

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA



LA IGLESIA  
EN LA EDAD MEDIA

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO II

*LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA*

*por el profesor*

DR. M. D. KNOWLES, CAMBRIDGE

*con la colaboración de los profesores*

D. OBOLENSKY

Y

DR. C. A. BOUMAN



EDICIONES CRISTIANDAD

*Huesca, 30-32*

MADRID

Título original de este tomo:  
*THE CHURCH IN THE MIDDLE AGE*

\* \* \*

Lo tradujo al castellano  
T. MUÑOZ SCHIAFFINO

© Copyright universal en Uitgeverij Paul Brand, N. V., Hilversum  
© Copyright para todos los países de lengua española en  
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.  
Madrid 1977

ISBN: 84-7057-125-7 (Obra completa)  
ISBN: 84-7057-206-7 (Tomo II)  
Depósito legal: M. 13.501.—1964 (II)

*Printed in Spain by*

ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

*CONTENIDO*

Advertencia .....	15
Presentación: Nueve siglos de la Iglesia .....	17

## PRIMERA PARTE

(604-1048)

Capítulo I.— <i>Evangelización de Europa</i> .....	23
Capítulo II.— <i>Bizancio y las Iglesias de la Europa Oriental</i> .....	31
1. Líneas directrices de la misión primitiva de la Iglesia oriental .....	31
2. Cirilo y Metodio. La misión de Moravia .....	34
Capítulo III.— <i>Las Iglesias de la Europa occidental</i> .....	41
1. La Iglesia merovingia y la Iglesia franca (604-888) .....	41
2. La Iglesia anglosajona del 663 al 1066 .....	50
3. La Iglesia alemana (754-1039) .....	55
4. España (711-800) .....	61
5. El régimen de la iglesia privada .....	64
Capítulo IV.— <i>Las vicisitudes del papado (604-1049)</i> .....	69
Capítulo V.— <i>El origen de la autoridad</i> .....	83
Capítulo VI.— <i>La Iglesia bizantina</i> .....	93
1. La cristiandad oriental en el siglo VII .....	93
2. La crisis iconoclasta .....	98
3. Consecuencias de la controversia iconoclasta .....	103
4. La querrela de Focio .....	110
5. Bizancio y la supremacía pontificia .....	112
6. El «filioque» .....	114
7. La ruptura de 1054 .....	115

Capítulo VII.— <i>Roma y Constantinopla</i> .....	117
Capítulo VIII.— <i>Los siglos monásticos I</i> .....	125
Capítulo IX.— <i>La teología (600-1050)</i> .....	139
Capítulo X.— <i>El derecho canónico desde Dionisio el Exiguo hasta Yvo de Chartres.</i>	147
Capítulo XI.— <i>El culto público y la piedad</i> .....	155
Capítulo XII.— <i>La cultura cristiana en Occidente</i> .....	165

## SEGUNDA PARTE

(1049-1198)

Capítulo I.— <i>La reforma gregoriana</i> .....	175
Capítulo II.— <i>Los siglos monásticos II</i> .....	195
1. Nuevas órdenes religiosas .....	195
2. Los agustinos .....	201
3. Cluny .....	203
4. Bernardo de Claraval y Pedro el Venerable .....	206
Capítulo III.— <i>La Iglesia en el siglo XII</i> .....	209
1. Inglaterra (1066-1216) .....	209
2. La Iglesia de Francia (900-1050) .....	213
3. Alemania y el papado (1125-1190) .....	215
4. España en la Edad Media .....	219
5. Escandinavia .....	222
6. Las Cruzadas (1098-1274) .....	224
7. Los concilios .....	228
Capítulo IV.— <i>Estructuras de la Iglesia medieval</i> .....	231
Capítulo V.— <i>La teología (1050-1216)</i> .....	245
Capítulo VI.— <i>El pensamiento medieval (1000-1200)</i> .....	255
Capítulo VII.— <i>La vida espiritual I</i> .....	261

Capítulo VIII.— <i>La religiosidad de los laicos</i> .....	269
Capítulo IX.— <i>La literatura en los siglos XI y XII</i> .....	277
Capítulo X.— <i>El arte y la música (600-1150)</i> .....	283
1. Las artes plásticas .....	283
2. La música .....	293

### TERCERA PARTE

(1199-1303)

Capítulo I.— <i>El siglo XIII</i> .....	299
1. Inocencio III .....	299
2. Cuatro antorchas de la edad de oro .....	301
Capítulo II.— <i>La supremacía pontificia y la difusión de la fe</i> .....	305
1. Roma y Alemania (1190-1253) .....	305
2. La conversión de los países bálticos .....	309
3. La Iglesia búlgara .....	311
4. La Iglesia servia .....	316
5. La Iglesia rusa .....	319
Capítulo III.— <i>Roma y Constantinopla</i> .....	327
1. El punto de vista occidental (1204-1439) .....	327
2. El punto de vista oriental. El cisma entre la cristiandad oriental y la occidental .....	330
3. Tentativa de reunificación. El Concilio de Lyon (1274) .....	331
4. El Concilio de Florencia (1430) .....	332
5. Grupos y partidos en la Iglesia bizantina .....	333
6. San Gregorio Palamas y la tradición hesicasta .....	334
Capítulo IV.— <i>La Iglesia y la corona. Tesis y antítesis</i> .....	337
Capítulo V.— <i>Los mendicantes</i> .....	345
1. Origen y expansión .....	345
2. Controversias .....	351
Capítulo VI.— <i>La vida espiritual II</i> .....	357

Capítulo VII.— <i>El pensamiento medieval</i> .....	363
1. El siglo XIII: 1200-1277 .....	363
2. Rogerio Bacon .....	367
3. Raimundo Lulio .....	367
Capítulo VIII.— <i>La herejía</i> .....	369
1. Los primeros movimientos heréticos y los cátaros .....	369
2. La Inquisición .....	374
3. Joaquín de Fiore .....	378
Capítulo IX.— <i>Los judíos y la usura</i> .....	379
Capítulo X.— <i>¿Reforma o decadencia?</i> .....	387
Capítulo XI.— <i>Las artes (1150-1300)</i> .....	393

## CUARTA PARTE

(1304-1500)

Capítulo I.— <i>Los papas de Aviñón</i> .....	407
Capítulo II.— <i>El gran cisma</i> .....	415
Capítulo III.— <i>El siglo XV</i> .....	427
1. Repercusiones del cisma .....	427
2. El papado del Renacimiento .....	429
Capítulo IV.— <i>La vida monástica y regular de la baja Edad Media (1216-1500)</i> ...	437
Capítulo V.— <i>El pensamiento medieval (1277-1500)</i> .....	447
Capítulo VI.— <i>Herejía y revolución</i> .....	453
Capítulo VII.— <i>El clima religioso del siglo XV</i> .....	461
Epílogo .....	471
Cronología .....	475
Lista de los papas de 1050 a 1500 .....	485

Bibliografía .....	489
Siglas utilizadas .....	505
Notas .....	505
Indice de ilustraciones .....	513
Indice de mapas .....	518
Indice analítico .....	519

## ADVERTENCIA

*Este volumen abarca tanto la Iglesia de Oriente como la de Occidente. El estudio comprende casi nueve siglos. De ahí que no pueda ofrecer el destino de la Iglesia en todos los períodos ni en todas las regiones. Los autores se han contentado con describir brevemente los sucesos y movimientos de destacada importancia, dedicando mayor atención a las instituciones, a la vida cristiana y a la obra de la Iglesia en su conjunto.*

*Dimitry Obolensky escribió los capítulos referentes a la Iglesia oriental. El resto del volumen se debe a la pluma de David Knowles. Problema espinoso fue el de la ruptura, primero política y luego eclesiástica, entre Roma y Constantinopla. La separación fue provocada por acontecimientos políticos y por divergencias en la interpretación de la doctrina y de la práctica. En el clima ecuménico actual ha parecido conveniente encargar la historia de este alejamiento progresivo de ambas Iglesias a un autor católico y a otro ortodoxo. De ahí ciertas repeticiones, sin las cuales, sin embargo, las causas y las consecuencias de la ruptura serían inexplicables. Después de discutir y confrontar sus respectivos puntos de vista, los dos autores han estado de acuerdo en que éste era el único medio de situar al lector ante un diálogo histórico que, aun siendo objetivo, tiene más valor que un simple relato. Reconocer francamente las divergencias de puntos de vista, así como los fallos e incomprensiones de que fue responsable cada parte, constituye la base indispensable de una simpatía mutua y de una mejor comprensión.*

## PRESENTACION

### *NUEVE SIGLOS DE LA IGLESIA*

Aunque es muy extenso el período que estudiamos (604-1500, desde la muerte de Gregorio I hasta las vísperas de la Reforma), no carece de unidad. Corresponde aproximadamente a lo que, según la mayoría de los historiadores de los últimos cien años, conviene llamar época medieval de la historia europea. Es verdad que todo «período» histórico es una construcción puramente verbal y arbitraria. El curso de la historia es continuo en profundidad. Las revoluciones sólo alteran la superficie, sin que sean más que eclosión de un largo proceso. Todo período, corto o largo, está agitado por un movimiento constante. Sin embargo, los siglos que transcurren entre la caída del poder de Roma en la mitad occidental del Imperio —unida a la decadencia de la antigua civilización «clásica»— y el nacimiento del mundo moderno con sus Estados nacionales presentan cierto número de características comunes. Forman un todo, de igual modo que la historia milenaria de la civilización greco-romana constituye para los espíritus modernos una unidad específica.

Así, pues, durante esos nueve siglos, los pueblos de Europa septentrional y central, que se habían extendido hacia el este y el sur hasta el interior del Imperio Romano, produjeron en el plano político y cultural un determinado tipo de sociedad; más tarde fue surgiendo progresivamente la Europa diferenciada que conocemos. Durante todo este período, la población del continente y de las islas fue predominantemente agrícola. A la vez existió en casi todas partes una sociedad de clases con terratenientes, grandes o pequeños, que dominaban y explotaban a los demás, estando todos bajo la autoridad feudal de un señor más importante o de un rey. Desde el punto de vista del historiador de la Iglesia, éste fue el período en que el cristianismo se fue propagando hasta extenderse por toda Europa desde el Atlántico hasta los Urales y desde Groenlandia hasta las Azores. La unidad religiosa de la cristiandad occidental no es la única característica del período medieval de la historia de Europa ni el único rasgo que la distingue del período precedente y del siguiente. Hay más: en toda esta inmensa área geográfica, la sede apostólica de Roma fue considerada como la fuente de la doctrina; además, el papado, con una precisión de pensamiento y expresión siempre creciente, reivindicó el magisterio doctrinal y la autoridad disciplinar y los ejerció de hecho. De este modo, la Europa occidental medieval

no sólo formó una unidad religiosa indiferenciada, al menos hasta fines del siglo XIV, sino que, además, toda la sociedad occidental consideró que de la Iglesia de Roma y de su obispo emanaban la fe y la autoridad.

Sin embargo, aunque la Edad Media forme una unidad marcada por muchos rasgos comunes, en este marco general se produjeron vastas evoluciones: no es producto de la imaginación la idea de que los decenios centrales de nuestro período (1000-1050) constituyen una especie de bisagra. Durante los cuatro siglos que siguieron a la muerte de Gregorio Magno, las transformaciones fueron lentas en Occidente. La vida intelectual y literaria era con frecuencia estática e incluso estaba estancada. Hubo escasos cambios en la organización política y en la técnica administrativa. Los inventos que se realizaron, como las herraduras de los caballos, la collera, el estribo, el batán, no comportaron una rápida evolución económica. En el terreno puramente material, no se intentó construir obras comparables a la muralla de Adriano, a las termas de Caracalla o al puente del Gard. Pero a partir del año 1000, aproximadamente, fueron apareciendo transformaciones en los diversos campos. Se multiplicaron las escuelas y lo mismo ocurrió con los pensadores y literatos. El papado se reformó y organizó, al igual que el movimiento monástico. Surgieron arquitectos y constructores geniales. Toda la sociedad conoció entonces un nuevo nacimiento y contribuyó a sembrar el país de catedrales y abadías, impulsada por el amor a lo grande y sublime. Toda una civilización se extendió y cristalizó en innumerables obras maestras. Renacimiento, redescubrimiento del pasado, nueva creación: nació un nuevo mundo. Mientras en los siglos precedentes el pensamiento y el dominio del mundo material y político sólo habían sido episódicos y sin efecto, en la segunda mitad de la Edad Media crecieron y fructificaron rápidamente y acabaron por producir algo realmente nuevo.

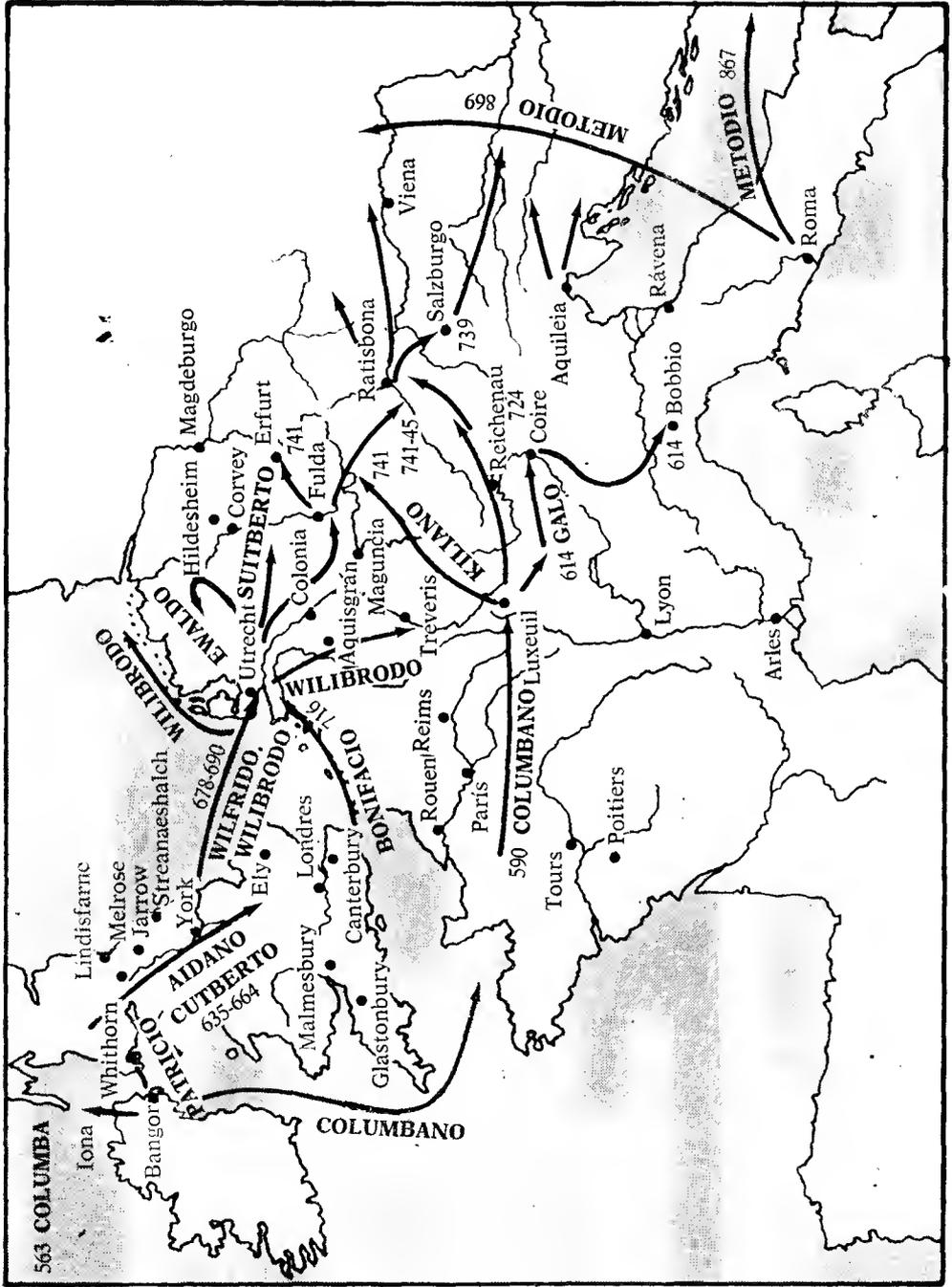
Cada una de estas dos épocas presenta divisiones secundarias. Desde el año 604 hasta mediados del reinado de Carlomagno (800 es una fecha cómoda) no se supo con claridad qué iba a ser del cristianismo latino. Durante casi todo el siglo VII lo que constituía el eje principal de la cristiandad estuvo en trance de ser devastado y conquistado por los infieles que avanzaban por el este y el sudoeste. En la misma época, la Iglesia romana se vio amenazada de perder su independencia y libertad a causa de las presiones ejercidas por el emperador de Oriente. También durante esta época las pérdidas y destrucciones que sufrió la cultura antigua fueron más importantes que los esfuerzos realizados para preservarla o para edificar sobre sus fundamentos. No podía saberse si se produciría un resurgimiento general de la energía intelectual y espiritual ni dónde ni cuándo. El reino de Carlomagno vio la instalación de una forma particular de cultura literaria y de estilo artístico y arquitectónico que sirvieron de modelo durante casi dos siglos, a pesar de los retrocesos ocasionados por las fuerzas del paganismo y la barbarie que irrumpieron por todas partes inmediatamente después de Carlomagno. En esta época se formó el Imperio romano-cristiano, el Imperio de Occidente. Comenzó siendo el protector del papado; luego, cuando

pasó a los príncipes alemanes, representó el poder temporal, opuesto al espiritual. Sin embargo, en el plano político e intelectual la sociedad fue incapaz de progresar sin discontinuidad hacia el orden y la estabilidad, que no se impusieron hasta mediados del siglo XI.

En cierto modo, también la segunda parte de nuestro período se divide en dos; la transición se sitúa en la primera mitad del siglo XIV. El año de la peste negra (1349) es fácil de recordar, aunque la fecha sea demasiado concreta y quizá demasiado tardía para datar el cambio de situación; coincide, en efecto, con el comienzo del largo período de desastres que afectaron a Francia. Hasta ese momento el pensamiento, el arte, el derecho, las instituciones, las técnicas del gobierno se desarrollaron normalmente, siendo cada día más complejas y eficaces. En Francia se alcanzó una especie de apogeo, a mediados del siglo XIII, durante el reinado de san Luis (1226-1270). El conflicto entre papa y emperador se había resuelto en favor del primero. Durante un siglo, desde Inocencio III hasta Bonifacio VIII (1193-1300), el papado, fortalecido y consolidado, había seguido dominando la sociedad occidental, sobre todo en el plano político, y aumentando sin cesar sus pretensiones. En esta época, la actividad artística, el pensamiento teológico y filosófico, el movimiento de las órdenes religiosas llegaron al apogeo en sus dominios respectivos. A partir de 1300-1350 comenzó a agrietarse este edificio cultural. Un viento de crítica y de individualismo hizo volar hecha añicos la gran síntesis intelectual. Los papas comenzaron a residir en Avignon. Poco después ocurrió el gran Cisma. Todo esto fue un golpe casi mortal para el pontificado dividido. Con la reaparición de epidemias de peste y las guerras aumentaron las tasas de mortalidad, lo cual implicó importantes consecuencias demográficas y psicológicas y redujo en número y en calidad el alto clero y las órdenes religiosas. Literatura, arte, filosofía y ciencias naturales tomaron una dirección nueva anunciando perspectivas intelectuales y espirituales completamente distintas. Cada región y cada país desplegó un espíritu nacional y se dio un gobierno centralizado y celoso de su independencia. Es verdad que durante un siglo aproximadamente, bajo la autoridad de un pontificado consolidado y bien provisto desde el punto de vista material, las fuerzas del cambio se inmovilizaron de nuevo o, al menos, su actividad fue sólo subterránea. Sin embargo, la vida eclesiástica había experimentado demasiados años de decadencia y desorden. Los humanistas, con el culto que profesaban al pasado romano, crearon una situación cultural nueva. Todo esto, añadido a los grandes descubrimientos llevados a cabo por los exploradores españoles y portugueses, anunciaba una revolución que al fin estalló en Alemania, donde no se esperaba. En este momento se rompía de forma completa y duradera la unidad de la cristiandad occidental.

*PRIMERA PARTE*

(604-1048)



Evangelización de Europa

## CAPITULO I

### EVANGELIZACION DE EUROPA

Podemos comenzar nuestro largo examen histórico describiendo el movimiento de propagación de la fe en los países que habían permanecido paganos hasta este momento y en aquellas regiones, como Gran Bretaña y Renania, donde las Iglesias, establecidas bajo el régimen del Imperio Romano, habían desaparecido en parte o en su totalidad ante las invasiones de los bárbaros. Nuestro relato será forzosamente inconexo y complejo; cada episodio constituye de hecho un fragmento de la historia de cada país y región. Pero, de acuerdo con el propósito de este libro, una exposición sumaria de la expansión cristiana desde el pontificado de Gregorio I hasta los primeros decenios del siglo XI puede ayudar mucho al lector.

El año 600 existían aún en Italia algunas zonas no civilizadas cuya población estaba formada por campesinos paganos. La Italia central y septentrional —es decir, el territorio lombardo— estaba en manos de invasores teóricamente arrianos. Toda la península se hizo católica en un siglo. Pero en los relatos de la época no se halla una descripción completa de ese proceso. En el resto de la Europa cristiana, la unificación de la fe progresó regularmente, aunque fuese de forma difícilmente perceptible. Poco antes del comienzo de nuestro período, el arrianismo, que por un momento amenazó devorar a la Iglesia, había desaparecido de la Galia. La herejía subsistió sólo en España casi hasta la conquista musulmana.

En cuanto a la Galia, el año 600 la gran mayoría de la población era cristiana o, al menos, estaba en contacto con el cristianismo. Los habitantes de la península armoricana, inmigrantes celtas arrojados de la Gran Bretaña occidental por las invasiones sajonas, fueron los únicos que, por sus peculiaridades y costumbres propias, quedaron separados de la Iglesia gala durante más de dos siglos. Bretaña ha conservado los vestigios de ese pasado original hasta la época actual. Al norte de la Galia, el cristianismo romano había sido rechazado por la marea pagana fuera de la región correspondiente a la Bélgica actual hasta una línea que iba desde Amiens hasta Tréveris y Colonia; el reflujo todavía no había recobrado todo el terreno perdido. Sin embargo, Amand en Flandes, y otros personajes que en las brumas de la leyenda asumirán más tarde dimensiones heroicas, tales como Otmaro y Eligus (Eloy) en la región que abarca la

Normandía, la Picardía y el Flandes de hoy, reincorporaron ciertos sectores a la fe. Al norte y al este de la Galia, algunos grupos de monjes irlandeses, discípulos o sucesores de Columbano, de Galo y Furseo predicaron y trabajaron en los alrededores de los monasterios que habían fundado en el Jura y la Suiza actual.

En Alemania, las invasiones no habían destruido por completo las colonias cristianas diseminadas por el actual Tirol austríaco, Suiza, sur de Baviera y Württemberg; así Augsburgo y Coira, por ejemplo, habían continuado siendo sedes episcopales. El norte de Suiza, desde Constanza hasta Basilea, había conservado la fe. También había subsistido el obispado de Estrasburgo. Más tarde, en los primeros decenios del siglo VII, Columbano y sus monjes habían llegado a Zurich, Bregenz y el futuro Saint-Gall. El año 700 Suabia era parcialmente cristiana. El monje Pirminio, probablemente originario de Irlanda o de España, había fundado Reichenau y sus filiales Altaich en Baviera y Pfäfers en Retia. También en Baviera fueron fundados antes del 700 Salzburgo y Ratisbona, aunque la Iglesia no estaba todavía organizada en esas regiones. Turingia, donde el influjo arriano había durado más, quedó indisciplinada y desprovista de organización; sin embargo, los irlandeses habían colonizado Würtzburgo.

Un impulso misionero que partió de Inglaterra eclipsó más tarde todas esas tentativas desorganizadas.

En lo que respecta a las Islas Británicas, toda Inglaterra, exceptuando quizá Cornualles y el este de Escocia, fue ocupada al principio de nuestro período por los invasores paganos (sajones, ingleses, jutlandeses, daneses y otros), que se establecieron allí después de retirarse las tropas y la administración romanas. Los documentos literarios y artísticos, por muy remotos que sean, no ofrecen ningún indicio de que en esta época sobrevivieran comunidades cristianas en esa región. Sólo el país de Gales y Cornualles eran totalmente celtas y habían conservado la fe. En cuanto a Irlanda, como se indica en el primer volumen de *Nueva historia de la Iglesia*, todavía no estaba amenazada de invasión. De allí salieron dos grandes apóstoles misioneros: Columbano, para ir a Galia e Italia, y Columba, a Iona, en las islas occidentales de Caledonia. Aidano (651), instado por el príncipe Oswaldo de Northumbria, partió de Iona para Lindisfarne, donde llegó a ser obispo. Después de Lindisfarne se convirtió o reconvirtió Northumbria y luego, gracias a Finan, sucesor de Aidano, Mercia y algunos sectores de Estanglia.

Durante este tiempo la fe cristiana llegó al sur de Inglaterra por otro conducto. Uno de los actos más importantes de Gregorio I fue enviar a Inglaterra a Agustín y sus compañeros. Con este gesto, sin precedente en la historia anterior del pontificado, parece que Roma no quería iniciar un programa misionero; sin embargo, inauguraba así una política de evangelización que partía de sus propias bases. Por una serie de consecuencias imprevisibles se estableció un sólido vínculo entre el pontificado y esta lejana Iglesia de Inglaterra, lazo que se fortaleció más aún cuando la evangelización de la Europa septentrional, occi-

dental y central se emprendió partiendo de las Islas Británicas. Al mismo tiempo, el pontificado imponía su autoridad directa sobre unos pueblos recién convertidos, entre los cuales gozaba de un prestigio considerable. Esta circunstancia fortaleció rápidamente su posición frente al Imperio de Oriente y, en época más tardía, le proporcionó toda su capacidad de resistencia en la lucha que hubo de sostener con los emperadores alemanes.

Tras los éxitos iniciales obtenidos en Kent y, gracias a la misión de Paulino, luego en Northumbria, la Iglesia comenzó a perder terreno en estas dos regiones. La conversión de Wessex y Estanglia fue lenta y se realizó por otros caminos. Como hemos visto, la fe cristiana fue llevada a Northumbria por los celtas del norte y se propagó por Mercia, reino que ocupaba los actuales Midlands. Dadas sus diferencias en materia de costumbres —especialmente en el modo de calcular la fecha de Pascua—, de piedad y de disciplina, fueron inevitables las controversias e incluso los conflictos entre la Iglesia inglesa del sur y la Iglesia celta. La primera tenía vínculos directos con Roma, mientras que la segunda continuaba una larga tradición de aislamiento. Se llegó a un acuerdo en el sínodo de Whitby en 663. Wilfrido de Ripon, monje celoso y enérgico que había peregrinado a Roma y recibido la tonsura en la Galia, tuvo un influjo decisivo en las discusiones. Impuso la apostolicidad y la autoridad universal de la sede de Roma. La Iglesia del norte aceptó las costumbres y decisiones de Roma.

Durante los decenios que siguieron al acuerdo de Whitby, la floreciente Iglesia de Northumbria dirigió parte de sus fuerzas al continente. Obró así por el sentimiento de afinidad que la ligaba a los sajones y a sus vecinos que habían permanecido en sus países durante las grandes invasiones, o bien por el influjo que ejercieron sobre ella los irlandeses, cuyo ideal era exiliarse por amor de Cristo y establecerse en el extranjero entre paganos. Durante un destierro, Wilfrido de Ripon evangelizó con éxito a los frisones. El misionero más famoso era procedente del monasterio de Wilfrido de Ripon; fue san Wilibrordo, llamado el apóstol de Holanda. Marchó a Frisia en 690 y fue consagrado obispo por el papa en 695. Sin embargo, el alcance de su éxito fue limitado, ya que murió en 739. Con Wilfrido (672/5-754) se abrió un período decisivo.

Este hombre extraordinario debe ser considerado entre los más grandes misioneros cristianos al lado de Cirilo, Metodio y Francisco Javier. Nació en Devon y pasó su juventud y parte de su edad madura en los monasterios de Wessex, cerca de Winchester y del Solent. Después se sintió llamado a llevar la luz de la fe a los hombres de su raza que vivían en Europa. Comenzó en 716 por Frisia, cuyos habitantes llevaban tiempo resistiendo al evangelio. Tropezó con su oposición y se retiró, pero fue sólo para peregrinar a Roma en 718 y recibir de Gregorio II el mandato de regresar a Frisia, donde trabajó ya con más éxito en compañía de Wilibrordo (719-722). Desde el comienzo de su carrera misionera mantuvo la tradición anglosajona según la cual toda Iglesia debe estar vinculada directamente con la sede de Roma. El mismo pasó allí largas

temporadas en 718 y 722, recibió la consagración episcopal de manos del papa y fue confirmado con el nombre romano de Bonifacio. Le encomendaron de nuevo la misión de predicar y gobernar, y pasó varios años en Hesse y en Turingia hasta 739. Por último marchó a Baviera, cuya población era semipagana, aunque había aceptado ciertas tradiciones cristianas e incluso contaba con algunos grupos de cristianos. Organizó completamente la Iglesia, lo mismo que haría más tarde en país franco por encargo de Pipino. Fundó varios de los grandes obispados de Alemania central.

