen de las citas de Cayetano que se comentarán, que provienen de los comentarios de este a Tomás de Aquino, puede consultarse: Colahan y Masferrer III (2007: 89). Puede resaltarse que los comentarios de Cayetano a Tomás se hallaban en el inventario de la biblioteca de Díaz de Luco, publicado por Marín Martínez (1952:317). Se hallan identificados muchos de los autores y libros de este inventario en Marín Martínez (1954a).

debido a las limitaciones que colocaba para el poder papal, quien era el que dispensaba a los prelados de residir en sus diócesis. Durante el Concilio de Trento se discutió el derecho divino en esta cuestión —el doctor Bernal lo sostuvo— pero sin innovar, debido a la negación de los legados papales²¹. Otros aspectos del derecho divino del episcopado también fueron dejados de lado (Alberigo, 1964: 11-101).

Como es sabido, la conceptualización del derecho divino, clave para estas sociedades, tuvo grandes dificultades de articulación con «otros órdenes jurídicos», propios de la cultura del *ius commune* (Vallejo, 2009). Desde el punto de vista de los límites al papado, autores fundamentales como Tomás de Aquino habían señalado que el Sumo Pontífice no podía dispensar de aquello que era de derecho divino. Por otra parte, los canonistas podían atribuir una autoridad divina a numerosas cuestiones eclesiásticas, incluso papales (Congar, 1994). No puede dejar de destacarse que las implicancias del derecho divino fueron un punto de gran discusión en el siglo XVI en otros ámbitos, por ejemplo, para la confesión en el mismo Concilio de Trento (Nicolau, 1972), o entre los grupos asociados a la reforma radical como fuente única de organización social (Blickle, 1998). Por ello, el debate sobre el derecho divino implicaba la discusión acerca de la Iglesia y sus poderes e incluso remitía a la propia organización social en cuanto tal, al momento de establecer principios —a menudo disputados— que eran considerados como «indisponibles», desde el punto de vista de la imposibilidad de su alteración (Lorente, M. *et al.*, 2012: 159).

Ya Paolo Sarpi (2011), en su célebre *Istoria del concilio tridentino* (1619), había narrado como un grupo de obispos habían puesto en juego su autoridad en el concilio para la reforma de la Iglesia, por ejemplo, en la cuestión de la residencia, y que habían perdido en manos de los papas y sus agentes. Si bien se trata de una obra sumamente discutida, la diferencia entre ciertas aspiraciones episcopales durante el concilio y lo sucedido en los decretos resulta bastante clara²². Como se ha dicho, el episcopado español fue uno de los sectores que más insistió en incrementar el poder de los obispos en sus diócesis. Si bien cierta historiografía había resaltado la

21. «Calaguritanus laudavit residentiam, quae est necessaria, et de ea nunc agendum est, estque de iure divino», *Concilium Tridentinum* (1911: 215). La cuestión de la residencia, con Díaz de Luco como uno de sus protagonistas, fue un punto de discusión en la primera etapa del concilio, al respecto: Jedin (1972-1981: t. II, 359-415). Para la tercera etapa del concilio, donde provocó una crisis: Jedin (1972-1981: t. IV vol. 1, 211-245 y 411-451). No debe olvidarse que fue también un tópico clave para toda la delegación imperial, llegándose a publicar obras al respecto, como en el caso del dominico Bartolomé Carranza (1994), quien publicara una obra dedicada al tema en Venecia en 1547. Cabe destacar que este autor también recurre al cardenal Cayetano, y probablemente a los mismos fragmentos, para defender el derecho divino de la residencia, exponiendo extensamente la posición del italiano: Carranza (1994: 131-134).

22. Casi toda aproximación al Concilio de Trento comienza o contiene alguna reflexión sobre Sarpi, cuya obra ha resultado fundante para la historiografía tridentina, generando una enorme bibliografía. Véase: Belligni (2018: 229-241).

«fidelidad» de los obispos españoles al papado, en las últimas décadas esta posición se ha revisado y se ha mostrado un panorama mucho más complejo (Fernández Terricabras, 2001b: 81-92; Tubau, 2019). Díaz de Luco puede ser ubicado en esta problemática. Ya Marín Martínez (1954b: 322-325) había tenido que terminar su artículo sobre la actuación de Díaz de Luco en Trento reivindicando su ortodoxia, en respuesta a los recurrentes choques que el obispo de Calahorra tuvo con los legados papales durante el concilio.

Un segundo punto de la cita-paráfrasis de Cayetano que incorporaba Díaz de Luco en su texto refería a las cuestiones que podían justificar el ausentismo episcopal, el cual sería de derecho divino, salvo excepciones. Entre las excepciones que se proponían, que eran varias, se excluían expresamente los servicios que pudieran realizar los obispos como secretarios en la Santa Sede, como auditores en el tribunal de la Rota u otros similares²³. Según Cayetano, para estas tareas de la Iglesia universal no era necesario un obispo, por lo que no quedaban excusados de residir en sus diócesis para realizarlas²⁴. Aquí se denunciaba un punto clave del ausentismo provocado por la propia Roma y la organización político-jurisdiccional que había construido, a menudo mermando recursos y personas de diócesis y reinos²⁵. Era esta una de las razones que colocaba al papado como uno de los principales obstáculos para la reforma de la Iglesia, como recurrentemente se sostuvo a lo largo del siglo XVI (Tallon, 2017: 696-705).

Una de las contracaras del obispo ausente de su diócesis, eran los obispos titulares o «de anillo». En muchas ocasiones, donde había un obispo ausente, había un obispo titular que ocupaba su lugar como vicario. Los cardenales-obispos que habitaban en Roma también solían recurrir a estos obispos para administrar sus diócesis. En otros casos, se trataba de obispos itinerantes —en este caso podían ser llamados «de anillo»— que pasaban de una diócesis a otra buscando obtener sustento. Estas figuras fueron objeto de crítica por Díaz de Luco, incluso en su papel de obispo de Calahorra-La Calzada durante su propia ausencia para participar del concilio. Normalmente eran los llamados *episcopi in partibus infidelium* —abundantes en la baja Edad Media con el avance otomano—, aunque no estaba excluida su creación

23. La época del cisma de Occidente había extendido una práctica según la cual algunos de los obispos nombrados por el Papa de Roma se quedasen allí porque sus diócesis estaban en territorios leales al papado aviñonés. Terminado el cisma, la presencia de obispos ausentistas en Roma continuó, e incluso se incrementó, con el aumento del número de secretarios papales y otras medidas como la venalidad de los cargos curiales. Véase: Jedin (1972-1981: t. II, 361-362).

24. «Sed si tale negocium vniuersalis Ecclesie necessario non exigit Episcopum, puta quod sit aliquis secretarius Sedis Apostolice vel auditor Rotte aut huiusmodi, tunc Episcopus non excusatur a residentia, quoad deum quia tale negocium vniuersalis ecclesie non requirit necessarium Episcopum» (Díaz de Luco, 1530: f. XIIr.).

25. La obra clásica sobre la construcción del poder papal en la Edad Moderna: Prodi (2010). También: Wright (2013); Signorotto y Visceglia (2002).

