*Beneficia Dei, Beneficium Christi. Ortodoxia, heterodoxia y herejía en el pensamiento hispano de la primera mitad del XVI**

Beneficia Dei, Beneficium Christi. Orthodoxy, Heterodoxy and Heresy in the First Half of Sixteenth-Century Spanish Thought

José Manuel DÍAZ MARTÍN

Investigador independiente

<https://orcid.org/0000-0001-9586-2321>

jm.diazmartin@gmail.com

Abstract: This article aims to clarify the discourses around the *Beneficia Dei* in the first half of XVI Century Spain. Firstly, it will sketch the notes of the traditional one. A tradition of doubtful value among the Alumbrados, it will show by deepening in their exoteric and esoteric doctrines. After that, it will suggest the misunderstanding of the Roman lessons of Dionisio Vázquez as the basis of Lutheran theology of *beneficia* and how it returned to Spain. Finally, it will end by proposing the Spanish works of Luis de Granada, after Juan de Ávila, as an answer to both deviations.

Keywords: Alumbrados, *Beneficia Dei*, *Beneficium Christi*, Dionisio Vázquez, Juan de Valdés, Luis de Granada, Martin Luther.

Resumen: El presente artículo se propone aclarar los discursos en torno al beneficio divino en la primera mitad del XVI español. Primero, esbozando la tradición de partida, que se verá confrontada a continuación con el pensamiento alumbrado, en sus dimensiones esotérica y exotérica. Tras ello, sugiere contemplar la teología luterana del beneficio como resultado de una mala comprensión de las lecciones romanas de Dionisio Vázquez y muestra el camino que siguió de vuelta a España a través de los Valdés. Un retorno que, junto al desafío alumbrado, propone finalmente, encontrará respuesta en la obra castellana de Luis de Granada, tras los pasos de Juan de Ávila.

Palabras clave: alumbrados, beneficio divino, beneficio de Cristo, Dionisio Vázquez, Juan de Valdés, Luis de Granada, Martín Lutero.

* Este artículo contribuye al Proyecto Nacional de Investigación «Tres relegadas nociones clave en la configuración de la Primera Europa Moderna. Edición de textos que lo prueban», PGC2018-093827-B-I00. Gracias a su director, el Prof. Miquel Beltrán y al director de la biblioteca March de Palma de Mallorca, D. Fausto Roldán, el artículo aparece en tiempos de pandemia con las referencias bibliográficas y manuscritas con que lo hace. Y debe a la gestión del Dr. Ronald Patkus, director de las colecciones especiales de la biblioteca del Vassar College, y al Dr. Nicolás Vivalda, director de su Departamento de hispánicas, el manejo de la transcripción parcial del proceso de Alcaraz de Antonio Márquez.

I. INTRODUCCIÓN: LA TRADICIÓN OLVIDADA

La sustitución de la cruz y toda mortificación por un vago dejar hacer a Dios en la vida cotidiana de cada cual, la auto-divinización del creyente como contrapartida de la des-divinización de Cristo y la eucaristía, el abandono de las prácticas de piedad y oración, la desconfianza de la confesión y la penitencia, la repugnancia hacia gestos que muestren en público la fe profesada (persignación, inclinaciones, adoración de rodillas), la equiparación de orden sacerdotal y laicado, la proliferación de «minorías creativas» que, al margen de las órdenes religiosas y el pueblo común, dicen encarnar *ad intra* de la Iglesia una perfección espiritual mayor... son rasgos de corte gnóstico que definen desde hace décadas a muchos de quienes se definen aún como ‘católicos’. Si desde la familiaridad con esa realidad se afronta el estudio del edicto de 1525 con que los inquisidores trataron de conceptualizar el alumbradismo¹, no dejará de sorprenderse hoy ante tan tardía realización de aquella idea, que se cumple además, en un último homenaje de la realidad a la idea, como ortodoxia *de facto*, convirtiendo en papel mojado el depósito vigente de la fe.

Pero no es esta forma de alcanzar la ortodoxia por parte del alumbradismo (sugerida ya en las palabras proemiales de Aranguren a la edición del proceso seguido contra fray Francisco Ortiz²) la que este artículo propone explorar. En ella se constata lo que el alumbradismo comparte con otros movimientos cristianos heterodoxos de la época, pero no lo que tiene de específico, al margen de su hispanidad. Con el fin de esclarecer este asunto se trae aquí el tema del beneficio divino. Éste, aun de relativa relevancia dentro del corpus de ideas que se etiquetan como alumbradas, al carecer de una definición dogmática dio pie, allí donde tales ideas fueron sometidas al escrutinio público (los procesos inquisitoriales y el único libro adscrito a dicha corriente, la *Lumbre del alma* del obispo Cazalla), a la libertad de expresión necesaria para que se pusiera de manifiesto su especificidad en el mundo de la heterodoxia sin necesidad de ocultar los matices que distinguen a sus miembros.

Este enfoque, desde luego, no carece de dificultades: con el uso teológico y espiritual –que no iuscanónico– del término «beneficio» parece estar pasando en el seno de la historia del pensamiento español actual lo que ya sucediera con el

¹ Cfr. Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Origen y filosofía 1525-1559*, Madrid, 1972, pp. 273-283.

² José Luis ARANGUREN, Prólogo, en *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Ángela Selke (ed.), Madrid, 1968, pp. 13-20.

tema del «cuerpo místico». Bataillon, en *Erasmus y España*, avocó para su defendido los derechos intelectuales de la interpretación y uso de esta fórmula paulina en la literatura española del XVI; y, advertido de la frecuencia con que aparecía en la literatura del siglo anterior, tales antecedentes terminaron convertidos –en homenaje a su obra– en una suerte de tanteos sólo concretados cuando el roterodamense puso a ese servicio su pluma³. Del mismo modo, el *Trattato utilissimo del beneficio di Gesu Christo crocifisso* (1543) acapara últimamente el sentido que cabe dar al término «beneficio» en la literatura espiritual hispana. Se supone, pues, que esta asumía los mismos presupuestos teológicos de la obra italiana (la justificación por sola fe) aunque en ningún momento parezca evidente o, en caso de ser anterior, se atribuye anacrónicamente el sintagma «beneficio de Cristo» a la selección de ideas del pensamiento del autor del que se trate desde aquella obra posterior como presupuesto tácito de la selección, haciendo de estos antecesores sobrenidos preparación del espíritu en estas tierras para la recepción de la citada obra italiana⁴.

Pero lo cierto es que, para tal genealogía del «beneficio de Cristo», o la que propuso Caponetto para llegar al *Trattato* (la que trazó desde Erasmo a Juan de Valdés pasando por Melanchton)⁵, hay que dejar a un lado la pacífica historia de la teología del beneficio divino, en la que aún se insertaba la primera manifestación moderna de esa fórmula⁶. Y es que, a poco que se piense, parece difícil concebir el beneficio divino como una novedad teológica, pues se adivina en la confluencia de dos núcleos básicos de generación de sentido en ese orden de la reflexión: el de la acción transitiva de Dios, la que tiene efectos fuera de Sí, y el de sus atributos entitativos (bondad absoluta). El beneficio habría de ser, de manera natural, una perspectiva para hablar de toda acción exterior atribuible a Dios. Algo de lo que, por otra parte, dan cuenta las hondas raíces que se le han encontrado en la teología agustiniana que nutrirá tanto la naciente reflexión teológica de la academia medieval (la que de las *Sentencias* de Pedro Lombardo permeará todas las escuelas) como

³ Cfr. Francisco CASTILLA URBANO, *La función de la metáfora organicista en la obra de Alonso de Cartagena*, en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5 (2011), pp. 79-80.

⁴ Así, María Laura GIORDANO, *The Virus in the Language: Alonso de Cartagena's Deconstruction of the «Limpieza de Sangre»*, en *Defensorium Unitatis Christianae* (1450), en *Medieval Encounters* 24 (2018), pp. 226-251; e ID., «*Como águilas nos avemos de renovar*»: reforma de la Iglesia y beneficio de Cristo en *Hernando de Talavera (1475-1507)*, en *eHumanista/Conversos*, 6 (2018), pp. 94-110.

⁵ Salvatore CAPONETTO, *Erasmus e la genesi dell'espressione «Beneficium Christi»*, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 37 (1968/3-4), pp. 271-274.

⁶ Me refiero a Tomás de KEMPIS, *De vita et beneficiis salvatoris Ihesu [sic] christi devotissime meditationes cum gratiarum actione*, s. l., s. a. [Colonia, c. 1489].

la meditación de la mística dispuesta a aprender de san Bernardo⁷. De su sistematización ya en el medievo tardío dan cuenta sermones y obras de espiritualidad que consignan la creación, la vocación y, por encima de todos, la redención como los más eminentes beneficios de Dios, a los que acompañan, en el plano personal, los dones que recibe cada cual para prolongar la acción divina sobre el mundo en el seno de la Iglesia⁸. Y a ese acervo contribuirá también la reforma cisneriana: el exitoso *Exercitatorio* (1500) del hermano del cardenal (cuatro ediciones castellanas, dos italianas) establecerá un puente entre los clásicos grados de perfección espiritual (incipientes, proficientes y perfectos) y la meditación de los beneficios distinguidos en el medievo (creación, vocación y redención)⁹.