Bonifacio tuvo el don de la amistad. Supo inspirar una confianza tan grande como la que manifestaba a los demás. En sus cartas, gran parte de las cuales se ha conservado hasta nuestros días, describe su época y detalla de un modo vivo y completamente original su labor entre los paganos. Así escribe a la abadesa Eadburga de Minster: «Escribid para mí en letras de oro las epístolas de mi señor el apóstol san Pedro», a fin de que los paganos puedan reverenciar las Sagradas Escrituras. Y a Daniel, obispo de Winchester, para pedirle un «libro de los seis profetas... escrito en letras grandes y distintas... desde que mi vista se oscurece no puedo distinguir las letras minúsculas y ligadas». Por su parte, envía como regalo desde Alemania a Daniel «un abrigo de seda y de lana de cabra y una toalla para secarse los pies». En otro lugar lo vemos en dificultades con los francos, con los cuales había jurado al papa que no tendría ninguna relación, y cuyo clero, rico y mundano, «parece no afectarse por nuestros trabajos y luchas en medio de los paganos»<sup>1</sup>. Le siguieron a Alemania amigos de Inglaterra, algunos llamados por él mismo; entre ellos hubo monjes y monjas. Para ellos fundó abadías como Fritzlár y Fulda y obispados como Würzburg; estos lugares sirvieron de bases y fortalezas para los misioneros y constituyeron focos de vida espiritual y de estudio para las jóvenes Iglesias. Entre los que siguieron a Bonifacio estaba Wilibaldo, monje inglés que al volver de una peregrinación a Palestina tomó parte en el restablecimiento de Montecassino junto con su hermano Winibaldo, futuro obispo de Eischstätt, su hermana Walburga, abadesa de Heidenheim, y Lull. Mantuvo con sus amigos de Inglaterra una correspondencia que refleja vivamente su personalidad e indica la excelente calidad de la formación literaria que podía adquirirse en la Iglesia anglosajona, al menos en los grados superiores. Nombrado arzobispo de «Alemania», Bonifacio ocupó el obispado de Maguncia en 732 y fue enviado como legado a la Iglesia franca por el papa Zacarías. Finalmente, en 754, fue asesinado con sus numerosos compañeros, casi fortuitamente, durante un viaje de evangelización por Frisia septentrional. A Bonifacio se le llama, con razón, el apóstol de Alemania. En efecto, aunque pasó casi toda su vida en regiones que no eran cristianas en absoluto o lo eran sólo en parte, de Frisia a Turingia, fue obra suya la consolidación de la Iglesia: dio a las regiones correspondientes a Alemania meridional y al centro de Suiza su organización eclesiástica y sus primeros grandes monasterios. Y sobre todo dio a la joven Iglesia de Alemania una estructura y unas tradiciones de tipo romano. Ello se debió a la enseñanza reci-

bida en Inglaterra y a las sucesivas peregrinaciones que hizo a Roma. Un papa clarividente le encomendó su misión y él se consideró como agente y representante de la autoridad pontificia. Las Iglesias y los monasterios de Alemania, recién nacidos y adolescentes, heredaron y conservaron esa tradición. De este modo, mientras el papado corría el riesgo de perder su independencia a causa de las incesantes pretensiones imperiales y atravesaba en Roma un período de humillación y de impotencia práctica, en el gran arco que va desde Inglaterra a Austria las jóvenes Iglesias se desarrollaban, observando ante Roma una actitud que iba a generalizarse en todo el Occidente durante varios siglos. A primera vista puede parecer paradójico que fuera en Germania y no en Francia donde el pontificado encontró su más temible enemigo tres siglos después. Pero no hay duda de que fue la tradición ancestral llevada allí por Bonifacio la que conservó en la obediencia a Roma a numerosas diócesis alemanas durante todo el conflicto que enfrentó al papa con el emperador.

Los discípulos de Bonifacio continuaron esta obra. En los decenios que precedieron al año 800, Carlomagno alentó sus esfuerzos en Frisia. Como se sabe, en Sajonia procedió de otro modo. Durante una guerra brutal, que duró treinta años, los sajones (o lo que quedaba de ellos) fueron obligados a bautizarse. Este procedimiento, a diferencia de tantas otras tentativas de conversión a sangre y fuego, acabó por dar origen a un pueblo conquistado duraderamente para la fe cristiana. Treinta años después, Anscario (801-865), monje de Corvey, fue consagrado obispo de Hamburgo bajo la protección de Ludovico Pío; más tarde aún se vincula Bremen a la sede de Hamburgo con la obligación de evangelizar a Escandinavia. De hecho, Anscario llegó hasta Birka, cerca del actual Estocolmo; más tarde evangelizó parte de Dinamarca. Pero la invasión de los vikingos hizo que retrocedieran las fronteras de la cristiandad y, a pesar de numerosos esfuerzos, la conversión de Dinamarca no se acabó hasta los comienzos del siglo XI, durante el reinado de Canuto, rey de Dinamarca y de Inglaterra. Desde esta última llegó el movimiento monástico a Dinamarca y de allí recibió también Dinamarca sus primeros obispos. A pesar de la imperfección de las fuentes, se puede afirmar que los misioneros que se encargaron de la conversión de Noruega, a fines del siglo X, y de Suecia, a principios del XI, procedían sobre todo de Inglaterra. Pero ninguno de ellos iguala a Anscario y Wilibordo. Los monjes tuvieron gran parte en la evangelización de Escandinavia. Las Iglesias danesa y noruega conservaron mucho tiempo en su liturgia, su literatura religiosa y su arte las huellas de sus vínculos con Inglaterra. Así, la catedral de Stavanger está dedicada a san Swituno de Winchester y, en la ciudad moderna, este santo patrón da su nombre a calles y marcas de productos. De Dinamarca la fe se transmitió a Islandia (996), donde floreció una fervorosa Iglesia. En 1122 llegó a Groenlandia, donde excavaciones recientes han descubierto una iglesia medieval.

La evangelización de la parte occidental de Alemania se hizo pacíficamente gracias a individuos o grupos animados de celo misionero. La mayor parte de

las veces trabajaban entre su pueblo de origen u otro afín; en todo caso, no encontraron ninguna hostilidad de tipo racial cuando predicaron el evangelio. En la parte oriental de Alemania, en cambio, el cristianismo penetró lenta e irregularmente; precedió, acompañó o siguió a los ejércitos alemanes. La misión dependía de consideraciones políticas y de los azares de la guerra. Allí, en efecto, el pueblo de origen alemán chocó con los eslavos y con las tribus bárbaras y salvajes de la costa báltica. Además encontró varios obstáculos en su obra evangelizadora: el odio que suscitaba en los pueblos vencidos, las derrotas que también él sufrió y sobre todo las dos grandes invasiones paganas de los magiares o húngaros, que penetraron profundamente en territorio alemán. La primera oleada de húngaros fue destrozada por Enrique I tras dos grandes batallas, en 933, en Turingia y en Sajonia, junto al Elba; la segunda oleada fue detenida por Otón I cerca de Augsburgo en la batalla del Lech.

Los magiares habían asolado a Moravia; pero el cristianismo no pereció del todo. Sacerdotes alemanes y moravos penetraron en Bohemia, cuyo rey Wenceslao (Vaclav), muy inclinado al ascetismo, consagró su corto reinado (923-929) a construir iglesias y a extender la fe antes de morir asesinado. Durante este período, con Enrique I y más aún con Otón el Grande, el *Drang nach Osten* alemán comenzó a influir en la propagación del cristianismo. El primer pueblo con que tropezaron fue el de los vendos, que opusieron a los alemanes y a la nueva religión una tenaz resistencia. Aun así, en 948 se fundaba el obispado de Brandeburgo. El año anterior se había creado, probablemente, el obispado de Aarhus en Dinamarca y el de Oldenburgo algo después. Otón I veía realizado un antiguo deseo al fundar el arzobispado de Magdeburgo, en la frontera oriental de Sajonia; en 968, después de numerosas dificultades, el monje Adalberto fue su primer titular, siendo su obispado sufragáneo el de Merseburgo.

Poco después, Boleslao II, que reinó de 967 a 999, aceleró la penetración de la fe en Bohemia. Probablemente durante su reinado se estableció el obispado de Praga, con Maguncia como sufragáneo. El segundo obispo de Praga fue otro Adalberto; era monje y, tras haber realizado una labor misionera en medio de muy diversas vicisitudes, murió mártir en 997 entre los paganos de Prusia. Por la misma época, Piligrim de Passau, obispo competente y político ambicioso, trató de convertir a los magiares. Esperaba poder ejercer su autoridad entre ellos partiendo del obispado sufragáneo de su propia sede. Su tentativa fracasó. El rey san Esteban I (que reinó de 997 a 1038) fue el que dotó a Hungría de una organización eclesiástica ratificada más tarde por el papa Silvestre I. Esteban estableció en su país una jerarquía con un arzobispo en Gran (Esztergom) e hizo de su Iglesia un miembro vivo de la Iglesia de Occidente. Algunos decenios antes, en 968, había sido fundado en Polonia el obispado de Poznam (Posen) gracias a inmigrantes alemanes. Sin embargo, la conversión del país no se realizó hasta después de la de Mieszko I, que fundó el Estado polaco en 977. La Iglesia de Polonia recibió una organización más completa por obra del duque

Boleslao I, que luego llegó a rey y reinó de 992 a 1025; Boleslao fundó un arzobispado en Gniezno (Gnesen). Había recibido la autorización para ello del emperador Otón III el año 1000, durante su peregrinación a la tumba de san Adalberto; Silvestre II erigió canónicamente esta sede arzobispal. De este modo se daba una organización permanente a las dos Iglesias más orientales que Roma tenía en el ámbito de su influencia. Al mismo tiempo se impuso un límite oriental a la extensión del arzobispado de Magdeburgo.

Por lo tanto, a mediados del siglo XI la mayor parte de la Europa continental era cristiana, desde la Rusia occidental católica y Bulgaria hasta España, al norte de la movediza frontera islámica. Permanecían aún paganos algunos sectores de los tres países escandinavos, la costa báltica y sus alrededores al este y al oeste de Bremen, lo mismo que algunas zonas de Europa central. Al este habían sido ganados para la ortodoxia gran parte de la Rusia europea y los Balcanes. El resto fue conquistado para la Iglesia durante los siglos XII y XIII. Las dos grandes comunidades que pretendían haber conservado intacta la fe primitiva de la cristiandad se repartieron este conjunto durante tres siglos. En el extremo occidental, la conversión de los pueblos tuvo algo misterioso, maravilloso y novelesco. El cristianismo celta, tan desprovisto de toda disciplina unificadora y de todo formalismo en materia de dogma, tan dotado para el arte y los estudios, tan desbordante de energía misionera —hasta el punto de enviar a sus hijos a Islandia y a las riberas del Danubio—, no tiene ningún equivalente en la Europa católica del este. Ninguna cultura cristiana primitiva puede competir con la que floreció en Northumbria y en Wessex y fue transmitida por los misioneros a Frisia y a Alemania. En todos estos países, las aguas salvíficas se extendieron como bajo el impulso de alguna fuerza infusa o sobrenatural. En el este, por el contrario, la cristianización estuvo ligada estrechamente a la expansión militar de Alemania y se realizó gracias al establecimiento de monasterios y a la erección de obispados. Es cierto que santos como Adalberto, Cirilo y Metodio dieron a menudo dimensiones espirituales a este proceso. Pero la diferencia subsiste. Por este motivo los misioneros occidentales son personajes de mayor relieve en la historia. Sin embargo, las conquistas realizadas por el cristianismo en tierras alemanas y eslavas son igualmente impresionantes y atestiguan el poder intrínseco del evangelio para atraerse a todos los pueblos europeos.

Durante el período que hemos examinado, las pérdidas que sufrió el cristianismo en su conjunto fueron tan considerables como sus ganancias. El motivo fue el auge imprevisible del Islam, la rapidez fantástica y la amplitud de sus conquistas. Mahoma murió en 632. En un siglo sus sucesores extendieron su Imperio desde Samarcanda y el Indo hasta Cádiz y los Pirineos. Sus ejércitos amenazaron los muros de Constantinopla y de Orleáns. No hablamos aquí de sus victorias en el Oriente, donde las florecientes comunidades cristianas de Siria, Armenia, Palestina y Egipto fueron asoladas y destruidas en su mayoría. En el oeste, desde el año 700, los musulmanes habían conquistado las provin-

cias romanas de Africa y Mauritania. En 711 pasaron a España. Dos años más tarde casi toda la Península Ibérica estaba en sus manos. Sus ejércitos barrieron en oleadas todo lo que encontraron por delante, atravesando los Pirineos por sus dos flancos. Casi al mismo tiempo se extendieron por Asia Menor en dirección a Constantinopla. La cristiandad no había alcanzado aún los límites de su expansión en Europa, ni por el norte ni por el este. Un momento se vio reducida a Tracia y Grecia, que dependían de Bizancio, y en Occidente, a esa franja de territorios, apenas más ancha que una vasta galería, que va de Italia a Inglaterra atravesando los países francos. Hasta entonces la difusión del evangelio nunca había tenido un campo tan restringido en apariencia. Sin embargo, llegó un alivio precisamente en el momento en que las tenazas iban a cerrarse partiendo del oeste y del este. En 674-677 y en 717-718, la flota y los ejércitos musulmanes fueron derrotados ante los muros de Constantinopla; en 732 Carlos Martel venció, junto a Poitiers, al ejército de los invasores sarracenos.

Con razón se han considerado estas dos victorias de la cristiandad entre las batallas decisivas de la historia mundial. En el oeste, aunque al principio se pudo creer que sólo se trataba de una tregua, los Pirineos señalaron realmente el límite de los territorios ocupados por los musulmanes. En el este, el Imperio oriental pudo vivir siete siglos más; su poderío se renovó, permitiendo, entre otras cosas, la cristianización de Rusia. La más importante de las dos victorias fue sin duda la de Oriente. En efecto, Constantinopla era en aquel momento la cabeza y el corazón del Imperio cristiano; si hubiese caído se habría hundido la civilización bizantina y la fe no se habría propagado por los países situados entre el Danubio y el Ural. En Francia, al contrario, los musulmanes habían avanzado demasiado para poder dominar todo lo que habían conquistado. Y aunque las regiones costeras del Mediterráneo fueron aún hostigadas por los sarracenos durante cuatro siglos, probablemente no existió en todo este tiempo ninguna amenaza de conquista duradera. El rasgo más saliente de la victoria de Carlos Martel fue quizá que desde ese momento se tuvo conciencia de que no se había tratado simplemente de la victoria de un ejército, sino de la de Europa. Esta idea iba a inspirar la leyenda que más tarde se concretó en la *Chanson de Roland*.

## CAPITULO II

### BIZANCIO Y LAS IGLESIAS DE LA EUROPA ORIENTAL

Directa o indirectamente, la mayoría de las comunidades cristianas que se formaron al comenzar la Edad Media en las zonas de lengua eslava de la península balcánica, en los países situados junto al medio y bajo Danubio y en Rusia debe su existencia a misioneros bizantinos. La conversión de los pueblos que habitaban estas regiones, al menos en lo que respecta a sus clases dirigentes, se terminó a fines del siglo x. El año 1000 se había constituido en Europa oriental una comunidad de naciones cuyos dirigentes y clases cultas estaban en cierto modo unidos, puesto que todos profesaban el mismo cristianismo oriental y aceptaban el mismo tipo de cultura procedente de Bizancio. La conversión de las naciones de Europa oriental y el desarrollo de su cultura cristiana se deben en gran parte al esfuerzo misionero que la Iglesia de Oriente realizó desde el siglo vi, a pesar de varios retrocesos e interrupciones. Las líneas directrices de este esfuerzo se vieron con claridad durante el reinado de Justiniano (527-565).

#### 1. *Líneas directrices de la misión primitiva de la Iglesia oriental*

En el siglo vi, la obra misionera de la Iglesia oriental estuvo ligada estrechamente a los objetivos de la política exterior imperial. Ambas encontraron su fuerza motriz y su justificación ideológica en tres principios fundamentales: *a)* la convicción, heredada de la Roma antigua, de que el Imperio era teóricamente universal y se extendía en la práctica a todo el mundo civilizado, cuyas naciones debían legítima obediencia al emperador de Constantinopla; *b)* la idea procedente de la concepción del mundo helenístico, según la cual los bárbaros que habían quedado fuera de la *Oikoumene* civilizada estaban destinados a formar parte un día u otro de la comunidad cultural de los *rhomaioi*, y *c)* la creencia heredada de la tradición judeocristiana, según la cual esos *rhomaioi*, consagrados al servicio de Cristo por el emperador Constantino, eran el nuevo pueblo escogido que debía llevar el evangelio a todas las naciones de la tierra. De este modo se establecía una equivalencia entre la *pax romana* y la *pax christiana*, entre los intereses del Imperio y el progreso de la fe. Esto explica por qué muchos emperadores tomaron muy en serio el deber de convertir a los bár-

baros y por qué la misión bizantina, a partir del siglo VI, estuvo determinada en cada etapa por factores religiosos y políticos. Desde este momento el misionero bizantino aparece en su doble función: como personaje apostólico enviado para dilatar las fronteras espirituales del reino de Dios y como embajador del imperialismo romano oriental, rodeado en sus viajes a países bárbaros de toda la pompa y majestad de su soberano temporal. Este vínculo, establecido en el extranjero entre la diplomacia y la labor evangélica en los campos de misión, tenía su equivalente en la misma Constantinopla. Las recepciones concedidas a los enviados de los jefes bárbaros paganos tenían dos finalidades, mezcladas en una hábil escenificación: impresionar a esos hombres con la magnificencia y poderío del Imperio y tocar sus corazones con el espectáculo de la liturgia cristiana celebrada bajo las bóvedas de alguno de los más célebres santuarios de la cristiandad, entre los cuales descollaba Santa Sofía.

El lazo íntimo que unía al Estado y a la Iglesia en su tarea común de extensión de la soberanía imperial cristiana fue a veces perjudicial para el éxito del uno y de la otra. Algunos pueblos bárbaros estaban demasiado apegados a sus creencias paganas para someterse voluntariamente al poderío bizantino. Otros amaban demasiado su independencia política para arriesgarse a comprometerla aceptando la jurisdicción espiritual de Constantinopla. El año 528, un tal Grod, rey de los hunos, que habitaban junto a la ciudad de Bósforo, en Crimea, fue bautizado en Constantinopla. Como era ahijado y vasallo del emperador Justiniano, se esperaba que, vuelto a su tierra, protegería los intereses políticos del Imperio en Crimea. Pero en esta ocasión los diplomáticos bizantinos se equivocaron. Los súbditos de Grod, para no verse obligados a abrazar forzosamente el cristianismo, se rebelaron y asesinaron a su rey. Una expedición militar bizantina restableció la autoridad del Imperio en Crimea meridional; pero este intento de cristianizar a los hunos de la región constituyó un fracaso<sup>1</sup>.

A veces, sin embargo, la obra misionera se benefició de la protección imperial. Hacia el año 530 un obispo armenio llamado Kardutsat fue con varios sacerdotes a predicar el evangelio entre los hunos que vivían en las estepas al norte de los montes caucásicos. Durante los siete años que pasó entre ellos convirtió a muchos y tradujo varios libros —sin duda, de la Sagrada Escritura y de la liturgia— a la lengua de los hunos. El emperador justiniano envió a los misioneros harina, vino, aceite, vestiduras de lino y vasos sagrados. Kardutsat fue reemplazado por otro obispo armenio, Maku. Este ilustre misionero, según cuenta un escritor sirio contemporáneo, «edificó una iglesia de ladrillos, plantó árboles, sembró diversas especies de semillas, hizo milagros y bautizó a muchas personas»<sup>2</sup>. Estas breves líneas constituyen un resumen expresivo de los rasgos esenciales de una misión afortunada llevada a cabo entre los pueblos de la estepa con la garantía de Bizancio. Celo evangélico auténtico, traducciones de la Sagrada Escritura y de la liturgia en lengua vernácula para facilitar la conversión de los paganos, ayuda política y económica concedida por el gobierno imperial,

tentativa de los misioneros para hacer pasar a los nómadas de una economía ganadera a otra agrícola, tentativa que tenía como objetivo dar una base más sólida al desarrollo religioso y cultural de la comunidad; capacidad demostrada por los misioneros para poner su habilidad técnica al servicio de las necesidades materiales de los convertidos; flexibilidad y perspicacia de la diplomacia bizantina, puesto que los clérigos armenios que trabajaban por promover los intereses del Imperio ortodoxo entre los hunos fueron probablemente monofisitas. Esta descripción resume muchas misiones bizantinas enviadas más allá de las fronteras septentrionales del Imperio.

Se advierte la misma mezcla de móviles religiosos y políticos en las misiones que patrocinó el emperador Heraclio (610-641). Los croatas y los serbios se habían instalado en los Balcanes hacia el 626 para proteger las tierras imperiales contra los ávaros. Fueron convertidos por misioneros llegados de Roma a ruegos del emperador<sup>3</sup>. Su conversión no fue duradera, puesto que en el siglo IX hubo que emprender de nuevo la evangelización de Serbia y Croacia. Sin embargo, el hecho de aceptar el cristianismo aumentó su fidelidad política al Imperio durante algún tiempo. El peligro de los ávaros, bien evidente en las condiciones dramáticas del asedio de Constantinopla en 626, explica en gran parte los esfuerzos que hizo Heraclio para asegurarse en las estepas de Rusia meridional un equilibrio político que le fuera favorable. También aquí el proselitismo cristiano y la diplomacia fueron a la par. Heraclio había firmado una alianza con los turcos onoguros (o búlgaros), que, con ayuda de Bizancio, habían fundado un Estado que se extendía del Cáucaso al Don y llegaba probablemente hasta el Dnieper. El bautismo del jefe de los búlgaros consolidó esta alianza en 619; la consecuencia fue que el rey búlgaro Kowrat († 642) se convirtió en vasallo del emperador; se había hecho cristiano en su juventud mientras se encontraba en la capital bizantina<sup>4</sup>.

Durante los dos siglos transcurridos entre 650 y 850 experimentó un retroceso la obra misionera de la Iglesia bizantina. La península balcánica fue ocupada casi completamente por los eslavos paganos; se trabó un combate desesperado contra los árabes; la controversia iconoclasta hizo estragos. Toda esta lucha por la supervivencia desvió las fuerzas vivas del Imperio, agotó los recursos espirituales de la Iglesia y paralizó la política extranjera. Sin embargo, ni siquiera en este período sombrío olvidaron los bizantinos que su deber religioso y su interés político residían en la predicación del evangelio a los paganos. En el siglo VIII se esforzaron por convertir a los cázars, que dominaban en las mesetas de Rusia meridional. Fracasaron en gran parte, pues los jefes cázars preferían la neutralidad de la fe judía a los compromisos políticos que implicaba el cristianismo bizantino. Hay que advertir, sin embargo, que los gobiernos iconoclastas de Constantinopla, después de haber perseguido en Crimea a los partidarios del culto a las imágenes, no dudaron en servirse de ellos para propagar el cristianismo entre los pueblos sometidos a los cázars.

## 2. *Cirilo y Metodio. La misión de Moravia*

A mediados del siglo IX, el nuevo impulso de la actividad misionera de la Iglesia bizantina coincide con una rectificación notable de la política exterior imperial. Ambos factores estuvieron estrechamente unidos al renacimiento político y cultural que siguió en 843 a la derrota de los iconoclastas. Llegaron a su apogeo en el séptimo decenio del siglo IX: la civilización bizantina se había abierto paso más allá de la frontera septentrional del Imperio, había penetrado profundamente en Europa oriental y central y había incluido en su ámbito de influencia a buena parte del mundo eslavo. Este auge es inseparable de los nombres de los dos misioneros bizantinos más famosos: san Cirilo y san Metodio.

Cirilo (o Constantino, como se llamó antes de hacerse monje en las últimas semanas de su vida) y Metodio nacieron en Tesalónica. Su padre era un alto funcionario bizantino. Metodio era el primogénito. Después de una breve carrera administrativa como gobernador de una provincia eslava —probablemente en Macedonia—, hacia el año 640 se hizo monje en una de las casas religiosas del monte Olimpo de Bitinia; Olimpo era, después de Constantinopla, el principal centro monástico del Imperio de Oriente. Constantino, por su parte, mostró grandes aptitudes para los estudios. Los realizó en la Universidad de Constantinopla, donde fue alumno y, después, sucesor del futuro patriarca Focio. Allí recibió también la ordenación sacerdotal. Hacia el 851 encabezó una embajada bizantina enviada al califa árabe; en 860-861 dirigió una misión religiosa y diplomática entre los cázars. El año 862 llegó a Constantinopla un embajador de Ratislao, príncipe de Moravia; llevaba al emperador Miguel III la oferta de una alianza política y pedía un misionero cristiano conocedor del dialecto eslavo de Moravia. Con estas dos propuestas, Ratislao, cuyo reino comprendía Moravia y Eslovaquia, quería conseguir el medio de asegurar su independencia política frente a Luis el Germánico, rey de Baviera, y de lograr la autonomía cultural de su país. El gobierno bizantino vio en seguida las ventajas espirituales y temporales que podía obtener extendiendo su influencia en Europa oriental; aceptó, pues, la alianza con Ratislao y designó a Constantino y Metodio para dirigir la misión de Moravia. Como eran originarios de Tesalónica, ciudad bilingüe entonces, los dos hermanos hablaban perfectamente el dialecto eslavo utilizado en la cercana Macedonia. En este dialecto se basó Constantino para inventar, antes de abandonar Bizancio, un alfabeto para uso de sus futuros fieles moravos. Hoy se admite unánimemente que se trata del alfabeto glagolítico, creación enteramente original, y que la escritura llamada cirílica, por derivación del nombre monástico de Constantino, en la que se basan los modernos alfabetos búlgaros, serbios y rusos, fue obra de los discípulos de Metodio, que trataron más tarde de adap-

tar la uncial griega a la transcripción de su lengua eslava. Gracias a su nuevo alfabeto, y con ayuda de lingüistas bizantinos, Constantino tradujo una selección de lecturas evangélicas que comenzaban con las palabras de san Juan: «En el principio era el Verbo».

Así se creó una nueva lengua literaria, el eslavón, basada en el dialecto hablado por los eslavos de Macedonia. Tenía un sello muy eclesiástico y —a causa del gran parecido existente en esta época entre las diversas lenguas eslavas— todos los pueblos eslavos la entendían. Durante la Edad Media fue la tercera lengua internacional de Europa y el idioma sagrado de eslavos que, como los búlgaros, rusos y serbios, debían a Bizancio su religión y gran parte de su cultura.

Los embajadores bizantinos llegaron a Moravia en la primavera del 863. Protegidos por Ratislao y ayudados por clérigos que hablaban el eslavo traído de Constantinopla, Constantino y Metodio comenzaron su labor misionera. Moravia había sido cristianizada en la primera mitad del siglo IX, sobre todo por misioneros francos de Salzburgo y de Passau; es posible que también hubieran trabajado en la región a fines del siglo VIII algunos monjes irlandeses venidos de Baviera. Pero los misioneros bizantinos perfeccionaron la obra de sus predecesores llevando a Moravia las Escrituras y la liturgia traducidas en lengua vernácula. Constantino tradujo probablemente al eslavón la liturgia de los oficios bizantinos, en la que figuraba la de san Juan Crisóstomo, así como un formulario basado en la misa latina, con la que los moravos estaban ya familiarizados. Según algunos estudiosos, este formulario era la liturgia llamada de san Pedro, versión griega de la misa romana con algunas adiciones peculiares del rito bizantino. Para los bizantinos era natural y legítimo que la liturgia de los oficios se tradujese a la lengua vernácula, ya que numerosos pueblos de la cristiandad oriental, como los armenios, georgianos y coptos, utilizaban su propia lengua en el culto cristiano. Pero en la Iglesia de Occidente el latín iba a considerarse en la práctica como única lengua litúrgica. Los obispos francos, como es natural, desconfiaban de las experiencias litúrgicas de Constantino y Metodio; su desconfianza se agravó con el resentimiento cuando vieron que los dos misioneros habían rebasado los límites de su dominio eclesiástico. Durante cierto tiempo, la situación explosiva creada en Moravia por la rivalidad entre francos y bizantinos estuvo atemperada por la autoridad y perspicacia del papa. Unos trece años y medio después de su llegada a Moravia, Constantino y Metodio marcharon hacia el sur para conferir las órdenes a algunos de sus discípulos<sup>5</sup>. Durante su viaje conquistaron el apoyo entusiasta del príncipe eslavo Kocel, que reinaba en Panonia con dependencia de los francos. El príncipe estudió el eslavo y encomendó a los dos hermanos, en calidad de discípulos, a cincuenta de sus súbditos. Durante su estancia en Venecia, Constantino defendió con ardor las lenguas vernáculas en una disputa con los clérigos latinos. Estos, según un biógrafo contemporáneo, expusieron «la herejía trilingüe», cuya idea fundamental era que sólo el hebreo, el

griego y el latín podían ser lenguas litúrgicas. Probablemente fue en Venecia donde Constantino y Metodio recibieron la invitación del papa Nicolás I. Llegaron a Roma en el invierno del 867-868.