*ex novo*²⁶. Si bien la condición canónica de estas figuras fue regulada ya desde el Concilio de Vienne (1311-1312) y por concilios y documentación papal posterior, desde el punto de vista doctrinal tenían una condición más difusa. Desde cierta concepción, el llamado a la residencia de los obispos iba en detrimento de estos personajes, que tenían una importancia fundamental para habilitar las ausencias. Por ello, en línea con la Iglesia preocupada por la *salus animarum*, eran un punto de debate eclesiológico clave a la hora de abordar el gobierno pastoral, ya desde el siglo XV, pero que tuvo una fuerte resonancia durante la primera mitad del XVI y hasta el Concilio de Trento. La respuesta a este argumento crítico se vinculaba con la imagen de los apóstoles, que no habían tenido una diócesis en particular, sino una relación directa con la Iglesia Universal. Los obispos titulares, a partir de su consagración, podían ser considerados en el mismo sentido²⁷.

Díaz de Luco hacía alusión al problema de los obispos titulares en varias ocasiones. Se tomarán tres ejemplos de momentos diferentes. En primer lugar, en la citada *Instruction de perlados* de 1530. Se trata de un breve fragmento donde se denunciaba la incorrecta circulación de objetos de culto (como cálices, aras y patenas), en muchos casos consagrados por «obispos de anillo». Según Díaz de Luco, los mercaderes pagan a uno de estos obispos por consagrar ciertos objetos devocionales y luego los vendían a mayor precio, por su calidad de consagrados. La regularidad de esta práctica podía incluso llevar a que se vendiesen por consagradas cosas que no lo estaban²⁸. Si bien este fragmento remite al tema sumamente amplio

26. Los obispos titulares y/o de anillo eran dignidades que correspondían a sitios donde ya no había soberanos cristianos ni una comunidad cristiana organizada —*in partibus infidelium*— como en las tierras ganadas por el Islam. Desaparecida la iglesia a nivel local en la tierra que dejaba de estar bajo control cristiano, y luego de la muerte del obispo que fuese titular en ese momento, se podía nombrar un nuevo prelado para dicha diócesis sin que el prelado habitase allí. Esto permitía que estos obispos sin diócesis que administrar (por eso titulares) estuviesen disponibles para administrar en materia sagrada otras diócesis, pudiendo participar de determinados sacramentos que un presbítero no podía, como la ordenación sacerdotal. Desde ya, estos podían ser obispos itinerantes («de anillo»), que podían pasar de una diócesis a otra para buscar sustento, generando todo tipo de excesos (Martínez Ruiz, 1998: 198-199).

27. Sobre el problema de los obispos titulares: Alberigo (1964: pp. 103-178).

28. «Y de la negligencia de los prelados cerca desto ha venido que ya se vende en las ferias y tiendas de mercaderes calices y aras consagradas y ornamentos y otras cosas bendezidas como otras mercaderías. Y acaece assi mismo que los mismos que hacen calices y patenas para vender van a llevarlos a dozenas a obispos de anillo que se los consagren y leuanles dineros por ellos, y despues quando los venden ponen por precio por si lo que costo consagrar, y lo mismo en los ornamentos y otras cosas semejantes. Los invonuenientes que de allí se pueden seguir o siguen, fáciles son de juzgar. Y a lo menos es notorio lo vno que las cosas consagradas las tractan en las tiendas hombres legos y mujeres. Y lo que plega a Dios que no acaezca (y puede acaescer) que algún mal christiano por vender vn calice o otra cosa diga que es consagrada o bendezida no lo siendo» (Díaz de Luco, 1530: f. XXIXv.).

de la cultura material de la religiosidad, y sus méritos y deméritos en el interior del catolicismo, puede destacarse como forma de intervención de estos obispos en ámbitos considerados cuanto menos censurables, debido incluso a su cercanía con el delito de simonía²⁹.

En una escena del *Colloquium elegans* (Díaz de Luco, 1542), se insistía sobre los obispos *in partibus infidelium*³⁰. En dicha escena, el alma del obispo admitía que permitía a otros obispos entrar a su diócesis para cumplir algunas tareas y que no eran culpa suya las faltas que estos cometiesen³¹. Pedro se sorprende de esta situación, sin saber de la existencia de obispos que abandonan sus diócesis para ir otras a buscar cómo subsistir³². Ante esta duda, el demonio acusador responde que respecto de las tierras de África y Asia tomadas por el Islam, que él y otros demonios se han ocupado que los títulos continuasen existiendo y que puedan obtenerse del Sumo Pontífice, no siempre de modo piadoso³³. Ante las dudas de Pedro, el demonio agrega mayor información sobre los llamados obispos de anillo: este tipo de prelados permitía la irresidentia de los ordinarios de las diócesis, reemplazándolos en las tareas de su estado episcopal. Así, no solo «África» y «Asia», al estar bajo el control musulmán, estarían del lado del demonio — siempre desde la visión

29. Sobre la consagración en la Edad Media tardía: Walker Bynum (2020: 129-147). La cuestión de la cultura material de la devoción ha sido sumamente enfatizada en las últimas décadas en los estudios de la «contrarreforma», en especial en el ámbito anglosajón. Un panorama en: Evangelisti (2013). Todo el volumen donde se halla este artículo está en buena parte inspirado en cierto énfasis en el estudio de los «objetos devocionales». Una visión crítica de esta perspectiva en: Bonora (2016).

30. Se ha consultado el ejemplar en: Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca Histórica Fondo Antiguo (F)-Préstamo protegido especial BH FLL 17748. Brevemente, la obra es una escenificación de un juicio de alma de un obispo, un presbítero y un pastor de ganado. Interviene el demonio como acusador y dos ángeles como defensores. San Pedro actúa como mediador de los diferentes argumentos y al final del diálogo interviene Cristo dictando sentencia. Los dos clérigos son condenados al infierno y el pastor al purgatorio. Tiene una edición, con algunas deficiencias: Colahan, Marzalek y Suárez-Martínez (2018).

31. «[DAEMON] Hic praeterea, dum a sua abesset Dioecesi, episcopos quosdam in sui uicem substituit, qui pontificalis ordinis actus, quos ipse gratis exercere debuerat, suis clericis, ac subtitis uenundarent. EPISCOPUS. Ego quidem celebrandi actus illos in mea Dioecesi faciebant copiam, non uero uendendi illis dabam potestatem. Quid ergo mihi obesse debet eorum mercimonium» (Díaz de Luco, 1542: 70).

32. «PETRVS. Demiror, in huius Episcopi accusatione talem inseri articulum. Quis est enim Episcoporum adeo pauper, et auidus, qui relicta sua Dioecesi alienas perlustrat consecrationes, ut possit ali, uenditurus?» (Díaz de Luco, 1542: 71).

33. «[DAEMON] Curauimus nanque inter alia, ut postquam Mahumetes ille tartarei imperii nostri autor strenuus, Aprhricae, et Asiae omnes fere ecclesias in suam superstitionem peruertit, et sub nostram ditionem redegit. Episcopatum tituli non perirent, sed ab aliquibus ambitione non minima a Summo Pontifice impetrarentur, certis pro sollicitudine intercessoribus oblati nummis» (Díaz de Luco, 1542: 71).

cristiana— sino también los obispos de esas diócesis desaparecidas que circulaban por las tierras todavía cristianas. Estos obispos resultaban para el demonio como una venganza por todos los obispos santos que habían existido anteriormente. A ello responde Pedro que esta situación —que una vez destruidas las iglesias sigan existiendo sus obispos— no podía responder más que al dispendio de la república cristiana³⁴. De esta manera, en palabras del San Pedro del *Colloquium elegans*, el único destino de estas dignidades episcopales, una vez destruidas sus iglesias, no podía ser más que desaparecer con ellas.