Este artículo pretende terciar en el debate mostrando en primer lugar cómo esta lenta maduración del tratamiento teológico del beneficio divino en la tradición latina devino heterodoxia en manos de los alumbrados. Bien como doctrina exotérica plasmada en la *Lumbre del alma* del obispo Cazalla, mediante la exaltación de los beneficios naturales o de creación; bien como doctrina esotérica que salió a la luz, para justificarla, ante los inquisidores en los procesos de Ruiz de Alcaraz y María Cazalla, quienes separaron la meditación del beneficio de la redención de la contemplación mística para deprimir la virtud de aquella. Esto permitirá mostrar, en tercer lugar, cómo el camino de ida y vuelta de la reconsideración del beneficio entre Italia y Alemania por obra de españoles se recortó sobre las desviaciones alumbradas: de ida, mediante las clases de Biblia que Lutero probablemente le escuchó a fray Dionisio Vázquez en Roma; y, de vuelta, mediante la apropiación del Melanchton de la *Confesión* de Augsburgo por Juan de Valdés. Finalmente, se propondrá leer el uso del término «beneficio» en la obra de fray Luis de Granada como respuesta: por un lado, al desafío alumbrado, amplificando en el *Tratado de oración* la concepción clásica del beneficio divino

⁷ José Manuel DÍAZ MARTÍN, *Los comentarios a Romanos y Juan de fray Dionisio Vázquez: bases neotestamentarias de la mística conversa del XVI*, en *eHumanista/Conversos*, 6 (2018), p. 120. Antes de san Agustín, por ejemplo, los capítulos 8 y 9 de la *Carta a Diogneto* (*Patrologia Graeca*, Jean Paul Migne (ed.), vol. 2, París, 1857, col. 1180-1181) haciéndose eco del griego paulino distingue mediante los términos euergetes y chrestotes lo que corresponde al beneficio de Dios en tanto redentor y creador. De san Ireneo, que por las mismas fechas trata el tema (Contra las herejías 3,20, *Patrologia Graeca*, Renato Massueti, Jean Paul Migne (eds.), vol. 7, París, 1857, col. 842-845), no conservamos por desgracia el texto griego.

⁸ Cfr., v. gr., BERNARDINO DE SIENA, *Bernardinus Senensis... Opera Quae Extant Omnia*, Venecia, vol. 1, 1591, pp. 374-380; Denys van RIJSEL, *D. Dionysii Carthusiani Enarratio Epistolarum & Euangeliorum de Sanctis... Pars Altera*, Colonia, 1542, ff. xli-xlii.

⁹ García JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Exercitatorio de la vida espiritual*, en ID., *Obras completas*, vol. 2, Dom Cipriano BARAUT (ed.), Montserrat, 1965, pp. 125-126.

(que entonarían en este libro su canto del cisne); por otro, al evangelismo católico, oponiéndole en su *Vida* la figura de Juan de Ávila como encarnación del modelo paulino de pastor y del «misterio de Cristo».

II. LA *LUMBRE DEL ALMA* Y LA NATURALIZACIÓN DEL BENEFICIO DIVINO

Debemos al profesor Révah la más justa ponderación del peso de la *Theologia naturalis* de Sibiuda (†1436) en el desarrollo de la espiritualidad hispana del XVI. Y señalaba, entre las obras nutridas de aquel venero, la *Lumbre del alma* (1528) de Juan de Cazalla (†c. 1535), fraile menor y obispo coadjutor de Ávila¹⁰. Deuda que éste contrajo, como otros, a través de la *Viola animae* (1499), resumen dialogado de la obra del filósofo hispano debido al cartujo flamenco Pierre Dorland (†1507). Tanto Révah como su discípulo Martínez de Bujanda¹¹ señalaron que el trabajo de Cazalla sobre la *Viola animae* de Dorland fue básicamente de traducción, con alguna adaptación, sin aportar de su cosecha más que la página final: «Brevecito modo para venir en conocimiento de Dios»¹². Esta valoración sumaria de la intervención de Cazalla sobre el texto de Dorland deja de lado, sin embargo, su aspecto cualitativo. Y lo que lo caracteriza es lo que el obispo excluyó del discurso original (dos tercios) para dar lugar a una verdadera re-significación de la obra original de Sibiuda (anticipadora en sus manos de la que hará la filosofía moderna) que permite considerar el resultado un trabajo nuevo.

De la adaptación del cartujo del texto de Sibiuda, Cazalla eliminó su parte de mayor densidad teológica, los libros o diálogos cuarto a sexto (dedicados al temor y la honra de Dios, al conocimiento de Este a través de las criaturas y las Escrituras, al estado original del hombre, su pecado, la redención, los sacramentos y el Juicio), así como la contribución de Dorland a la obra: el diálogo de la Virgen con Dominico sobre la Pasión de Cristo (libro séptimo). Los tres primeros libros que traspuso Cazalla (dedicados al autoconocimiento del hombre, los beneficios recibidos de Dios y el amor de Dios) representaban al hombre *in puris naturalibus* –abstraído

¹⁰ Israël Salvator RÉVAH, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI^e siècle: la «Theologie Naturelle» de Raymond Sebond*, Lisboa, 1953, p. 22.

¹¹ Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA, Introducción a Juan de CAZALLA, *Lumbre del alma*, Jesús Martínez de Bujanda (ed.), Madrid, 1974, p. 34.

¹² Martínez de Bujanda también concede a Cazalla la autoría del capítulo XII de la primera parte de su libro, que es traducción-adaptación del capítulo CV de la *Theologia naturalis* (Ramón SIBIUDA, *Theologia Naturalis* [1436], Venecia, 1581, ff. 86r^o [sic]-91r^o), que se demuestra así también manejado por el obispo.

de la realidad histórica de su creación y redención– de la teología tardomedieval para adelantar la recepción moderna del filósofo catalán, la que va de Montaigne a Spinoza, que toma como única parte significativa del texto la que abstrae de su totalidad teológica, algo que Cazalla hizo posible con su división de la materia. No obstante lo cual, contra la eventual sospecha de la independización de esta antropología filosófica de la teología, Cazalla deja sucinta constancia en el último capítulo de la *Lumbre* de los aspectos del original que había dejado sin tratar. Y, salvo el tema del Juicio, prometía a sus discípulos tratarlos o les invita a adquirirlos con estudio¹³. El colofón da cuenta del éxito de su estrategia, que superó inicialmente el escrutinio inquisitorial y la licencia diocesana en la Valladolid de su primera edición, anónima, que siguió avalando la segunda, la sevillana de 1542, póstuma y ya a su nombre¹⁴.

Pero la traducción completa de la *Viola*¹⁵ permitió a un amplio público comprobar la traición de Cazalla (que, a través de Dorland, lo era también de Sibiuda) y el escaso fundamento de su deseo de hacer pasar aquella incursión suya en las prensas como preparación del terreno de la parte teológica, que señalaba a la espera de mejor ocasión o a expensas del éxito de la empresa inicial: lo que su traducción –de dudosa fidelidad global al original– encerraba eran las ultimidades de su pensamiento. Y así lo pone de manifiesto Cazalla en aquellas partes de la obra más propiamente suyas, introducción y conclusión, donde dota de nueva circunstancia al diálogo con que Dorland presentaba el pensamiento de Sibiuda. Similar en aspecto: tanto en el español como en el flamenco los diálogos son incoados por discípulos que requieren la instrucción de su maestro. Pero el lector de la versión de Cazalla capta pronto un aire mistagógico y sectario rodeando la relación discípulos/maestro (persona de Cazalla, según la portada del libro) ausente en el original. La relación discipular, que parece basada en un trato escolar en origen («¿A qué os habéis ocupado estos días que no habéis tenido lición?»¹⁶), se revela finalmente algo distinto. Si en Dorland la gratitud del discípulo por el saber adquirido le mueve a pedir al maestro que ponga por escrito el diálogo, a lo que Sibiuda accede dándose cuenta de que con la forma coloquial podría llegar a más gente¹⁷, en Cazalla es el maestro quien exige a sus discípulos que se empapen en la doctrina que les expone, no los vaya a rechazar como los apóstoles al pueblo judío, que no quiso

¹³ Juan de CAZALLA, *Lumbre...* [ver nota 9], pp. 165-167.

¹⁴ *Ibid.*, s.p. [171].

¹⁵ Pierre DORLAND, *Violeta del alma*, Hernando de Somonte (trad.), Valladolid, 1549.

¹⁶ Juan de CAZALLA, *Lumbre...* [ver nota 9], p. 61.

¹⁷ Pierre DORLAND, *Viola animae*, Amberes, 1558, ff. 2v^o-4r^o.

escuchar sus voces para buscar fieles entre los gentiles¹⁸, a lo que los discípulos responden, al terminar el diálogo, ofreciendo obediencia y deseo de difundir su mensaje como buena nueva:

«Amado maestro, días ha que estamos puestos en las manos de tu voluntad; no quiera Dios que en algo nos desviemos de tu querer. Tú manda, que nosotros te obedeceremos. E agora, respondiendo a tu mandamiento, trabajaremos con toda diligencia en nuestro estudio, dándonos a la virtud, pues conocemos la afección que nos tienes y el trabajo que de tu parte pones en nos enseñar. E con tu licencia y bendición nos iremos a divulgar este tu pequeño tractado. Tú ruega a Dios por tus discípulos»¹⁹.