Cuando el nuevo papa Adriano II quiso definir su actitud respecto a los dos misioneros, tuvo que resolver sin duda el dilema siguiente: se sabía que Constantino y Metodio eran amigos del patriarca Focio, a quien el papado se había negado a reconocer; la noticia del *golpe de Estado* de Constantinopla (24 de septiembre de 867) y del consiguiente advenimiento de Ignacio al patriarcado no había llegado aún a Roma. Por otra parte, la fama de los dos hermanos era grande; traían consigo unas reliquias que se creían de san Clemente de Roma. Estaban muy protegidos por los príncipes eslavos de Europa central, Ratislao y Kocel. El papa, que acababa de obtener notables éxitos en Bulgaria, tenía que alegrarse de sustraer Moravia y Panonia a la jurisdicción del clero franco y de reforzar su sumisión directa a la Santa Sede. Adriano II decidió, pues, prestar entero apoyo a Constantino y Metodio. Recomendó que fuesen ordenados sus discípulos, que la misa se celebrase en eslavón en cuatro iglesias romanas y que los libros litúrgicos en eslavón fuesen colocados en la basílica de Santa María la Mayor. Después de este magno triunfo de toda una vida de trabajo, Constantino cayó gravemente enfermo. El año 869 moría en Roma a la edad de cuarenta y dos años, después de haberse hecho monje con el nombre de Cirilo. Fue enterrado en la basílica de San Clemente.

El porvenir del cristianismo eslavo de lengua vernácula estaría en adelante en manos de Metodio y del papa. Instado por Kocel, Adriano II envió a Metodio a Panonia con una carta dirigida a Ratislao y a un sobrino suyo, Svato-pluk; en ella les permitía utilizar en su país la liturgia eslava. A fines del 879 Metodio regresó a Roma, donde fue consagrado arzobispo de Panonia; luego volvió a su diócesis misionera, que comprendía Moravia y tenía como centro el obispado de Sirmio. El papa quería probablemente compensar así la pérdida reciente de la cercana Bulgaria, que acababa de unirse a la Iglesia bizantina. Pero la base sobre la que Metodio se vio obligado a desarrollar su trabajo en Europa central era precaria. La nueva jurisdicción ejercida por Metodio había puesto fin en Moravia y en Panonia a las prerrogativas del clero franco del este; dicho clero se aprovechó del creciente poderío de Luis el Germánico y obtuvo el arresto de Metodio cuando Ratislao fue depuesto en favor de Svato-pluk. Un sínodo local, presidido por el arzobispo de Salzburgo, condenó a Metodio como usurpador de derechos episcopales; el misionero estuvo encarcelado dos años y medio en un monasterio bávaro. Hubo que esperar a 873 para que el papa Juan VIII se enterase de la situación en que se hallaba el arzobispo y ordenase al rey de Baviera y a los obispos su liberación.

Pero a Metodio le espera una nueva prueba: Juan VIII prohibió el uso de la liturgia eslava en la diócesis misionera. El papado no quería arriesgarse a entrar en conflicto con la Iglesia franca sólo por motivo de esa liturgia. Pero



Misión de Cirilo y Metodio en Moravia y Panonia

Metodio ignoró la prohibición pontificia. Durante los doce últimos años de su vida continuo edificando la Iglesia eslava desde su puesto de arzobispo de Panonia sobre la base de la lengua vernácula. Tradujo los pasajes de la Escritura que no se habían traducido aún, los oficios litúrgicos, un libro bizantino de derecho canónico y diversas obras patrísticas. Formó también un clero de lengua eslava. Su obra se vio continuamente amenazada, bien por la indiferencia de Svatopluk, bien por la hostilidad y las intrigas de clérigos francos. Estos últimos comunicaron al papa que Metodio había recitado el credo omitiendo el *Filioque*. El 880 Metodio hizo otro viaje a Roma. Logró entonces probar su ortodoxia y consiguió que Juan VIII reconociera una vez más la legitimidad de la liturgia en eslavón. En la bula *Industriae tuae* (880) declaraba el papa: «Ciertamente no es contra la fe ni la doctrina cantar la misa o leer el santo evangelio o las lecturas divinas del Nuevo y del Antiguo Testamento bien traducidas e interpretadas o cantar los otros oficios de las horas en eslavón, puesto que aquel que hizo las tres lenguas principales, el hebreo, el griego y el latín, creó también todas las otras para su alabanza y gloria».

El apoyo prestado a Metodio por Juan VIII se vio reforzado más tarde por el amistoso interés que mostraron por su obra las autoridades bizantinas, que se habían reconciliado entonces con el papado. Hacia 882 Metodio se dirigió a Constantinopla por invitación de Basilio I. Fue acogido cálidamente por el emperador y el patriarca Focio, y regresó a Moravia con la aprobación de su soberano temporal. Pero los últimos años de su vida estuvieron ensombrecidos por el espectro de la derrota, a pesar de una actividad literaria infatigable. Tras la muerte de Juan VIII en 882, el papado no quiso seguir sirviendo de escudo a Metodio contra el partido alemán de Moravia. Cuando Metodio murió, en 885, su mayor enemigo y rival, el obispo Wiching, fue precipitadamente a Roma y consiguió del papa Esteban V la condenación de la liturgia en eslavón. Unos meses después, los principales discípulos de Metodio, entre los que se encontraba Gorasdo, escogido por él como sucesor, fueron apresados y expulsados de Moravia.

La obra misionera de san Cirilo y san Metodio se había emprendido en una cristiandad que, a pesar de las tensiones progresivas entre Oriente y Occidente, tenía aún conciencia de formar un solo cuerpo. Fue un factor de reconciliación entre los tres elementos principales, bizantino, romano y eslavo, que constituían la civilización de la Europa medieval.

Ciudadanos del Imperio Romano de Oriente, Cirilo y Metodio realizaron lealmente su doble tarea de misioneros de la Iglesia bizantina y embajadores del Imperio. Las autoridades bizantinas, por su parte, protegieron continuamente sus trabajos. Durante su último viaje a Constantinopla, Metodio, antes de regresar a Moravia, dejó, a ruegos del emperador, un sacerdote y un diácono provistos de los libros litúrgicos en eslavón. En cuanto murió, algunos de sus discípulos, que habían sido vendidos como esclavos por los moravos, fueron rescatados en Venecia por un enviado del emperador de Bizancio y recibieron

el encargo de continuar su obra en Bulgaria. Parece cierto que en la última mitad del siglo IX las autoridades bizantinas reclutaron sacerdotes de lengua eslava y constituyeron reservas de libros litúrgicos eslavos con vistas a sus empresas misioneras en los Balcanes y en Rusia. El hecho de que el clero franco hiciera lo posible para destruir la Iglesia de lengua eslava en Europa central no debe hacernos olvidar que también el papado, durante cierto tiempo, acogió bien y dio su bendición al trabajo de Cirilo y Metodio. Los dos misioneros bizantinos, como muchos de sus compatriotas, reconocieron sin ninguna duda el primado de honor sobre toda la cristiandad que correspondía al obispo de Roma, al *Apostolicus*, como se le llama en el siglo IX en las biografías eslavas de Cirilo y Metodio. En cuanto a los eslavos, debieron a los dos hermanos los fundamentos de su cultura cristiana medieval: las Escrituras, la liturgia bizantina traducidas fielmente en una lengua parecida a la suya, la comprensión de la literatura patrística griega y de la cultura bizantina, una lengua que favorecía la creación de una auténtica literatura nacional sagrada y profana; en fin, la idea original —que los escritores eslavos de la alta Edad Media heredaron de Cirilo y Metodio y de sus próximos discípulos— según la cual cada nación está consagrada al servicio de Dios por el uso de su lengua vernácula y, por consiguiente, debe tener sus carismas particulares y una vocación oficial particular en el seno de la Iglesia universal.

A pesar de la hostilidad manifestada por el clero franco y —a partir del año 885— por Roma, tuvieron que pasar doscientos años para que desapareciera completamente lo que quedaba del trabajo de Cirilo y de Metodio en Europa central. La literatura y la liturgia eslavonas florecieron en Bohemia y en Croacia hasta fines del siglo XI. Entonces fueron destruidas o ahogadas por la política romana de centralización y de uniformidad lingüística. Sin embargo, sus últimas manifestaciones tuvieron sólo una importancia secundaria. El porvenir del cristianismo eslavo de lengua vernácula estaba en otra parte. Expulsados de Moravia después de morir su maestro, los discípulos de Metodio encontraron refugio en Bulgaria. Este país estaba destinado a salvar la cultura eslava indígena y a transmitirla, acrecentada y enriquecida, a los otros eslavos que estaban en el área de influencia de la Iglesia de Oriente, es decir, a los rusos y los serbios.

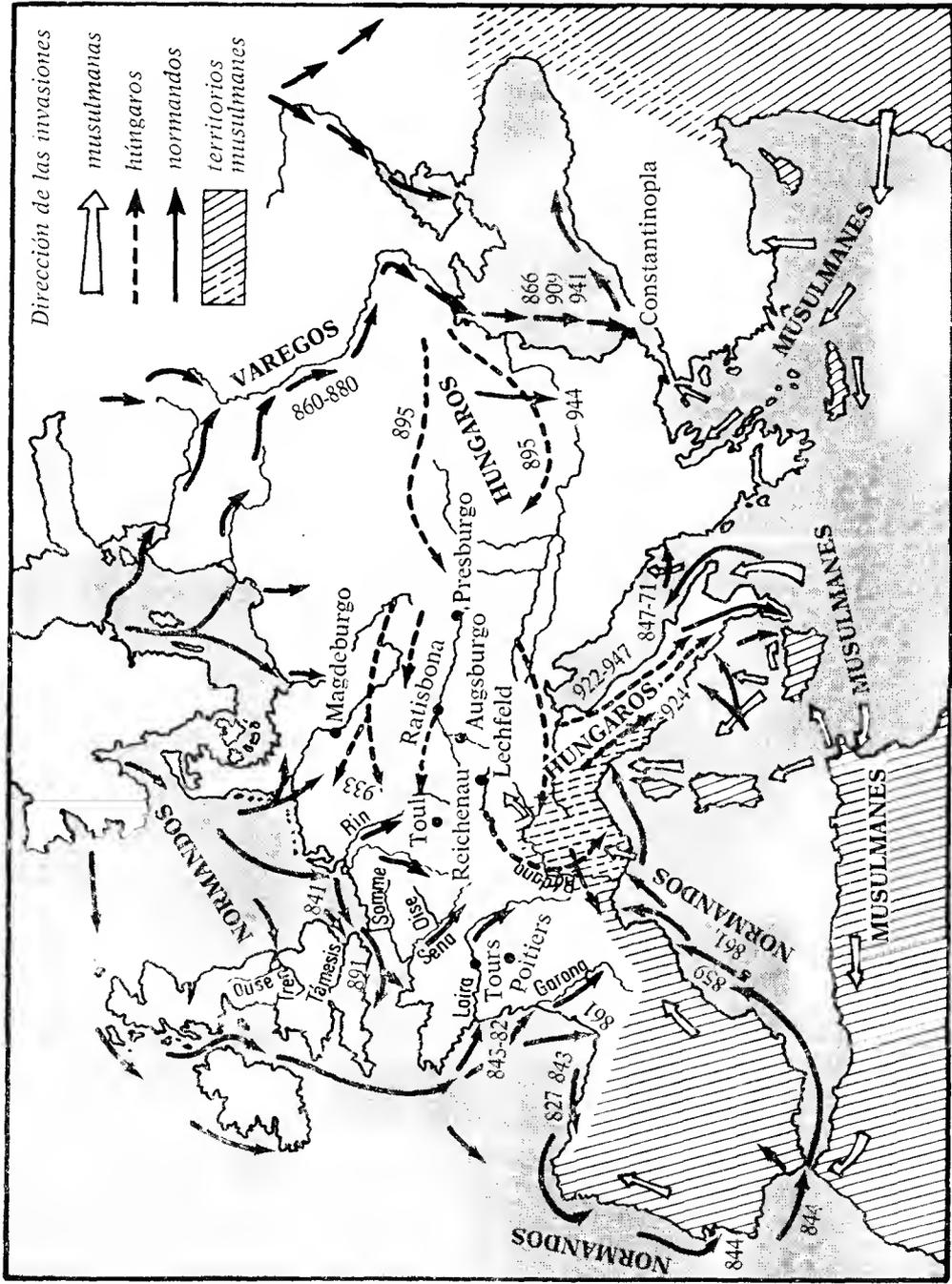
### CAPITULO III

## LAS IGLESIAS DE LA EUROPA OCCIDENTAL

### 1. *La Iglesia merovingia y la Iglesia franca (604-888)*

La historia de la Iglesia franca desde el 600 hasta la muerte de Pipino (768) se desarrolla en tres períodos. Durante el primero, mientras los reyes merovingios iban perdiendo progresivamente la dirección de su reino, la forma antigua de la vida eclesiástica de la Galia romana desapareció poco a poco y fueron apareciendo, en cambio, nuevos focos de vida religiosa como la abadía de Saint-Denis, cerca de París. El segundo período, durante el cual ejercieron el poder los mayordomos de palacio, vio deshacerse la vida eclesiástica organizada: los obispados y abadías se secularizaron; ya no se celebraron sínodos ni concilios; aunque Carlos Martel, uno de los últimos y más notables mayordomos de palacio, se granjeó el agradecimiento de la Iglesia por salvar la cristiandad occidental, fue también uno de los principales saqueadores de abadías y obispados, pues tuvo que proveer y recompensar a los que habían combatido para defender la cristiandad contra los invasores. En el curso del tercer período, bajo Carlomán y Pipino, se manifestaron claramente una auténtica renovación de la disciplina y una decidida voluntad de reforma. Pipino fue el verdadero fundador del reino franco. Fue el primero que propuso los objetivos, ideales y métodos de gobierno, que su hijo Carlos llevó a feliz término.

De este modo, al acabar esta época de transición, que se sitúa entre los últimos años del Imperio Romano y el apogeo de la monarquía franca, la Iglesia de la Galia fue cambiando de situación lentamente. Al principio no fue más que una prolongación del cristianismo romano a lo largo de vías y ríos de la Galia meridional. Se convirtió en una Iglesia regional y luego territorial (*Landeskirche*) cuyo gobierno estaba directamente asegurado por el rey. Durante los siglos precedentes, la organización y administración de la Iglesia Occidental habían dependido de los obispos que residían en las «ciudades» o grandes poblaciones. Estos obispos disponían de las riquezas y del clero de su diócesis, como también de los considerables dominios que pertenecían a sus iglesias. A medida que se debilitó el poder central fueron apareciendo los obispos como la única fuente de autoridad; disponían de fondos y conservaban una sólida



Amenaza a la Europa cristiana. Las invasiones

posición. Colmaron naturalmente el vacío dejado por la autoridad civil y llegaron a ser los verdaderos dirigentes del país. Continuaron desempeñando este papel con los primeros reyes merovingios, que no podían disponer ni de los recursos normales ni de la organización administrativa propia de una sociedad civilizada. Casi durante un siglo hubo un tipo de obispos bien definido, procedentes en general de familias cultas y ricas del Bajo Imperio, que asumieron con éxito su doble función. Gobernaban las «ciudades», administraban justicia y remediaban las calamidades públicas. Hacia el año 700, la Iglesia poseía al menos la cuarta parte de las tierras cultivadas. Los obispos formaban una categoría de hombres competentes, eran designados por el rey y vivían en armonía con los ministros. No se hacía ninguna distinción política ni social entre obispos francos y romanos. En el pasado habían existido estrechas relaciones entre Roma y las Iglesias de la Galia meridional. Arlés había sido la sede de un vicariato pontificio. El vicario residencial se transformó en legado ocasional, y los sínodos provinciales, bajo la autoridad del metropolitano, cayeron en desuso. Sin embargo, Roma conservaba aún cierto prestigio: era la suprema autoridad en materia de doctrina y de principios. A nivel local se seguían fundando iglesias a medida que se extendía la influencia cristiana, partiendo de los ejes de carreteras y ríos hacia las zonas rurales. En las viejas «ciudades» sólo existía al principio un centro religioso: la iglesia episcopal, que estaba unida a la residencia del obispo y que en ciertos dialectos latinos y germánicos toma su nombre (*Dom, duomo*) de este vínculo. Los otros lugares de asamblea religiosa, como las basílicas situadas junto a las tumbas de santos o las capillas de cementerio, estaban todos bajo la autoridad directa del obispo. Este tenía la inmediata dirección de los sacerdotes de las iglesias cercanas, implantadas partiendo de la sede episcopal. Además, se iba desarrollando lentamente lo que más tarde sería el sistema parroquial, aunque en los dominios y pueblos alejados de las ciudades antiguas la iglesia privada siguió siendo lo normal. El sacerdote y el culto se sostenían con las oblações de pan y de vino, las ofrendas de Pascua y otras fiestas, así como con el diezmo a partir del siglo VIII. Cuando la iglesia privada llegó a ser la regla general y el señor se apoderó de la mayor parte de las rentas, los concilios reiteraron la orden de proveer al sacerdote de una casa y de una parcela de terreno. El sacerdote, sobre todo en las regiones rurales, solía pertenecer a una familia humilde y era designado por el señor del país. Desde fines del siglo VII la Galia era en gran parte cristiana, pero no en su totalidad. Constituían la excepción vastas zonas de landas, cenagales y bosques. Los anchos campos de Bretaña estaban ocupados por inmigrantes celtas que tenían costumbres peculiares. La vida religiosa debió de ser elemental, de gran sencillez, excepto en algunas iglesias de grandes ciudades y de monasterios. El sacerdote estaba encargado de una iglesia privada durante toda su vida; sólo se le exigían unos conocimientos mínimos: quizá le bastasen el Símbolo de los Apóstoles y el de Nicea, algunas oraciones, los mandamientos y las reglas del ayuno, la legislación sobre el matri-

monio y el incesto. Sus atribuciones consistían en bautizar y decir la misa los domingos y fiestas. En esta época los esposos no estaban aún obligados a que su matrimonio fuera bendecido por un sacerdote, aunque tal era sin duda la práctica corriente. Quizá el sacerdote sólo se relacionase con la autoridad superior con ocasión del sínodo anual, que se celebraba en la catedral durante la Semana Santa; allí se proveía de los santos óleos para un año. Las visitas episcopales debieron de ser escasas e incluso desconocidas. Un verdadero paganismo persistió, sin duda, aquí y allá bastante tiempo; en forma más extendida y durable, subsistieron ciertas ceremonias supersticiosas, como la hechicería heredada del pasado celta o romano. En esta época, todo obispo consciente consagraba parte de su vida a la predicación apostólica; aunque, según la tradición y el derecho canónico, sólo él tenía el derecho y el deber de explicar los artículos de la fe, hubo abades y sacerdotes celosos que evangelizaron a los habitantes de regiones lejanas y no civilizadas.

El nivel de la civilización fue bajando poco a poco. La vigilancia tradicionalmente ejercida por Roma se desvaneció. Fue en aumento la desigualdad social. Apareció una nueva aristocracia de guerreros y terratenientes, al mismo tiempo que las capas populares se fundían en una amplia clase de siervos. A la atmósfera apacible del Bajo Imperio, a la adaptación progresiva de los invasores, sucedieron las luchas que los nobles entablaron por el poder. Los obispos actuaron como elementos influyentes y facciosos. En muchos casos compraron su nombramiento y se adueñaron de los monasterios para consolidar su posición. El nivel de la disciplina decayó. La transformación de los obispos en jefes temporales y la secularización de la propiedad eclesiástica se hicieron frecuentes, sobre todo durante las campañas contra los sarracenos y las otras guerras de Carlos Martel. El período en que éste gobernó efectivamente (719-741) suele considerarse como aquel en que el sistema feudal apareció por vez primera con caracteres bien definidos. Para equipar a un número considerable de jefes y guerreros de a caballo se tuvo que compensar el servicio de las armas con la donación de unas tierras; se introdujo el juramento de fidelidad como elemento de esta transacción. Además, para encontrar con qué recompensar y dotar a los vasallos hubo necesidad de conceder tierras eclesiásticas y monasterios a laicos poderosos; éstos se aprovechaban de las rentas y daban a los monjes lo justo para subsistir, si es que les daban algo. La acumulación y usurpación de abadías fue un hecho corriente entre los obispos de la Galia a mediados del siglo VIII. San Bonifacio podía escribir al papa en 742 que ya no había metropolitanos y que los sínodos eran cosa desconocida. Las iglesias eran propiedad de los laicos.

Los hijos de Carlos Martel llevaron a cabo una restauración parcial de la Iglesia, cuyo principal agente fue Bonifacio. Con la protección de Carlomán reunió Bonifacio una serie de sínodos nacionales en la Galia septentrional y en Renania (722, 744, 745, 747). La institución del arzobispado (título que Bonifacio importó de Inglaterra para sustituir el término tradicional de metro-

politano) se restableció, y se hizo obligatoria la celebración de sínodos diocesanos anuales. Bonifacio personalmente era un fervoroso partidario de la supremacía pontificia, pero esta postura no podía molestar al príncipe, aunque el clero sufriera su influjo. Pipino, a quien historiadores modernos han atribuido la iniciativa básica de la reforma «carolingia», no estaba dotado de la habilidad política que caracterizó a su hijo mayor. Sin embargo, dio pruebas de energía y clarividencia en la dirección de los asuntos de la Iglesia y supo ser amigo del papa sin convertirse en su servidor. Reunió importantes sínodos reformadores, como los de Verneuil y Compiègne (755-757); pero eran sínodos celebrados a nivel del reino y no de las provincias. Redujo la parte de la propiedad laica arrendando tierras a las iglesias. Estableció la supremacía de los obispos sobre sus diócesis e instituyó arzobispados.

No fue ésta, sin embargo, más que una reforma fragmentaria y parcial, comparada con la de Carlomagno. Del 768 al 814, este gran monarca consagró la mayor parte de sus esfuerzos al establecimiento y gobierno de una gran comunidad cristiana. Más tarde <sup>1</sup> analizaremos sus ideas y principios. Aquí estudiamos sus propósitos, su puesta en marcha y su realización. Carlomagno se comportó siempre como guía supremo del Imperio cristiano o más bien de la Iglesia cristiana, como él pretendía con lógica, burlándose orgullosamente de la historia y de la geografía. Para esta tarea utilizó a los eclesiásticos como agentes y consejeros y casi como ministros responsables de un sector particular. Cuando las circunstancias lo exigieron recurrió también al código canónico de Dionisio el Exiguo, aumentado por Adriano I y llamado por este motivo *dionysio-hadriana*; lo había recibido del papa en el 774. Pero sobre todo trató las cuestiones teóricas y prácticas que se le presentaron como hombre a quien corresponde la decisión, después de haber escuchado el consejo de personas particulares o de los sínodos y concilios. No hacía distinción entre asuntos civiles y religiosos ni en la elección de su personal ni en la elección de los medios de decisión y acción. En las medidas que tomó y en las declaraciones que hizo se comportó como un particular en su vida privada: actuó como cristiano que pone toda su atención en lo que considera que es ley de Dios. Reconoció al papa como fuente primera de la doctrina y de la enseñanza moral y también, aunque con menos firmeza, como árbitro supremo en materia de disciplina. Pudo así lograr la dirección constante y completa de los asuntos eclesiásticos, es decir, en los alrededores del 800, de casi toda la cristiandad occidental, exceptuando las Islas Británicas. Nadie antes ni después de él, ni de manera tan constante y dilatada como él, pudo gobernar la Iglesia de los territorios francos y germánicos, dirigirla en el plano teórico y en el práctico, fijar sus objetivos, ejercer sobre ella una autoridad efectiva. No se deben olvidar ciertamente los límites que la debilidad humana impuso a sus actos personales y a los de sus agentes. Señalemos otros factores de imperfección: las deficiencias de organización, las largas distancias, la falta casi total de una burocracia y una administración financiera propias de un país civilizado. Hubo muchas

cosas que Carlomagno no pudo comprender ni proyectar. No pudo llevar a cabo una gran parte de lo que proyectó y emprendió. Pero, en general, durante medio siglo de actividad ininterrumpida, defendió y guió la fe cristiana y la moral como él las entendía. El dato siguiente permite medir su éxito o, al menos, el agradecimiento de sus súbditos: durante medio siglo desaparecen las quejas relativas a las calamidades y miserias de la Iglesia, los vicios y los escándalos de la época.

Carlomagno designó a sus obispos, salvo raras excepciones. No existía aún una red completa de provincias eclesiásticas. El emperador tampoco se preocupó de crearla. A veces coexistían en varias localidades el arzobispo investido por el papa y el metropolitano *ex officio* de sedes como Reims, Bourges y Maguncia. Carlomagno recurrió poco a estas dos autoridades como tribunal de apelación, cosa que les hubiera beneficiado: prefirió utilizarlas como agentes para situar a los obispos. Seguro de sus hombres, los empleó como consejeros y portavoces en los debates sobre la legislación eclesiástica que tenían lugar en las asambleas y concilios, con o sin la participación de elementos laicos. Esta legislación tomó la forma de edictos o «capitulares» que abarcaban con detalle todos los campos de la vida del pueblo cristiano: moral, disciplina, liturgia, economía y enseñanza. Estos textos fueron reunidos y conservados por los contemporáneos. Es cierto que estas leyes se aplicaron de modo imperfecto y transitorio; pero existían. Durante los dos siglos siguientes sirvieron de norma en Occidente para toda tentativa de reforma. Su puesta en práctica y las instituciones embrionarias que establecieron han ejercido su influjo a través de toda la Edad Media y hasta los tiempos modernos. Carlomagno extendió su jurisdicción a los bienes materiales de la Iglesia. Del mismo modo que hizo cumplir la obligación de dar el diezmo al clero, así también proclamó su derecho absoluto sobre la propiedad eclesiástica, y usó de él para crear feudos con los dominios eclesiásticos, favoreciendo con ello el desarrollo del feudalismo. Bajo su gobierno se acrecentó considerablemente la riqueza de la Iglesia, en Francia más que en Alemania. Entre los propietarios más ricos figuraban las abadías francas, aunque el emperador no fue muy inclinado a fundar nuevos centros religiosos.

Carlomagno no limitó su interés al gobierno y a la administración de la Iglesia. Se consideraba custodio de la doctrina y defensor de la fe contra el error. Durante tres grandes controversias, la del culto a las imágenes, la del adopcionismo y la de la procesión del Espíritu Santo, se presentó como el defensor oficial de la fe. Rodeado de sus obispos y consejeros, promulgó la verdad católica tal como él la concebía. Es verdad que, respecto a esas dos controversias, Carlomagno y sus expertos estuvieron mal informados y poco instruidos teológicamente, y que la última palabra la tuvo el papa en las tres cuestiones. Esto no cambia el hecho de que, en sus escritos y en los concilios que reunió, el emperador se comportó como si fuese juez de la ortodoxia. Sin embargo, Roma conservó su independencia y Carlomagno nunca entabló una

prueba de fuerza con el papado ni trató de suprimirlo. Por eso, en opinión de los historiadores, carece de sentido aplicar a la política de Carlomagno la calificación de cesaropapismo y compararla con la de los dirigentes totalitarios de otras épocas. Tales etiquetas y comparaciones sólo pueden usarse si de antemano se han comprendido y establecido claramente los hechos y las ideas del período que se estudia. Sea cual fuere el término con que se designe, el control que Carlomagno ejerció sobre la Iglesia iba a crear un precedente y a servir de ejemplo durante toda la Edad Media. Es verdad que en muchos aspectos esta política consistió sencillamente en volver a prácticas ya existentes. Sin embargo, la persona y el talento de Carlomagno, la extensión de su Imperio, la perfección y el éxito relativo de su obra son rasgos que dan a su reinado un esplendor incomparable. Con él, una Iglesia regional se transformó en la Iglesia imperial; durante un corto período, fue un solo individuo quien gobernó la cristiandad occidental; pero, por encima de todo, Carlomagno se convirtió en una figura legendaria, en un mito, quizá el más influyente de la historia de Europa occidental.

Un emperador semejante no podía tener sucesores capaces de continuar su obra. Suponiendo que un príncipe hubiese podido rivalizar con Carlomagno en inteligencia y voluntad, y tener al mismo tiempo talento para la guerra y la paz, no hubiera podido, sin embargo, dominar la inmensa máquina ya desarticulada que el emperador había construido. No existían esas estructuras administrativas y gubernamentales que, en las sociedades civilizadas, pasan a través de las revoluciones y las dictaduras. Ludovico Pío estaba tan desprovisto de carácter como de talento. Con él comenzó la desintegración del Imperio carolingio. Sin embargo, los gustos y capacidades del sucesor de Carlomagno estaban orientados hacia la religión, incluso a la vida monástica. Como veremos después, Ludovico Pío marcó a ambas con su huella. En los otros campos manifestó una piedad enfermiza y autodestructora. En 822 se dejó censurar y someter a penitencia pública por su propio clero a causa del tratamiento brutal (cosa desacostumbrada en él), que hizo sufrir a su sobrino rebelde Bernardo. La dirección de los asuntos eclesiásticos fue asumida por un grupo de obispos que se había formado en los sínodos de Carlomagno. Ellos y sus sucesores gobernaron la Iglesia franca durante los cincuenta años siguientes. Eran hombres cultos, fruto de la enseñanza de Alcuino y sus colegas, sobre todo si se los compara con sus predecesores de cincuenta años antes y con sus sucesores inmediatos. Pronto se contaron entre ellos no sólo controversistas competentes, como Hincmaro, sino también los autores de las falsas Decretales y Capitulares.