La participación de Díaz de Luco en Trento estuvo marcada sobre todo por sus intervenciones respecto de la cuestión de la residencia y los impedimentos de la misma³⁵. El 10 de junio de 1546, en la congregación general que trató el tema, Díaz de Luco, entre otros aspectos y en línea con lo publicado en 1530, emitió su voto afirmando que la residencia era de derecho divino³⁶. En el contexto de este voto, redactó en junio de 1546 un memorial que enumeraba treinta y siete situaciones que podían ser perjudiciales para que los obispos residieran y actuaran correctamente en su diócesis³⁷. Entre ellas, en el tercer punto, demandaba revocar la facultad —a menudo otorgada por Roma— de los obispos titulares para ordenar clérigos fuera de tiempo, obviamente saltando la autoridad del obispo ordinario³⁸. En la congregación general del 4 de enero de 1547 —recuérdese que el decreto que comenta la residencia es del día 13 de ese mismo mes y año— vuelve a insistir sobre los mismos puntos que en el voto anterior y en el memorial, incluida la cuestión del derecho divino de la residencia³⁹.

Cabe destacar que, en su carácter de obispo de Calahorra-La Calzada, puede hallarse registro de conflicto con un obispo de estas características llamado Juan de

34. «[DAEMON. Hinc est ut non solum Dioceses illae Aphricae et Asiae nobis inseruiant, sed earum episcopi in alia que superest, christianitatis plaga satis exigua similibus mercemoniis magno sint nobis adiutorio, sicque Pontificibus talibus illata nobis quondam damna a pluribus sanctis Episcopis illarum regionum resarcimus, et horum temporum torporem, et segnicem magis augemus. Nisi enim ii, quibus ea, quaesunt ordinis, committerent, praesto essent, oporteret eos ad illa exercenda in suis Dioecibus residere, quod nos totis viribus impedire curamus. PETRVS. Quid ergo, nisi ad christianae Reipublica dispendium, destructis ecclesiis, tales episcoporum tituli seurantur incolumes?» (Díaz de Luco, 1542: 72).

35. Sobre Díaz de Luco en Trento: Marín Martínez (1954b); Gómez Marín (2001: 45-68).

36. «Calaguritanus laudavit residentiam, quae est necessaria, et de ea nunc agendum est, estque de iure divino» (*Concilium Tridentinum*, 1911: 215).

37. Jedin (1972-1981: t. II, 374-376) se refirió a este memorial como el más técnico en la materia.

38. «Revocentur facultates concessae aliquibus episcopis titularibus de ordinandis clericis extra tempora» (*Concilium Tridentinum*, 1930:590-594, aquí 591).

39. «Calaguritano placet residentia, quae omnino statuatur, circa quam renoventur antiqui canones. Creditque eam esse de iure divino» (*Concilium Tridentinum*, 1911: 757).

Gaona (o de Gauna), según una provisión con fecha del 7 de febrero de 1551 «para que un obispo de Anillo, no ordenase en este obispado, ni celebrase ordenes, sin licencia del Reverendísimo obispo de este obispado, llamabase Juan de Gaona»⁴⁰. Si bien se trata de un personaje sobre el que se han conservado algunos datos, requeriría mayor precisión su relación con Díaz de Luco, ya que si bien se lo describe como su obispo auxiliar, de este testimonio puede recogerse que su relación no dejaba de ser conflictiva⁴¹. En este caso, en parte en relación con lo que había escrito en sus obras, no dejaba de recordar los límites de aquello que este obispo titular podía hacer en la diócesis en la que estaba cumpliendo funciones⁴². Parte de las intenciones por fortalecer el episcopado a nivel local entraba necesariamente en conflicto con este tipo de figuras y como se ve, respondían también a la actuación concreta en su diócesis. Detrás de buena parte de ellas, como solía afirmarse, estaban las autorizaciones y dispensas provenientes de Roma.

2. EL LUGAR DEL PAPADO Y LA IGLESIA ROMANA

Como es sabido, la concepción sobre el papado fue uno de los puntos centrales del conflicto religioso, eclesiástico y político tanto del siglo XV como del siglo XVI. El lugar del papado en el cristianismo occidental primero, y en la Iglesia Católica

40. Archivo Catedral de Calahorra, signatura 9/611, *Libro Becerro*, «Que contiene papeles del común del obispado», f. 10v., n.º69. Este libro manuscrito tiene una versión en signatura 9/610 que se halla peor conservada y sería anterior. Si bien la versión que se cita parece ser una copia, a la vez es una continuación, porque se halla en ella información que no está en la que sería la primera versión. En ambos casos, se trata de un catálogo con descripciones de documentos sobre el obispado de Calahorra-La Calzada realizado a comienzos del siglo XIX que en su tiempo se conservaban en una biblioteca del Convento de San Francisco en Logroño, la cual fue quemada durante la ocupación francesa en 1809. Dicho convento —que quedó en ruinas luego de un incendio más amplio en 1869— fue utilizado como cuartel general de las tropas francesas y hubo enfrentamientos allí que terminaron con la pérdida de la biblioteca. El catálogo, en sus dos versiones, se conservó porque se encontraba en Calahorra. Información sobre este convento en el siglo XVIII, en tiempos del catastro del Marqués de Ensenada en: Abad León (1978: 374-376).

41. Algunas referencias a este obispo titular, llamado Juan Díaz de Gauna, aunque sin terminar de aclarar su relación con Díaz de Luco, más allá de que cumplió algunas funciones en el obispado mientras el doctor Bernal se hallaba en Trento: Sáinz Ripa (1996: 226 y 245-248). Como información de interés, cabe destacar que este obispo Gauna fue quien ordenó sacerdote al jesuita Francisco de Borja, luego III General de la Compañía, en la Iglesia de Santiago el Real, de Logroño, en mayo de 1551.

42. Recuérdense que la diócesis de Calahorra-La Calzada comprendía en el siglo XVI buena parte del actual País Vasco, donde predominaban parroquias de patronos laicos y un clero patrimonializado que impedía fuertemente la acción de los obispos. Al respecto: Catalán Martínez (2000: 29-49). Una perspectiva general en sobre el problema de los beneficios eclesiásticos y el patronato de los laicos: Barrio Gozalo (2010).

Romana después, tuvo momentos clave de «crisis» y «restauración» en dichos siglos. Varios de los problemas ya tratados, como la sucesión apostólica o el derecho divino, tienen relación directa con la concepción del papado y sus alcances. Si bien las discusiones sobre el obispo de Roma exceden las posibilidades de este estudio, se retomarán algunos aspectos de modo que permitan confrontar la exaltación o recuperación del poder episcopal, en detrimento del poder papal, al menos en algún sentido. Las manifestaciones anti papales y anti romanas excedían el problema del protestantismo, y en ocasiones continuaban problemáticas iniciadas en el período tardo medieval, a la luz de las controversias conciliares y de las llamadas «Iglesias de los reinos»⁴³.