Es, pues, el tratado que así concluye y no lo que resultase de una ulterior perorata magistral lo que sus discípulos se proponen divulgar arduosamente. Ahí está la doctrina del maestro, que éste culmina generosamente añadiendo el «Brevecito modo para venir en el conocimiento de Dios». Este presenta sucintamente, respaldándola con algún referente bíblico, su forma de comprender las tres fases del desarrollo espiritual (que llama Cielos, evocando a san Pablo en 2 Cor 12, 2-4): noticia habitual de Dios, noticia infusa de Dios y visión de Dios, que invita al lector a pedir a Este, asegurándole mediante dicha petición su consecución²⁰. Lo que más ha llamado la atención de ese texto ha sido su primer estadio espiritual, que presenta como resultado del ascenso por doce grados del conocimiento de Dios que desemboca en la «escura caligen» en la que el ánima siente «que Dios es sobre toda lengua y entendimiento». Puntos nada originales tampoco: sus grados de amor re-elaboran los de humildad de san Bernardo como escala en el amor de Dios²¹, mientras que la «escura caligen» traduce la *obscura caligo* con que Ficino traducía la expresión griega *gnophon skoteino* del comienzo de la *Teología Mística* del pseudo-Dionisio²², que a su vez remite a los pasajes del Éxodo (19,9; 20,21; 24,16) donde Yahveh habla con Moisés en una espesa nube o niebla (*caligo* en la Vulgata) que para Cazalla es ya referencia del segundo estadio.

La «escura caligen» hace así de parteaguas entre el conocimiento adquirido de Dios (de principiantes, reflejado en su versión de la *Viola*) y el infuso y místi-

¹⁸ Juan de CAZALLA, *Lumbre...* [ver nota 9], p. 166.

¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

²⁰ *Ibid.*, pp. 169-170.

²¹ BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus humilitatis et superbiae tractatus*, en ID., *S. Bernardi Abbatis Primi Clarae-Vallensis Opera Omnia*, Joannis MABILLON et al. (eds.), vol. I, París, 1859, cols. 941-972.

²² DIONISIO AREOPAGITA (pseudo), *D. Dionysii Areopagitae De mystica Theologia*, Joannes SARRACENO, Ambrosio CAMALDULENSE y Marsilio FICINO (trads.), Augsburg, 1519, s. p.

co de los dos últimos (el de aprovechados y perfectos). Superado aquel rubicón tenebroso, sus lectores devienen verdaderos discípulos suyos (y no judíos en el espíritu, como lo habían sido hasta entonces) capaces de ser admitidos al conocimiento místico que sugiere poseer y no explicita en el libro. Y, entre ese conocimiento que proporciona (al que adjunta unas reglas para la ejercitación espiritual que permita acceder a ese estadio inicial, el«Brevecito modo») y el conocimiento místico (secreto) de los dos últimos (los últimos cielos, los de los espíritus escogidos), la nada. Esta falta de mediación fuera de él y su libro evidencia su sectario enfoque institucional, por lo que, más que a la plebeyización de la mística²³, a lo que parece tender su mística es a la tiranización sectaria.

La ruptura con las mediaciones eclesiales y sacramentales es pues inseparable en la *Lumbre* de la estrategia de re-significación del discurso de Sibiuda vía Dorland. Y de ella forma parte no menor, junto con la selección de textos, la clave desde la que viene hecha esta, que no es otra que la del beneficio divino. Y es que la traducción en su conjunto se presenta –separándose aquí del original– como respuesta del maestro a los discípulos, que se preguntan por las razones por las que el salmista (Sal 116,12), en libre traducción del discípulo, decía: *¿Con qué haré yo digna recompensa al Señor por todos los beneficios que me ha hecho?*²⁴. Todo el discurso del libro pasa así por la óptica del beneficio divino. Y en ello va más allá de lo que había ido la adaptación de Dorland, que ya había concedido al tema una entidad y una visibilidad que en el original de Sibiuda no tenía.

Como reflejo del texto que traduce, Cazalla no aporta innovación conceptual alguna: el beneficio divino nombra los dones recibidos de Dios que obligan al hombre (abstracto, *in puris naturalibus*) a responder con gratitud siempre precaria dado que, por su procedencia, esos dones son excesivos por definición. La singularidad de la obra de Cazalla reside en cómo articula –por lo que explicita y elide del original– creación y redención, los dos momentos que definen genéricamente el beneficio. El de la redención, reconoce con la tradición, es el beneficio superior; pero al reconocerlo al final del libro, en el resumen de lo que deja de tratar, lo saca del discurso del libro. Para este solo hay beneficio en la creación del hombre –que concentra en su capacidad de ser libre y amar–, no en su redención (cuyos beneficios derivan de la pasión y muerte de Cristo como culminación del amor de Dios por el género humano). Así invierte virtualmente la jerarquía entre ambos.

²³ Álvaro CASTRO SÁNCHEZ, *Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en la Lumbre del alma de Juan de Cazalla*, en *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-Américaines*, 3 (2017), pp. 45-58.

²⁴ Juan de CAZALLA, *Lumbre...* [ver nota 9], p. 57.

Y aún más: al desvincular la pasión y muerte de Cristo de la eucaristía y la vida sacramental en la Iglesia reduce el acontecimiento de la redención a satisfacción por el pecado original para hacer posible que cada hombre pague la deuda por los beneficios de su creación, único circuito efectivo de relación hombre-Dios según Cazalla. La entrega de la vida no resulta, pues, imitación de Cristo hecha posible por la gracia, sino debida recompensa por bienes naturales que no hay otro modo de pagar, que es lo que Cazalla encuentra significado en los términos con que el salmista (Sal 116,13) respondía a la pregunta suscitada por sus discípulos desde el salmo: *calicem salutaris accipiam*²⁵.

III. LA ESPIRITUALIDAD DEL MENOSPRECIO DEL BENEFICIO DE LA REDENCIÓN

El obispo Cazalla señaló un camino sobre el que no se atrevió a transitar por escrito. Para ello hay que acudir a los procesos inquisitoriales seguidos contra su hermana María y contra Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz, maestra de los alumbrados. Esta puso ya al descubierto con total franqueza el sistema evangelizador que Cazalla propusiera de manera críptica:

«// a los principiantes los industriava e consejava que se diesen a disciplinas e ayunos e oraciones e a pensar en la pasion de dios y en los beneficios que del avian rresçibido, e que para esto les dava esta confesante libros en que leyesen e disciplinas con que se disciplinasen; y, a los que estavan ynstrutos, les dezia que no se curasen ya de aquellas cosas que eran baxas sino quando sintiesen alguna rrepunançia, syno que procurasen de estar sienpre suspensos en el deseo y amor de dios y que, para esto, que se diesen unos a otros, e se atraxiesen, e no se acovardasen en aconsejar e obrar todas las cosas en que creyesen que podian aprovechar a sus proximos para llegar al alteza del amor de dios, porque las otras cosas e obras exteriores eran rrastreras e baxas (asi commo mirar las ymaginies, herirse en los pechos, apartarse en los rrincones e hazer otras umiliaciones corporales) e que de todo lo suso dicho pide e pidio perdon e misericordia»²⁶.

La terciaria franciscana contempla el fenómeno religioso dividido en dos mundos contiguos e inmiscibles: uno, el de los principiantes, entretenido en «co-

²⁵ *Ibid.*, p. 165

²⁶ MADRID, ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL [AHN, en adelante], Inquisición, leg. 106, exp. 5, *Proceso contra Pero Ruyz de Alcaraz, vezino de Guadalajara*, f. 115vº; POUGHKEEPSIE, VASSAR COLLEGE LIBRARIES, Archives and Special Collections Library, Antonio Márquez's papers, III Series (Typescripts), Boxes 42.1.2-42.2.2, transcripción parcial del *Proceso*, pp. 391-392; John LONGHURST, *La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición, 1524-1529*, en *Cuadernos de historia de España*, 25-26 (1957), pp. 289-290.

sas bajas», la piedad vulgar y ortodoxa, mediada por la Iglesia; y el otro, el de los proficientes o ya alumbrados, convencido de su «impecabilidad», desembarazado de las anteriores muletas como medio necesario para el acceso a los misterios del amor divino. Y como maestra en el espíritu promueve ese status quo: suministra a los principiantes las disciplinas y libros aptos para su estado eclesial hasta que encuentra en ellos madera de prosélitos, momento en el que los incorpora al grupo espiritual al tiempo que los separa de las prácticas a que los habían incitado (concebidas como puramente individuales). En ese marco, los beneficios divinos asociados a la «pasión de Dios» (de redención) son objetos de meditación asociados a la disciplina corporal bajo imperio eclesial y se oponen al deseo y el obrar movidos por el amor de Dios (caridad, sacada así de la órbita del beneficio divino) y con proyección hacia el prójimo (entendido como prosélito o proyecto de tal) para crear la pequeña comunidad iniciática.

A la luz de su petición de perdón al final de su declaración, De la Cruz era consciente que esa imagen de la religión no era muy ortodoxa. Pero no parece que fuera el caso de María de Cazalla, quien de su puño y letra ratificó ese reparto de papeles, desvelando en su raíz la cristología subyacente:

«Nunca tove por inperfección –decía en su proceso– la memoria de la Pasión de Jesuchristo. Dezía que más alta cosa es contemplan en la divinidad que no en la humanidad. Acuérdom e dezir muchas vezes questas cosas exteriores y penitencia son imperfectamente hechas si el que las haze no tiene intento de por ellas y en ellas buscar a Dios»²⁷.