Los sucesos políticos que acaecieron después de la penitencia de Ludovico Pío han inducido a los historiadores a desviar su atención de la actividad intelectual desplegada por los obispos dirigentes de esa generación; lo mismo sucede con sus escritos, que realmente desalientan al lector por su prolijidad y no son tampoco apreciados por los conocedores de las obras teológicas más

tardías y eruditas. Sin embargo, esta actividad intelectual fue considerable. Quizá sea la mejor prueba de la excelencia técnica de las escuelas establecidas por Alcuino; destruye las fáciles afirmaciones de los que piensan que todo pensamiento constructivo desapareció entre la época de Boecio y la de Berengario. Es verdad que este juicio no suele incluir a Juan Escoto Eriúgena, inmigrante irlandés, extraño y erudito, que en su época fue excepcional por su conocimiento profundo del griego, por su familiaridad con el pensamiento neoplatónico y areopagita y por su ampulosidad dialéctica. Sin embargo, el prestigio de Occidente se manifestó más en los controversistas que se revelaron en las dos grandes querellas teológicas de la época: la referente a la naturaleza de la presencia de Cristo en las especies consagradas, a la que se asocian ante todo los nombres de Pascasio Radberto y Rabano Mauro, y la relativa a la gracia y a la predestinación, entablada por Godescalco, monje singular, desgraciado y malévolo, y continuada por Hincmaro, Juan Escoto, Floro de Lyon y muchos otros<sup>2</sup>. El espíritu de la heterodoxia no era ajeno a estas controversias. Se extinguieron ambas porque las partes litigantes carecían de una técnica teológica que permitiera analizar y definir de nuevo los problemas controvertidos. Tuvieron, sin embargo, gran importancia por sí mismas y como signos precursores. Al principio, y más de lo que suele creerse, los hombres que poseyeron la cultura carolingia demostraron que habían leído bien a los Padres latinos y que eran capaces de comprenderlos en lo esencial. Además, los problemas que plantearon, los de la eucaristía y la gracia, fueron los mismos que más tarde, y en diversas ocasiones, serán fuente de dificultades y discordias. Puede clasificarse a los controversistas en dos categorías: los que siguen a san Agustín hasta el fin y los que ven dificultades en ello y buscan nuevas soluciones. También aquí aparece la doble corriente que se hallará cuatrocientos años después en las escuelas y hasta otros cuatro siglos después, es decir, en la época de la *devotio moderna*, en las escuelas y conventos de Francia y Países Bajos.

En la efervescencia teológica, eclesiástica y política del período que transcurre entre el tratado de Verdún (843) y la muerte de Carlos el Gordo (888) aparece sin cesar un solo nombre: el de Hincmaro de Reims. Fue quizá el obispo occidental más famoso durante los siglos que separan a los grandes españoles del siglo VII de los alemanes del Imperio de Otón. Procedente de familia noble, educado en la abadía de Saint-Denis, fue primeramente capellán y consejero de Carlos el Calvo. Por favor real fue elegido metropolitano de Reims en el 849, a la edad de cuarenta años. Teólogo competente y canonista experto, pasó sus cuarenta años de episcopado entre innumerables enredos, que se mezclaban y entreveraban unos con otros; tuvo que enfrentarse continuamente con papas, monarcas, teólogos y con sus propios colegas. Sus dificultades comenzaron con su entrada en Reims. Ebbon, su predecesor, depuesto por decreto real y pontificio, procuró continuamente, y con algún éxito, su rehabilitación. Le apoyó en este empeño, durante toda su carrera, un grupo de clérigos («los clérigos de Ebbon»), cuya ordenación había sido declarada inválida por Hinc-

maro. Este estaba hecho para dominar a causa de su personalidad y de su capacidad intelectual. Durante toda su vida se constituyó en campeón de los derechos del metropolitano. Pero fatalmente, un día u otro, iba a tener que enfrentarse, por una parte, con los sufragáneos, que negaban tales poderes y afirmaban su derecho de apelar a Roma, y por otra, a los papas, que obtenían un beneficio directo de esa doctrina. Fue escritor infatigable, aunque desordenado. Sus tratados sobre la controversia de la predestinación y las diversas apologías que dirigió a Roma revelan capacidades reales, buen criterio, recursos, flexibilidad, habilidad diplomática y política, pero también la alta estima que tenía de sí mismo; este último rasgo hace un poco ridículas sus continuas desventuras. A nuestro parecer, era inevitable que, después de liquidar el enojoso asunto de los clérigos de Ebbon, tropezase en el plano teórico y en el práctico con su sobrino y homónimo, al que había escogido como sufragáneo en Laón. Nuestro Bossuet del siglo IX era capaz sin duda de muchas torpezas y argucias, pero también podía sacar de la trivialidad a una querrela fastidiosa y elevarla a un nivel superior para darle su verdadera significación. Es el único entre sus contemporáneos que, junto con Nicolás I, parece como realmente grande. Ya anciano, mostró hasta en su muerte su sentido de la oportunidad. Huyendo de los escandinavos, que amenazaban con destruir su catedral, murió una semana después del brutal asesinato del papa Juan VIII y apenas unos años antes de la muerte de Carlos el Gordo (888), fecha que señala la disolución del Imperio de Carlomagno.

El siglo que siguió al derrumbamiento del poder real en Francia fue en muchos aspectos el período más desastroso de la historia de la Europa medieval. La autoridad desapareció entre las manos de los duques feudales, de las cortes y de los obispos. Señores laicos sustituyeron a los abades en los monasterios. De esto resultó el empobrecimiento y a veces la desaparición completa de los bienes eclesiásticos, pues los abades comendatarios laicos se apoderaron de la parte de propiedad monástica reservada para la subsistencia de los monjes. A esto se añadió la devastación por los vikingos de algunas de las regiones más fértiles, la destrucción de numerosas abadías, acompañada de la muerte y el destierro de muchos. Entonces se produjo una situación que hizo presagiar el aniquilamiento completo de la vida monástica y de toda disciplina religiosa organizada.

De hecho, la civilización occidental tradicional se salvó en Francia por su flexibilidad y su notable capacidad de reacción. Los vikingos fueron expulsados o, al menos, contenidos en Normandía y otros lugares. Y como los daneses en Inglaterra, los feroces normandos se impregnaron rápidamente de la atmósfera religiosa y política de su nueva patria.

## 2. *La Iglesia anglosajona del 663 al 1066*

Ya hemos presentado un breve resumen de la evangelización de Gran Bretaña. Su punto culminante fue el sínodo de Whitby, en el 663, en el que se reunieron las observancias romanas y las celtas. De esta unidad de principio se pasó rápidamente a una unidad práctica que se generalizó en seguida. En gran parte fue obra de Teodoro de Tarso y Benito Biscop, y comenzó unos años después de Whitby.

En el 668 el arzobispo electo de Canterbury fue enviado a Roma para recibir la consagración episcopal. Allí murió. De acuerdo con la costumbre eclesiástica, la elección de su sucesor correspondía al papa. Vitaliano se decidió por Adriano, erudito monje africano, que a la sazón era abad de un monasterio de Nápoles. Adriano vaciló y propuso que se nombrara en su lugar a Teodoro, sabio monje griego de Cilicia, residente por entonces en Roma, adonde había llegado huyendo de los musulmanes que habían invadido su patria. Teodoro, a su vez, no quiso partir sin Adriano. El papa aceptó esta condición. De este modo, un helenista y teólogo consumado, que contaba ya sesenta y cinco años de edad, fue enviado para organizar una Iglesia compuesta de elementos poco conocidos y muy dispares, la cual en bastantes regiones sólo era aún una provincia misionera. Tal iniciativa era perspicaz aunque atrevida. De hecho, resultó fructuosa y de un alcance que sobrepasó todas las esperanzas. El anciano obispo extranjero dio forma a la Iglesia de Inglaterra y la puso en orden. Ejerció una influencia preponderante instituyendo centros de enseñanza y de estudio que dieron sus frutos en la edad de oro que conoció la generación siguiente.

Teodoro tuvo la suerte de tener a Benito Biscop como segundo compañero en su viaje a Inglaterra. Este northumbriano había fundado un monasterio en Wearmouth (condado de Durham) y había estado varias veces en iglesias y monasterios extranjeros antes de peregrinar a Roma. Aquí se encontraba cuando el papa Vitaliano decidió enviar a Canterbury a Teodoro; fue designado para servir de intérprete al arzobispo. Teodoro dominó rápidamente las tareas de su misión en Inglaterra. Delimitó y repartió las diócesis, reunió sínodos que definieron la doctrina y la disciplina, arregló los litigios que subsistían entre los partidos y los individuos. Entre sus colaboradores hubo gran número de personas de grandeza de ánimo y santidad poco corrientes: Cutberto, anacoreta escocés de Farne Island, reputado por su austeridad y sus éxitos en la predicación evangélica, que fue obispo de Lindisfarne y llegaría a ser el santo patrono de Northumbria; el obispo Wilfrido de Ripon, misionero infatigable, intransigente, elocuente, que murió siendo obispo de York, cuya sede había estado vacante desde Melito; Ceadas, piadoso celta, obispo de Lichfield; Erconvaldo, santo también, para el cual restableció Teodoro la sede episcopal de Londres.

Teodoro desplegó en su Iglesia la misma energía respecto a la enseñanza. Con Adriano, la abadía de San Agustín en Canterbury fue para Inglaterra meridional la escuela donde se enseñaban las letras latinas y griegas; su irradiación intelectual se extendió a través de todo el Wessex, desde Malmesbury, país de Adelelmo, al norte, hasta los monasterios de Devon y los alrededores de Winchester. De allí procedieron Winfrido (Bonifacio) y buen número de sus amigos y auxiliares. Teodoro escribió unos comentarios a la Escritura y un célebre Penitencial. Pero fue en Northumbria donde el arte y los estudios tuvieron mayor esplendor. Allí regresó Benito Biscop después de varios viajes por el continente, en el curso de los cuales se proveyó ampliamente de libros, textos litúrgicos, reliquias y objetos de arte; también llevó consigo albañiles, vidrieros y al chantre romano Juan. Se sirvió de todo esto para edificar y organizar los monasterios de Wearmouth y de Jarrow, en los que pudo establecer una observancia semibenedictina gracias a la liturgia y al canto romanos. Cuando murió, el 690, había establecido en el extremo norte de Inglaterra un monasterio anejo a un convento de monjas y provisto de todos los medios necesarios para el estudio.

A la muerte de Teodoro, ocurrida también en el 690, la Iglesia de Inglaterra gozaba de orden y de paz. Puede, pues, colocarse a este arzobispo entre la larga serie de sucesores distinguidos de san Agustín.

Entre los niños ofrecidos a Dios por sus padres durante el episcopado de Benito Biscop se encontraba Beda. Pasó toda su vida en el monasterio estudiando, enseñando, escribiendo y orando. En una pequeña iglesia de las lejanas costas de Northumbria, entre cristianos de la segunda y tercera generación, Beda llegó a ser el escritor más erudito de Europa occidental. Pronto fue célebre en todo el continente por su trabajo sobre el calendario y sus homilías. Redactó además las vidas de sus predecesores en el monasterio y compuso la historia de la Iglesia de su pueblo. Por su exactitud e interés humano esta obra no tiene igual en la literatura europea de la época.

La Iglesia descrita por Beda está ciertamente muy mal organizada y casi desprovista de jerarquía y de estructuras de gobierno; sin embargo, gracias a la actividad de hombres celosos y enérgicos, fue capaz de llevar el evangelio a todos los puntos del país y de responder a las necesidades esenciales de los fieles. Aunque Beda ofrece testimonios inequívocos de la violencia, la ignorancia y la superstición paganas que subsistían, señala también en el pueblo cristiano signos evidentes de virtud y madurez, numerosos ejemplos de profunda discreción espiritual y de santidad, una práctica cristiana diaria, una recepción regular de los sacramentos, cosas todas que pueden considerarse notables en cualquier período de la historia de la Iglesia. Monjes y monjas, clérigos y laicos, reyes y campesinos, todo el mundo parece haber llevado una vida prudente y sencilla. Beda presenta una galería completa de retratos inolvidables: el obispo Cutberto, el abad Ceolfrido, la abadesa Hilda, los personajes regios e incluso Caedmón, el boyero poeta, y simples ermitaños. En el libro de

Beda tenemos sin duda la pintura más completa y atrayente del momento en que un pueblo de campesinos y granjeros, paganos pero sensibles y sinceros, acoge la vida cristiana en su integridad y llega con frecuencia a una santidad heroica. Que no se trata de una creación fantástica nos lo demuestra el tono realista y conminatorio de la carta dirigida por Beda a su discípulo Egberto, obispo de York, en la que se revela un aspecto más sombrío de la vida de la Iglesia de la época. Estos dos cuadros no son efecto de una imaginación fecunda. En efecto, los contemporáneos y los sucesores de Beda en Estanglia y en Wessex demostraron personalmente haber alcanzado un alto nivel de perfección en arte, literatura y santidad. Como hemos visto, los descendientes de la generación descrita por Beda iban a trasplantar sus tradiciones con su esfuerzo misionero, ampliando así en el extranjero el ámbito de la civilización.

La edad de oro de la Iglesia anglosajona duró poco más de un siglo, desde la llegada de Teodoro hasta las primeras incursiones de los vikingos en Northumbria. Además de Beda, de los abades santos y de los eruditos, Inglaterra septentrional produjo también grandes artistas. El evangelionario de Lindisfarne y otras obras maestras de miniaturistas tuvieron como autores a anglosajones contemporáneos, aunque se inspiraran en obras celtas anteriores. También fue probablemente en esta época cuando se ejecutaron las grandes cruces esculpidas de Bewcastle, Dumfries y otras, cuyos motivos proceden de obras más orientales y clásicas, es decir, de las miniaturas celtas y de la antigua poesía inglesa. En la siguiente generación, Egberto, alumno de Beda, fundador de la escuela y de la célebre abadía de York, fue reemplazado por Alcuino. Este cambió Inglaterra por la corte de Carlomagno, a la cual aportó el arte y el saber de su patria.

Durante este siglo la Iglesia de Inglaterra, unificada ya y dentro de la influencia y la observancia romanas, reforzó su influjo en el país. La circunscripción eclesiástica de base era el *minster* (del latín *monasterium*). Era un grupo de monjes o sacerdotes que llevaban vida común, evangelizaban y atendían a los fieles en las capillas o al aire libre alrededor de grandes cruces, en un radio de unas doce millas. El proceso que condujo del *minster* a la parroquia fue lento y apenas ha dejado vestigios. En Inglaterra, como en otros países, prevaleció por todas partes el régimen de iglesia privada y, en la época de Beda, de monasterio privado. Se dio el mismo fenómeno que en otros lugares: los monasterios pequeños fueron cambiando insensiblemente de estatuto hasta convertirse en sede de algún funcionario real o de algún terrateniente acompañado de su familia. En Inglaterra, como en el noroeste de la Galia, fue cosa normal el monasterio «doble». Adoptaba la forma siguiente: a un convento de monjas gobernado por una abadesa de sangre real o noble estaba asociado un grupo de monjes que hacían las funciones de capellanes y atendían a las poblaciones cercanas. Todos estaban sometidos a la autoridad de la abadesa. Algunas, como Hilda de Whitby, Edeltrudis de Ely y Milburga de Wenlock, fueron mujeres santas y muy competentes que contribuyeron a extender la cultura y

la religión. Estos comienzos florecientes se vieron paralizados y, en algunas regiones, aniquilados por las incursiones e invasiones de los vikingos, cuyas primeras apariciones tuvieron lugar en las costas de Northumberland en el 793.

Las invasiones y la presencia persistente de las hordas danesas durante la segunda mitad del siglo IX dieron como resultado la reducción de la Iglesia —donde logró sobrevivir— a sus elementos más sencillos: el sacerdote y el pueblo. En un texto muy conocido<sup>3</sup>, el rey Alfredo deploró la destrucción completa de todas las cosas preciosas, la desaparición de todo saber y de toda enseñanza. La vida monástica, que estaba vigorosamente implantada en Northumbria y en Fenland (Estanglia), desapareció completamente, según parece, e incluso en Inglaterra meridional se vieron los monasterios reducidos a grupos de clérigos acompañados a veces por su familia. El rey Alfredo el Grande salvó a Inglaterra anglosajona y a su Iglesia. Además de sus cualidades de guerrero y de jefe, Alfredo manifestó una piedad ferviente y una profunda estima por la cultura y la herencia del pasado. Por sus éxitos políticos y por su ejemplo personal es uno de los príncipes más grandes de la Edad Media. Alfredo, su hijo Eduardo y su nieto Atelstán no se limitaron a vencer a los daneses en el combate: forjaron la unidad inglesa bajo la autoridad de los reyes de Wessex. El rey danés Guthrum se hizo cristiano y durante un corto período el país se dividió entre los ingleses, que poseían Wessex y Mercia, y los daneses, que ocupaban Danelaw, al este. Hubo sin duda iglesias pequeñas que sobrevivieron con sus sacerdotes a todos estos avatares, y la conversión de Danelaw al cristianismo fue notablemente rápida. Un siglo después de la victoria de Alfredo, el este y el norte diferían muy poco del sur y del oeste en lo que concierne a la Iglesia y sus instituciones.

Sin embargo, la religión se redujo a su más sencilla expresión; casi puede hablarse de una mera «supervivencia espiritual». No existían ya monjes ni canónigos regulares; los clérigos se casaban; apenas había lazos administrativos con Roma, la cual manifestaba escaso interés por los asuntos transalpinos; el rey era la única autoridad soberana, el único factor de unidad en el dominio eclesiástico y en el civil. Realmente, en el siglo VII, la Iglesia de Inglaterra puede compararse con la Iglesia anglicana del período isabelino. En esta situación, sólo los monjes podían servir de base a la reforma moral y al renacimiento cultural. Las débiles tentativas hechas por Alfredo en Athelney fueron insuficientes. Hubo que esperar al 940 para ver a Dunstán restablecer la antigua casa de Glastonbury y poner los cimientos de una renovación. En este momento, las reformas de Cluny y de Brogne estaban ejerciendo su influjo en el continente. Dunstán, con Etelvoldo y Osvaldo el danés, ambos eminentes hermanos suyos de monasterio y colegas en el episcopado, encabezó un gran renacimiento monástico. Durante el reinado de Edgardo (959-975), este movimiento llegó a ser un factor importante para la regeneración de la vida eclesiástica en general. Se fundaron unos 60 monasterios y conventos de monjas; entre ellos figuran nombres muy conocidos en la historia inglesa posterior: West-

minster, Saint-Albans, Abingdon y Peterborough. Los tres reformadores de la vida monástica fueron luego obispos: Dunstán de Londres (más tarde de Canterbury), Etelvoldo de Winchester y Osvaldo de York y Worcester. Los estudios y las artes comenzaron a florecer, y durante cincuenta años los obispos fueron casi siempre monjes. Hallazgos recientes han demostrado que en esta época se construyeron iglesias y monasterios en mayor número de lo que hasta ahora creían los historiadores<sup>4</sup>. Esta renovación, sin dejar de ser muy inglesa, adoptó muchos aspectos de la reforma monástica continental. El movimiento se extendió progresivamente al clero secular. Este período de progreso se vio interrumpido por otra oleada de invasores: Inglaterra estuvo gobernada por un rey danés durante algún tiempo.

Sin embargo, una vez más se convirtió el invasor, y la vida de la Iglesia no conoció interrupciones duraderas. La antigua Iglesia inglesa, a comienzos del siglo XI, constituía todavía en su forma una supervivencia del pasado. En ningún otro país se entremezclaron tanto las cuestiones temporales y las eclesiásticas. A los ojos del historiador, los motivos de esta situación son claros. Para otros puede haber aquí una paradoja: el país que había sido más fiel a la sede de Pedro manifestaba, de hecho, tal independencia que los reyes normandos encontraron en sus prácticas religiosas el mejor medio para resistir a las nuevas pretensiones del papado. Sin embargo, por el momento no existe ninguna traza de controversia entre el rey y el papa. Como éste no trataba de ejercer ningún control sobre los asuntos eclesiásticos de Inglaterra, el rey tuvo que asumir la autoridad suprema efectiva. En las cuestiones importantes estaba asistido por un consejo de notables (el *witenagemot*), que comprendía a todos los obispos y a numerosos abades. En este consejo se trataban los asuntos de la Iglesia junto con los demás del reino. Allí se celebraban todas las elecciones episcopales; durante los dos siglos que precedieron a la conquista normanda todas las cuestiones que normalmente hubieran pertenecido a un concilio provincial o nacional fueron examinadas por los *witan*. A nivel inferior, el obispo ocupaba un lugar de honor en la corte o asamblea del condado; allí se encargaba de todos los procesos y litigios eclesiásticos. En toda la legislación real de la época se advierten los caracteres siguientes: las leyes que rigen la vida religiosa en todo el reino y en las parroquias son promulgadas sin consultar directamente a los obispos; las disposiciones sobre el diezmo, el óbolo de san Pedro, los domingos y fiestas, están mezcladas con leyes referentes a la propiedad y a los crímenes. Los obispos intervenían muy pocas veces de acuerdo con el rey: cuando era necesario un debate público entre las partes interesadas. En la práctica esto representaba muy poco porque la organización diocesana y provincial era muy débil y porque los obispos mantenían muy pocas relaciones con su clero. En este período, sin embargo, en comparación con los restantes países de Europa septentrional, Inglaterra pudo pretender ocupar un lugar privilegiado en la estima de los papas, con los cuales conservó vínculos en dos campos particulares: los arzobispos ingleses efectuaron regularmente

viajes o misiones a Roma para recibir allí el palio; además, el óbolo de san Pedro se cobraba en todo el país bajo pena de sanciones legales y se enviaba a Roma en señal de obediencia y fidelidad. Así, al principio del reinado de Eduardo el Confesor, Inglaterra constituía una especie de supervivencia de una edad pasada en medio de un mundo en el que reyes y papas, clérigos y laicos, todos, en fin, manifestaban y extendían sus pretensiones territoriales. En Inglaterra todo esto estaba todavía indeciso. Las iglesias, especialmente numerosas en Londres y en la parte oriental del país, eran casi todas iglesias privadas; a veces pertenecían a un grupo de personas. La parroquia y la diócesis estaban mal definidas como unidades administrativas. El obispo sólo tenía a su disposición una organización administrativa mediocre. Recientes investigaciones han demostrado que la disciplina y las prácticas canónicas se observaban mejor de lo que se suponía hasta ahora; sin embargo, el viento de la reforma gregoriana no había soplado aún en Inglaterra. En los años que precedieron inmediatamente a la llegada de Guillermo el Conquistador no podía saberse si Inglaterra se convertiría en provincia dependiente del continente o en una avanzadilla de Escandinavia.

### 3. *La Iglesia alemana (754-1039)*

Para organizar la Iglesia alemana, Bonifacio recurrió principalmente a la implantación de monasterios —como los de Fritzlar y Fulda en Hesse, Niederaltaich y Benedictbeuren en Baviera— y de grandes conventos de monjas, como Tauberbischofsheim y el Heidenheim de Walburga. Se proponía con esto un doble objetivo: el monasterio alemán no era únicamente un centro educativo, artístico y artesano; a menudo era también sede de algún obispo claustral misionero, por lo que, en la evangelización de Alemania, desempeñó una función a la vez institucional y espiritual. Es posible que Bonifacio y sus compañeros asignasen esta función al monasterio influidos por la tradición inglesa, que había establecido estrechas relaciones entre monasterios, obispos diocesanos y misioneros, como sucedió en Winchester, Canterbury y Ripon. Sin embargo, el obispado monástico tuvo en Alemania una forma original que de inmediato fue indudablemente fructuosa. A la larga aparecieron problemas cuando los obispos fueron designados por el rey; entonces mostraron escasa simpatía por los monjes, trataron de acaparar a los monasterios con sus rentas y utilizaron las abadías como centros episcopales o administrativos y, a veces, las secularizaron por completo. En tiempo de Carlomagno, la organización parroquial se desarrolló especialmente en Baviera. Estuvo casi terminada en Alemania en el siglo ix. Como ya hemos advertido, la parroquia normal era una comunidad diferente de la iglesia de «ciudad» del Imperio Romano. En esta última, los fieles se reunían junto al obispo y su clero formando un solo cuerpo en el que todos los miembros gozaban de derechos: participaban en la elección del obispo y en los oficios del calendario litúrgico. Por el contrario,



Expansión germánica hacia el Este

en la parroquia rural del país franco septentrional y de Alemania, los feligreses, habitualmente siervos y colonos de un señor feudal, no tenían derechos, sino únicamente deberes, por ejemplo, el de pagar el diezmo y aportar las obla-ciones. La Iglesia comenzaba a dividirse en varios estratos muy diferenciados: los clérigos y los laicos, el alto y el bajo clero. Esta división acabó de cristali-zar después de la reforma gregoriana.

La Iglesia franca había nacido de la Iglesia gala del Bajo Imperio, mientras que la Iglesia alemana fue en gran parte una creación nueva. Ya hemos reco-rrido rápidamente la historia de la evangelización de Alemania occidental y central, obra de toda una serie de misioneros anglosajones. Bonifacio, sus com-pañeros y sucesores fueron como su coronamiento. Ganaron para la fe o afian-zaron en ella a los pueblos de un vasto territorio que iba desde Frisia a Bavie-ra pasando por Hesse, Turingia, Baden y Württemberg. Dieron a esas diversas regiones una organización completa de sedes episcopales muy activas y de mo-nasterios que fueron focos de civilización y vida cristiana.

Entre los pueblos de las regiones alemanas que nunca habían recibido la fe o la habían perdido, la propagación del cristianismo tomó un ritmo y una dirección muy diferentes de la lentitud con que se difundió en la Galia. Casi en todas fueron los misioneros itinerantes quienes llevaron la fe; otros conti-nuaron su obra partiendo de ciertos focos de vida eclesial o de algunos monas-terios establecidos en tierra pagana. El país era montañoso y estaba cubierto de densas selvas, sobre todo en Baviera y en Suabia. Al menos al principio, los obispos tuvieron con sus fieles lazos más estrechos que en la Galia. Ellos mis-mos esparcían la semilla del evangelio y se ocupaban luego de hacerla crecer. Además habían heredado de Bonifacio y de los primeros misioneros la convic-ción de que su Iglesia dependía directamente de Roma, que detentaba una autoridad soberana sobre sus propios apóstoles. Esta fidelidad iba a constituir una tradición duradera en la Iglesia alemana; subsistió subterráneamente du-rante el conflicto que enfrentó a papas y emperadores. En dos o tres genera-ciones de cristianos, los monasterios, que a menudo habían llegado a ser el centro de pequeñas ciudades administrativas, cobraron gran importancia. Du-rante más de tres siglos, el movimiento alterno de conquistas y conversiones continuó en las fronteras orientales y septentrionales a un ritmo que no se dio en ningún otro lugar de Occidente, a excepción de la Marca Hispánica, pero aquí en condiciones distintas. Sea lo que fuere, la fe se implantó poco a poco profundamente y, siglo tras siglo, produjo esa piedad sencilla, viril y fervorosa que hoy sigue caracterizando a los campesinos y trabajadores de Baviera y el Tirol.

La organización parroquial se instauró en Alemania con bastante rapidez. Una capitular de Ludovico Pío atribuyó a cada iglesia diezmos, una casa y un jardín; en el siglo IX estaba muy adelantada la creación de parroquias. Se ha demostrado que en el 850 había en Alemania 2.500 parroquias agrupadas en decanatos<sup>5</sup>. Era corriente la institución del *corepiscopo* u obispo auxiliar, que

tenía un campo de acción limitado o libertad completa. La predicación era obligatoria para el sacerdote de parroquia; es probable que éste estuviera al principio más instruido en las verdades de la fe que su homólogo de la Galia; habitualmente confesaba aplicando la sanción del ritual de la penitencia. Sin embargo, algunos relatos del tiempo muestran que los antiguos dioses y la superstición subsistían en Alemania como en la Galia. Es indudable que, tras la primera conversión, la Europa rural siguió conservando durante siglos, el estado endémico, las costumbres y las ideas paganas; sin embargo, las selvas alemanas estaban más cercanas a la fuente del paganismo que los bosques de Francia e Inglaterra.

En general, las clases sociales estaban menos diferenciadas que en Francia e Italia. El estrato inferior estaba formado por todo el pueblo, a excepción del alto clero y la nobleza, que pronto se transformó para siempre en una casta. Desde el principio, los obispos alemanes fueron personajes más importantes que sus contemporáneos franceses por la extensión de sus diócesis. Hubo un tiempo en que las diócesis de Colonia, Maguncia y Salzburgo abarcaron toda la Alemania situada al este del Rin. Más tarde, los obispados orientales, como el de Magdeburgo, extendieron su esfera de influencia hasta el interior de los países recién conquistados. Los obispos aumentaban así su poder, representando cada conquista una fuente potencial de riqueza, que se convertía en actual cuando el país estaba pacificado y se desarrollaba. Como hemos visto, después de las últimas adquisiciones en la región báltica, gran parte de las tierras fue concedida a los obispos.

El auge de los cinco grandes ducados de Lorena, Franconia, Sajonia, Suabia y Baviera presentó al rey un problema desconocido en Francia. En efecto, durante un corto período los duques ejercieron un poder casi regio. Otón I logró modificar la situación. Estableció su autoridad sobre los ducados, se arrogó el derecho de designar a todos los obispos, excepto a los de Baviera, y consideró a los obispados como feudos cuyos beneficiarios le debían homenaje. Los principales obispados tuvieron el rango de condados y sus titulares fueron equiparados a los duques. Por este medio los obispos quedaron alistados al servicio de la monarquía y sirvieron de contrapeso al poder de los duques; pero, con el estatuto de vasallos, perdieron parte de su independencia. Fueron también personalidades políticas importantes, puesto que administraban condados; los reyes y emperadores escogieron con frecuencia a sus parientes para titulares de los obispados más importantes. La Iglesia corría un peligro evidente. En efecto, el obispo con sus dominios resultaba como envilecido por el servicio del rey. En esta época apareció la «investidura». La atribución del báculo pastoral como señal de jurisdicción se transfirió de la ceremonia de consagración a la de homenaje. Y así la jerarquía eclesiástica del Imperio quedó fuertemente imbricada en el sistema feudal. Lo que pertenecía al obispado, pertenecía al Imperio. Los obispos quedaron aún más estrechamente ligados a sus tierras por las franquicias que les concedía el rey, en virtud de las cuales les corres-

pondían las tasas de peaje, de procesos, de mercados, etc. Hay algo de verdad en la afirmación de que la Iglesia alemana estaba en trance de convertirse en Iglesia nacional (*Reichskirche*), por oposición a la Iglesia regional (*Landeskirche*) de Francia. Sin embargo, los emperadores alemanes nunca legislaron para toda la Iglesia como había hecho Carlomagno. La Iglesia alemana fue de algún modo nacional; pero nunca se permitió la menor discrepancia respecto a las otras Iglesias occidentales ni en el plano de la doctrina ni en el de la liturgia. Los obispos, como hemos dicho, conservaron la tradición de considerar a Roma como fuente de toda autoridad. Roma orientó su política y su actitud durante toda la gran querrela entre el papado y el Imperio.