Una mención dentro del *Colloquium elegans* remite a un tópico bíblico que ha tenido un largo recorrido respecto de la figura de San Pedro. Se trata del llamado episodio o incidente de Antioquía, donde Pablo habría corregido a Pedro por sus contradicciones frente a los «cristianos-gentiles». Pedro estaba comiendo con ellos y ante la llegada de un grupo de cristiano-judíos, Pedro habría dejado de comer con los primeros para hacerlo con los últimos, que aún mantenían criterios del judaísmo en este sentido. Pablo, como afirma en la *epístola a los Gálatas* (2, 11-14), habría increpado en público a Pedro por su actitud, que contradecía la enseñanza de Cristo según la cual no se debía exigir que las personas que no fuesen de origen judío debieran convertirse al judaísmo o seguir las prácticas judías para poder ser cristianos. La carta no aclara la conclusión del episodio. Se trata de un tópico clásico, por ejemplo, sobre la separación entre el judaísmo y el cristianismo. Posteriormente, fue también una referencia para argumentar la disminución de la figura de Pedro y del papado⁴⁴. Cabe recordar, asimismo, que la primacía de Pedro en la Iglesia Católica convivía con la idea de que tanto Pedro como Pablo eran fundadores de la Iglesia de Roma, siendo el primer apóstol y el último; a la vez que se considera como ministerio *petrino* al papado⁴⁵.

En tiempos de Díaz de Luco, el incidente narrado en *Gálatas* habría sido mencionado por el propio Martín Lutero en la disputa de Leipzig de 1518, para negar que Pedro haya sido infalible, cuestión que se transmitiría a los papas (Delumeau,

43. Sobre el papado, la bibliografía es muy amplia, además de la bibliografía ya citada, un panorama en: Alazard y La Brasca (2007). También de interés: Pattenden (2013).

44. El problema de la separación entre el cristianismo y el judaísmo en los orígenes del primero es enorme, y hace a la definición misma de cristianismo. Una lectura a partir del incidente de Antioquía: Zetterholm (2016). Una lectura del incidente desde el punto de vista eclesiológico, sin referir a la cuestión de Pedro-Primado: Prusak (2004: 78-83). Cabe destacar que no siempre el incidente de Antioquía es analizado en profundidad en textos eclesiológicos que se ocupan del período bíblico, por ejemplo, donde apenas es mencionado, al momento de tratar la eclesiología en las cartas de Pablo: Antón (1977: 623).

45. Sobre estas discusiones en la Edad Moderna: Neveu (1997).

1973: 34)⁴⁶. En el *Colloquium elegans*, quien recordaba este episodio es el obispo cuya alma estaba siendo juzgada, a modo de defensa de que Pedro, quien hacía de mediador entre las distintas partes opinantes, también había pecado en su tiempo. El obispo, que no se había desempeñado correctamente, trataba de argumentar la imposibilidad de hallar a alguien que no hubiese sido reprendido⁴⁷. Ante tal acusación, Pedro, sorprendido de que el obispo conociera este episodio, explicaba que él no había sido reprendido porque tuviera culpa, sino para dar el ejemplo de rectitud y celo en pos de la conversión de los gentiles, misión fundamental que Pablo estaba llevando a cabo⁴⁸. Florus, uno de los ángeles que participaban del juicio, reafirmaba lo dicho por Pedro y comentaba que era muy característico que los impíos ignorasen la claridad de la acción de los santos (Díaz de Luco, 1542: 49-50).

El episodio resulta interesante porque el personaje que comentaba los sucesos bíblicos de Antioquía era un obispo que acabó en el infierno. Por autoridad, un mal obispo no podría competir con la de San Pedro o de los ángeles. El suceso podría leerse en términos polémicos de rechazar posiciones que circulaban en la época contra Pedro, y por agregado, contra el papado. Esta lectura, en principio correcta si se siguen los argumentos del diálogo, deja abierta la posibilidad de considerar otras voces en el texto, a través de la palabra un tanto devaluada de un obispo que no había llevado adelante su tarea de manera correcta. Otros episodios que se citarán a continuación dentro del coloquio, no dejaban en una buena posición a Pedro y al papado. Su repetición a lo largo del texto ya no permitiría leer este episodio como mera polémica de rechazo contra las posiciones que atacaban al papado.

En otro momento del *Colloquium elegans*, se halla una declaración del demonio que comenta que el «vulgo ignorante» abusaba de la generosidad del Sumo Pontífice, eligiendo confesores que no cumplían bien su tarea. Las libertades que otorgaba el Pontífice —probablemente en referencia a las indulgencias autorizadas por el Papa

46. Lutero (1892: 1421-1430) volvió a insistir en este punto en su comentario a la epístola a los Gálatas, que tuvo dos ediciones en 1519 y 1523.

47. «EPISCOPVS. Quomodo Paulus irreprehensibiles non esse obligat, quum te ipsum Apostolorum principem amore Christi feruentissimum, etiam post commissam ecclesiae curam, post emissionem spiritus reprehensibilem inuenisse testetur, ac uti tali in faciem restitisse?» (Díaz de Luco, 1542: 49).

48. «Petrvs. Te quidem miror, cum omnem fere scripturam sacram ignores, hunc meae reprehensionis locum didicisse, uolo tamen, intelligas, me non ideo reprehensum, quia id in me nouerit Paulus, aut quod in Christi discipulo culpam aliquam presupponeret, sed quia tantus erat in eo zelus conuersionis gentium, et euangelicae praedicationis, ut nullam quantumuis leuem, et sine peccato occasionem inpediendi eam sustinere ualeret. Ego praeterea eius correctionem aequo animo tuli, non tanquam culpae consius sed ut aliis quauis dignitate praeditis, exemplum humilitatis relinquerem, ne a minoribus, et subditis corrigi dedignarentur, neue subditi uerentur superiores suos admonere, ut etiam ab iis abstinerent, quae sine eorum culpa possent aliis ferre nocumentum» (Díaz de Luco, 1542: 49).

que permitían elegir confesor, como la Bula de Cruzada en los reinos hispánicos— terminaban siendo utilizadas en manera incorrecta⁴⁹. Aquí la situación resulta de menor gravedad para el Papa, pero otras declaraciones dentro del diálogo, en estos casos contra Pedro por parte del demonio, terminarían por colocar a Pedro en una posición en la cual no estaría a la altura de las circunstancias, en términos del desafío que resultaba liderar la Iglesia.

En este sentido, se hallan dos menciones en las que el demonio reprende a Pedro. En el primer caso, se trata del episodio ya citado de los obispos de anillo, donde la reclamación al papado era directa. Sin embargo, la declaración comienza por un ataque a Pedro, que se hallaba alejado del gobierno de la Iglesia en esos tiempos. Así, Pedro ignoraría lo que estaba sucediendo en la Iglesia, a pesar del culto como santo del que era objeto y de las numerosas iglesias dedicadas a él en toda la Cristiandad⁵⁰. En el segundo caso, es interesante porque se trata de las últimas declaraciones del diálogo. Acabado el juicio, Pedro envía a Satanás de regreso al infierno, a lo que el demonio responde al apóstol —siendo la última frase del diálogo— que se alegrase que no se le había encomendado a él la Iglesia de ese tiempo⁵¹. En palabras del demonio, pareciera que Pedro tampoco hubiera sido capaz de mejorar la situación de la Iglesia: era afortunado por no tener que enfrentar dicho escenario. En un contexto de difícil situación de la Iglesia, que en las obras de Díaz de Luco aparece recurrentemente, resultan de sumo interés estas palabras que se ponen en boca del demonio: ni San Pedro hubiera sido capaz de «afrentar» la gravedad del estado de los asuntos eclesiásticos en el siglo XVI⁵². Podría agregarse, siempre desde el punto de vista de los dichos en el texto del personaje del demonio, que, si ni el mismo San Pedro podía con la situación ¿qué podrían hacer los pontífices que se consideraban sus sucesores? De esta manera, si bien las declaraciones no eran del todo contundentes, como en otros casos de ataque al papado en tiempos de Díaz de Luco, no dejan de abrir dudas, a través de Pedro, de toda la tradición papal. No se trataría de hacer de Díaz de Luco un mero crítico del papado, sino de destacar