Frente a la meditación del beneficio de la redención («memoria de la Pasión de Jesucristo»), la contemplación «en la divinidad, que no en la humanidad». Se ha señalado ya que el alumbradismo no es una espiritualidad cristocéntrica²⁸. Pero que no sea cristocéntrica no equivale a no tener una cristología subyacente, que en esa frase sale a relucir y María de Cazalla reitera en otra declaración:

«E, a lo que dize que yo dix e, que otras cosas avía más altas en qué contemplan los devotos que no en la Pasyón de Nuestro Redentor, digo que posible sería que yo dixese que era más alta cosa contemplan en la divinidad que no en la humanidad de Christo Nuestro Redentor e asy lo tengo declarado ante Vuestra Merced, y ser más alta la contemplan en la divinidad que en la umanidad no es cosa dubdosa, pues dize la Santa Escripura: *minuisti eum paulominus ab angelis* etc. [Sal 8,6; Heb 2,7], e asy, segund es más alto el objeto, se dirá ser más alta la contemplan de él,

²⁷ Milagros ORTEGA COSTA, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, 1978, 136.

²⁸ Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados...* [ver nota 2], p. 172.

aunque yo me contentaría con saber o poder contemplan en las criaturas y alabar a Dios en ellas, quanto más que en la Pasyón de Nuestro Redentor, que es cosa de tanto fruto y provecho para nuestras ánimas. Y, por dezir que otras cosas avía más altas en qué contemplan los devotos que no en la Pasión, no se sygue que yo quitase a nadie la contemplançión meditaçión en la Pasyón ni tal se puede ynferir ni conseguir en buena lógica»²⁹.

Su manejo intelectual de las dos naturalezas, divina y humana, de la persona de Cristo –única en sus dos naturalezas para la ortodoxia descendiente de las definiciones de Éfeso y Calcedonia– remite al nestorianismo, que concebía ambas naturalezas como personas separables. Así por ejemplo, los nestorianos, para salvar la afirmación de que la naturaleza divina de Cristo no sufrió, consideraban que ese sufrimiento, por exclusivo de su naturaleza humana, no afectaba a la persona divina subsistente en Cristo según esa naturaleza humana y pasible, y rompían así la unidad personal de Cristo. Tal era el presupuesto cristológico de la teología alumbrada, que repercutía en su concepción de la vida piadosa y sacramental. No hay en ésta unidad que pueda estar afectada por defecto (tanto por lo que hace al cuerpo, en la praxis física, como al espíritu, en el crecimiento interior), sino dos realidades religiosas incompatibles, la física y la espiritual de veras, no pudiendo la primera alcanzar su fin nominal sin mutar en la segunda.

Este párrafo nos descubre, además, una comprensión del beneficio divino más complejo y un más hábil manejo del mismo para enfrentarse al tribunal que en Isabel de la Cruz. Lo primero se hace patente al introducir los bienes naturales como objeto de ese tipo de meditación (beneficio de la creación). Lo segundo, al ponerlos ortodoxamente por debajo de los de la Pasión en la escala de la perfección de la meditación, por lo que, al preferirlos, elige lo inferior en ese orden (tácitamente superior en el orden del libro de su hermano obispo). Pero será Pedro Ruiz de Alcaraz, también por su puño y letra, quien dote al beneficio de un marco teológico, completando por lo patrístico, lo espiritual y lo escolástico lo que María había intentado argumentar precariamente por lo bíblico:

«al quarto capítulo... a mí no se me acuerda. Mas, myrando qu'e leydo en dotri-
nas santas de los modos del seguimiento de la vida espiritual y de los tres estados
que en esta vida el anyma se exerçita (que uno es de los prinçipiantes, qu'es la via
purgativa, en que habla en el conoçimiento y contriçión de nuestros pecados

²⁹ Milagros ORTEGA COSTA, *Proceso...* [ver nota 25], p. 205. Contra estas veleidades, cfr. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, en ID., *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (eds.), Madrid, 1976, pp. 101-102.

y en la confesión dellos; y el segun<do, qu'es la vía ilumynativa,> habla en el conosçimiento de los beneficios de Dios, asy de la creación commo de la rredención, y en este pone ser buena la lección y meditación de la pasión de nuestro rredentor; y el terçero, que es el más perfeto, habla en la unión del ányma con Dios) y las meditaciones del bienaventurado santo Agustín // son del amor de Dios, que son exercicios en la vía unytiva, con intención desto, y questa persona lo conosçiese, se le podía dezir lo que el capítulo dize [*¿revera diez?*] del libro de las meditaciones de santo Agustín, pues el conosçimiento y obras del mayor bien no quita nada, antes da: yo podría proveer prestar libros que hablan de la pasión de nuestro rredentor y dezir a otros que lean espeçialmente enlla y hablarles yo enlla porque veyan serles provechoso, y a otros he dado libros de buena dotrina solo por que lean enllos»³⁰.

En su primera defensa, Ruiz de Alcaraz, como hicieran los Cazalla e Isabel de la Cruz, se presenta como director espiritual que suministra los materiales más apropiados al desarrollo espiritual de cada discípulo. Pero, echando mano (sin nombrarlo) del *Exercitatorio* del hermano de Cisneros (prueba de lo que ya sospechara Hamilton³¹), se vale de los tres grados de desarrollo espiritual para evitar que pareciera que ponía, como hacía, la meditación de los beneficios divinos (creación y redención) al servicio del dualismo alumbrado, adaptándola a los bloques de contenido de la *Lumbre del alma* (separándose de su fuente³² y de lo que la crítica moderna le concede de «tradicional»³³). Esto último, sin embargo, queda claro cuando más adelante opone las *Meditationes* atribuidas a san Agustín, que en el párrafo reproducido funcionan como detente bala (confiando, es de suponer, que los inquisidores no las hubieran leído³⁴), a una obra anónima sobre la Pasión que no parece que pueda ser otra que otras *Meditationes*, las de Kempis,

³⁰ MADRID, AHN... [ver nota 24], f. 32; POUGHKEEPSIE, VASSAR COLLEGE... [ver nota 24], pp. 116-117.

³¹ Alistair HAMILTON, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, Toronto y Buffalo, 1992, p. 136.

³² García JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Exercitatorio*... [ver nota 7], p. 434.

³³ Alistair HAMILTON, *The Alumbrados: Dejamiento and its Practitioners*, en Hilaire Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Leiden, 2010, p. 105.

³⁴ Lo mismo intentará hacer después con san Bernardo: «Dize el bienaventurado san Bernaldo de los estados que por el ánima pasan (que pone tres: el primero es de temor que purga el ánima por la consyderaçión de la justiciã de Dios; y el segundo, la alumbrã por el conosçimiento de los beneficios de Dios; y el terçero, alumbrada por la bondad suya, la enriqueçe)» (MADRID, AHN... [ver nota 24], f. 178vº; POUGHKEEPSIE, VASSAR COLLEGE... [ver nota 24], p. 621). La fuente es, como en Cazalla y Jiménez de Cisneros, *De los grados de humildad* (BERNARDO DE CLARAVAL, *De gradibus*... [ver nota 19], cols. 943-944), aunque con ello no hace justicia al pensamiento del de Claraual, pues para éste esos grados de perfección también lo son en el «abrazo» de la cruz (cfr., v. gr., BERNARDO DE CLARAVAL, *S. Bernardi Abbatis Primi Clarae-Vallensis Opera Omnia*, Joannis MABILLOIN *et al.* (eds.), vol. II, París, 1862, p. 506 (In Festo S. Andreae Apostoli Sermo I).

que aparecieron para dar materia a la meditación del beneficio de la redención (nombrado ya como *beneficium Christi*), cargando así a la obra de san Agustín con el tipo de reflexión sobre atributos y perfecciones divinas del alumbradismo de la que aleja la meditación sobre los misterios de la redención. Cosa que también da por asentada en la más sólida teología escolar:

«Mas, dado que afirmase que el libro de las meditaciones de s. Agustín es mejor que el de la pasión, no es heregía ni sabe a ella, que una cosa es comparar las contemplaciones a contemplaciones, otra libros a libros; claro es que hai otros libros mejores y más útiles que el libro de la pasión, que no sabemos de qué doctor esta conpilada. Mas oso dezir que la contemplación de los atributos y perfecciones de la divinidad es aventajada a la contemplación de la santa pasión o misterios de la humanidad; testigo es el sacro doctor en la 2-2, q. 82 y 83, con su comentador, el cardenal de san Sixto, Cayetano, [que dizen que, dado que la pasión de Christo fit optima manuducti<one> ad divinitatem, iuxta illud ‘Ut dum visibiliter Deum cognoscimus per hunc ad invisibilium amorem rapiamur’; negligenda tum est perseverantia quum tali contemplatione si ascendere ad ea quae divinitatis sunt quum progressu non dabitur quod debet esse principale intentum, ita etiam [?] talis orantis mens debet ea quae sunt passionis Christi eligere ut media, non ut finem, ut per illa, si Deus dederit, ascendat ad ea quae divinitatis sint, de tal manera que los misterios de la santa humanidad, pues han de ser commo medios, los varones heroicos que en la vía unitiva han de estar unidos al fin ya los deven de haber contemplado y pasado tan adelante que, comparando el enbevimiento que tienen en la divinidad, se tenga por imperfección el tornar atrás a los contemplar... Mas, dado que yo el estado de los perfetos pintase sin la contemplación de la santa pasión, antes que se sentencie por malo vea se lo que santa Angela de Fulgino dize en el capitulo xxv: ‘quando esto en este estado, no querría oír cosa alguna de la pasión, ni aun querría oír nombrar a Dios que sufra’... Esto declara mas el primer testigo que dize de mi que al principio dixé que nos avíamos de llegar a Dios con medios y después sin medios: claro es que la vía purgativa y illuminativa quiere medios, mas en la vía unitiva sin medios inmediateamente hemos a Dios de amar y sin objetos medios le hemos de contemplar, commo arriba se dixo»³⁵.