En el 911, al morir el último rey carolingio de Alemania, Lorena y los cuatro ducados tribales formaban por su población e instituciones unas unidades muy compactas; constituían ya la osamenta de la nueva Alemania. Aunque continuó funcionando una monarquía electiva, el rey alemán Conrado I (911-918) no pudo establecer su autoridad sobre todo el país. Con su sucesor Enrique, duque de Sajonia (918-936), se abrió una época nueva. En efecto, con él comienza una serie de monarcas capaces y eminentes de las dinastías sajonas y franconas. Durante dos siglos ocuparon el primer plano en el continente y contribuyeron mucho a defender, consolidar y dilatar las fronteras de su reino y de la cristiandad.

Tras someter a los otros tres ducados y anexionar la Lotaringia a Alemania, Enrique I comenzó en las fronteras septentrionales y orientales de su reino una política de guerra que iba a durar largo tiempo. Fue el *Drang nach Osten*, que iba acompañado de la obligación, para los vencidos y aliados, de adoptar el cristianismo. También inauguró Enrique I la política de alianza con la Iglesia concediendo al obispo de Toul los poderes de conde feudal. Otón el Grande, su hijo (936-973), continuó fielmente esta política. Estableció su autoridad sobre los ducados imponiendo duques elegidos por él. Consolidó este edificio vacilante y agitado por tendencias centrífugas, concediendo tierras y privilegios a los obispos y grandes abades para sustraerlas a las autoridades regionales y unirlas a la corona con los lazos del vasallaje feudal y de las obligaciones anejas. Alto y bajo clero fueron utilizados para toda clase de cuestiones de gobierno, lo mismo en las asambleas que para misiones de alta política; tenían de hecho el monopolio de la enseñanza. Obispos y grandes abades recibieron con frecuencia condados enteros para gobernarlos en nombre del rey. De acuerdo con esta política, el rey aplicó su derecho de designación completado por la costumbre: el juramento de fidelidad y la investidura del feudo y del servicio temporal; esta costumbre se había hecho normal en Occidente cincuenta años antes durante el reinado de Luis el Germánico. El historiador cree ver en esta política un fenómeno nuevo; en realidad, era la política de Carlomagno y de sus sucesores que se propagaba con tanta facilidad, universalidad y, en cierto sentido, necesidad, que casi pasó este hecho inadvertido y sin oposición durante el eclipse del papado.

Después de sus primeros éxitos y sus victorias exteriores, coronadas por la aniquilación del ejército magiar en Lechfeld, Otón se lanzó a la conquista definitiva del norte de Italia. Sus motivos fueron diversos: el deseo de los alemanes de extenderse a través del rico y brillante mundo transalpino, que había atraído ya a los pueblos normandos; además, Otón quería incluir al papado en su área de influencia; por último, alimentaba la esperanza de resucitar el título de emperador de Occidente, que, según una tradición universalmente aceptada entonces, sólo el papa podía conceder. En el 962 tuvo lugar la coronación de Otón; entonces se trastocó la relación de fuerza entre las dos partes: el emperador no era ya el protector al que recurría el papa, sino un soberano que redujo la Iglesia romana al estado de protectorado.

Otón II tuvo un reinado más corto y menos feliz (973-983). Su hijo Otón III (983-1002) ejerció un influjo más profundo en la configuración de la época. Había heredado la habilidad política de Otón el Grande y debía a su madre, la princesa bizantina Teófano, una sensibilidad intelectual que no tuvieron los monarcas de raza franca y alemana. Proyectó establecer en Occidente un Imperio universal que fuera heredero del antiguo Imperio Romano y absorbiera o eliminara al falso Imperio romano de Constantinopla. Según esta concepción, el papa era el primer sacerdote o el primer obispo, y como en el reino alemán todas las grandes iglesias eran iglesias privadas del rey, así Roma debía ser por excelencia la iglesia privada real (*Reichskirche*) del Imperio romano (es decir, cristiano). Otón, en consecuencia, hizo y deshizo papas; les dio sus órdenes y presidió los sínodos pontificios. Pero, por deber e inclinación, siguió siendo el protector auténtico de la Iglesia, el amigo de los santos, el sostén de los misioneros e incluso estaba dispuesto a conceder a la Iglesia polaca y a la húngara la independencia eclesiástica respecto de Alemania.

Otón III no dejó heredero; Enrique, duque de Baviera, se hizo cargo de esta difícil sucesión. Lo habían educado para la carrera eclesiástica y fue un creyente siempre fiel. Más que cualquier otro ejerció con rigor todos los derechos reales sobre la Iglesia y particularmente el de designar a los obispos, deponerlos si era necesario, repartir los obispados y fundarlos como le parecía. Un ejemplo de sus iniciativas fue la fundación de Bamberg, el 1007. Pero fue también el gran bienhechor temporal de la Iglesia. Concedió tierras y exenciones a los monasterios reformados y a los obispos de quienes se fiaba. Presidió sínodos y dio sus instrucciones en materia de liturgia. Le sucedió Conrado II (1024-1039), descendiente de Otón el Grande; fue siempre duro, expeditivo y justo, y careció de la piedad devota de Enrique. Designó a los beneficiarios de todos los cargos eclesiásticos exigiendo frecuentemente como compensación grandes sumas de dinero. Utilizó a los obispos como funcionarios de manera práctica y realista. Bajo su gobierno, la Iglesia alemana tuvo casi estatuto de Iglesia nacional. Conrado no permitió que nadie apelara a Roma sin su autorización. Presidió los sínodos, prescribió las fiestas y ayunos y se dio el título de vicario de Cristo. En Italia presidió algún sínodo con el papa Benedicto IX.

Su hijo Enrique III (1039-1056) fue menos rudo, más inteligente y piadoso. Nombró a los obispos escogiéndolos sobre todo entre el clero de la capilla real, y lo mismo hizo con los abades. Convocó y presidió sínodos. Pero en Italia del norte cambiaba la situación; a Enrique III le tocó provocar con sus actos una avalancha de reformas.

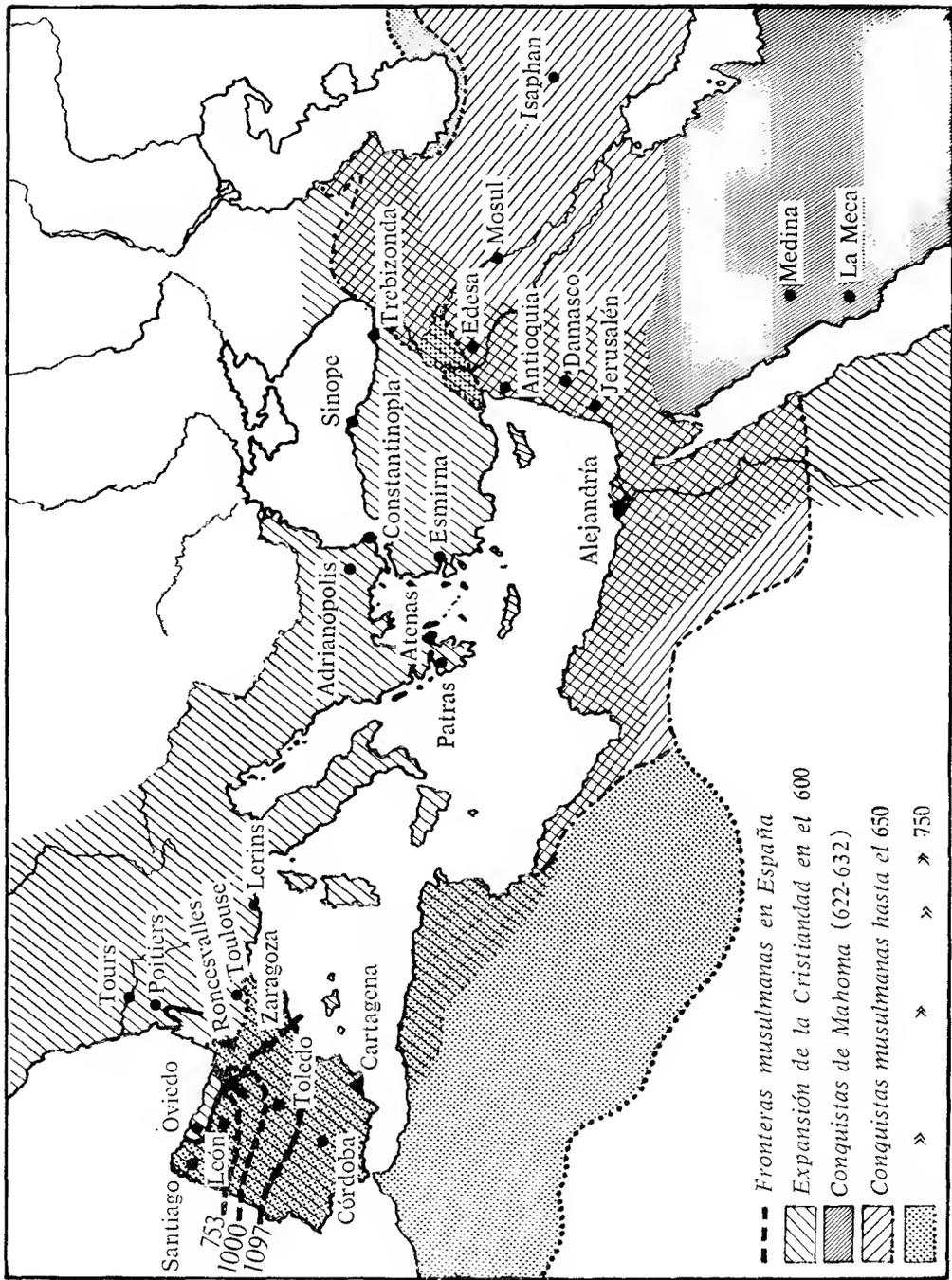
Bajo los reinados sucesivos de estos príncipes alemanes, capaces y a veces eminentes, se había creado en Europa un nuevo centro de vida social más o menos organizada. Las presiones y tensiones que subsistieron en estado endémico en el reino o en el Imperio, y la guerra que se libraba constantemente en las fronteras, no deben hacernos olvidar la habilidad de los príncipes para concebir y ejecutar una audaz política en los asuntos de la Iglesia y en los del Estado. Debemos advertir también el nuevo esplendor de la vida cultural y material que se desplegó en la corte con Otón el Grande y sus sucesores, lo mismo que en los grandes obispados y abadías. No debe olvidarse la energía reformadora que mostraron los emperadores. La Alemania de esta época proporcionó un modelo de pensamiento y de acción política que ha marcado con su influencia a las monarquías europeas posteriores. En parte, la Iglesia alemana en su nivel superior representó una prolongación y un acrecentamiento de la tradición carolingia. Instauró también prácticas que iban a propagarse por toda Europa, tales como la designación de los obispos, escogidos perfectamente entre el clero de la capilla real, a cambio de fuertes sumas de dinero, la convocación de sínodos hecha por el rey y la prohibición de apelar a Roma.

#### 4. España (711-800)

Deshecha España por la invasión del 711-713, muchos de sus habitantes fueron asesinados, reducidos a esclavitud o convertidos a la religión islámica; sin embargo, cierto número de los que se sometieron conservaron sus tierras y siguieron creyendo y practicando su religión. Son los mozárabes, que contribuyeron notablemente a la historia posterior de su país. En la región apartada y montañosa del noroeste, es decir, en Asturias y Galicia, hubo un núcleo de resistencia. Poco a poco fue creciendo en fuerza y extensión; con Alfonso I el Católico (739-757) ocupaba las zonas costeras y una parte montañosa llamada «reino de Asturias», de unos 70 kilómetros de amplitud, que partía de la extremidad noroeste de los Pirineos. Era la primera etapa de la Reconquista.

Un año antes de morir Alfonso, ciertos jefes musulmanes huidos de Oriente fundaron en Córdoba un califato independiente; poco después, las expediciones de Carlomagno permitieron ocupar otra pequeña porción de territorio cristiano: la Marca Hispánica. La Iglesia mozárabe reconstituyó su organización tal como había existido bajo el arzobispo primado de Toledo; conservaba las tradiciones de tiempos pasados.

A fines del siglo VIII, la sede arzobispal estaba ocupada por el anciano



Conquistas musulmanas hasta el 750

Elipando, que tuvo la desdicha de relacionarse con un tal Mignecio; este extraño personaje exponía la opinión, que entonces parecía nueva, de que Jesús, hijo de David, era una persona divina de la Trinidad. Fuera o no ortodoxa en su intención e incluso en su expresión, tal opinión extrañó a la mentalidad conservadora de los españoles. En un concilio celebrado en Sevilla, Elipando hizo declarar bajo su autoridad que el hombre Jesús, el hijo de María, que tenía una naturaleza igual que la nuestra, fue plenamente *adoptado* por el Hijo de Dios, por el Verbo, desde el primer momento de su existencia (por consiguiente, antes de ser persona) y que, por tanto, Jesús, en su naturaleza humana, fue el hijo *adoptivo* de Dios. Esta fórmula, lo mismo que la contraria de Mignecio, parecía poder interpretarse ortodoxamente; pero fue atacada por dos monjes de Asturias. Uno de ellos, Beato, es célebre por su comentario del Apocalipsis, que sirvió de modelo a todos los artistas que iluminaron el texto bíblico durante la Edad Media. Beato y su colega Eterio acusaron a Elipando de adopcionismo con gran violencia y falsedad. Esta herejía, injustamente atribuida a Nestorio, consistía en afirmar que Jesús fue constituido en el bautismo hijo adoptivo de Dios Padre. Beato y Eterio, por su parte, casi llegaban a negar que Cristo tuviese una naturaleza completamente humana, y denunciaron a Elipando como hereje ante el papa Adriano.

Adriano respondió con una sobria exposición teológica, en la que condenaba la expresión equívoca «hijo adoptivo». Por su lado, Elipando sometió la expresión al juicio de su erudito obispo sufragáneo Félix de Urgel (Urgel era una ciudad recién conquistada por los francos). Félix aprobó la expresión en su contexto y se vio también denunciado ante Carlomagno. Obligado a comparecer ante el rey en Ratisbona, se retractó; pero fue enviado a Roma, donde dio entera satisfacción al papa. Durante este tiempo los obispos españoles habían agrupado sus fuerzas para responder a Beato y Eterio. Reiteraron la expresión errónea «hijo adoptivo», que probablemente consideraban sinónima de «naturaleza humana adoptada»; pidieron apoyo a Carlomagno, que, una vez más, se remitió al papa. Este envió a los españoles otra carta, todavía más dogmática, que acababa con una amenaza de anatema. Al mismo tiempo, Carlomagno convocaba en Francfort a los obispos del Imperio, así como a Alcuino, Benito de Aniano y otros personajes prestigiosos. Logró la condenación de la expresión errónea «hijo adoptivo» y envió a los españoles dos refutaciones. La una estaba basada en la Escritura; la otra era probablemente obra de Alcuino, y consistía en un análisis dialéctico del dogma ortodoxo, bien hecho y a veces notablemente sólido. A su regreso a Urgel, Félix afirmó de nuevo su primera tesis, lo que impulsó a Alcuino a redactar una corta exposición patrística seguida de un excelente enunciado dogmático. En él distinguía entre la gracia de asunción o unión personal de la naturaleza humana y la divina, y la gracia de adopción que concierne a los hombres. Esta carta fue enviada en el mismo momento en que el impenitente Félix publicaba un largo tratado. Félix fue convocado a Aquisgrán y obligado a retractarse. Bajo León III (798), un con-

cilio romano reiteró la doctrina ortodoxa y lanzó de nuevo la excomunión. Bastante tiempo después murió Félix exiliado en Lyon. Pero Alcuino no había acabado con los españoles. Herido por el tratamiento infligido a Félix, Elipando se apoyó en la tradición litúrgica mozárabe para sostener una vez más, y con acritud, la fórmula «hijo adoptivo». Esto no tuvo más consecuencia que provocar una réplica contundente de Alcuino, que no contenía ningún argumento nuevo. Entonces cayó sobre España una oscuridad que no iba a desaparecer durante siglos. Para Alcuino y sus colegas fue este asunto el primero de una serie de torneos teológicos que les enseñaron a interpretar a los Padres y a ejercitar su capacidad intelectual. El reciente estudio de esta controversia teológica y de las otras querellas de la época ha demostrado que la capacidad intelectual y teológica de los consejeros de Carlomagno y Ludovico Pío —en particular la de Alcuino— era más grande de lo que pensaban los historiadores de hace treinta años. Buenos conocedores de la patrística y pensadores ponderados, constituyen el primer grupo de intelectuales competentes surgidos de un pueblo no romano.

### 5. *El régimen de la iglesia privada*

Durante los siglos que median entre el pontificado de Gregorio I y el de Gregorio VII, lo que puede llamarse la economía doméstica o interna de la Iglesia sufrió grandes cambios en Europa occidental. Estos nutrieron las controversias del siglo XI y algunos han seguido hasta hoy ejerciendo su influencia en la vida de la Iglesia.

En las regiones del Imperio Romano totalmente civilizadas, el cristianismo creció partiendo de grupos de fieles que vivían en las «ciudades». Estas comunidades tenían como centro a su obispo rodeado de sacerdotes, diáconos y clérigos menores. Durante siglos no se emprendió ninguna campaña de difusión para convertir a los campesinos o a los pastores de las zonas rurales, designados con el nombre de *pagani* (*pagus*: zona rural; en inglés *heathen*, hombre de la landa), que se convirtió en sinónimo de *infeles*, los que no tienen fe. Al menos hasta fines del siglo V el método usado habitualmente por la Iglesia para extenderse fue propagar el cristianismo de «ciudad» en «ciudad», más tarde de población en población, a lo largo de las principales vías de circulación. Poco a poco fue normal que el obispo nombrara sacerdotes residentes en los pueblos y aldeas. Así es como se constituyó la base del sistema parroquial en la Galia y en otros lugares.

Sin embargo, para cristianizar las zonas rurales, sobre todo en regiones como Africa, la Península Ibérica y la Galia meridional se recurrió a otro medio: personas adineradas fundaban en sus dominios lo que ahora llamaríamos capillas privadas. Esto se encuentra en muchos lugares, lo mismo en Asia Menor que en Africa y en Occidente. La iglesia privada se regía por una doble

jurisdicción, civil y canónica. Las *Novellae* de Justiniano reconocen el derecho de propiedad privada sobre tales iglesias y, para el fundador y propietario, el de designar al sacerdote con aprobación del obispo, el cual conserva el derecho de vigilancia. Por el contrario, Gelasio I, que legislaba para una situación particular como era la de Italia y Africa del Norte, estableció una reglamentación estricta respecto a la erección de nuevas iglesias por personas privadas. En adelante hubo que pedir autorización a Roma; el fundador podía designar al sacerdote, pero tenía que renunciar a todos los derechos sobre su iglesia, excepto al derecho elemental de entrada y al de presentar la candidatura del sacerdote. Al principio, en las iglesias de las grandes «ciudades», todo se consideraba propiedad del obispo. Cuando la Iglesia estuvo reconocida oficialmente en el Imperio, la propiedad se transfirió a cada iglesia o a cada comunidad y su gestión dependía del obispo. El Derecho Romano admitía la existencia de «personas morales» (*personae morales*) tales como las comunidades y colegios; con esto, la iglesia de «ciudad» caía bajo una categoría jurídica normal. Cuando empezaron a fundarse gran número de oratorios y capillas, la ley eclesiástica los consideró también como *personae* que gozaban de bienes propios y de privilegios inalienables. Conceder al fundador y a sus herederos el privilegio de presentar al sacerdote no era más que legalizar una práctica corriente; sin embargo, esta disposición iba a tener consecuencias en el futuro. No obstante, casi durante un siglo después de Gelasio I dominó la tendencia del orden. En el siglo VI comenzó a desarrollarse en Italia, España y Galia meridional el sistema parroquial tal como se desarrollaría después en Gran Bretaña y en Alemania septentrional y oriental. Los concilios reglamentaron la organización financiera: el clero parroquial administraba las rentas procedentes de los bienes raíces; toda ofrenda se dividía en tres partes, a veces en cuatro: una para el obispo y las otras para sostener los diversos aspectos de la actividad eclesiástica. El obispo efectuaba anualmente la visita pastoral; en sentido inverso, cada año se celebraba en tiempo de Pascua un sínodo diocesano, al término del cual se distribuían los santos óleos para un año. Una parte del diezmo, instituido más tarde, correspondía a los sacerdotes en concepto de renta.

Esta evolución regular según la tradición canónica se vio primero detenida y luego rota por la tendencia al desorden y al fraccionamiento que se apoderó de Europa occidental después de las grandes invasiones. La autoridad central desapareció; las comunidades perdieron todo derecho de propiedad y de administración; la Iglesia y el Estado no disponían ya de un gobierno centralizado cuyos funcionarios pudieran ejercer esos mismos derechos. Entonces se instaló el régimen de las relaciones privadas, personales y locales. Las opiniones de los historiadores se han dividido largo tiempo respecto a la causa directa y principal de este cambio. Los eruditos franceses han visto en él un ejemplo de la natural tendencia de los simples particulares y de la gente modesta a buscar protección en aquel que ejerce el poder más inmediato haciéndolo su comendatario. Los alemanes hacen remontar este cambio a la propagación de

una costumbre germánica, según la cual los señores y los príncipes poseían templos y sacerdotes privados. Se aplicaba, según ellos, el principio jurídico germánico de que el señor es propietario de todo lo que se encuentra en su tierra (*superficies solo cedit*), principio contrario al del Derecho Romano, según el cual los dominios de la iglesia pertenecen al altar consagrado (*fundus sequitur altare*). Ciertamente estas dos concepciones jurídicas y estas dos formas de presión social ejercieron su influjo según las regiones. También influyó la idea franca de iglesia regional (*Landeskirche*) y de obispo territorial colocado bajo la autoridad del rey, idea opuesta a la romana de obispo de «ciudad», dependiente de la Iglesia universal. Sea lo que fuere, tendencias muy fuertes hicieron cambiar todo irresistiblemente, y se verificó un desplazamiento general de la autoridad. Entre los miembros de lo que había sido la jerarquía se rompieron todos los lazos: metropolitanos y obispos perdieron el poder inmediato sobre sus provincias y diócesis. Al nivel inferior de la iglesia particular y su sacerdote, sólo tuvieron importancia las relaciones personales y la propiedad privada. Es difícil precisar hasta qué punto el fenómeno general de la secularización que se manifestó en los siglos VII y VIII aceleró y culminó esta evolución. Lo único cierto es que la concepción, según la cual la iglesia local pertenece a un particular y al sacerdote en la medida en que es «hombre» de un «señor», se propagó desde el año 600 en algunas regiones y se hizo casi universal apenas un siglo más tarde. Así se instauró el régimen de la iglesia privada (*Eigenkirchentum*), que durante cuatrocientos años iba a ser un rasgo común a casi toda la Europa occidental. La práctica precedió a la ley, lo mismo que ocurrió con la institución, parecida y contemporánea, del «feudalismo». Paulatinamente se fue considerando que la iglesia (y a veces también, en cierta medida, la abadía y el obispado) formaba parte de los bienes inmuebles. Podía ser comprada, vendida, legada y cambiada por otra; podía ser repartida entre heredero y legatario; sus diversas fuentes de ingresos podían ser fraccionadas y adjudicadas a un individuo. Los diezmos podían darse a cualquier pariente o a una casa religiosa, lo mismo que las ofrendas canónicas. El sacerdote, frecuentemente antiguo siervo del propietario, podía ser considerado como un vasallo y su cargo como un don o recompensa (*beneficium*). El término de beneficio ha sobrevivido en algunas lenguas europeas sólo para designar un cargo eclesiástico; esto prueba que se usó en general con ese sentido. Todo el mundo podía poseer iglesias, ya fuesen simples particulares, un grupo, un monasterio, un obispo o un rey. Los obispos y los superiores de monasterio podían poseer iglesias muy distantes de su propia diócesis o de su región. Esta lenta transformación de mentalidad alejó cada vez más a los europeos de las ideas que habían dominado en el Bajo Imperio; se paralizó el crecimiento del sistema parroquial, apenas adolescente, e incluso comenzó la desintegración del mismo. Las iglesias parroquiales de Francia, Inglaterra y otros lugares perdieron el estatuto que las hacía depender directamente del obispo. El régimen de la iglesia privada, que aparece en la España visigoda a fines del siglo VI y

en la Galia antes de la conversión de Clodoveo, se generalizó en Francia con Carlomán y Pipino y llegó a prevalecer con Carlomagno. En el siglo IX, el proceso alcanzó incluso al patrimonio de la Iglesia de Roma, mientras que de rechazo la misma Sede Apostólica impuso este régimen en sus relaciones con los monasterios y las iglesias «encomendadas» a san Pedro.

Se hicieron, es verdad, algunos esfuerzos para dar una apariencia de legalidad a este estado de cosas. El 746 Pipino se puso en contacto con el papa Zacarías para preguntarle qué actitud debía mantener respecto a las iglesias privadas. El papa respondió en los términos tradicionales: el obispo local debe consagrar la iglesia privada y designar a un sacerdote; la iglesia privada no goza ni de los derechos ni del estatuto de la iglesia parroquial. El papado no podía conservar esta postura firme. En tiempo de Carlomagno hubo tentativas para establecer un concordato. Se reconoció el derecho de legar, atribuir o vender una iglesia; en compensación, cada iglesia tenía que recibir una dote inalienable y cada sacerdote debía gozar de un sueldo mínimo, una casa y una parcela de terreno. Estaba prohibido comprar la designación del sacerdote; todo sacerdote de iglesia privada tenía que aceptar la visita pastoral del obispo y asistir a los sínodos diocesanos. En tiempo de Ludovico Pío, el partido reformista dirigido por Agobardo trató de ir más allá: todo sacerdote debía ser hombre libre, desligado de todo servicio; toda designación debía recibir la aprobación del obispo. Sin embargo, cuando la monarquía perdió su poder de control, quedaron sin efecto todas sus tentativas de restaurar, al menos parcialmente, las antiguas estructuras canónicas. El 826 el papa Eugenio II reconoció plenamente el régimen de la iglesia privada. El que había fundado en debida forma un monasterio o un oratorio no podía ser desposeído de él; bajo reserva de la aprobación episcopal, podía designar libremente al sacerdote que eligiera sin darle ninguna garantía de permanencia. Sólo se salvaban los principios canónicos afirmando que el sacerdote recibía del señor la investidura de la iglesia, y del obispo, la cura de almas. En adelante, los que se llamaban reformadores no fueron capaces de lograr nada; en efecto, la Iglesia iba siendo absorbida por el sistema feudal en todos los niveles y, por consiguiente, el poder del obispo era suplantado por el del señor. Un reglamento que data de los comienzos de la reforma cluniacense estipula de manera significativa que la iglesia «es atribuida con la casa del sacerdote y todo su terreno, los diezmos, las tierras, las viñas, las praderas, los cercados, los siervos y en general todo lo que le pertenece». Como ha hecho notar un historiador, la diferencia entre propiedad de una iglesia y propiedad de una tierra fue de corta duración <sup>6</sup>.

Poco a poco se especificó mejor la naturaleza económica, material, de esa transacción. La atribución de una iglesia adoptó la forma de un contrato y se pagó en especie. Cuando entraba en posesión de la iglesia, el propietario percibía una tasa anual y disfrutaba de los dones y los legados; la iglesia era propiedad suya: incluso podía transferirla a quien le pareciera. Se adjudicaba la mayor parte del diezmo, en tanto que el sacerdote sólo tenía una parcela de

tierra y una porción del diezmo y de las ofrendas; a cambio, pagaba una tasa y debía servicio a su señor. De hecho, la iglesia se convirtió en una propiedad, un bien inmueble que se podía manejar como otro cualquiera; se podía dividir vertical y horizontalmente; un individuo podía poseer la mitad o incluso la doceava parte de una iglesia; podía poseer la nave o el altar, los diezmos o parte de las ofrendas.

Al mismo tiempo, la iglesia con sus dependencias, incluido el sacerdote, entró en el área de influencia de los señores locales y quedó dentro del sistema de honores. La iglesia en sí era un beneficio, prácticamente el beneficio por excelencia, el *honor ecclesiasticus*. El sacerdote prestaba juramento al señor y le servía, sobre todo espiritualmente, encargándose de la misa y los sacramentos, pero también en toda clase de oficios notariales y administrativos. El sacerdote podía tener vasallos; a nivel superior, el obispo se convertía en soberano feudal de sus *Eigenkirchen* y las explotaba como hubiera hecho un señor laico. Al morir el beneficiario, la iglesia se consideraba *spolia*, como los otros feudos, y, si quedaba vacante, caía en manos del señor. La definición social y eclesiástica de la parroquia se hizo totalmente imprecisa; las iglesias se clasificaban comúnmente en tres categorías: iglesia episcopal, iglesia monástica o capitular e iglesia perteneciente a un señor laico.