49. «uulgu8 ignarum, summi Pontificis largitione abutendo, quemuis solo sacerdotis nomine insignitum pro idoneo sibi elegit confessore» (Díaz de Luco, 1542: 67-68). Cabe destacar que la obra de Díaz de Luco dedicada a la instrucción de los curadores de almas, por ejemplo, contaba con todo un capítulo que advertía «Del cuidado que ha de tener el cura que los cuestores y predicadores de bulas no siembren doctrina falsa ni vana entre sus parroquianos, ni excedan las comisiones o instrucciones que traen» (Díaz de Luco, 1996: 298).

50. «DAEMON. O quam procul abes Petre beate a recenti hac ecclesiae gubernatione, quae nobis id ambientibus summopere uota nostra implet» (Díaz de Luco, 1542: 71).

51. «PETRVS. Vade Sathan, et similibus uictoriis atrocius tibi para supplicium. DAEMON. Mane foelix Petre, et hac tempestate non tibi fuisse commissam ecclesiam, haud parum exulta» (Díaz de Luco, 1542: 101-102).

52. Sobre la percepción de la Iglesia en estado de crisis en Díaz de Luco: Rizzuto (2022).

quienes, según lo expresado en sus obras, eran los actores que podían mejorar la situación de la Iglesia en su tiempo.

Un argumento convergente con estos se produce durante la participación del entonces obispo de Calahorra en el Concilio de Trento. Ante la propuesta de suspensión del concilio en abril de 1552, y de enviar delegados del concilio a Roma, toda la delegación imperial protestó contra ella (Jedin, 1972-1981: t. III, 565-592). Al momento de otorgar los argumentos, Díaz de Luco se opuso a enviar prelados, y agregó que el Sumo Pontífice hiciera la reforma, que no tenía nada contra la curia romana, pero que no podía el concilio no ser libre sobre la reforma. También dudaba que en Roma pudiera hacerse la reforma que no se había podido hacer en el concilio⁵³. Se trata de una más de las disputas de Díaz de Luco contra las posiciones de los legados papales y de la Curia en general⁵⁴. Ya algunos meses antes, el propio Papa Julio III en carta al Cardenal Marcello Crescenzi con fecha del 16 de enero de 1552, comentando la «arrogancia española», decía que se había alterado en particular por alguno de los dichos del obispo de Calahorra en el concilio⁵⁵. Como es sabido, la tensión de los obispos españoles con el Papado durante el concilio es extensiva, y ha sido ampliamente comentada⁵⁶. Sin embargo, el encono romano contra el Calagurritano se destaca puntualmente, y, además, el caso del doctor Bernal permitiría combinar la participación en Trento con escritos y acciones previas y posteriores en esta línea, situación no siempre posible con el resto de la delegación española e imperial.

En este sentido, un último punto de choque con el papado fue su regreso a su diócesis luego del concilio y sus intentos por visitar el cabildo de Calahorra, que terminaron en una extensa disputa en la que intervinieron la monarquía y el papado y que tuvo expresiones similares en varias de las diócesis castellanas. Los cabildos se organizaron y protestaron ante Roma por las atribuciones que el concilio hasta ese momento otorgaba a los obispos en materia de visitación (Fernández Terricabras,

53. «Calaguritano non placet misio praelatorum; sed pontifex solus faciat reformationem; (dixitque in concilio non fuisse libertatem loquendi circa reformationem, et nonnulla contra curiam Romanam)» y «neque hic adfuit libertas loquendi, et decretum cupit videre, antequam aliquid dicat», 26 de abril de 1552, (*Concilium Tridentinum*, 1961: 523). La segunda frase se halla superpuesta en la nota «o», a partir de ello se entiende que habla de Roma.

54. Se trata de un momento tenso con los legados al final de la segunda etapa del concilio, que involucra también a los obispos de Badajoz, Guadix y Oviedo. El segundo presidente del concilio, Sebastián Pighino les respondió directamente respecto de la libertad en Roma para realizar la reforma que la Iglesia requería. Véase: Gutiérrez (1981, III: 352-353).

55. «[P. S.] Di nessuna cosa havemo preso maggiore alteratione che dell'ambasciata, qual vi ha fatta Don Franceso da parte dell'Imperatore delle parole risposte al vescovo di Calagora, il quale, se benne possa haver zelo, sapemo et havemo veduto, quando eravamo in Trento, et vedemo a tutte l'hore che non è secundum prudentiam» (*Concilium Tridentinum*, 1937: 777).

56. De interés en este punto: Fernández Terricabras (2022). Sobre la participación española en Trento, de manera general: Gutiérrez (1951); Llorca (1980).

2001a; Gil Sanjuán, 1994). El caso calagurritano tuvo tal resonancia que puede ser hallado en estudios de corte general dedicados al Concilio de Trento y su impacto en España (Jedin, 1972-1981: t. IV, 26; Fernández Terricabras, 2001b: 430-441). Para una visión general del conflicto entre Díaz de Luco y el cabildo puede remitirse a Tomás Marín (1948) y a Constancio Gutiérrez (1995-2000: vol. I, 50-57). En esta exposición, cabe destacar la intervención que hizo Julio III sobre los decretos de Trento en dos breves enviados a las justicias seculares y a los obispos españoles con fecha del 30 de agosto de 1554⁵⁷. En ellos, los decretos de Trento quedaban a interpretación del Papa, anulando así la interpretación que habían hecho los obispos y que había desatado la polémica con los cabildos. Esta declaración permitió a los cabildos responder y colocó a Díaz de Luco a punta de disparo de Roma, dictándose duras amenazas contra él⁵⁸. El canónigo de la catedral de Burgos Agustín Castrillo, que llevaba adelante las reclamaciones de los cabildos castellanos en Roma, escribió al cabildo de La Calzada que parte de la animadversión contra el obispo de Calahorra había sido por su actuación en el concilio⁵⁹. En esta situación, Díaz de Luco escribió una carta a Paulo IV fechada en Logroño a 24 de diciembre de 1555 —Julio III había muerto en marzo del mismo año y había sido sucedido por un pontificado de tres semanas de Marcelo II. En ella pedía al Papa que actuase en su favor, en primer lugar, defendiéndose de acusaciones de ser su enemigo⁶⁰. En segundo lugar, declaraba:

no pretendemos otro que descargar nuestras conciencias y la de Vuestra Santidad, reduziendo a los eclesiásticos al verdadero temor y amor de Dios y observancia de la honestidad y reglas de su habito y estado sacerdotal. De lo qual resultara mayor obediencia y autoridad de essa Sancta Sede Appostolica que de los atreuimientos que muchos dellos hazen confiados en sus exempciones y en que, estando Vuestra Santidad tan lexos, con dificultad sabra sus defectos para mandarlos a corregir (Gutiérrez, 1995-2000: vol. II, 663).