Osadía no es locura: Ruiz de Alcaraz sabe que su apuesta por apoyar en el tomismo su argumento es frágil: su reproducción e interpretación del texto con que avala su pensamiento sólo resiste si no se compara con los originales y la teología que hay detrás³⁶. Y sospecha que, ante un tribunal con la formación

³⁵ MADRID, AHN... [ver nota 24], f. 201v^o. El inicio del texto latino se inspira en S. Th. II-II, q.82, a.3, ad2.

³⁶ Tomás de VIO, *Secunda Secundae Partis Summae Sacrosanctae Theologiae divi Thomae Aquinatis... Thomae a Vio, Caietani... Commentariis Illustrata* [1508], Lyon, 1567, p. 284.

del inquisitorial, no tenga visos de prosperar. Por ello procura conservar cierta ventaja remitiéndose a la literatura espiritual y mística en la raíz del movimiento (una cita literal de Ángela de Foligno³⁷). A ella lo apostará todo cuando eche su último cuarto a espadas en su defensa:

«Yo pude afirmar no estar la perfección en nuestras obras corporales no diciendo que no heran nesçesarias; mas, hablando como de bien en mejor, loar lo más nesçesario segund el santo evangelio, que dize *uno es nesçesario* [Lc 10,42]. Conosçiendo questo, se debe hazer y lo otro no dexar, mas aprovechar yendo de virtud en virtud, siempre me conformando con la doctrina de los santos. Y, en lo que en la vida contenplativa et ativa hablan que dize el bienaventurado sant Bernardo asy, quanto mejor es el espíritu quel cuerpo, tanto son más provechosos los exerçios espirituales que los corporales; y dize, hablando en los bienes que Dios en ellos communica y da por la graçia de la contenplación, no solo el coraçón es alinpiado, más santificado et ynflamado en el ánimo en el celestial amor. Y dize el Jerson: el alma devota, con el silençio y reposo aprovecha y aprende y ende halla ríos de lágrimas en que se lave y alinpie; y dize hablando en las obras corporales: sy tan solamente ponemos el fin y provecho de la religión en estas observançias exteriores, luego avrá fin nuestra devoçión; más pongá-mosela segura la rayz para que después de purgados de las pasiones poseamos paçíficamente la voluntad y dize que ‘si el hombre diere toda su hazienda, aun es nada; y, si hiziere grande penitencia, aún es poca cosa’. Y donde más a este propósito y declarando lo ques más perfeto esto dize es en su libro que se dize *contemptus mundi*, en el cap. xi del segundo libro, que pido y suplico se vea para prueba de mi yntençión»³⁸.

Sin que esa apuesta parezca tampoco muy consistente: apela a la defensa de la vida contemplativa de san Bernardo olvidando que éste, con toda la tradición, no veía su perfección si no en la patria celestial y, por lo tanto, subrayaba la imposibilidad de disociarla de la vida activa en este mundo³⁹; o a Gerson retorciendo el sentido de su cita literal⁴⁰ y pasando por alto que concuerda en este asunto con san Bernardo y no con él⁴¹.

³⁷ Ángela de FOLIGNO, *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Fulgino: en el qual se nos muestra la verdadera carrera para seguir las pisadas de nuestro redemptor y maestro Jesuchristo*, Toledo, 1510, f. 23vº.

³⁸ MADRID, AHN... [ver nota 24], f. 291rº.

³⁹ BERNARDO DE CLARAVAL, *S. Bernardi...* [ver nota 32], pp. 421-425 (In Assumptione B. Mariae Virginis Sermo III); 1025-1026 (Sermones in Cantica, Sermo LI).

⁴⁰ Jean GERSON, *Contemptus mundi... e otro su tratado del pensamiento o ymaginación de coraçón nueuamente impresso*, Burgos, 1516, f. 25.

⁴¹ *Ibid.*, f. 58.

IV. HISPANI EN EL CAMINO DE IDA Y VUELTA DEL «BENEFICIO» ENTRE ITALIA Y ALEMANIA

Tras el libro de meditación de Kempis, no hay obra contemporánea que lleve en su título con tanto orgullo el tema («*de stupendo divino beneficio humanae redemptionis*») como el sermón que el agustino Dionisio Vázquez predicara en diciembre de 1517, apenas dos meses después de que Lutero hiciera públicas sus 95 tesis, ante la curia papal⁴². Este parece pensado para dotar de sólida médula teológica aquella meditación subrayando cómo la redención realizada por Cristo dependía de la unión de sus dos naturalezas en su persona, es decir: cristología ortodoxa opuesta a la alumbrada ya señalada y que entonces eclosionaba en Castilla. Y aquel sermón no fue flor de un día: en sus lecciones complutenses (1532-5), en apenas los jirones que conservamos de ellas, se encuentra ya perfilado el concepto teológico de beneficio recordando su deuda con la filosofía estoica al tiempo que castigaba la escisión entre especulación y praxis teológica (en la raíz también del alumbradismo), a la que oponía, en armonía con el principal misterio implicado, la Encarnación, la unidad de ambos aspectos en la teología agustiniana, «*theologia affectiva seu dilectiva*»⁴³.

Esas lecciones, dedicadas a analizar la carta a los Romanos y el evangelio de san Juan como programa teológico completo⁴⁴, seguramente fueron aquellas que Vázquez ya impartió durante su etapa de Regente del *Studium* agustiniano en Roma (1510-1513). No tenemos, por desgracia, copia de las mismas. Y, sin embargo, echando la vista hacia su sermón romano y sus hijas complutenses, parece mucho más probable que fuera desde ellas desde donde pudo partir el enfoque luterano del beneficio. El joven Lutero recaló en Roma en las fechas de aquel rectorado (octubre 1511-mayo 1512⁴⁵), aposentándose probablemente, como solían los agustinos alemanes, en el convento de san Agustín, morada del rector del *Studium*⁴⁶. La fama de éste –de origen judeoconverso– como exegeta

⁴² Dionisio VÁZQUEZ, *De unitate et simplicitate personae Christi in duabus naturis et de stupendo divino beneficio humanae redemptionis* [1517], Roma, 1518.

⁴³ Dionisio VÁZQUEZ, *Lectiones et annotata in Ioannem et in epistolam divi Pauli ad Romanos* [1532-5], Ms. MALTA, REGIA BIBLIOTHECA MELITENSIS, 1208, ff. 26-27, 32, 186-187, 190-191.

⁴⁴ José Manuel DÍAZ MARTÍN, *Los comentarios a Romanos y Juan de fray Dionisio Vázquez: bases neotestamentarias de la mística conversa del XVI*, en *eHumanista/Conversos*, 6 (2018), p. 117.

⁴⁵ Según el último y más preciso estudio de su cronología: Hans SCHNEIDER, *Martin Luthers Reise nach Rom: neu datiert und neu gedeutet*, en Werner LEHFELDT (ed.), *Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte*, Berlín-Nueva York, 2011, pp. 1-157.

⁴⁶ Anna ESPOSITO, *Die Augustinerkonvente von Rom während Luthers Aufenthalt in der Stadt*, en Michael MATHEUS, Arnold NESSELRATH y Martin WALLRAFF (eds.), *Martin Luther in Rom. Die Ewige Stadt als kosmopolitisches Zentrum und ihre Wahrnehmung*, Berlín-Boston, 2017, p. 99.

experto en las lenguas de la Biblia entre lo más granado de la orden como su General, Viterbo, le precedía⁴⁷. Allí aprendería hebreo el joven fraile con un judío que no sería de extrañar que procediera, como otros en Roma, de España. Y, aunque rechazado para estudiar teología fuera del convento, eso no le impedía estudiar en su seno⁴⁸.

¿Significa eso que Lutero escuchó o leyó por cartapacio de alguno de sus correligionarios las lecciones del Maestro de la Orden en aquel entonces? No se puede afirmar con seguridad por falta de registros. Pero no cabe duda de que, de las lecciones de Biblia que Lutero impartió nada más volver de Roma y doctorarse en Biblia en Wittenberg (octubre 1512), salmos (1513-1515) y Romanos (1515-1516), estas últimas están formalmente emparentadas con las del Maestro de su escuela. Así lo proclaman su uso intermitente de la lengua vernácula⁴⁹, su recurso a la explicación de la lengua original del texto acudiendo incluso a la materna de su autor (utilizar el hebreo –en su caso, el diccionario de Reuchlin– para interpretar el griego paulino, algo aún común en la escuela bíblica agustiniana española que hablará por fray Luis de León) o su distinción entre *glossas* (*annotationes* en Vázquez) y *scholia* (*lectiones* en Vázquez).