En las páginas precedentes hemos considerado en su aspecto material el proceso mediante el cual la iglesia, el monasterio y el obispado llegaron a ser, en modos y grados diversos, fuentes de ingresos, «propiedad» de un individuo, fuese burgués, miembro de un grupo de campesinos, duque o rey. Habitualmente, los estudios históricos adoptan otro punto de vista: el del propietario soberano, emperador o monarca que ejercían el derecho de designación e investidura. Se trata de dos aspectos de la misma situación, la de la «Iglesia en poder de los laicos», que se encuentra en el origen de la reforma del siglo XI.

## CAPITULO IV

### *LAS VICISITUDES DEL PAPADO (604-1049)*

Nunca fue tan oscura la historia del papado como durante los cuatro siglos que siguieron al pontificado de Gregorio I, sobre todo a lo largo de los siglos VII y X. Durante estos dos períodos, lo mismo que en el siglo IX, los papas se sucedieron muy rápidamente; así, del 604 al 701 hubo veinte pontificados; entre el 816 y el 900 otros veinte, y treinta y tres entre el 900 y el 1003. Por lo cual, la duración media de pontificado para el conjunto de los siglos es inferior a cinco años. Por ese motivo carecería de sentido un relato basado en la serie de los pontificados; a ello se añade que la documentación literaria sobre este período es escasa. Los eruditos de estos cien últimos años se han afanado por establecer la cronología, fechar los actos y documentos importantes, determinar las etapas de la actividad artística y litúrgica desplegada en Roma. Pero la literatura histórica, biográfica y teológica producida por Roma o referente a ella es sumamente reducida. Por tanto, no debe extrañar que sean tan pocos los papas que han dejado huellas duraderas de su política y de su personalidad que sirvan para informar a la posteridad. Gregorio II y Gregorio III (715-741), los dos considerados santos, Adriano I (772-795), Nicolás I y Adriano II (858-872), Silvestre II (999-1003) pueden considerarse figuras excepcionales por sus cualidades personales y políticas.

Si nos atenemos a Roma, el período de cuatro siglos se divide a su vez en cuatro épocas. La primera (604-715) continúa en diversos aspectos la historia pontificia anterior. La Iglesia de Roma sigue formando parte del Imperio desde el punto de vista jurídico. Está ligada estrechamente a la actividad teológica y de otro tipo de la Iglesia de Occidente. Roma ha recobrado en parte el territorio perdido en el momento de las invasiones y los asedios del siglo VI. Constituye un conjunto cosmopolita, acrecentado a mediados del siglo VII por los exiliados cristianos que huyen del Oriente musulmán. El clero procede de varias razas y, desde el 686 hasta el 752, todos los papas, excepto Gregorio II, son griegos de Italia meridional o sirios. Muchos de ellos fueron hombres ilustres y llevan el título de santo. La muerte de Zacarías en 752 señala una etapa: coincide aproximadamente con la extinción del exarcado bizantino de Rávena y con la subida al poder de Pipino en Francia. Durante la segunda época (715-800), papas competentes tuvieron que afrontar una situación cambiante en Italia y en Occiden-

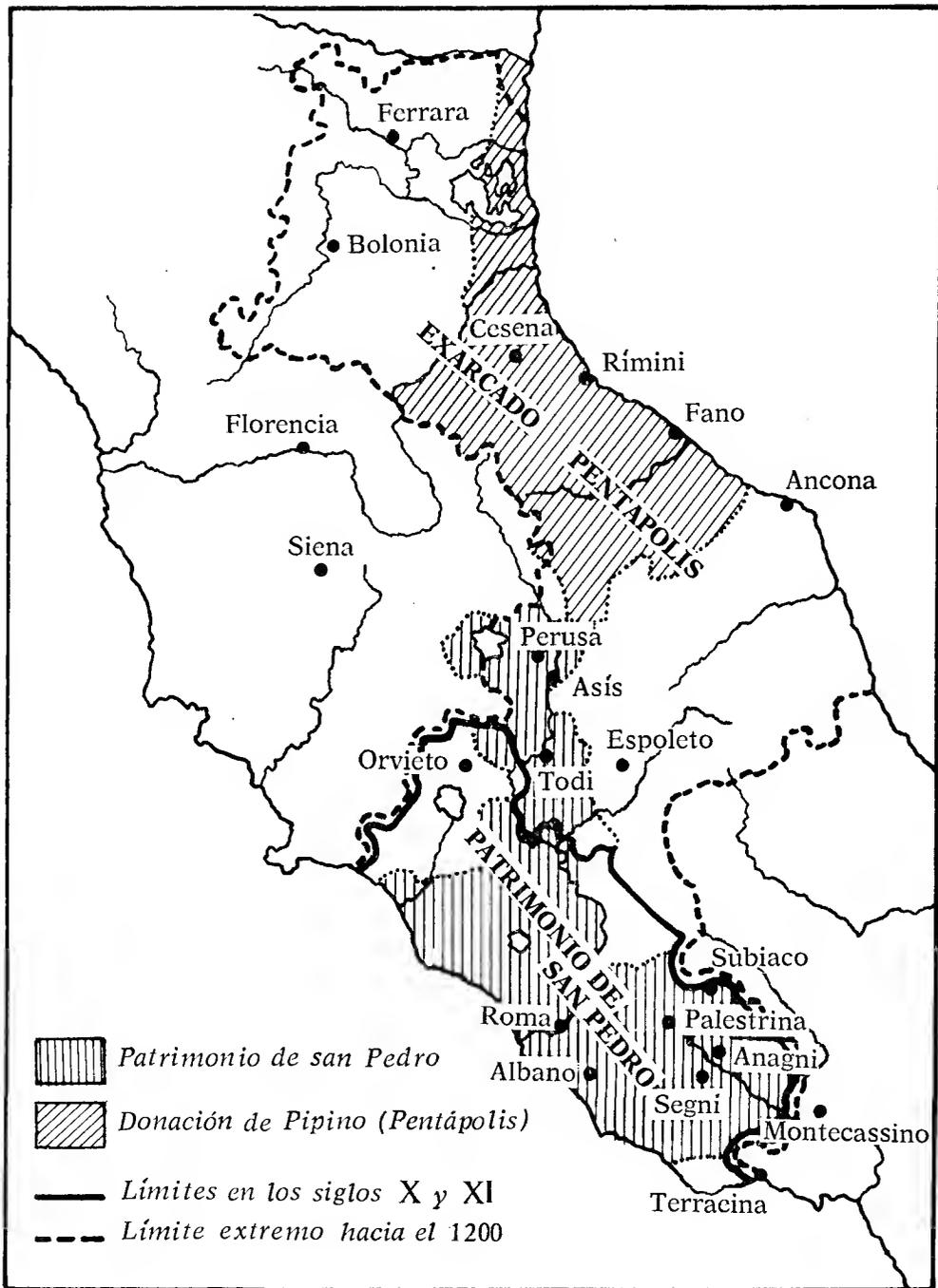
te. En Italia del Norte, las conquistas lombardas acabaron con los últimos puntos de apoyo del Imperio de Oriente y amenazaron a los territorios vecinos administrados por el papado.

En la Galia, la subida al poder de Carlos Martel y de sus sucesores instituyó en Occidente un sólido principio de autoridad y proporcionó a los papas unos protectores eventuales muy poderosos. Durante casi un siglo continuó el proceso evolutivo que desembocó finalmente en la creación del Imperio de Occidente el año 800.

Durante la tercera época (800-888), los papas asistieron al apogeo y luego a la decadencia del Imperio carolingio. Fue una época de actividad para la Iglesia franca, que discutió y resolvió problemas litúrgicos y teológicos; el papado ejerció su influencia en ella aconsejándole moderación y exigiendo la sumisión debida a un soberano. La época termina con la caída del Imperio carolingio y el auge de poderosas familias de Roma o de sus alrededores, que fueron manantial perenne de inquietud y desorden. Durante el cuarto y último período, el poder universal del papado sufrió un eclipse; el centro de la actividad política se desplazó a Alemania, donde los reyes (y más tarde los emperadores) dominaron a los obispos y absorbieron al papado. Por una ironía de la historia, el hecho de que el emperador designase para el papado a una serie de prelados alemanes fue lo que quebrantó el poderío de las familias romanas; un papa celoso reformador tuvo así la posibilidad de poner en marcha un gobierno de la Iglesia independiente y poderoso.

En tiempo de Gregorio I tenía ya el papa prácticamente el poder civil de Roma. El código de Justiniano confirmó el papel del obispo en la «ciudad» como juez, administrador de las finanzas y protector oficial. En el caso de Roma, los papas administraron las rentas procedentes de los cereales de Sicilia, Córcega y Cerdeña; se convirtieron en banqueros y pagadores del emperador. Así, Gregorio I ejerció tales funciones. Dos sucesos dieron como resultado reforzar la posición del obispo de Roma. Gregorio se había convertido en el terrateniente más rico de la península gracias a los importantes dominios recibidos como regalo en Sicilia, Cerdeña y el sur de Italia, que vinieron a añadirse a los que había heredado. En particular, de acuerdo con la leyenda de sus orígenes, el conjunto de dominios, que se extendía desde Orvieto, en el norte, hasta Terracina, al sur, era considerado patrimonio de San Pedro. El año 584, el emperador confirió al exarca de Rávena autoridad directa sobre Italia; cuando se vio que el exarca no ejercía una vigilancia eficaz, Gregorio se convirtió necesariamente en proveedor general de su pueblo. A partir de este momento, los papas fueron los verdaderos dueños de Roma, tanto en lo temporal como en lo espiritual, bajo el control teórico de su soberano, el emperador. Tuvieron que organizar un ejército y defender los intereses de la «república de San Pedro» contra los ataques lombardos y las exacciones imperiales.

El exarcado de Rávena fue unido al patrimonio de San Pedro por un estrecho corredor que atravesaba los Apeninos e incluía la Perusa, descendiendo



luego por el valle del Tíber hasta Todi. Los lombardos se lanzaron contra los territorios del exarcado; el papa, el 753, pidió ayuda a Pipino contra las nuevas invasiones lombardas; se le enviaron auxilios que le procuraron la victoria. En el 756, tras una acción diplomática cuyos términos exactos ignoramos, el papa adquirió o, según las fuentes pontificias, recobró (bien como heredero del poder imperial, o bien por estar incluida en sus derechos de propiedad, derivados de la pretendida donación de Constantino) una franja de territorio que iba a lo largo del Adriático desde el sur de Venecia y abarcaba Rávena y la Pentápolis, es decir, Rímini, Pesaro, Fani, Sinigaglia y Ancona; más tarde se añadió Boloña. Todo este conjunto, con algunos acrecentamientos ulteriores o pérdidas sin importancia, permaneció intacto en lo esencial hasta mediados del siglo XIX, constituyendo los Estados Pontificios de la historia medieval y moderna. Así se consolidó el poder temporal de los papas, no como fruto de un plan clarividente o una diplomacia ambiciosa, sino de manera inevitable y progresiva, en razón de las circunstancias y sobre todo porque el emperador de Oriente era incapaz de proteger y de gobernar a Italia con todas las garantías requeridas. En el siglo VIII el poder temporal fue ya lo que iba a seguir siendo durante toda la Edad Media y después: un atributo aparentemente inalienable del papado, una muralla contra los ataques exteriores, una fuente de poderío y de riqueza, una responsabilidad que, con frecuencia, iba a estorbar a los que la ejercieron y a distraer de sus obligaciones espirituales a quienes deberían ser imparcialmente padres de toda la cristiandad occidental.

Esta situación, en la que el papa tenía un doble poder de jefe espiritual y temporal, tuvo una consecuencia necesaria. En Roma se formaron dos clases sociales sin equivalentes exactos en otros lugares: los funcionarios de la Iglesia romana, eclesiásticos o no, y la aristocracia de la ciudad, entre la cual se reclutaron a menudo los papas y sus funcionarios y que fue sucesivamente enemiga, soberana o aliada del papa. La cancillería, de la que procedieron en general los papas de los tres primeros siglos de este período, no estaba necesariamente compuesta de romanos de sangre o de nacimiento. Como demuestra la historia del papado, esos funcionarios fueron a veces personas de grandes dotes; sin embargo, no constituyeron una burocracia exagerada hasta el siglo XI. De igual modo, como veremos más tarde, tampoco los cardenales formaron un grupo influyente antes de finalizar el período que estudiamos<sup>1</sup>. Sin embargo, existió muy pronto un cuerpo muy numeroso de eclesiásticos, muchos de ellos casados, que constituían el personal de las basílicas y de las iglesias de los monasterios o estaban encargados de administrar las finanzas de los Estados Pontificios. La aristocracia romana procedía de las familias de senadores y de altos funcionarios del Imperio de Teodosio, que se transformó en nobleza casi feudal de Roma y de Campania. Pero formaba una clase diferente de las otras que existían en las demás ciudades medievales. Los aristócratas romanos mantuvieron celosamente sus títulos de descendientes de los príncipes imperiales, pero no dispusieron de ningún poder político efectivo. Durante toda la Edad Media

dieron muchos de sus hijos a la cancillería y al papado, pero continuaron siendo en potencia una fuente de desórdenes por sus querellas, por las intrigas que tramaban entre las personas que rodeaban al papa y por los motines y rebeliones que provocaban contra el gobierno pontificio. Ellos y sus vasallos cometieron innumerables violencias durante las elecciones pontificias, en las que tradicionalmente desempeñaban un importante papel. Lo mismo ocurrió durante el largo período en que el papado fue juguete de las disputas entre clanes o individuos poderosos.

Desde mediados del siglo VI hasta el traslado de la corte pontificia a Aviñón, es decir, ochocientos años después, Roma siguió siendo ciudad papal y su fama estribó más en las tumbas de los Apóstoles que en las glorias de su pasado esplendor<sup>2</sup>. Durante mil años, sus arquitectos oficiales y casi todos sus artistas se consagraron a la construcción de edificios sagrados o eclesiásticos. Además, como Roma era la única ciudad de Europa occidental que gozaba de un gobierno monárquico estable y durante toda la Edad Media siguió siendo rica, se convirtió en un museo de obras maestras de todos los períodos y estilos. A pesar de la guerra interior y exterior, a pesar de la destrucción de monumentos antiguos para despejar los lugares y a veces también para proporcionar materiales a las nuevas construcciones, Roma tuvo y tiene aún abundantes muestras del genio artístico de cada uno de los siglos de la era cristiana. A pesar de numerosas interrupciones que ocasionaron la destrucción y la desolación, Roma continuó siendo una ciudad rica en iglesias y lugares sagrados, que los peregrinos frecuentaban asiduamente.

Más de un siglo después de la muerte de Gregorio I, la Italia central, incluido el territorio pontificio, todavía estaba teóricamente bajo la jurisdicción imperial; pero según iba transcurriendo el tiempo, las relaciones entre el papa y el emperador se deterioraban y los vínculos se aflojaban. A principios del siglo VIII, la Italia al norte de Roma estaba dividida en tres regiones políticas: los Estados Pontificios; el exarcado de Rávena, al norte de los Apeninos, y el reino lombardo, al noroeste. Uno tras otro, los emperadores vejaron al papa que reinaba al mismo tiempo que ellos; el punto culminante de esta política fue el atentado cometido contra la persona de Gregorio III por León Isáurico. Más grave fue que los emperadores impusieron a Italia un sistema fiscal muy duro y, con todos estos procedimientos, se enemistaron con el papa y con el pueblo. Luitprando, rey de los lombardos, hombre piadoso pero extravagante (712-744), hizo avanzar a su ejército amenazando al exarcado de Rávena y a los territorios pontificios. El papa Gregorio III pidió ayuda a Carlos Martel; pero éste se la negó. Unos años más tarde, Esteban II se vio a punto de perder gran parte de sus territorios y la misma Roma en provecho de Astolfo, sucesor de Luitprando. Pidió entonces la protección de Pipino y acudió a Ponthion, Francia, el año 744, hecho sin precedentes. Pipino aceptó ayudarle; en dos campañas sometió a Astolfo y entregó al papa los territorios conquistados a aquél (756). De este modo se reconocía oficialmente la jurisdicción pontificia al norte

del ducado de Roma; este suceso coincidió con la victoria de los iconoclastas en Constantinopla y señaló una etapa. El papado había restablecido sus relaciones con el emperador de Oriente y la Iglesia bizantina, relaciones que duraron aún tres siglos con algunas interrupciones. Sin embargo, se había dado un paso decisivo. El papado se había desviado del emperador de la «nueva Roma», había sacudido el yugo de la servidumbre que estorbaba sus movimientos, había logrado un reino en Italia y buscaba protección en el rey de los francos. No es casual que, tras una larga serie casi ininterrumpida (685-752) de papas griegos, Esteban II fuera el primer papa (exceptuado Gregorio II) de ascendencia italiana. Veinte años después, Adriano I, que había heredado numerosos problemas y dificultades, pidió ayuda a Carlomagno, que acababa de asumir el poder. Obtuvo la promesa de recibir toda Italia, desde Mantua hasta las posesiones bizantinas del sur. La promesa no se cumplió jamás; pero en el 787 se añadieron a los Estados Pontificios nuevos territorios al norte de Viterbo y cerca de Farfa.

La estrecha dependencia del papado respecto a la monarquía franca iba a tener importantes consecuencias. Más de tres siglos antes, para oponerse a las pretensiones imperiales al gobierno de la Iglesia, los papas habían elaborado una tesis según la cual el emperador quedaba integrado en la Iglesia y ejercía en ella una función protectora bajo la autoridad del pontífice. Esta tesis iba perdiendo su sentido cada vez por las teorías y los actos de emperadores como Justiniano I y por la política atrevida de los emperadores siguientes; estos príncipes no tuvieron ninguna consideración con Roma, mientras que exaltaron y explotaron al patriarcado de Constantinopla. Después de siglo y medio de difícil coexistencia con el Imperio, el papado volvió sus ojos al Occidente. Cuando Pipino respondió a su llamada, el papa dio el paso decisivo de otorgar al rey de los francos el título de *patricio* de los romanos. Patricio era el título que tenían en Bizancio algunos funcionarios de la corte. En su nueva forma y nueva aplicación, el término parece una innovación; tiene el sentido de «señor» o «protector», mientras que los *romani* aludidos no son únicamente los habitantes de Roma, sino todos los que están bajo la jurisdicción de la Iglesia romana. Al añadir a la colación de este título la ceremonia (desconocida hasta entonces) de la consagración real, el papa no sólo daba un carácter religioso al *patricius romanorum*, sino que lo vinculaba estrechamente consigo. El título era conferido por el papa y adquirió un carácter de majestad gracias a una especie de consagración completamente original. De este modo, el papa empezaba a ocupar la posición y a desempeñar el papel que, por su incapacidad de actuar, había dejado vacantes el emperador de Oriente.

Carlomagno recibió el título de *patricio* el año 754 en el momento de su consagración. En el 774 prometió al papa Adriano I conceder a la Iglesia romana todos los territorios que le habían usurpado y que figuraban en la donación de Pipino. Cuando Carlomagno se adueñó de la corona lombarda, no mantuvo su promesa porque la consideraba ya inoportuna. Parece que el emperador

proyectó reemplazar la vieja Roma por Aquisgrán, su ciudad imperial, que durante algún tiempo no fue sólo el centro administrativo del Occidente, sino también el foco de un gran renacimiento intelectual y monástico. Sin embargo, la inesperada coronación de Carlomagno modificó de forma duradera las perspectivas políticas de la cristiandad occidental.

La opinión de los historiadores se divide —revelando una desconcertante ausencia de pruebas— respecto a las circunstancias que rodearon la coronación imperial de Carlomagno el día de Navidad del año 800, suceso que iba a tener gran significación en la vida política y eclesiástica de Europa. León III, el papa entonces reinante, era un hombre mediocre y de dudosa reputación, que había sido derrocado por los enemigos que le rodeaban. Carlomagno fue a Roma para examinar los cargos que pesaban contra el papa y restablecer el orden. El papa rehusó someterse a juicio y, de hecho, quedó libre de toda acusación después de haber afirmado con juramento su inocencia<sup>3</sup>. Dos días más tarde, durante la noche de Navidad, el papa puso una corona sobre la cabeza de Carlomagno, que estaba orando ante la tumba del Príncipe de los Apóstoles, mientras el pueblo lo aclamaba como *Augustus*, como emperador de los romanos. Entonces el papa lo «veneró». Con ello imitaba la ceremonia bizantina de la coronación imperial. Este suceso, quizá el más importante de la historia política medieval, sigue siendo un enigma histórico. ¿Quién premeditó esta escena? ¿Quién la llevó a feliz término? León III no dio ninguna prueba de carácter ni de habilidad política. Sin embargo, parece que a él se debió la iniciativa de la coronación; el modo y el acto mismo parecen haber cogido desprevenido a Carlomagno. Pero es casi inconcebible que éste no tuviese alguna idea de lo que iba a ocurrir. La explicación más verosímil (aunque diste de ser cierta) de la maniobra es la siguiente: el papa y sus consejeros aprovecharon el momentáneo interregno existente en Constantinopla para llevar a buen término el largo proceso, por el cual el papado se había separado del emperador de Oriente e iba a crear en Occidente —o a transferir a Occidente— un Imperio gobernado por un hombre que sería, según la idea pontificia, servidor y protector de la Iglesia romana. Puede ser que Carlomagno, por su parte, quisiera asegurarse el traslado del Imperio a Occidente por medio de un matrimonio diplomático con la emperatriz Irene, que había sido destronada. De todas formas, aceptó el hecho consumado y, a su debido tiempo, fue reconocido como emperador de Occidente incluso por el emperador de Oriente. Pero nunca admitió explícitamente los términos en que el papa había definido su función; éste había declarado, en efecto, que el emperador era el servidor de la Iglesia romana. Subsistía una gran diferencia entre el Imperio de Oriente y el de Occidente. En Oriente, el título de emperador no era, en teoría, hereditario; para asegurar la sucesión, el emperador tenía un adjunto que era también un sucesor, como en la antigua Roma; además, en tiempo de crisis era el jefe *de facto* quien subía al trono. En Occidente, gracias a la acción diplomática, hábil y perseverante del papado, el derecho de sucesión quedó en manos del papa, el cual

tenía que coronar al candidato. Una vez que se asentó esta doctrina, raras veces fue criticada de buena fe y nunca se logró ponerla en entredicho. Habrían de transcurrir cuatro siglos antes de que se instituyera un colegio electoral dotado de plenos poderes. Entonces, a la intervención del colegio seguía inmediatamente la coronación o, al menos, el reconocimiento pontificio. Pero en esta época el título de emperador y el cargo imperial se habían convertido en algo muy diferente por su estatuto y su importancia política. De hecho, Carlomagno dio el primer paso decisivo que iba a destruir la concepción casi ecuménica del Imperio. En efecto, siguiendo la costumbre franca, repartió sus Estados entre sus hijos y acabó con la pretendida universalidad territorial. Cuando sus hijos continuaron esta política y se disputaron sus partes respectivas, el Imperio carolingio perdió, en el sentido que sea, todo carácter universal o hereditario; prácticamente su poder y su prestigio decayeron hasta que en el 899 el título imperial quedó desprovisto de toda efectividad durante algún tiempo. Cuando surgió el renacimiento ottoniano, el papado impuso su doctrina y sus condiciones sin dificultad, aunque luego algunos papas importantes tuvieron que defenderlas.

El fraccionamiento del Imperio carolingio y las discordias que nacieron en adelante entre personajes de menor envergadura dieron a las dos potencias que dominaban a la Iglesia la ocasión de ratificar sus antiguas pretensiones con una fuerza y una claridad nuevas. Más adelante describiremos con mayor detalle la actividad que desplegaron los obispos de la corte, o cercanos a ella, de Ludovico Pío y sus sucesores<sup>4</sup>. El papado recibió de estos obispos una ayuda al menos indirecta; sin embargo, su posición no mejoró hasta que subieron al solio pontificio papas competentes y activos.

El primero de ellos fue Nicolás I (858-867). Se ha dicho que fue el arquitecto del papado medieval y el papa «más grande desde Gregorio I»<sup>5</sup>. Con sus palabras y, más aún, con sus obras, en todos los campos, ya sea en sus relaciones con Constantinopla, con Rávena o el emperador, o con los poderosos obispos franceses, Nicolás proclamó que Roma ocupaba una posición suprema y que la jurisdicción pontificia se extendía a todos los miembros de la Iglesia, tanto clérigos como laicos. El vínculo directo establecido hacía largo tiempo entre los papas y la jerarquía en Italia, Sicilia, Africa y el valle del Ródano se había debilitado a causa de las conquistas bizantinas, de las usurpaciones lombardas y, sobre todo, de la acción enérgica de los monarcas francos desde la época de Carlos Martel. Este vínculo había subsistido en otra forma, primero en Inglaterra, luego en los nuevos territorios ganados por Bonifacio para el cristianismo. Como es natural, Nicolás quiso seguir la misma política que en los Estados de los descendientes de Carlomagno. Hubo una cuestión difícil con el divorcio de Lotario II, uno de los primeros conflictos matrimoniales que afectaron el curso de la historia de Europa; hubo también la interminable serie de controversias con Hincmaro de Reims, durante las cuales el gran obispo fue tratado desdeñosamente y sin los procedimientos debidos. Todos estos

asuntos revelaban una actitud respecto a los monarcas y los prelados muy diferente de la que habían tenido los papas del tiempo de Carlomagno.

Adriano II, sucesor de Nicolás, aplicó también esa política, aunque con menos vigor. Siguiendo la evolución del Imperio carolingio, el papado sufrió un eclipse sombrío, cuya primera consecuencia fue la muerte de Juan VIII durante un motín (882). Cinco años más tarde fue depuesto Carlos el Gordo, último emperador que reinó efectivamente. Murió en el 888 y el Imperio fue objeto de una vergonzosa liquidación. Tres años después fue elegido el papa Formoso (891-896), que se granjeó muchas enemistades. Se cuenta que Esteban VII, sucesor de un papa que sólo reinó unos días, exhumó el cuerpo de Formoso y sometió a juicio al papa difunto por diversas faltas canónicas, arrojando después su cadáver al Tíber. En ocho años sucedieron a Esteban ocho papas, lo que da idea de la brevedad de sus pontificados. El papado entraba en la fase más triste de su historia. Sometidos a la violencia y a las ambiciones de los nobles que luchaban en Roma y en el ducado, los papas fueron a menudo el juguete de las familias poderosas.

Sin embargo, los relatos coloristas de los escándalos pontificios que tuvieron lugar durante más de un siglo, especialmente en la primera mitad del siglo x, se han divulgado a menudo en el pasado sin un examen crítico y con gran estrechez de perspectiva. No solamente autores hostiles como E. Gibbon, sino también grandes historiadores católicos como Baronio y L. Duchesne han admitido a veces apresuradamente pruebas discutibles. Es cierto que, a finales del siglo ix, el ducado de Roma era hostigado y devastado parcialmente por los musulmanes y, al norte, se hallaba bajo la amenaza de los duques lombardos; la misma Roma estaba destrozada por las luchas de partido que promovían las grandes familias. Sin embargo, la administración pontificia, al menos en cierta medida, nunca dejó de funcionar, y las diversas actividades religiosas se conservaron. El esplendor de Roma pertenecía en gran parte al pasado. Roma era miserable no sólo en comparación con lo que había sido en la época imperial, sino también en relación con Constantinopla y Córdoba, tanto en riqueza y población como en vida comercial e intelectual, y en grado de civilización. Sin embargo, Roma seguía siendo única en la cristiandad occidental. Conservando aún la riqueza sus iglesias, santuarios y prácticas litúrgicas tradicionales; poseyendo una doble administración, pontificia y civil; enraizados en la tradición, los romanos tenían una idea elevada de su ciudad, a la que consideraban cabeza del mundo (*caput mundi*) por su pasado glorioso y su autoridad apostólica. Roma, señora de todos y servidora de nadie, resplandecía con la sangre de sus mártires y era aún la meta de peregrinaciones que partían de los confines de la cristiandad. Sus murallas y su extensión territorial eran maravillosas. En la orilla derecha del Tíber, junto a la colina del Vaticano y la basílica de San Pedro, existían los hospitales o las *scholae* de las naciones nórdicas, sajones, frisonos, francos y lombardos, y el palacio de los *missi* o delegados imperiales. Al norte estaba el *burh* o *burg*, nombre que ha llegado hasta nosotros

(*borgo*). Más abajo, junto al río, el nuevo recinto que León IV (847-855) había rodeado de murallas para defenderlo de los musulmanes, y que lleva el nombre de este papa. Al otro lado del río existían iglesias entre las ruinas y los viñedos. En el circuito de las colinas, desde el Quirinal al Aventino, estaban las basílicas, los monasterios y las casas de los funcionarios pontificios junto a Letrán. En todas las iglesias importantes celebraban la liturgia los monjes pertenecientes a monasterios con categoría de basílicas; el papa, los diáconos y los obispos suburbicarios tomaban parte en las procesiones y en las misas estacionales. Otros monasterios y conventos de monjas se encontraban en el interior o alrededor de las ruinas de los baños y palacios antiguos. Aunque los papas de esta época no tuvieran muchas iniciativas respecto a los asuntos exteriores y no rigieran propiamente los destinos de la Iglesia, subsistía el papado con sus archivos, su *corpus* jurídico y su ciencia tradicional. Sus funcionarios, aunque frecuentemente perdieron de vista sus responsabilidades personales o de otro tipo, nunca olvidaron que eran depositarios de la doctrina y de la disciplina para el conjunto del mundo latino.