Pueden percibirse aquí las reclamaciones expresadas sobre las exenciones papales. No deja de recordar a la cuestión de la «ignorancia» de Pedro sobre la situación

57. Los breves pueden consultarse en: Gutiérrez (1995-2000: vol. II, 238-246).

58. La petición de monitorio fechado en Roma a 12 de octubre de 1555 demandaba al obispo de Calahorra a comparecer en Roma y a deponer su actitud ante los canónigos, bajo amenaza de excomuni6n, reproducida en: Gutiérrez (1995-2000: vol. II, 601-606).

59. «Y fue de com6n consensua si de Su Santidad como de los reuerend6simos cardenales y referendarios signada, vituperando no poco la manera del proceder que Su Se6nora [Díaz de Luco] ha tenido», carta fechada a 12 de octubre de 1555, reproducida en Gutiérrez (1995-2000: vol. II: 606-608, aqu6 607).

60. «sea seruido tener por bien de ser informado de algunos prelad0s que en essa corte podr6n dar relaci6n a Vuestra Santidad de mi persona, y afirmar que en mi jamas podr6a caber nota de desobediencia o otra cosa en deseruicio de Vuestra Santidad y de essa Sancta Sede», «El obispo de Calahorra al Papa», reproducido en: Guti6rrez, (1995-2000: vol. II, 662-664, aqu6 663).

de la Iglesia, según el *Colloquium elegans*. Díaz de Luco, en probablemente uno de los últimos documentos que se conoce que haya producido —murió el 6 de septiembre de 1556— escribía directamente al Papa cómo la Curia romana resultaba un problema para la reforma de la Iglesia, en clara intervención en las posibilidades de acción de los obispos en sus diócesis. Las penas que había recibido de Roma fueron levantadas, gracias a la intervención diplomática de la monarquía, pero sin evitar el triunfo de los cabildos en términos de detener las visitas episcopales a los mismos (Gutiérrez, 1995-2000: 55-58). En este conflicto, y en muchos similares que se produjeron, puede verse el reforzamiento y a la vez la limitación de lo que se ha intentado concebir como el episcopado tridentino.

3. REFLEXIONES FINALES

A partir del recorrido realizado, y de las propias palabras del obispo si fuera necesario, se puede afirmar que Díaz de Luco no era un enemigo del Papa o de la curia romana, al menos desde su propia perspectiva. A menudo la exaltaba, por ejemplo, en algunas intervenciones en Trento, donde afirmaba tanto que el control de residencia episcopal solo podía hacerlo el Sumo Pontífice —no así las distintas formas de iglesias locales o de los reinos— como al decir que él y otros estaban dispuestos a dar la vida por el primado del Papa (Jedin, 1972-1981: t. II, 368 y 408). Sin embargo, algunos de sus posicionamientos, también como se ha mostrado, provocaban rápidamente conflictos con las pretensiones romanas. Alain Tallon (2002: 16), en su obra dedicada al *galicanismo*, ha argumentado que el mismo no consistió en una «tercera» posición entre Roma y Ginebra, sino que su campo era una manera diferente de comprender el catolicismo romano, al menos del modo en que se entendía desde la propia Roma, con implicaciones no solo eclesiásticas o institucionales, sino también algunas que podrían denominarse culturales y religiosas. Los dentro y fuera del catolicismo romano, de esta manera, no eran ni unívocos ni sin conflictos, y los lugares del episcopado y del papado fueron un elemento de particular discusión. Las posiciones del doctor Bernal pueden ser comprendidas en este sentido, como discusiones al interior del catolicismo, pero en un momento en el que éste no es un bloque cerrado, sino que la conformación de su propia constitución se halla particularmente en debate.

Por otra parte, el estallido de la reforma protestante y el carácter no completamente definitivo de la división de la cristiandad cuando Díaz de Luco escribía estos textos —cabe recordar por ejemplo los intentos por hacer participar a los protestantes del Concilio de Trento— profundizaba los debates, tensiones e indefiniciones que rodeaban el cristianismo occidental a mediados del siglo XVI. Las ya mencionadas «terceras vías» ante la exacerbación confesional, en muchos casos no eran una corriente coherente y definida sino más bien la búsqueda de un horizonte de acción ante concepciones en pugna. De este modo, se hallan declaraciones y

actitudes en un contexto en donde la propia ortodoxia —en algunos de sus puntos clave— estaba en discusión, o al menos no estaba completamente definida en ciertos aspectos. Las posiciones de Díaz de Luco, y de muchos otros personajes de su tiempo, se comprenden mejor una vez que se deja de lado cierta homogeneidad. Su figura puede ser ubicada, con sus propios matices por supuesto, entre los diferentes personajes que con muchas dificultades buscaban acercar algunas posiciones, o al menos aceptar algunas de las críticas que se recibían⁶¹. El impacto de las mismas, a su vez, estuvo subordinado a los avatares de estas difíciles coyunturas, en las que algunas posiciones fueron dejadas de lado o censuradas en pocos años.

Poco y nada, por ejemplo, pudo decir el Concilio de Trento sobre la supremacía y la infalibilidad papal (Schatz, 1996: 179-180)⁶². Las polémicas continuaron en el catolicismo cuanto menos hasta el siglo XIX —con el Concilio Vaticano I, que incorporó la doctrina de la infalibilidad papal— e incluso hasta la actualidad (Schatz, 1996). El siglo XVI, como se puede ver en las mismas declaraciones de Díaz de Luco y en muchas otras, tenía otras preocupaciones que la sola defensa de la autoridad romana. En el caso de los dominios de Carlos V, asimismo, el problema se halla atravesado tanto por la necesidad de un compromiso con la reforma de la Iglesia —fundamentalmente debido al protestantismo—, como por el recurrente enfrentamiento con el papado debido a las políticas imperiales, en especial en Italia, pero no exclusivamente⁶³. Las discusiones doctrinales y eclesiológicas estaban atravesadas por todos estos conflictos, colocando en muchos casos «en suspenso» algunas definiciones. Así, parte de los alcances y límites que se han recogido en esta exposición, pueden remitir a este complejo contexto. La participación española en el concilio y los numerosos escritos e intervenciones no expresaban un «mayor celo» ante cierta vacilación romana, sino que implicaban ciertas diferencias en aspectos de la organización de la Iglesia en su conjunto, que tenían al lugar de los obispos y su relación con el papado como una preocupación fundamental⁶⁴.

61. Una lectura en esta perspectiva de un personaje como Constantino de la Fuente: Boeglin (2016). Cabe destacar que en esta obra se establecen paralelos, en relación a cierta visión «irénica», a partir de los libros presentes en sus bibliotecas, entre Constantino, Bartolomé Carranza, Díaz de Luco y otros (Boeglin, 2016: 306). Como se ha dicho, el inventario y un estudio sobre la biblioteca de Díaz de Luco puede consultarse en Marín Martínez (1952; 1954b). Una lectura de Carranza en sentido convergente de cierto «irenismo»: Giordano (2018).

62. Cabe destacar que los legados, en la última etapa de Trento, consideraban muy difícil que un concilio de obispos tomase decisiones en favor del Papa que mermase su autoridad, por lo que las definiciones en este sentido se dejaron de lado. Jedin (1972-1981: t. IV, vol. 2, 90-91).