Y aún más interesa señalar aquí la atención que muestra Lutero en aquel conjunto de lecciones, hasta hace poco desapercibida, por el concepto de beneficio, que le acompañará toda su vida. Lo que significa antes de la aparición de los *Loci Theologici* (1521) de Melancton, de los que por lo tanto no dependería⁵⁰. Pero sí parece depender de lo que nos queda del tratamiento de Vázquez en sus lecciones complutenses en dos aspectos clave⁵¹: por un lado, la clara separación (que emerge de la lectura de Cicerón y Séneca, explícita en Vázquez) del sentido teológico de beneficio del de justicia, siendo Cristo modelo de ambos; por otro, la incardinación del beneficio en la economía del sacrificio (*sacrum officium*) como debido trato con Dios, que sólo es posible con el propio Dios (ya que ningún valor tiene para Dios lo que le podamos devolver sólo desde una naturaleza herida), que en la gratitud despunta, como Lutero ve simbolizado en el mismo versículo del salmo 116 con que Cazalla cerrara su meditación: *Calicem salutaris accipiam*.

⁴⁷ Quirino FERNÁNDEZ, *Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro*, en *Archivo agustiniano*, LX-178 (1976), pp. 117-119.

⁴⁸ Johan OLDECOP, *Chronik des Johan Oldecop*, Karl EULING (ed.), Tubinga, 1891, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁰ Risto SAARINEN, *Luther and the Gift*, Tubinga, 2017, pp. 38-57.

⁵¹ José Manuel DÍAZ MARTÍN, *Los comentarios...* [ver nota 42], pp. 119-122.

La teología del beneficio está de hecho más desarrollada en Lutero que en Melancton. Pero será de éste, que ya la reduce al beneficio de la redención como *beneficium Christi*, de quien parta de vuelta a Italia. Y no directamente a través de sus *Loci*, sino del texto resultante de su revisión del texto que presentó a la Dieta de Augsburgo (1530). Y es que su receptor en Italia, Juan de Valdés, se muestra al tanto de la fórmula no en el primer texto que publica, su *Diálogo de doctrina Christiana* (Alcalá, 1529), sino ya en su etapa italiana, al tiempo que se tornaba fórmula polémica en el debate dogmático alemán, seguido *in situ* por su hermano Alfonso⁵². Sólo en el texto publicado por Melancton de la Confesión la fórmula *beneficium Christi* personifica ya una verdad que el catolicismo habría negado por subrayar el valor de las obras para la salvación⁵³. Guante que recogería el Concilio de Colonia (1536) en las filas católicas para responder que dicho beneficio era condición de las nuevas obras del hombre salvado por la fe⁵⁴. Y esta es, más bien, la tesis que defiende Valdés para definir su posición en el debate teológico, en el que parece esforzarse por integrar la posición luterana sobre la fe y la mediación única de Cristo con el acento católico en la caridad que sale a la luz con obras que demuestran una nueva «fe viva» que recuerda a la *fides (caritate) formata* escolástica:

«Para inflamar nuestra alma en el amor divino nada hay tan poderoso como considerar y creer por don de Dios que Cristo es principio único, medio único y fin único de nuestra salud. Y como el alma que arde de amor divino no puede ser tibia, ni el fuego de la caridad apagar la inclinación a las buenas obras, antes lo puede encender, conservar y aumentar –como de hecho siempre hace–, no podemos creer que esta santísima verdad, que exalta el beneficio de Cristo y aplasta la soberbia humana, haga tibio al Cristiano y extinga su inclinación a las buenas obras. Al contrario: tengo por certísimo que, hasta que el hombre no abraza dicha verdad considerándose seguro y cierto de su salud en Cristo y por Cristo sin atender en modo alguno a sus propias obras, no es capaz de hacer obra alguna que no esté manchada por amor e interés propio»⁵⁵.

⁵² Ragnar ANDERSEN, *Concordia Ecclesiae. An Inquiry into Tension and Coherence in Philipp Melancthon's Theology and Efforts for Ecclesiastical Unity, Especially in 1527-1530*, Zurich, 2016, pp. 183-7.

⁵³ *Confessio Fidei Exhibita... in Comitii Augustae Anno MDXXX*, Augsburgo, 1535, pp. 83-85.

⁵⁴ *Canones Concilii Prouincialis Coloniensis*, Colonia, 1538, pp. 165-68.

⁵⁵ «Non e cosa alcuna piu possente ad infiammare l'anima nostra de l'amor divino che il considerare & credere per dono di Dio che Christo e unico principio, unico mezzo & unico fine della salute nostra & l'anima che arde d'amor divino non puo esser tepida, ne il fuoco puo estinguere lo studio de le buone opere, ma bene lo puo accendere, conservare & aumentare, come sempre l'accende, conserva & aumenta, sicche non dobbiamo dubitare che questa santissima verita, che esalta

Aunque idénticos en sentido, la plasticidad de este lenguaje era, sin duda, mucho más atractiva que el seco latín de los cánones coloniales, que adornaban las estanterías y se recomendaban entre sí discípulos y amigos de Valdés como el cardenal Morone o Flaminio⁵⁶. Como lo era el hacer de la comprensión y aceptación por fe del beneficio de Cristo criterio de incorporación a la comunidad de los verdaderos fieles (que sus discípulos españoles, Sesó a la cabeza, tomarán al pie de la letra haciendo del beneficio puerta de entrada al círculo de los iniciados⁵⁷), con lo que Valdés hacía emerger su religiosidad alumbrada de juventud (aparentemente dejada de lado al poner a Cristo en el centro de su espiritualidad), caracterizada por un estado final de iluminación y amor en el que el creyente está seguro de su gracia y salvación, dando este paso del error a la verdad acceso a la comunidad. Con una diferencia esencial: la comunidad alumbrada se concebía vanguardia espiritual del catolicismo (tenía de partida –se vio ante la *Lumbre*– voluntad sectaria –o de orden religiosa sin regla– sin pensarse tal) mientras el valdesianismo, comprometido con la definición del criterio para ser cristiano en el momento en que dicho criterio estaba en discusión, tenía voluntad universal, aunque terminó funcionando en la práctica como clave secreta de acceso a una secta consciente de serlo en el seno católico. Que la fórmula *beneficio de Cristo* terminara por cargarse de indicaciones que inclinaran su comprensión hacia tesis luteranas era cuestión de tiempo, como no tardó en suceder tras la muerte de Valdés mediante la publicación del *Trattato del beneficio di Gesu Christo*. De hecho, que éste fuera publicado antes que las obras del período italiano de Valdés nos da la medida de hacia dónde se había trasladado el centro de la meditación de los *spirituali*, de no escaso peso en las discusiones tridentinas y en el rearme de la Iglesia posterior al Concilio⁵⁸.

il beneficio di Christo & deprime la superbia humana, faccia il Christiano tepido & estingua lo studio de le buone opere. Anzi, tengo per certissimo che, mentre l'huomo non abbraccia questa verita, tenendosi sicuro & certo de la salute sua in Christo & per Christo senza consideratione alcuna de l'opere proprie, non potra mai fare opera alcuna che non sia manchiata d'amor proprio & di proprio interesse». Juan de VALDÉS, *Modo che si dee tenere nell'insenare e predicare il principio della religione Christiana*, Roma, 1545, s.p. [cap. II].

⁵⁶ DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés. 1498 (?)–1451. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, 1957, pp. 267, 271.

⁵⁷ Doris MORENO, *El protestantismo castellano revisitado: geografía y recepción*, en Michel BOEGLIN, Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, David KAHN (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Madrid, 2018, p. 190.

⁵⁸ Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés...* [ver nota 54], pp. 284–413; Massimo FIRPO, *Tra alumbrados e «spirituali»*. *Studi su Juan de Valdés e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Florencia, 1990, pp. 155–184.

V. CONCLUSIÓN: LA TRADICIÓN RENOVADA

Junto a la exaltación valdesiana, que determina en la actualidad el interés escolar por el beneficio divino, se han presentado aquí otras ramas del árbol de un concepto que hunde sus raíces en la tradición y que también fueron podadas –como la depresión alumbrada del beneficio en su sentido tradicional– o dejaron de llevar savia –como la del interés por su teorización teológica, que de fray Dionisio Vázquez pasará a Lutero–. Lo que no significa que aquel árbol muriera, como se suele suponer, con la poda de la rama valdesiana o la alumbrada o con el olvido de la rama agustiniana. De ahí la elección, para concluir, de la obra de fray Luis de Granada, que no puede dejar de contemplarse en parte como respuesta a los dos planteamientos extremos del beneficio, alumbrada y valdesiana. En lo que, por otra parte, no hacía sino prolongar el espíritu de la misión avilista, situada en su última carta, la 184, tradicionalmente conocida como «Doctrina admirable», ante ambos extremos como dos tendencias en el espíritu que con esos nombres enunciamos bajo su sello hispano: la que piensa «que no hace al caso en el camino de Dios la devoción y el sentimiento de Él mismo» y la que cree que «el verdadero amor de Dios sea sentimiento del mismo»⁵⁹.