La llegada del senador Teofilacto al poder puso fin al primer período de desórdenes. Era un noble a quien Sergio III había confiado la dirección de las finanzas y del ejército pontificio. Durante cincuenta años, él, sus descendientes y familiares fueron los verdaderos dirigentes de Roma, incluso cuando algún papa, como Juan X, por ejemplo, pudo hacer valer sus derechos. Teofilacto compartió el poder con su esposa, Teodora, y con su hija Marozia, amante algún tiempo de Sergio III y casada primero con Alberico, marqués de Espoleto, luego con Guy de Toscana y por último con Hugo de Provenza, rey del *Regnum Italicum*. A partir del 928, Marozia fue durante unos años la verdadera dueña de Roma; así pudo nombrar papa, con el nombre de Juan XI, al hijo que había tenido de Sergio III. Puso fin a su dominio la rebelión de Alberico, otro de sus hijos, que se adueñó del poder en el 932 y obligó a su madre a entrar en un convento. Así terminaron esos años que algunos historiadores modernos, haciéndose eco de Baronio, han llamado la pornocracia, expresión exagerada en sí misma y basada, al menos parcialmente, en una serie de sucesos escandalosos narrados principalmente por el cronista Luitprando, cuya autoridad es dudosa. Alberico reinó en Roma durante treinta y dos años como senador y príncipe de los romanos al frente de la aristocracia militar. En este período, los papas no ejercieron ningún poder temporal; fueron designados y manejados por el senador, aun siendo en general personas competentes y dignas. Bajo el principado de Alberico se realizaron algunas reformas eclesíásticas en Roma y en el ducado. Alberico fue ante todo el protector del movimiento monástico. Muchos monasterios de Roma habían sido secularizados y no seguían la regla de san Benito. En el 936 Alberico llamó a Roma a Odón de Cluny; este insigne abad reformó varias casas religiosas y les dio la regla; a pesar de sus esfuerzos y los de Alberico, no consiguió restablecer la abadía de Farfa, que había decaído notablemente. En Roma y sus alrededores se fundaron nue-

vas casas de monjes y monjas, y la antigua abadía de Subiaco recobró su pasado esplendor.

Alberico murió en el año 954 dejando como sucesor a su hijo Octaviano. Este, que apenas contaba dieciocho años, fue elegido casi en seguida papa con el nombre de Juan XII. Su pontificado señaló una etapa; pero esto no se debió a su carácter ni a sus hechos. Enrique I (919-936), duque de Sajonia y rey de Alemania, había consolidado su reino y, por sus esfuerzos personales, se había convertido en el príncipe más poderoso de Europa. Su hijo Otón el Grande, primer monarca que reinó efectivamente en toda Alemania (su reinado transcurrió entre el 936 y 973), alejó definitivamente la amenaza de la invasión húngara gracias a la victoria que obtuvo en Lechfeld el año 955. Antes, el 952, había atravesado los Alpes para arreglar los asuntos italianos y había intentado en vano ser coronado emperador. En el 962, el joven papa Juan XII, competente pero muy mundano e inmoral, se dirigió a Otón como a un soberano pidiéndole ayuda para defender los territorios pontificios. Este suceso estuvo rodeado de circunstancias poco claras. Otón llegó a Roma a principios del 962 y, el 2 de febrero, fue coronado emperador de los romanos. El papa veía garantizada su independencia local y obtenía la confirmación de sus derechos sobre el patrimonio tradicional y sobre los territorios más amplios que le habían sido prometidos en el 774. Papas y caudillos romanos prestaron el acostumbrado juramento de fidelidad. Otón conservó la autoridad suprema sobre el territorio pontificio, y dos delegados, uno del emperador y otro del papa, residieron en Roma. De este modo, la coronación de Otón el Grande, por la ocasión y por las circunstancias, se pareció a la de Carlomagno, que de hecho le sirvió de modelo. Sin embargo, el acontecimiento tuvo un significado muy diferente. Lo primero porque, por muy grande que fuese Otón, no fue Carlomagno, aunque Alemania permaneciese formando un bloque compacto —cosa que no logró el Imperio carolingio— y aunque toda una serie de monarcas alemanes fuesen coronados emperadores. Además, las ideas políticas habían cambiado: Carlomagno se había considerado el David del Israel cristiano, cuyo sacerdote era el papa; Otón y sus sucesores se preocuparon sobre todo del gobierno temporal de su reino; los obispos eran sus vasallos y el papado una especie de *Reichskirche* sujeta al Imperio. En fin, mientras para el Imperio de Carlomagno Italia representaba un anejo lejano y medio independiente, para los monarcas alemanes constituía una parte —ínfidel e indócil, es verdad, pero al fin y al cabo una parte— de su reino: era el «eje» de la diplomacia europea.

A los dieciocho meses de su coronación, el emperador regresó a Roma para responder a la llamada de los enemigos del papa. Juan XII fue juzgado por diversos delitos públicos y privados, razonables unos, poco plausibles otros; pudo evitar su condena, pero fue depuesto. El emperador designó para sucederle a León VIII, funcionario de la curia; esto constituía un precedente peligroso y anticarolingio que ofendía a la tradición romana y pontificia. La carta que el emperador publicó en esta ocasión contenía una cláusula según la cual

el papa elegido tenía que jurar fidelidad al emperador; los jefes romanos tenían que prestar juramento de la misma naturaleza, el cual obligaba a consultar al emperador antes de toda elección pontificia. Estos juramentos representaban algo totalmente nuevo. La carta publicada por Otón en el 962 y el juramento de fidelidad que había prestado el pueblo romano el 824 fueron interpolados en los documentos primitivos de modo que sirvieran para constituir precedentes<sup>6</sup>. Juan XII regresó violentamente a Roma, pero murió poco después. Su sucesor, Benedicto V, fue elegido sin consultar al emperador, que inmediatamente sitió a Roma y colocó de nuevo en el trono pontificio al exiliado León VIII. Luego Otón escogió a Juan XIII, que era una persona respetable. Pero al morir el gran emperador se disputaron el poder los papas imperiales y los romanos, y hubo numerosas explosiones de barbarie. En los años siguientes, Benedicto VII (974-983), el mejor de los papas imperiales, gobernó la ciudad con firmeza y, de acuerdo con el emperador, publicó un decreto contra la simonía. Continuó también la reforma monástica ya iniciada, ayudado por Mayolo, abad de Cluny, de quien se ha dicho que rehusó la tiara en el 974. Mayolo reformó San Pablo extramuros y el papa fundó San Alejo en el Aventino, comunidad mixta de monjes griegos y latinos que seguían las reglas de Basilio y Benito. En esta casa vivieron monjes fervorosos y eruditos como san Bruno de Querfurt y san Adalberto, arzobispo de Praga. Hacía mucho tiempo que Roma había cesado de ocupar el primer plano en materia de espiritualidad. La fundación de San Alejo señala el comienzo de una época de renovación monástica en Italia central; pero el papado no veía despuntar aún el verdadero amanecer. Durante un siglo, aunque nominalmente estuviese bajo la autoridad de los reyes y emperadores de Alemania, estuvo en la práctica dominado por las casas romanas de los Crescencios y los Túsculos. A fines del siglo, Juan, hijo de un Crescencio, gobernó Roma durante varios años con el título de patricio, en tanto que el papa Juan XV estaba relegado a los asuntos eclesiásticos. En este campo, el papa desplegó gran actividad, y a muchos funcionarios de la cancillería pontificia que eran laicos y tenían un cargo hereditario los reemplazó por cardenales, obispos y abades sin ningún derecho de sucesión. Así fue quitando poco a poco el poder de la curia a los representantes laicos de la aristocracia romana para entregarlo a los clérigos, que dependían más estrechamente de la Santa Sede; ésta era la *conditio sine qua non* para reformar el papado y proporcionarle personas consagradas a su servicio. A finales del siglo, el papado respiró libre de las facciones, primero durante la época de prudente gobierno que conoció Roma bajo la regencia de la emperatriz madre Teófano (989-991) y luego durante unos años de renovación en el reinado de un papa erudito y perspicaz, Silvestre II (999-1003), que fue elegido directamente por Otón III, antiguo discípulo suyo. Su pontificado, que supo fundir las antiguas costumbres con un estilo de vida nuevo, fue por así decir la falsa aurora del renacimiento que iba a venir después. El papa y su protector murieron casi al mismo tiempo. Los Crescencios recobraron el poder sobre el papado hasta que

sus rivales de la casa de Túscolo los reemplazaron en la persona de su candidato Benedicto VIII. Este papa se comportó como un caudillo belicoso y obtuvo éxitos; derrotó a los musulmanes por mar; coronó emperador a Enrique II y celebró con él un concilio en Pavía el año 1022. El último y quizá el peor de los papas tusculanos fue Benedicto IX (1032-1044), joven inmoral y cruel, que obtuvo el pontificado por simonía. Dimitió en favor del piadoso Graciano a cambio de la promesa de una pensión. Graciano tomó el nombre de Gregorio VI. Esta situación exigía la anuencia de Enrique III; éste designó al obispo de Bamberg, que tomó el nombre de Clemente II. El papa y el emperador promulgaron de común acuerdo un decreto contra la simonía, pero Clemente murió antes de un año, y su sucesor, Poppo, obispo de Brixen, reinó menos de un mes (Dámaso II). Obligado a designar papa por tercera vez, Enrique eligió a Bruno de Tuol, que tomó el nombre de León IX (1048). Por primera vez después de casi dos siglos, el sumo pontificado fue asumido por un papa capaz, enérgico y piadoso.

## CAPITULO V

### EL ORIGEN DE LA AUTORIDAD

Hubo un período en que la cristiandad coincidía con toda la parte del mundo comprendida en el ámbito de influencia de los monarcas y de los papas, y en que, al menos en Occidente, la cultura era principalmente religiosa y clerical. El gran ejercicio intelectual de los mejores talentos de la época carolingia consistía en discutir de cuando en cuando sobre las relaciones del sacerdote y del rey. En la época siguiente este problema iba a sumergirse en el desorden a toda Europa.

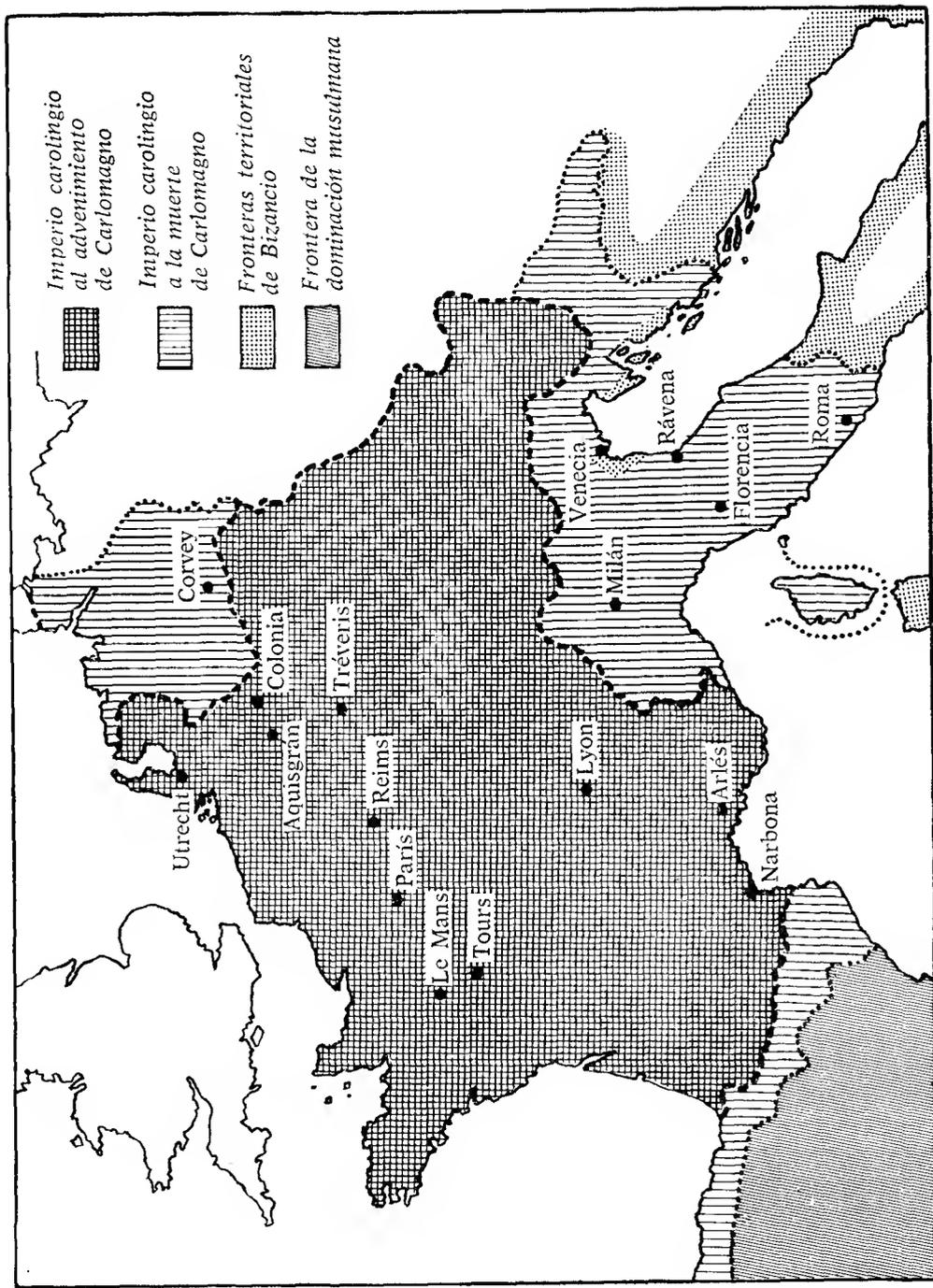
A partir de la conversión de Constantino, la autoridad suprema de la Iglesia —tanto el episcopado colectivo de la parte oriental del Imperio como el papado romano de Occidente— tuvo que resolver un problema nuevo para ella: el de la relación justa que debe existir entre un autócrata cristiano y la autoridad eclesiástica. Este problema pareció insoluble desde el principio, pues el primer príncipe que lo planteó fue también un convertido que difirió hasta el fin de su vida la entrada en la Iglesia como miembro pleno, un conquistador al que la Iglesia debía enteramente su nuevo estatuto, su libertad y sus privilegios, un hombre genial y dinámico que había adoptado la idea, dominante entonces, del monarca oriental, bendecido por Dios y carismático.

Hasta la conversión de Constantino, la Iglesia había constituido un grupo minoritario en el vasto Imperio romano. Siguiendo las enseñanzas de Pablo y Pedro<sup>1</sup>, los cristianos prestaban obediencia al poder establecido legalmente en todas las cosas permitidas, aunque ellos vivían en completa autarquía. Cuando el emperador declaró su adhesión a la fe cristiana, la Iglesia no pudo continuar considerándolo como un poder extraño, como un magistrado que no representaba la autoridad divina más que en el terreno temporal, y esto sólo en la medida en que gobernaba con justicia y de acuerdo con la ley. Menos aún podía aceptar la Iglesia la idea de un príncipe casi divino y revestido de una autoridad sagrada. Poco a poco se fue creando una tensión que nunca se ha resuelto del todo: la conocida tensión entre la «Iglesia» y el «Estado». De hecho, se puede demostrar que las consecuencias remotas de la conversión de Constantino fueron tan perniciosas para la Iglesia como beneficiosos fueron sus resultados inmediatos. Desde el principio, el emperador consideró como su tarea primordial ayudar a la Iglesia a alcanzar el objetivo que se propone en

el mundo. El paso que media entre ayudar y regir se dio rápidamente. Durante largo tiempo sólo el emperador tuvo poder para convocar a concilio a la Iglesia universal. El era el único que gozaba de una posición suficientemente elevada para dar consejos y órdenes a los jefes de la Iglesia. Era inevitable que el emperador, a pesar de todas sus buenas intenciones, dejara que su deseo de paz y de unidad como jefe de Estado y príncipe prevaleciera sobre el celo por la verdad y la estricta disciplina del sacerdote o del teólogo. En el siglo v comenzó una evolución que culminó en el reinado de Justiniano I. El cometido de protector se integró en el de gobernador. El término moderno *cesaropapismo* es desde luego anacrónico, y es cierto que Justiniano concedió en teoría una supremacía magisterial y espiritual al obispo de Roma. Pero en la práctica se comportó como elegido de Dios, gobernador y legislador único y absoluto de la Iglesia en toda la extensión de su Imperio. Los emperadores siguientes no estuvieron dotados de esa mezcla de talento, personalidad, autoridad y buena suerte que caracterizó a Justiniano. Además, con frecuencia actuaron de una forma despótica y hasta brutal, incompatible con un concepto razonable de su dignidad. Sin embargo, en Constantinopla los emperadores continuaron considerándose como representantes escogidos por Dios, encargados de una responsabilidad moral y espiritual respecto al Imperio que, según ellos, abarcaba a la cristiandad.

Con el ejercicio activo del poder, el emperador convertido y sus sucesores retrasaron probablemente la emergencia de una autoridad única en la Iglesia libertada. Pero las reivindicaciones imperiales de una autoridad de derecho divino sobre toda la cristiandad estimularon a los papas de Roma —que en el transcurso de los siglos afirmaban, cada vez más explícitamente, ser los herederos de la promesa hecha a Pedro y de la misión que se le había confiado— a formular iguales pretensiones de soberanía religiosa. A partir de Gelasio I y de Justiniano I se mantuvieron abiertamente estos puntos de vista contrarios. El papa presentó al sacerdocio como la autoridad soberana de la sociedad, concerniendo al emperador los asuntos temporales. Treinta años después, el emperador se consideraba como jefe de la cristiandad, estando encargado el clero de proteger y alimentar espiritualmente a los fieles. Así, por una parte, el papa situaba con firmeza al emperador en la Iglesia, de la cual él, el papa, era el pastor. Por otra parte, el emperador, en la práctica si no en la teoría, actuaba como sacerdote-rey según la tradición proveniente de la antigua monarquía oriental y del Antiguo Testamento.

El problema no estaba aún resuelto en el pontificado de Gregorio I. Este manifestó gran deferencia al emperador, al mismo tiempo que impulsaba al máximo la centralización de la autoridad pontificia en Occidente. En su pontificado es manifiesta todavía la «indecisión de ánimo». En efecto, Gregorio I trató al emperador con respeto, como a su señor, mientras que a los reyes del mundo occidental los consideró como hijos suyos, aunque fuesen sus soberanos. Un siglo después de la muerte de Gregorio, los papas seguían reconociendo



El Imperio carolingio en tiempo de Carlomagno

que el emperador ejercía la soberanía sobre ellos y sobre el territorio que ellos gobernaban en nombre suyo. Le daban cuenta de su elección y recibían su aprobación, fechaban sus actas según el año de su reinado y le prometían fidelidad en Constantinopla.

Al mismo tiempo que comenzaba esta oposición entre papa y emperador había ido creciendo una tensión entre el patriarca de Constantinopla y el papa de Roma. El patriarcado de la ciudad imperial, fundado más tarde que los otros, debía su prestigio al hecho de tener su sede junto a la del gobierno, así como a la resolución, adoptada explícitamente en el Concilio de Constantinopla (381), que le daba la primacía inmediata después de Roma. El prestigio de aquella sede fue aumentando. Los emperadores estaban dispuestos a realzar esta posición del patriarca con respecto al papa en la medida en que lograban imponerle un puesto subordinado en su visión de las cosas. Esta subordinación incitaba a su vez al patriarca a afirmar que él era igual e incluso superior al papa. Así, pues, al menos desde el siglo VI, las pretensiones pontificias encontraron siempre dos adversarios: el emperador y el patriarca de Constantinopla. Después de la conquista musulmana, los demás patriarcas abandonaron toda clase de política de poder eclesiástico. Esto tuvo como resultado debilitar prácticamente la posición de Roma, aun cuando en teoría pareciera reforzarla.

Por lo demás, los papas habían tomado la costumbre de considerar la parte de Italia situada al sur del arzobispado de Milán, Africa y a veces España y el sur de la Galia como una provincia eclesiástica sobre la cual podían ejercer una vigilancia directa e indirecta. A sus ojos, el mundo occidental era un dominio en el que podían hacer lo que les pareciera. De este modo, en cierto sentido, Europa occidental podía ser considerada (y así la consideraron los bizantinos) como un inmenso patriarcado de Occidente. En realidad, estaba dividida en dos: la provincia de Roma, donde los obispos estaban en todo bajo la jurisdicción pontificia directa, simbolizada por el palio que recibían del papa, y el resto de la cristiandad, al norte de los Alpes, donde los metropolitanos de «ciudades» o de regiones gobernaban provincias autónomas, consagraban a sus obispos y convocaban sínodos. La jurisdicción del metropolitano pertenecía en propiedad a la Iglesia que tenía a su cargo. Roma sólo intervenía en caso de apelación o cuando el metropolitano se encontraba con un caso grave. Por otro lado, las Iglesias de la misión pontificia, primero la de Gran Bretaña y luego la de Alemania, eran consideradas como si formaran parte de la provincia suburbicaria romana. Agustín, Willibrordo y Bonifacio recibieron el palio y juraron obediencia al papa. Bonifacio trató, sin éxito duradero, de introducir esta costumbre en la Iglesia franca. Carlomagno tuvo más éxito por varios motivos; logró que sus metropolitanos recibiesen el palio como signo de honor; sin haberlo querido, los introdujo en la órbita de Roma, hasta el punto de que en adelante se necesitó la intervención pontificia para conferir todos los derechos de jurisdicción. Con razón subrayan a menudo los historiadores el carácter tan significativo y las consecuencias, imprevisibles entonces,

de la misión que Gregorio envió a Inglaterra: la estrecha dependencia que unía a la Iglesia anglosajona con la Sede Apostólica y que más tarde se extenderá a las regiones evangelizadas por Bonifacio y sus colegas misioneros de Gran Bretaña, y que se propagará desde allí por toda la Iglesia de Alemania.

A quienes sólo conocen la Iglesia católica de los tiempos modernos les parecerá natural este tipo de relaciones; sin embargo, la situación política de la alta Edad Media no podían prevalecer. Es cierto que subsistieron durante largo tiempo en Inglaterra, país dividido en el que ninguna monarquía poderosa podía oponerles su influencia. Pero no ocurrió lo mismo en el continente, donde predominaban las ideas francas y alemanas acerca de la realeza y donde los papas se contentaron con abandonar toda iniciativa. Pipino y sus descendientes carolingios instauraron en el país franco una monarquía poderosa. Por necesidades de gobierno y en razón del concepto franco de la realeza, se confió al rey la autoridad sobre la Iglesia. En esa sociedad sencilla, cristiana de nombre, aunque casi totalmente ignorante, el clero era el único grupo social culto; la única literatura era la eclesiástica; resultaba, pues, inevitable que un monarca enérgico considerara su principal tarea el ocuparse de la vida de la Iglesia y gobernarla en todos los terrenos. En esto, el largo reinado de Carlomagno iba a servir de modelo a la monarquía francesa hasta la Revolución.

Carlomagno se rodeó de consejeros eclesiásticos —el más importante de ellos fue Alcuino—, que no sólo apoyaron su política, sino que además proporcionaron la base ideológica que la justificaba y le daba valor canónico. El resultado de su pensamiento fue lo que se ha llamado el «agustinismo político». Con esta expresión no se alude precisamente a una teoría política fundada en la *Ciudad de Dios* de san Agustín, tal como éste quería que se comprendiese, sino a una teoría política que es eco, en el campo de las actividades temporales y espirituales, de la interpenetración de lo natural y lo sobrenatural, del poder divino y del humano, tal como se presenta o parece presentarse en un amplio sector del pensamiento agustinista. Se sabe que Carlomagno admiró y se rigió por las obras de Agustín. Pensó que él había sido elegido para gobernar la Ciudad de Dios. Para él, la misión del clero era orar por el pueblo de Dios y administrarle los sacramentos. La misión que incumbía al emperador estaba claramente expresada en el célebre programa, que —aunque probablemente fue redactado por Alcuino y reflejaba las ideas del clero de la corte— es una formulación exacta del pensamiento carolingio: «Me corresponde defender en el exterior y por todas partes a la santa Iglesia de Cristo contra las incursiones paganas y las devastaciones cometidas por los infieles y corroborar en el interior la fe católica enunciándola con claridad y sometién dome a ella. A vosotros os toca, alzando las manos a Dios como Moisés, sostener nuestro brazo para que por vuestra intercesión... pueda triunfar el pueblo cristiano de sus enemigos siempre y en todas partes»<sup>2</sup>.

Para comprender los hechos y gestos políticos de Carlomagno debe recordar el lector que el Occidente estaba casi totalmente desprovisto de la administra-

ción organizada y la burocracia que manejaba el emperador de Oriente, y sin las cuales las leyes y los programas habrían tenido poquísima eficacia en Constantinopla. En el Estado de Bizancio, como en la Francia moderna, una burocracia estable y competente aseguraba la continuidad del mecanismo gubernamental, incluso cuando el jefe oficial de la administración era incapaz o poco duradero. Tampoco debe ignorar el lector que Carlomagno, lo mismo que muchos de sus agentes, no dio en su vida privada pruebas de moralidad cristiana y de desprecio por las cosas de este mundo. Sin embargo, hechas estas reservas, Carlomagno sigue apareciendo como un príncipe excepcional, dada su preocupación solícita por el bien de la Iglesia. El cuerpo de leyes que se instituyó durante su reinado abarca todos los aspectos de la vida eclesial. Carlomagno convocó sínodos reformadores y envió inspectores, escogidos entre el clero, para visitar todo el Imperio. Estos plenipotenciarios (*missi*) iban de dos en dos por todos los sectores del Imperio; uno de ellos era siempre un clérigo, y a veces podían ser dos obispos. El derecho sobre los obispos y las tierras eclesiásticas, la educación del clero, las necesidades litúrgicas, la protección de las iglesias pequeñas con su titular y sus bienes raíces, la santidad del matrimonio y la prevención de los escándalos fueron objeto de la legislación promulgada durante el reinado de Carlomagno. Las capitulares carolingias, fundadas en el derecho canónico habitual cuando éste podía aplicarse, siguieron siendo en la Galia, durante más de dos siglos, un ejemplo poderoso y un modelo de reforma. El emperador se ocupó también de la doctrina: esta preocupación se manifestó no sólo en los artículos de fe que propuso a todos sus súbditos, sino también en las tres ocasiones —cuya importancia subrayaremos después— en que, sin duda impulsado por sus consejeros, tomó la iniciativa de oponerse a lo que él y su clero juzgaban doctrina errónea.

En lo esencial, Carlomagno continuó la tradición autocrática instaurada por su padre, y como príncipe eminentemente capaz y práctico, reunió poco a poco en sus manos todo el poder ejecutivo. Aunque iletrado en el sentido técnico de la palabra, fue un hombre de inteligencia excepcional. No se puede saber con certeza si sus consejeros eclesiásticos concibieron personalmente las ideas fundamentales en las que descansaba la política carolingia. Sin embargo, es cierto que esos consejeros, Alcuino en particular, desempeñaron un papel muy importante.

En la última parte de su reinado, Carlomagno quiso sin duda resucitar la imagen del Imperio Romano de Occidente. Los edificios que hizo construir en Aquisgrán, a los que llamó *palatium* y *lateranum*, así como la alusión a la «nueva Roma» prueban esto hasta la evidencia. De igual modo Carlomagno reivindicó sobre la Iglesia de Occidente los mismos poderes de gobierno que pretendía tener el emperador de Oriente. Cuatro años antes de la coronación del 800 proclamó que era «señor y padre, rey y sacerdote, jefe de todos los cristianos». Otros pretendieron que era el vicario y vicegerente de Cristo; él era el «dirigente (*rector*) del pueblo de Cristo». Alcuino, Teodulfo y otros en-

contraron un fundamento para este privilegio en la realeza que habían ejercido Saúl y sus sucesores en el reino de Israel. Carlomagno era el nuevo Moisés, el nuevo David, sacerdote y rey. Ello no se debía a que poseyera los poderes de consagración sacramental de que están investidas las órdenes mayores, sino a que, en virtud de su dignidad regia y después por su unción, ejercía los derechos jurisdiccionales del sacerdote, en virtud de los cuales podía designar para todo cargo eclesiástico, convocar los concilios y dar fuerza de leyes a los decretos sobre fe y moral. Cuando el año 800 el papa investió a Carlomagno de la dignidad imperial, las dos partes implicadas en este acto dieron al cargo una significación distinta. Para el papa, Carlomagno había sido nombrado protector oficial y campeón de la Sede Apostólica; para Carlomagno, la coronación había sancionado lo que ya existía de hecho, es decir, que él desempeñaba en Occidente una función que había sido en el pasado la del emperador romano, y que su poder se extendía teóricamente, si no en realidad, sobre todos los cristianos occidentales. Desde este momento hubo *de facto* dos emperadores. Teóricamente, una verdadera diarquía, por oposición a un gobierno colegial, era incompatible con las pretensiones del emperador de la nueva Roma y las del papa de la Roma antigua. En la práctica, la imposibilidad teórica fue ignorada o superada.