63. Sobre el partido imperial en Italia, a menudo enfrentado al papado: Bonora (2014).

64. La incorporación de la relación entre los miembros del clero —en sus diferentes estamentos— y la monarquía a los problemas aquí expuestos requeriría otro estudio. Ante numerosas investigaciones que han enfatizado la subordinación clerical a la monarquía, otros estudiosos han destacado la relación conflictiva entre ambos. Por ejemplo: Perrone (2008). Una perspectiva diferente, además de las ya citadas para el problema del Patronato Real: D’Avenia (2015).

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alazard, F. y La Brasca, F. (dirs.). (2007). *La Papauté à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion.
- Abad León, F. (1978). *Radiografía de Logroño. A la luz del catastro del Marqués de Ensenada*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Alberigo, G. (1964). *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*. Roma: Herder.
- Alberigo, G. (1988). L'ecclesiologia del Concilio di Trento. En G. Alberigo, *La chiesa nella storia* (pp. 178-196). Brescia: Paideia Editrice.
- Antón, Á. (1977). *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Viaje y de la Nueva Alianza*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Antón, Á. (1986). *El misterio de la Iglesia. Evolución Histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*. Madrid-Toledo: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico de San Ildefonso.
- Aurell, M. y García de la Borbolla, A. (eds.). (2004). *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: EUNSA.
- Azcona, T. de. (1960). *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: CSIC.
- Barral-Baron, M. (2014). *L'Enfer d'Erasmus. L'humaniste chrétien face à l'histoire*. Genève: Droz.
- Barrio Gozalo, M. (2010). *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Barrio Gozalo, M. (2021). *Los obispos españoles bajo el régimen del Real Patronato*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Belligni, E. (2018). *Voci di Riforma. Renovatio e concilio prima e dopo il Tridentino*. Milano: FrancoAngeli.
- Béudouelle, G. (2005). *La reforma del catolicismo (1480-1620)*. Madrid: BAC.
- Blickle, P. (1998). The divine law of the peasants and the divine justice of the Reformers. En P. Blickle. *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man* (149-161). Leiden: Brill.
- Boeglin, M. (2016). *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint. L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*. Paris: Honoré Champion.
- Bonora, E. (2014). *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*. Torino: Einaudi.
- Bonora, E. (2016). Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápolo). *Studi Storici*, 2, 267-295.
- Bossy, J. (1985). *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- Burns, J. H. y Izbicki, T. M. (eds.). (1997). *Conciliarism and papalism*. Cambridge y New York: Cambridge University Press.

- Fray Bartolomé Carranza de Miranda. (1994). *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos*, ed. J. I. Tellechea Idígoras. Madrid: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca.
- Carlos Morales, C. J. de y Pizarro Llorente, H. (2009). Francisco de Mendoza y Córdoba. En *Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de la Historia. Recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/17028/francisco-de-mendoza-y-cordoba>.
- Catalán Martínez, E. (2000). *El precio del purgatorio. Los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*. Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Colahan, C. y Masferrer III, R. (2007). *Díaz de Luco's Guide for Bishops. Spanish Reform and the Lazarillo*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Colahan, C., Marzalek, J. y Suárez-Martínez, P. M. (2018). *El Colloquium elegans de Bernal Díaz de Luco: tradición senequista, eclesiástica y picaresca*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Concilium Tridentinum* (1911). *Tomus Quintus*. Friburgi Brigoviae: Herder.
- Concilium Tridentinum* (1930). *Tomus Duodecimus*, Friburgi Brigoviae, Herder.
- Concilium Tridentinum* (1937). *Tomus Undecimus*. Friburgi Brigoviae: Herder.
- Concilium Tridentinum* (1961). *Tomus Septimus*. Friburgi Brigoviae: Herder.
- Congar, Y. (1976). *Eccelesiology. Desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Congar, Y. (1994) «Jus Divinum». En Y. Congar. *Église et papauté. Regards historiques*, (pp. 65-80). Paris: Les Éditions du CERF.
- Crouzet, D. (2016). *Charles Quint. Empereur d'une fin des temps*. Paris: Odile Jacob.
- Danielson, S. y Gatti, E. A. (eds.). (2014). *Envisioning the Bishop: Images and the Episcopacy in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- D'Avenia, F. (2015). *La Chiesa del re. Monarchia e Papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVII)*. Roma: Carocci Editore.
- Delumeau, J. (1973). *La reforma*. Barcelona: Labor.
- Juan Bernal Díaz de Luco (1530). *Instruction de Perlados, o memorial breue de algunas cosas que deuen hazer, para el desargo de sus conciencias y buena gouernacion de sus Obispados y diócesis...* Alcalá de Henares: Miguel de Eguía.
- Juan Bernal Díaz de Luco (1542). *Colloquium elegans, ac plane piuum exactissimam ab episcopis, post obitum exigendam rationem, non minus grauitur quàm lepidè representans*. Parisiis: Ex officina Gulielmi Bossozeli, 1542.
- Juan Bernal Díaz de Luco (1555). *Constituciones sinodales del obispado de Calahorra y la Calçada, hechas y ordenadas por los prelados en ellas nombrados*. En la muy Insigne Ciudad de Leon [Lyon].
- Juan Bernal Díaz de Luco. (s. f.) Testamento y donación ala Santa Iglesia de Calahorra, por el señor obispo della D. Juan Bernal Díaz de Luco. En *Disertaciones y Papeles históricos recogidos por D. Rafael de Floranes, señor de Tavaneros*, B.N.E., ms. 18.240, ff. 81r.-89r.
- Juan Bernal Díaz de Luco (1996) [1543]. *Aviso de curas*. Ed. J. L. Tejada Herce. Madrid: Fundación Universitaria Española- Universidad Pontificia de Salamanca.

- Eire, C. M. N. (2016). *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven y London: Yale University Press.
- Evangelisti, S. Material Culture. En A. Bamji, G. H. Janssens y M. Laven (eds.). (2013). *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Fernández Álvarez, M. (1999). *Carlos V, el César y el Hombre*. Madrid, Espasa Calpe.
- Fernández Terricabras, I. (2001a). Conflictos entre Carlos V y los cabildos catedralicios de la Corona de Castilla (1552-1556). En J. Martínez Millán (dir.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. 5 vols. (vol. 2, pp. 361-386). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Fernández Terricabras, I. (2001b). *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du concile de Trente*. Paris: Publisud.
- Fernández Terricabras, I. (2016). El fin de las terceras vías. El Concilio de Trento y la definición de la frontera confesional. En J. L. Betrán, B. Hernández y D. Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna* (pp. 145-165). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Fernández Terricabras, I. (2022). Conciliarism and episcopatism at the Council of Trent: The position of the Spanish bishops. En X. Tubau (ed.), *Rethinking Catholicism in Renaissance Spain*. (pp. 88-118). London: Routledge.
- Ganzer, K. (1997). L'ecclesiologia del Concilio di Trento. En G. Alberigo e I. Rogger (eds.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio. Atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995* (pp. 155-171). Brescia: Morcelliana.
- Ganzer, K. et al., (2010) *Concilium Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. III. The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545-1965)*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Gil Sanjuán, J. (1994). Lucha de los cabildos castellanos por su autonomía y libertad (1553-1555). *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 7, 275-298.
- Giordano, M. L. (2018). La reforma católica que no pudo ser los Comentarios al catechismo cristiano de Bartolomé de Carranza. En M. Boeglin, I. Fernández Terricabras, D. Kahn (dirs.), *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI (127-143)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Gómez Marín, J. A. (2001). *Juan Bernal Díaz de Luco. Un obispo reformista entre Loyola y Erasmo*. Huelva: Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva.
- Gómez Navarro, M. S. *Reforma y renovación católicas (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Síntesis.
- Gutiérrez, C. (1951). *Españoles en Trento*. Valladolid: Instituto Jerónimo Zurita.
- Gutiérrez, C. (1981). *Trento, un concilio para la Unión*. 3 vols. Madrid: CSIC-Instituto Superior «Enrique Florez» - CSIC.
- Gutiérrez, C. (1995-2000). *Trento, un problema: la última convocatoria del Concilio (1552-1562)*. 5 vols. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Hermann, C. (1988). *L'Église sous le Patronage Royal (1476-1834). Essai d'Éclésiologie Politique*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Jedin, H. (1950). *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*. Brescia: Morcelliana.