En contraste con el alumbradismo, su *Libro de Oración* (1554-1571: el libro más editado del siglo⁶⁰ y escuela de oración para generaciones enteras de cristianos) aporta la meditación más completa y sistematizada sobre el beneficio divino disponible. Todo ese libro está de hecho estructurado con ese punto de fuga. Por un lado, los beneficios divinos (creación, conservación, redención, vocación y beneficios particulares), constituyen la meditación que propone al lector para las noches dominicales⁶¹. Con ella culminan las meditaciones nocturnas que invita a desarrollar cada uno de los días de la semana, que versan sobre la condición humana vista desde la fe (sobre el pecado, la miseria de la vida humana, muerte, Juicio, infierno y gloria, sucesivamente). Así quedaba asociada la meditación del beneficio a la memoria de la resurrección. Pero Granada no deja ahí la cosa. Desde la primera edición, el libro cerraba la parte de la oración (a la que seguía otra sobre la devoción, siendo así plenamente fiel al maestro de su orden, santo

⁵⁹ Juan de ÁVILA, *Obras completas*, Luis SALA BALUST y Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ (eds.), vol. 4, Madrid, 2003, p. 607; su versión en Luis de GRANADA: *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 2 (Libro de la oración y meditación), Madrid, 1800, p. 186.

⁶⁰ Keith WHINNOM, *The Problem of the Best-seller in Spanish Golden Age Literature*, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 57 (1980), p. 194.

⁶¹ Luis de GRANADA: *Obras...* [ver nota 57], pp. 135-145.

Tomás, traicionado en la lectura de Ruiz de Alcaraz) con el capítulo dedicado a las «seis cosas que debemos meditar en la pasión del Salvador» pues la pasión de Cristo es «la principal materia de la meditación»⁶². Y una de esas seis es, como era de esperar, «la grandeza del beneficio de nuestra redención»⁶³. Con estos dos enfoques complementarios hacía suyo el acento puesto por la *devotio moderna* en el beneficio de Cristo como meditación sobre la Pasión (aquel que hacía de menos el alumbradismo) sin identificar sin más beneficio divino y beneficio de Cristo ni romper el vínculo de éste con aquél como su marco más amplio (tal como la lectura valdesiana invitaba a hacer). Sin embargo, esta última meditación quedaba establecida en el libro de una manera un tanto *fuori ordine*, fuera del programa semanal de oración, deficiencia que vendría a resolver a partir de la edición de 1566, en la que Granada introdujo en su libro las meditaciones diarias matutinas, proponiendo dedicarlas a la pasión de Cristo (institución de la eucaristía, oración en el huerto, condena y azotes, coronación de espinas, muerte, sepultura, resurrección) para convertir ese libro en un perfecto manual de la oración desde la perspectiva del beneficio divino⁶⁴.

Granada devolvía así al centro de la meditación y oración cristianas la Pasión, menospreciada por el alumbradismo: ella era culmen de las mismas, según san Pablo (pues en Cristo decía el Apóstol de los Gentiles estar encerrados todos los «tesoros de la sabiduría de Dios» [Col 2,3], no preciándose de saber otra cosa que Cristo, «y éste, crucificado» [I Cor 2,2]); y desvelaba que, si tal movimiento espiritual se podía reclamar seguidor de san Pablo, lo hacía a costa de desatender sus palabras. Algo, la traición de san Pablo, de lo que Granada igualmente acusa entre líneas a la concepción valdesiana del beneficio, aunque apuntando, como era de esperar, a razón distinta de la alumbrada, para responder a ella mediante otra estrategia. Y es que en Valdés no hay menosprecio explícito de la Pasión. Al contrario: era su vida (cuyo evangelismo no le llevó a renunciar a los dos genero-

⁶² *Ibid.*, pp. 164-176.

⁶³ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁶⁴ En esta misma clave anti-alumbrada puede interpretarse que en el tratado séptimo del *Memorial de la vida cristiana*, precisamente el que se ocupa del amor de Dios –centro de la especulación alumbrada–, incluya una parte, la segunda, dedicada a la oración que domina la consideración de los beneficios divinos (Luis de GRANADA, *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 3 (Segundo volumen del *Memorial de la vida cristiana*), Madrid, 1800, pp. 212-221), que Granada ampliaría copiosamente en las adiciones al mismo (*ibid.*, 332-354). Fuera de la obra de Granada, también se puede recordar la *Via Spiritus* (1541) de Bernabé de Palma como obra que recompuso, precisamente en el pensamiento franciscano origen (también en la disensión) del alumbradismo, la figura del beneficio divino descompuesta por este.

sos beneficios papales de que disfrutaba en Nápoles) o la de algún otro notorio amigo en España de aquellas ideas como el Dr. Constantino, la que contradecía la cruz (o el beneficio de Cristo) que predicaban de palabra y la que los alejaba de san Pablo, modelo de coherencia del pastor cristiano. De hecho, la incoherencia de aquellos apóstoles de la reforma parece la marca que permitía a san Juan de Ávila y sus discípulos detectar su desviación⁶⁵. Y la clave desde la que aquí, para terminar, se propone comprender el enaltecimiento hecho por Granada, como parte del círculo avilista, de la figura del propio Juan de Ávila como contramodelo del pastor heterodoxo hispano: Juan de Ávila, y no aquellos sonoros predicadores, era el perfecto intérprete de san Pablo y, por lo tanto, de Cristo y su gran misterio, el beneficio de su redención, al no quedarse dicha interpretación en palabras. Éstas se proyectaban en él en una vida que hablaba con tanta o mayor locuacidad que las otras, entrelazando en sí vida y palabra como lo estaban también en Cristo, en el misterio de la Redención y en la teología que consideraba digna de aquel nombre⁶⁶:

«En todo lo que hasta aquí se ha dicho vemos los conceptos que este siervo de Dios tenía, así de la confianza que debemos tener en nuestro Señor como de la grandeza del beneficio de nuestra redención en que ella principalmente se funda... Y cómo en otras muchas cosas procuraba este varón de Dios imitar en

⁶⁵ Así se desprende de la sospecha a que movió el doctor Constantino a Diego Pérez de Valdivia, uno de los más fieles discípulos del maestro Ávila, confirmada por este último antes de la actuación inquisitorial: «El Dr. Diego Pérez... Oyó, entre otros [sermones] en la Iglesia Mayor, al doctor Constantino. Fue todo predicar de la Passion de Christo con notables afectos, haziendo gran ponderación en cada punto con gran moción de los oyentes. Vio que, acabado el sermón, le aguardava una mula muy apuesta con pages, y lacayos, y él cruxiendo seda. Fue a visitarle a la tarde: vio la casa adornada de colgaduras ricas, el menage precioso, los Diurnos, y Breviarios hechos una asqua de oro sobre ricos bufetes. Como estava hecho a la pobreza de su maestro y muy enseñado // por él que avían de concertar las obras y palabras del predicador, reparó que sermón de tanta Passión de Christo y tan poca mortificación en la persona y casa olía a herege Luterano. Vínose por Montilla, donde estava el venerable padre Ávila. Preguntóle qué predicador avía oído. Dijo que al Canónigo Constantino. Replicó: ¿Qué os ha parecido? Respondió: No me ha parecido bien, porque el sermón fue todo predicar Passión de Iesu Christo y, luego, tanta relaxación en su vida y tan poca mortificación, discípulo me parece de Lutero. Respondió el padre Maestro: Hijo, en la vena del corazón le avéis dado. Pocos días después prendieron al Constantino por herege Luterano y como tal le castigó la Inquisición». Luys MUÑOZ, *Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Ivan de Avila...*, Madrid, 1635, p. 173.

⁶⁶ También tratará este «Misterio de Cristo» que, como se ha visto, equivale en su vocabulario a «beneficio de Cristo», específicamente en su obra; concretamente, en la *Introducción del símbolo de la fe* (Luis de GRANADA, *Introduction del Symbolo de la fě*, partes quarta y quinta, en ID., *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 5, Madrid, 1800, pp. 356-432), cerrando el díptico abierto en su previa exposición de los beneficios de la creación (*ibid.*, pp. 232-244).

su manera al Apóstol san Pablo (que él había tomado por ejemplo y maestro) así también procuraba imitarle en este conocimiento del misterio de Cristo, del cual conocimiento se preciaba tanto el Apóstol que llegó a decir que ninguna otra cosa sabía sino a Cristo, y ese crucificado. Y con haber él sabido las maravillas y secretos del tercer cielo y haber allí oído palabras que no era lícito hablar a hombre mortal, con todo eso dice que no sabía más que a Cristo crucificado, no porque más no supiese, sino porque todo lo demás que sabía era poco en comparación desta sabiduría; o, por mejor decir, porque en este misterio sabía todo cuanto para nuestra salvación se puede saber, que es todo lo que comprehende y trata la Teología cristiana, porque esta ciencia tiene dos partes, una especulativa, que principalmente trata del conocimiento de Dios, y otra que llaman práctica, que trata de las virtudes y de los vicios sus contrarios; y todo cuando comprehenden estas dos partes nos enseña más perfectamente el misterio de la cruz que todos cuantos libros hoy están escritos»⁶⁷.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes archivísticas

LA VALETTA, REGIA BIBLIOTHECA MELITENSIS, Ms. 1208: Dionisio Vázquez, *Lectiones et annotata in Ioannem et in epistolam divi Pauli ad Romanos* [1532-5], ff. 1-37, 57-60, 166-171, 175-203.

MADRID, ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, Inquisición, leg. 106, exp. 5, *Proceso contra Pero Ruyz de Alcaraz, vezino de Guadalajara*, 460ff.

POUGHKEEPSIE, VASSAR COLLEGE LIBRARIES, Archives and Special Collections Library, Antonio Márquez's papers, III Series (Typescripts), Boxes 42.1.2-42.2.2, transcripción parcial del *Proceso contra Pero Ruyz de Alcaraz, vezino de Guadalajara* (ff. 1-188) por Antonio Márquez, 700 pp.

Fuentes bibliográficas

AGUSTÍN DE HIPONA, *Meditaciones*, en ID., *Obras completas*, vol. 41 (Escritos atribuidos), Teodoro C. MADRID (ed.), Madrid, 2002, pp. 407-526.

ÁVILA, Juan de, *Obras completas*, Luis SALA BALUST y Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ (eds.), vol. 4, Madrid, 2003.

BERNARDINO DE SIENA, *Bernardinus Senensis... Opera Quae Extant Omnia*, vol. 1, Venecia, 1591.

⁶⁷ Luis de GRANADA, *Vida del venerable maestro Juan de Ávila*, en ID., *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 6, Madrid, 1800, p. 642.

- BERNARDO DE CLARAVAL, *S. Bernardi Abbatis Primi Clarae-Vallensis Opera Omnia*, Joannis MABILLON *et al.* (eds.), vol. 1, París, 1859.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *S. Bernardi Abbatis Primi Clarae-Vallensis Opera Omnia*, Joannis MABILLON *et al.* (eds.), vol. 2, París, 1862.
- Canones Concilii Prouincialis Coloniensis*, Colonia, 1538.
- Carta a Diogneto*, Epistula ad Diognetum, Henri ESTIENNE (ed.), en *Patrologia Graeca*, Jean Paul MIGNE (ed.), París, 1857, vol. 2, col. 1167-1187.
- CAZALLA, Juan de, *Lumbre del alma* [1528], Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA (ed.), Madrid, 1974.
- Confessio Fidei Exhibita... in Comitii Augustae Anno MDXXX*, Augsburgo, 1535.
- DIONISIO AREOPAGITA (pseudo), *D. Dionysii Areopagitae De mystica Theologia*, Joannes SARRACENO, Ambrosio CAMALDULENSE y Marsilio FICINO (trad.), Augsburgo, 1519.
- DORLAND, Pierre, *Violeta del anima*, Hernando de Somonte (trad.), Valladolid, 1549.
- DORLAND, Pierre, *Viola animae*, Amberes, 1558.
- FOLIGNO, Ángela de, *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Fulgino: en el qual se nos muestra la verdadera carrera para seguir las pisadas de nuestro redemptor y maestro Jesuchristo*, Toledo, 1510.
- GERSON, Jean, *Contemptus mundi... e otro su tratado del pensamiento o ymaginación de corazón nuevamente impresso*, Burgos, 1516.
- GRANADA, Luis de, *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 2 (Libro de la oración y meditación), Madrid, 1800.
- GRANADA, Luis de, *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 3 (Segundo volumen del *Memorial de la vida christiana*), Madrid, 1800.
- GRANADA, Luis de, *Introduction del Symbolo de la fé*, partes quarta y quinta, en ID., *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 5, Madrid, 1800, pp. 1-466.
- GRANADA, Luis de, *Vida del venerable maestro Juan de Ávila*, en ID., *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, vol. 6, Madrid, 1800, pp. 611-678.
- IRENEO DE LYÓN, *Tou en agiois patros emon Eirenaiou episcopou... biblia pente*, Renato MAS-SUETI (ed.), en *Patrologia Graeca*, Jean Paul MIGNE (ed.), vol. 7, París, 1857.
- JIMÉNEZ DE CISNEROS, García, *Exercitatorio de la vida spiritual* [1500], en ID., *Obras completas*, Dom Cipriano BARAUT (ed.), vol. 2, Montserrat, 1965.
- KEMPIS, Tomás de, *De vita et beneficiis salvatoris Ihesu [sic] christi devotissime meditationes cum gratiarum actione*, s. l., s. a. [Colonia, c. 1489].
- MUÑOZ, Luys, *Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Ivan de Avila...* Madrid, 1635.
- OLDECOP, Johan, *Chronik des Johan Oldecop*, Karl EULING (ed.), Tubinga, 1891.
- PALMA, Bernabé de, *Via Spiritus: De la perfeccion espiritual*, Salamanca, 1541.
- RIJKEL, Denys van, *D. Dionysii Carthusiani Enarratio Epistolarum & Euangeliorum de Sanctis... Pars Altera*, Coloniae, 1542.
- SIBIUDA, Ramón, *Theologia Naturalis* [1436], Venecia, 1581.
- TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, en ID., *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (eds.), Madrid, 1976, pp. 28-189.

- VALDÉS, Juan de, *Modo che si dee tenere nel'insenare e predicare il principio della religione Christiana*, Roma, 1545.
- VÁZQUEZ, Dionisio, *De unitate et simplicitate personae Christi in duabus naturis et de stupendo divino beneficio humanae redemptionis*, Roma, 1518.
- VIO, Tomás de, *Secunda Secundae Partis Summae Sacrosanctae Theologiae divi Thomae Aquinatis... Thomae a Vio, Caietani... Commentariis Illustrata* [1508], Lyon, 1567.

Bibliografía secundaria

- ANDERSEN, Ragnar, *Concordia Ecclesiae. An Inquiry into Tension and Coherence in Philipp Melancthon's Theology and Efforts for Ecclesiastical Unity, Especially in 1527-1530*, Zurich, 2016.
- ARANGUREN, José Luis, Prólogo, en *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Ángela Selke (ed.), Madrid, 1968, pp. 13-20.
- CAPONETTO, Salvatore, *Erasmus e la genesi dell'espressione «Beneficium Christi»*, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. 37, no. 3/4 (1968), pp. 271-274.
- CASTILLA URBANO, Francisco, *La función de la metáfora organicista en la obra de Alonso de Cartagena*, en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5 (2011), pp. 77-103.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro, *Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en Lumbre del alma de Juan de Cazalla*, en *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-Américaines*, 3 (2017), pp. 45-58.
- DÍAZ MARTÍN, José Manuel, *Los comentarios a Romanos y Juan de fray Dionisio Vázquez: bases neo-testamentarias de la mística conversa del XVI*, en *eHumanista/Conversos*, 6 (2018), pp. 111-27.
- DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés. 1498 (?)–1451. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, 1957.
- ESPOSITO, Anna, *Die Augustinerkonvente von Rom während Luthers Aufenthalt in der Stadt*, en Michael MATHEUS, Arnold NESSELRATH y Martin WALLRAFF (eds.), *Martin Luther in Rom. Die Ewige Stadt als kosmopolitisches Zentrum und ihre Wahrnehmung*, Berlín/Boston, 2017, pp. 91-106.
- FERNÁNDEZ, Quirino, *Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro*, en *Archivo agustiniano*, vol. LX, n° 178 (1976), pp. 105-198.
- FIRPO, Massimo, *Tra alumbrados e «spirituali»*. *Studi su Juan de Valdés e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Florencia, 1990.
- GIORDANO, Maria Laura, *The Virus in the Language: Alonso de Cartagena's Deconstruction of the «Limpieza de Sangre» in Defensorium Unitatis Christianae (1450)*, en *Medieval Encounters*, 24 (2018), pp. 226-251.
- GIORDANO, Maria Laura, *«Como águilas nos avemos de renovar»: reforma de la Iglesia y beneficio de Cristo en Hernando de Talavera (1475-1507)*, en *eHumanista/Conversos*, 6 (2018) pp. 94-110.

- HAMILTON, Alistair, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, Toronto y Buffalo, 1992.
- HAMILTON, Alistair, *The Alumbrados: Dejamiento and its Practitioners*, en Hilaire Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Leiden, 2010, pp. 103-124.
- LONGHURST, John, *La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición, 1524-1529*, en *Cuadernos de historia de España*, 25-26 (1957), pp. 279-303.
- MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Origen y filosofía 1525-1559*, Madrid, 1972.
- MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús, Introducción, en Juan de CAZALLA, *Lumbre del alma*, Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA (ed.), Madrid, 1974, pp. 11-51.
- MORENO, Doris, *El protestantismo castellano revisitado: geografía y recepción*, en Michel BOEGLIN, Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, David KAHN (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Madrid, 2018, pp. 181-197.
- ORTEGA COSTA, Milagros, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, 1978.
- RÉVAH, Israël Salvator, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI^{ème} siècle: la «Theologie Naturelle» de Raymond Sebond*, Lisboa, 1953.
- SAARINEN, Risto, *Luther and the Gift*, Tubinga, 2017.
- SCHNEIDER, Hans, *Martin Luthers Reise nach Rom: neu datiert und neu gedeutet*, en Werner LEHFELDT (ed.), *Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte*, Berlín, 2011, pp. 1-157.
- WHINNOM, Keith, *The Problem of the Best-seller in Spanish Golden Age Literature*, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 57 (1980), pp. 189-198.