- Jedin, H. (1972-1981). *Historia del Concilio de Trento*. 4 t. en 5 vols. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Lamaitre, N. (2018). L'idéal pastoral de réforme et le Concile de Trente (XIV-XVI siècle). En W. François y V. Soen (eds.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*. Volume 2. *Between Bishops and Princes* (pp. 9-32). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ladero Fernández, C. L. (2019). El obispo ideal en el discurso moderno. En J. J. García Bernal y C. Bejarano Pellicer (coords.), *Memoria de los Orígenes. El discurso histórico-ecclesiástico en el mundo moderno* (pp. 423-437). Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Llorca, B. (1980). Participación de España en el Concilio de Trento. En R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España III-1.º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. (pp. 385-513). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lorente, M. et al., (2012). *Manual de Historia del Derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Martin Lutero. (1892). *Dr. Martin Luther's Complete Writings. Eighth volume*, ed. J. G. Walch. St. Louis (Missouri): Concordia Publishing House.
- Madrigal Terrazas, S. (2000). El tratado *de ecclesia*. Pasado y presente. En *Solo la Iglesia es cosmos. Miscelánea homenaje ofrecida al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa* (pp. 393-440). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Marín Martínez, T. (1948). Primeras repercusiones tridentinas. El litigio de los cabildos españoles. Su proceso en la diócesis de Calahorra, *Hispania Sacra*, 1(2), 325-349.
- Marín Martínez, T. (1952). La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), *Hispania Sacra*, 5(10), 263-326.
- Marín Martínez, T. (1954a). La Biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco. Lista de autores y de obras, *Hispania Sacra*, 7(13), 47-84.
- Marín Martínez, T. (1954b). El obispo Juan Bernal Díaz de Luco y su actuación en Trento, *Hispania Sacra*, 7(14), 259-325.
- Marín Martínez, T. (1962). Introducción. En Juan Bernal Díaz de Luco. *Soliloquio y Carta desde Trento* (1-141). Barcelona: Juan Flors Editor.
- Marín Martínez, T. (1963). El obispo Juan Bernal Díaz de Luco y sus escritos ascético-pastorales. En *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*. Barcelona: Juan Flors - Universidad de Salamanca.
- Marín Martínez, T. (1972). Díaz de Luco, Juan Bernal o Juan Bernardo. En Q. Aldea Vaquero et al., (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 5 vols. (t. II, pp. 750-753). Madrid: CSIC - Instituto Enrique Flórez.
- Marín Martínez, T. (1974). Testamento del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556). En *Miscelánea de estudios dedicados al Profesor Antonio Marín Ocete (1900-1972)*, 2 vols. (vol. 2, pp. 581-606). Granada: Universidad de Granada.
- Martínez Ruiz, E. (dir.). (1998). *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia*. Madrid: Itsmo.
- Menéndez Pelayo, M. (1956). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.

- Neveu, B. (1997). Saint Paul et Rome: à propos d'une controverse sur la primauté pontificale. En *Homo Religiosus, autour de Jean Delumeau* (446-452). Paris: Fayard.
- Nicolau, M. (1972). «Ius divinum» acerca de la confesión en el Concilio de Trento, *Revista Española de Teología*, 32, 419-440.
- O'Connor, M. (2017). *Cajetan's Biblical Commentaries: Motive and Method*. Leiden-Boston: Brill.
- O'Malley, J. W. (2015). *Trento ¿Qué pasó en el concilio?* Maliaño: Sal Terrae.
- Ott, J. S. y Trumbore Jones, A. (eds.). (2016). *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*. London y New York: Routledge, 2016.
- Palazzo, E. (1999). *L'évêque et son image. L'illustration du pontifical au Moyen Age*. Bruxelles: Brepols.
- Perrone, S. T. (2008). *Charles V and the Castilian Assembly of the Clergy: Negotiations for the Ecclesiastical Subsidy*. Leiden: Brill.
- Pizarro Llorente, H. y Martínez Millán, J. (2000). Díaz de Luco. En J. Martínez Millán (coord.), *La corte de Carlos V*, 3 volúmenes en 5 tomos (vol. 2 t. 3, pp. 114-118). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Prodi, P. (2010). *El Soberano Pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Madrid: Akal.
- Prosperi, A. (2008). *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Prusak, B. P. (2004). *The Church Unfinished: Ecclesiology Through the Centuries*. New York/Mahwah, N. J.: Paulist Press.
- Sáinz Ripa, E. (1996). *Sedes Episcopales de la Rioja. III. Siglos XVI-XVII*. Logroño: Obispado de Calahorra y La Calzada- Logroño.
- Paolo Sarpi. (2011). *Historia del Concilio Tridentino, seguida dalla «Vita del padre Paolo» di Fulgenzio Micanzio*. ed. Corrado Vivanti. Torino: Einaudi. 2 vols.
- Pattenden, M. (2013). *Pius IV and the Fall of The Carafa: Nepotism and Papal Authority in Counter-Reformation Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Rizzuto, C. C. (2022). Reforma de la Iglesia y crisis de la cristiandad en las obras de Juan Bernal Díaz de Luco (195-1556), *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 56.2, 59-82.
- Schatz, K. (1996). *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae.
- Signorotto, G. y Visceglia, M. A. (eds.). (2002). *Court and Politics in Papal Rome, 1492-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tallon, A. (2002). *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tallon, A. (2017). *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, 2.ª ed. Rome: École Française de Rome.
- Tellechea Idígoras, J. I. (1963). *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*. Roma: Iglesia Nacional Española.

- Tubau, X. (2019). Between Ecclesiology and Diplomacy: Francisco de Vargas and the Council of Trent, *Renaissance and Reformation*, 42(2), 105-139.
- Tubau, X. (ed.). (2022). *Rethinking Catholicism in Renaissance Spain*. London: Routledge.
- Valladares, R. (ed.). (2019). *La Iglesia en Palacio. Los eclesiásticos en las cortes hispánicas (siglos XVI-XVII)*. Roma: Viella.
- Vallejo, J. (2009). El cáliz de plata. Articulación de órdenes jurídicos en la jurisprudencia del ius commune, *Revista de historia del derecho*, 38, 1-13.
- Walker Bynum, C. (2020). *Dissimilar Similitudes: Devotional Objects in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Wilks, M. (1963). *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, A. D. (2013). *The Early Modern Papacy: From the Council of Trent to the French Revolution, 1564-1789*. London y New York: Routledge.
- Zetterholm, M. (2016). The Antioch Incident Revisited, *Journal for the Study of Paul and His Letters*, 6(2), 249-259.