De todas maneras, las pretensiones de los teólogos de Carlomagno no podían recibir la conformidad formal del papa y sus expertos. Eran tan inaceptables como las de Justiniano, pero, como éstas, podían ser toleradas o ignoradas hasta que llegase el momento de una reglamentación. De hecho, el papado, independientemente de su pretensión tradicional, fundamental y dogmática, de detentar el mandato supremo prometido a Pedro, aspiraba en esta época a otro tipo de soberanía.

Hemos visto cómo, debido a las circunstancias, los papas habían llegado a ejercer las funciones de soberanos temporales en Italia central. El papado pretendió entonces que esa autoridad temporal se fundaba en títulos sagrados. En el último decenio del siglo v se había publicado en Roma, fuera de la cancellería pontificia, una serie de documentos apócrifos, llamados de Símaco porque databan de este pontificado (498-541). Uno de ellos es la célebre *Legenda sancti Sylvestri*. Este texto, que pasaba por ser la biografía de Silvestre I, narraba que dicho papa había curado a Constantino I y lo había bautizado y que, después, el emperador había dado al papa la supremacía sobre la Iglesia concediéndole la ciudad de Roma, de la que él había partido para fundar una capital nueva. Sobre la base de esta historia se había construido una leyenda más tendenciosa, conocida con el nombre de *Donación de Constantino*. Según este texto, Constantino había entregado al papa Silvestre todas las vestiduras e insignias imperiales, su palacio, la ciudad de Roma, todas las provincias de Italia y las ciudades de Occidente, incluidas expresamente las islas. Con este acto, el papa se convertía en un segundo emperador, dotado en Occidente de poderes equivalentes a los del emperador de Oriente. Además, parece claro

que el autor de la *Donación* quería sugerir que Constantino se había alejado de Roma para dejar al papa el poder supremo; en otros términos, Constantino había llegado a emperador de Constantinopla después de haber recibido la autorización pontificia, y esta autorización podía serle también retirada.

La fecha de la falsa *Donación* es incierta. Pero desde luego no es posterior a los primeros años del siglo xi. La crítica reciente ha probado que fue urdida para apoyar la llamada de Esteban II a Pipino (754). Afirmaba que el papado había sido despojado por los lombardos de territorios que le habían sido concedidos por Constantino; disimulaba el hecho histórico de que esos territorios habían pertenecido recientemente al Imperio de Oriente. Es muy probable que, a diferencia de la *Legenda*, este documento fuera redactado en los círculos pontificios, aunque no necesariamente con la complicidad del papa. Cualquiera que fuese su influencia en la época, la *Donación* llegó a gozar con el tiempo de gran autoridad y constituyó el arma más eficaz del arsenal pontificio. Sin embargo, es preciso subrayar con toda claridad que en modo alguno puede imputarse a la *Legenda* o a la *Donación* la doctrina, mucho más antigua y tradicional, de que el poder pontificio procede de Pedro. En la época de Gregorio Magno, los papas llevaban tiempo actuando, al menos en algunas cuestiones y en algunos sectores, como personas investidas de una autoridad que no sólo era única en calidad y extensión, sino también realmente superior a todas las restantes autoridades, aunque todavía de forma poco definida. Los papas habían enviado a los concilios los enunciados de la fe; su conformidad se había considerado necesaria para que los cánones de esos concilios tuviesen fuerza obligatoria universal; sus representantes habían tenido preferencia en los debates y habían intervenido en forma decisiva. Los papas se habían pronunciado sobre toda clase de problemas doctrinales o disciplinares y habían juzgado las causas de todo género que les habían sido propuestas. Aunque no fuese de buen grado, la Iglesia de Oriente había reconocido a los pontífices romanos el privilegio que les confería una jurisdicción de apelación<sup>3</sup>. Había nombrado legados en la Galia y en otros lugares; tenía un representante en Constantinopla; había ejercido poderes soberanos para establecer la Iglesia en Inglaterra. Sin embargo, durante los dos siglos que siguieron a la muerte de Gregorio I, los papas se vieron a menudo eclipsados y desdeñados por los príncipes temporales; su acción fue obstaculizada y, a veces, discutida o impugnada; en otros momentos, casi se paralizó toda la actividad pontificia por la falta de inteligencia o de voluntad de los que ocupaban el cargo supremo. Pero el papado actuó con libertad completa en regiones como Gran Bretaña y sus zonas de influencia, en Frisia, Sajonia y Baviera, incluso en la época en que, bajo la poderosa autoridad de Pipino y Carlomagno, renunció a la iniciativa en los países francos. Los papas patrocinaron la empresa de Bonifacio y sus compañeros y sucesores, confirmaron sus poderes y sancionaron o modificaron sus decisiones.

A lo largo de la historia pontificia hubo de cuando en cuando papas que,

al llegar al poder, supieron explotar con rapidez y perspicacia las posibilidades inherentes a su oficio. Hablaban y actuaban con fuerza inesperada y desacostumbrada, no cometiendo abusos de poder, sino de acuerdo con su concepción profunda de la naturaleza de la autoridad que ejercían. Así lo hizo Nicolás I (858-867), que reinó en la época en que los obispos de Francia septentrional estaban conquistando su independencia respecto al poder imperial. Intervino dentro y fuera del reino carolingio como si hubiera tenido una autoridad inmediata y completa sobre los obispos y sus metropolitanos; anuló elecciones y decisiones, oyó a los que apelaron a él y llevó procesos a la curia romana. En el asunto del divorcio de Lotario se presentó como juez supremo de la legalidad y la moral, y aunque se trataba de un monarca, recurrió hasta a la excomunión. Esto último es particularmente importante. Tanto en Occidente como en Oriente, los papas se mostraron dispuestos a excomulgar —es decir, separar de la comunión de la Iglesia romana, considerada como Iglesia universal— a los que, cualquiera que fuese su rango o posición, habían desobedecido al actuar. Sin embargo, no todos los papas obraron así. Durante más de cuatrocientos años hubo varios intervalos y dos períodos de alguna duración en los cuales los papas se vieron sumidos en la impotencia, sea por falta de dinamismo personal, sea por estar mezclados en las intrigas y disputas de las facciones romanas.

Quiso el azar que Nicolás tuviera que intervenir en el asunto de Focio, que estudiaremos más adelante. Desde el principio lo abordó sin miramientos y condenó al patriarca como usurpador. Informado por un enemigo de Focio, depuso a sus propios legados, que habían rebasado los límites de sus poderes. En una carta dirigida al emperador, reivindicó ciertos derechos que hasta ese momento nunca se habían ejercido en Oriente; por ejemplo, el de convocar en Roma a las partes en litigio para examinar su caso, aunque no hubiesen apelado al papa. Nicolás habló del papado con una fuerza que jamás fue igualada, ni siquiera por Gregorio VII. Según él, constituidos príncipes de toda la tierra, los papas resumen en sí a toda la Iglesia; todos los cristianos están sometidos a la autoridad pontificia. Fuera de la Iglesia romana no existe cristianismo; el papa es jefe de los obispos. El monarca que dispone de un obispado como si fuera propiedad personal suya rebasa sus poderes. El papa es mediador entre Cristo y el hombre; de él proceden los poderes de los emperadores y de los obispos. Es posible que, en sus exageraciones de pensamiento y de expresión, estuviera influido por su *alter ego*, Anastasio el Bibliotecario, personaje equívoco que había sido sucesivamente candidato ambicioso al papado, excomulgado, sacerdote reducido al estado secular, y cuya violencia de palabra y de obra envenenó innecesariamente las negociaciones con Constantinopla y con Hincmaro de Reims. También cabe pensar que las falsas Decretales influyeron en Anastasio y en su señor<sup>4</sup>; esos textos sirvieron para una cómoda justificación más que para ejercer una influencia eficaz. En todo caso, Anastasio emplea en sus cartas un lenguaje enérgico, casi brutal, y una lógica inflexible.

Tenemos aquí una muestra de ese estilo implacable, que volvió a aparecer con Gregorio VII y Bonifacio VIII. Ese estilo sólo podía usarlo eficazmente un hombre poderoso; después de los pontificados de los sucesores de Nicolás, como Adriano II y Juan VIII, no se volverá a encontrar en casi dos siglos. Pero la correspondencia y los decretos de estos papas enérgicos quedaron en los archivos de la curia como el arco de Ulises, dispuestos para ser utilizados cuando se sintiera la necesidad de contar con un arma poderosa.

Al restaurar Otón el Grande el Imperio, adoptaron los monarcas muchos aspectos de la doctrina relativa a la autoridad imperial, con la diferencia de que esa doctrina estaba ahora, por decirlo así, exteriorizada. Todo el poder ejecutivo incumbía al brazo secular; ningún rey alemán, exceptuado quizá Enrique II, se consideró padre y jefe de la Iglesia de Occidente. Había aquí un cambio de perspectiva sutil, pero real. Carlomagno había conducido, como príncipe designado por Dios, a su pueblo, es decir, a la Iglesia, si se miraba desde otro ángulo (de hecho, los emperadores de Oriente y de Occidente consideraron su Imperio como ecuménico). En cambio, los monarcas alemanes gobernaron sólo el reino alemán, del cual formaban parte los territorios pontificios, estando el papa vinculado a ellos por un juramento de fidelidad. En la práctica pretendieron tener el derecho de regir a los obispos, que eran grandes señores feudales, y lo mismo al papado, es decir, a la iglesia privada del emperador (*Reichskirche*). A veces algunos emperadores, en particular Conrado II, recibieron el título de vicario de Dios o de Cristo; pero esto era una expresión honorífica propia de la época, y se refería más a los actos del monarca que a su persona. El emperador alemán no estaba designado por Dios para desempeñar la función de Cristo como jefe y guía de la Iglesia; más bien hay que decir que, en virtud de su dignidad real, realizaba ciertos actos y, al hacerlo, representaba a Cristo. Por eso, en la medida en que de una conducta puede deducirse una teoría o un programa, parece que el Imperio carolingio se enseñoreó del poder espiritual de la Iglesia mucho más que los alemanes; pero, en realidad, estos últimos amenazaron la independencia espiritual de la Iglesia mucho más que Carlomagno, el cual actuó como un devoto creyente buscando lo que consideraba como interés supremo de la Iglesia. Los emperadores alemanes, incluso los más piadosos, se preocuparon ante todo de los intereses temporales de su reino, del que los territorios pontificios, a pesar de su importancia, constituían únicamente una parte.

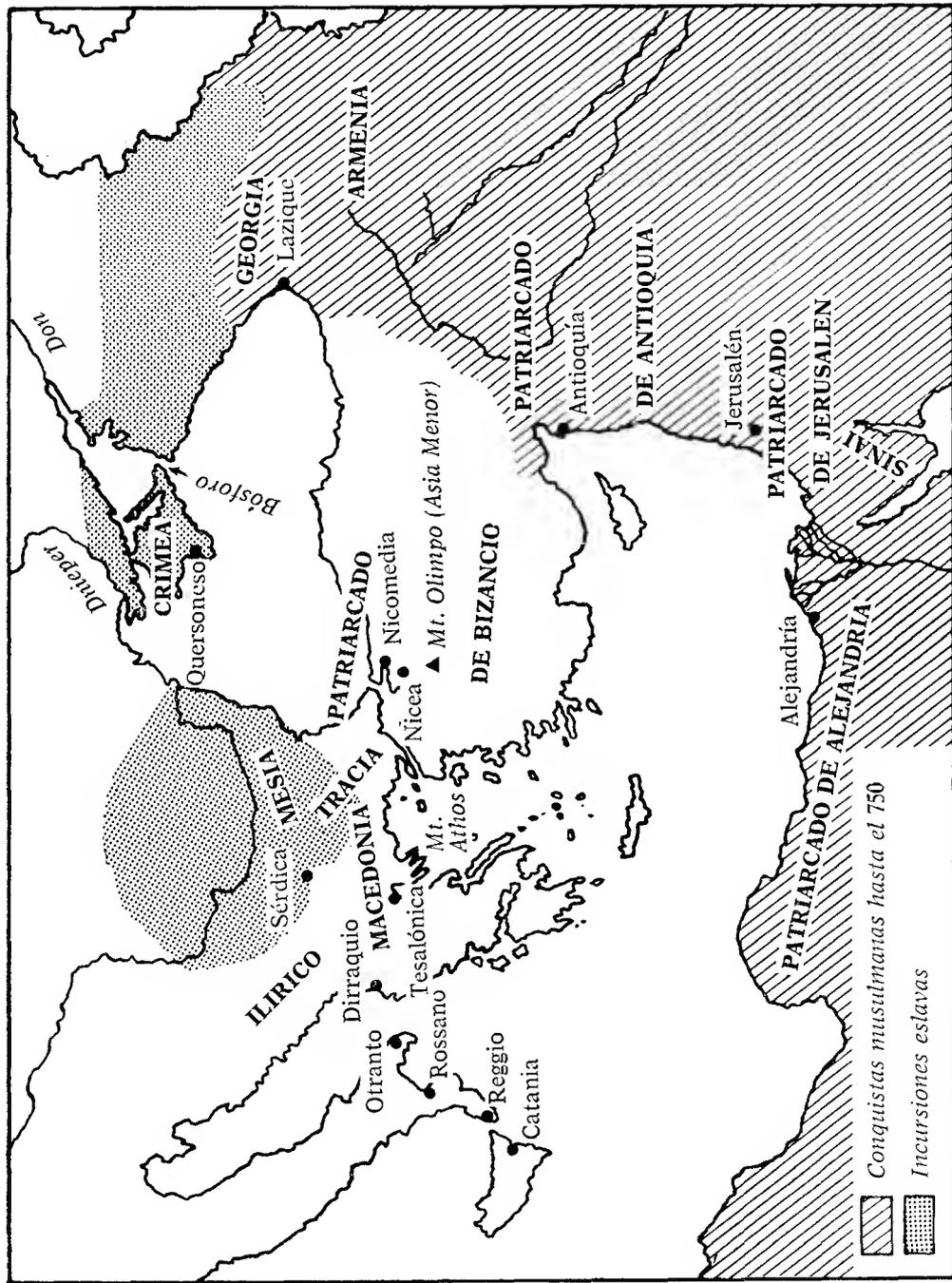
## CAPITULO VI

### LA IGLESIA BIZANTINA

#### 1. *La cristiandad oriental en el siglo VII*

El siglo VII marcó un giro decisivo en la historia del Imperio romano de Oriente. En la Iglesia bizantina se produjeron cambios de gran alcance. Los sucesos políticos y militares ocurridos dentro del Imperio y fuera de sus fronteras del este y del sudeste modificaron el mapa eclesiástico de la cristiandad oriental y dieron a la Iglesia bizantina un nuevo aspecto cultural que iba a conservar durante toda la Edad Media. Los persas obtuvieron victorias en Siria, Armenia, Palestina y Asia Menor; conquistaron Egipto (611-619). Al mismo tiempo, los ávaros y los eslavos invadieron las provincias balcánicas del Imperio. Todo esto parecía anunciar el final del Imperio romano de Oriente. Jerusalén fue conquistada y saqueada (5 de mayo del 614); la reliquia de la santa Cruz fue llevada a Persia. El hecho escandalizó profundamente a los bizantinos, quienes entablaron con el Imperio persa una lucha que consideraron como guerra santa. Bizancio se rehízo gracias a las reformas administrativas y militares del emperador Heraclio (610-641); la Iglesia tuvo una parte importante en esta renovación contribuyendo generosamente a las cargas financieras de la guerra y excitando el fervor patriótico del pueblo. Tenemos una prueba notable de ello en el influjo que el patriarca Sergio ejerció en 626 con ocasión del frustrado ataque de los persas, los ávaros y los eslavos contra Constantinopla. Bizancio reconquistó las provincias imperiales de Asia y de Africa (622-628), y la santa Cruz fue llevada triunfalmente a Jerusalén. Pero este restablecimiento fue efímero. Cuarenta años después de la victoria de los bizantinos contra los persas, los ejércitos árabes conquistaron las provincias de Siria, Mesopotamia, Armenia y Egipto. Aunque durante las dos últimas luchas entre Bizancio y el califato Omeya, en el 678 y el 718, los árabes fueron rechazados ante los muros de Constantinopla, casi todas las provincias orientales, incluidas las sedes patriarcales de Alejandría, Jerusalén y Antioquía, fueron conquistadas por el Islam a mediados del siglo VII. Más tarde se recobró temporalmente Antioquía (769-1085); pero los patriarcados de Alejandría y de Jerusalén no volvieron a estar bajo la autoridad de Bizancio.

Las conquistas árabes fueron ciertamente facilitadas, sobre todo en Egipto,



La Iglesia bizantina (600-850)

por la animosidad de la población local contra el gobierno central de Constantinopla por razones de tipo religioso. Se trataba, en efecto, de monofisitas a quienes, durante los dos siglos precedentes, se había intentado imponer la obediencia a la doctrina de Calcedonia. Escritores monofisitas posteriores afirmaron que los cristianos acogieron a los árabes como a libertadores. Abulfarage (Bar-Hebraeus), escritor del siglo XIII, formuló este veredicto sobre la conquista de Siria: «El Dios de la venganza nos ha librado de los romanos por medio de los árabes. Esto nos ha sido tan provechoso como el ser salvados de la crueldad de los romanos y del odio implacable que nos profesan»<sup>1</sup>. Un historiador etíope, Juan de Nikion, escribía cincuenta años después de la conquista de Egipto: «Yo estaba en mi ciudad de Alejandría y gozaba un momento de paz y seguridad después de las inquietudes y persecuciones provocadas por los herejes»<sup>2</sup>. Hay sin duda algo de exageración partidista en la severidad vengativa de estos juicios. Sin embargo, no puede negarse que su hostilidad religiosa y política contra los «melquitas» de Constantinopla permitió a los coptos y a los sirios aceptar más fácilmente el poder de sus nuevos amos musulmanes.

La conquista árabe de las provincias orientales del Imperio sancionó el fracaso de las tentativas que, durante los dos siglos anteriores, habían realizado los emperadores para recuperar las comunidades monofisitas y para imponerles la aceptación del Concilio de Calcedonia, unas veces con persecuciones, otras con compromisos doctrinales. Después de su victoria contra los persas, Heraclio realizó un esfuerzo perseverante para conseguir la lealtad de los monofisitas de Armenia, Siria y Egipto, que habían gozado de un régimen de favor bajo la dominación de los persas. Empezó a propagar la doctrina del monoenergismo, que parece haber sido inventada en los primeros años de su reinado por Sergio, patriarca de Constantinopla. Al afirmar que Cristo tiene dos naturalezas, pero una sola fuerza activa (ἐνέργεια), esta doctrina parecía abrir la puerta a un compromiso entre ortodoxos y monofisitas. Los esfuerzos de Heraclio tuvieron éxito al principio; el mismo papa Honorio I llegó a apoyarlo; en el 633 pareció que todo el Imperio aceptaba formalmente la ortodoxia de Calcedonia. Sin embargo, esta unanimidad, fundada sobre el equívoco teológico y el oportunismo político, no podía durar mucho. La enseñanza de Sergio fue combatida duramente por el monje Sofronio (más tarde patriarca de Jerusalén) y por san Máximo el Confesor. Pero Heraclio estaba cada vez más convencido de que, frente a las invasiones bárbaras que amenazaban con devorar todas sus provincias orientales, sólo la unidad religiosa podía salvar al Imperio. Cambiando de terreno teológico, inspirado según parece por el patriarca Sergio, abandonó el monoenergismo, cada día más desacreditado, para adoptar una doctrina nueva que afirmaba que, aunque Cristo tenga dos naturalezas, sólo tiene una voluntad (θέλημα). Por un edicto conocido con el título de *Ektesis* (638), el emperador trató de imponer el monotelismo a toda la Iglesia. Los resultados fueron totalmente desastrosos. Los monofisitas rechazaron esa doc-

trina por considerarla demasiado calcedónica. Los árabes continuaron su avance triunfal por el Próximo Oriente. Esto condujo, después de la muerte de Heraclio en el 641, a una persecución brutal de los que seguían fieles a Calcedonia. De ahí surgió un conflicto entre la sede de Roma y la de Constantinopla. El papado —excepto el papa Honorio— se opuso firmemente al monotelismo. En vano el emperador Constante II, para evitar la ruptura completa con Roma, publicó el 648 un *Typos* en el que prohibía seguir discutiendo sobre las «fuerzas activas» y las «voluntades» que había en Cristo. El Concilio de Letrán, convocado por el papa Martín I en el 649, condenó solemnemente la doctrina monoteleta. Para vengarse, el emperador dio una muestra de su brutalidad. El año 653 el papa fue apresado y conducido a Constantinopla, donde el Senado lo juzgó reo de alta traición. Después de soportar humillaciones y malos tratos, Martín fue exiliado a Querson, en Crimea, donde murió poco después. Parecido final tuvo el monje Máximo, jefe del partido griego antimonoteleta y el mayor teólogo de su época. También él fue apresado en Roma y conducido a Constantinopla para ser juzgado. Fracasaron todas las tentativas encaminadas a hacerle aceptar el *Typos*. Ni la prisión, ni la tortura física, ni la deportación lograron quebrantar su resistencia. El Confesor murió en el destierro, en Lazica, el año 662.

Entre tanto, la crueldad de Constante II provocó la repulsa de la opinión pública de Bizancio. Además, las autoridades bizantinas comenzaban a cansarse de la continua división religiosa del Imperio. Una vez que los árabes dominaban ya sólidamente las provincias orientales, el compromiso monoteleta había perdido gran parte de su razón de ser política. La desavenencia con Roma provocaba un malestar creciente entre los discípulos ortodoxos de Máximo. Sin embargo, la solución final de la crisis monoteleta se retrasó por las exigencias de la guerra. En el 674 y el 678 Bizancio tuvo que soportar un combate desesperado contra los árabes. El 678 se decidió a dar la batalla por la supervivencia de la cristiandad oriental, obligando a los árabes a levantar el asedio de Constantinopla. La victoria sobre el Islam conseguida por el emperador Constantino IV tendría consecuencias de gran alcance en la historia de la cristiandad, lo mismo que la derrota de los árabes ante los muros de Constantinopla por León III, el 718, y la victoria de Carlos Martel en Poitiers, el 732.

Ahora quedaba expedito el camino de la reconciliación religiosa; el sexto concilio ecuménico (680-681), convocado en Constantinopla por Constantino IV de acuerdo con el papa, condenó el monotelismo y completó las definiciones de Calcedonia con la doctrina sobre las dos voluntades de Cristo: «Afirmamos en él, según la enseñanza de los santos Padres, dos voluntades o querer naturales y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación y sin confusión. Las dos voluntades no son, como afirman los herejes, contrarias la una a la otra, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla; antes bien, enteramente sometida a ella»<sup>3</sup>.

El concilio lanzó el anatema contra los principales defensores eclesiásticos del monotelismo, entre ellos el papa Honorio y el patriarca Sergio; pero silenció a los dos emperadores que habían apoyado la herejía: Heraclio y Constante II. La protección imperial pesaba aún mucho sobre la Iglesia.

El sexto concilio ecuménico se celebró en un mundo muy distinto de lo que era el Imperio de Oriente el año 600. En el este, Bizancio había perdido Siria, Palestina y Egipto. Al acabar la lucha por la supervivencia, la más dura hasta entonces, el Imperio, aunque con grandes dificultades, pudo rechazar el ataque de los árabes contra Constantinopla. En las provincias balcánicas del Imperio de Oriente había cambiado también la situación durante el siglo VII, hasta el punto de ser irreconocible. Después de las invasiones de los ávaros y eslavos, que comenzaron en el siglo VI, la mayor parte de la península balcánica estaba en manos de los eslavos. Salvo raras excepciones, las comunidades cristianas y los obispados de la península —que, exceptuada Tracia, estaba entonces bajo la jurisdicción de la Iglesia romana— fueron anegados y aniquilados por este diluvio de bárbaros paganos. Durante unos dos siglos, el VII y el VIII, casi toda la península balcánica, incluyendo gran parte de Macedonia, Grecia y el Peloponeso, escapó al control político efectivo de Bizancio y se perdió para la cristiandad.

Las invasiones árabes y eslavas tuvieron dos consecuencias de gran alcance para el futuro desarrollo de la Iglesia bizantina. La pérdida de las provincias del este acrecentó considerablemente el poder del patriarca de Constantinopla. Libre de toda competición con sus antiguos rivales de Alejandría y Antioquía, el obispo de la capital bizantina basó sus pretensiones en el estatuto otorgado a su sede por el segundo concilio ecuménico, que la situaba inmediatamente después del obispo de Roma; se atribuyó (desde fines del siglo VI) el título de patriarca ecuménico y se convirtió desde entonces en jefe indiscutible de la cristiandad oriental. Por otro lado, las invasiones eslavas establecieron durante varios siglos un muro de barbarie pagana entre la cristiandad oriental y la occidental. La destrucción del cristianismo en Iliria y la barrera natural impuesta a las relaciones terrestres entre Constantinopla y Roma contribuyeron, por lo menos, tanto como el dominio árabe del Mediterráneo, al distanciamiento progresivo entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente. El siglo VII representa un momento decisivo en la historia de tal distanciamiento. En esta época, el latín, lengua oficial de la administración imperial, fue reemplazado por el griego, y los bizantinos lo olvidaron en seguida; incluso los ambientes cultos de Constantinopla cesaron pronto de conocer al Occidente y de interesarse por él. Las tradiciones jurídicas y administrativas imperiales y sus pretensiones políticas a la universalidad permanecieron vivas en el Imperio oriental de los *rhomaioi*. Pero Bizancio, por la lengua, la cultura y la religión, se convirtió, en el siglo VII, en un Imperio casi totalmente griego.

¿Cuál era la vida cotidiana de la Iglesia oriental en el siglo VII? Descendamos de las controversias teológicas y de la política eclesiástica de los empe-

radores a un nivel inferior: ¿Qué sabemos de la vida del bajo clero, del desarrollo del monacato, de las costumbres de los laicos instruidos de la capital y de la fe de la gente modesta de provincias? Nuestras fuentes, por muy insuficientes que sean, provienen sobre todo de las obras hagiográficas y de los cánones del concilio *in Trullo* o *Sinodus Quinisexta*. Este concilio fue convocado en Constantinopla por Justiniano II en el 692; la Iglesia de Oriente lo reconoció como parte integrante del sexto concilio ecuménico. Pero Roma lo rechazó porque condenaba ciertos usos de la Iglesia de Occidente y reafirmaba el canon 28 del Concilio de Calcedonia.

Las actas del concilio *in Trullo* ofrecen un cuadro poco edificante de la sociedad bizantina, tanto eclesiástica como laica. La decadencia de la moralidad cristiana, el ritualismo, que a menudo no se distinguía de la superstición, y el apego a las costumbres paganas son entre otros los vicios que el concilio censuraba severamente. Pero este cuadro sombrío, que revela un gran relajamiento de la disciplina eclesiástica en esa sociedad todavía semicristiana, puede encontrar un contrapeso en las diversas actividades que la Iglesia continuó ejerciendo en las circunstancias frecuentemente dramáticas del siglo VII. Señalemos el desarrollo de la liturgia bizantina que, partiendo de una síntesis de diferentes tradiciones, comenzaba a tomar su forma medieval; la veneración de la Madre de Dios, que se expresaba cada vez más en la liturgia; el desarrollo más acentuado de la himnología griega, que tradujo la experiencia teológica del pasado en poesía religiosa de alta calidad y que fue propuesta como modelo en el canon penitencial de san Andrés de Creta (hacia 660-670); los brillantes ejemplos de perfección espiritual ilustrados por las vidas de santos, que todas las clases de la sociedad bizantina continuaban leyendo, estudiando y admirando con entusiasmo. El *Prado espiritual* de Juan Mosco, con sus historias de los monjes y ermitaños de Palestina, Egipto y otros países, exaltaba las virtudes del ascetismo, la caridad y la fidelidad a la ortodoxia. Aunque se dirigía especialmente a la gente sencilla y reflejaba las condiciones de vida de fines del siglo VI y principios del VII, esta obra seguía gozando de gran popularidad<sup>4</sup>. Otra obra popular de hagiografía, la vida de san Juan el Limosnero —patriarca de Alejandría a principios del siglo VII y famoso por su amor a los pobres y su defensa de los oprimidos—, prueba cuánto estimaba el pueblo de Bizancio las virtudes de la caridad y la compasión<sup>5</sup>.

## 2. *La crisis iconoclasta*

La crisis iconoclasta dividió durante más de cien años (726-843) a la Iglesia bizantina en dos partidos completamente irreconciliables. Desencadenó una oleada de violencias y persecuciones y produjo gran malestar político y social en la sociedad bizantina. Su desarrollo representó un giro decisivo para la Iglesia de Oriente. Fue un fenómeno complejo, cuyas características esenciales

siguen escapando al historiador, en parte al menos. Su origen no es muy claro; se discute aún hasta qué punto influyeron en su desarrollo y desenlace factores no religiosos. Nuestra comprensión del fundamento doctrinal de la querrela se ve dificultada por el hecho de que los escritos iconoclastas sufrieron una destrucción masiva en dos ocasiones diferentes: tras la restauración provisional del culto a las imágenes en el 787 y tras su restablecimiento definitivo en el 842; de ahí que tales escritos sólo se puedan reconstruir partiendo de los textos de sus adversarios. Sin embargo, los eruditos modernos han logrado superar en gran medida esas dificultades. Ahora es posible hacer una descripción razonablemente exhaustiva y objetiva de esta notable controversia.

Pero es difícil, a veces imposible, desenredar sus hilos enmarañados. Tuvo sin duda un aspecto social y económico, que se manifiesta con especial claridad durante la segunda fase del iconoclasmo (815-842), pero también en el siglo VIII. El partido iconoclasta debía su fuerza a la población periférica de la capital, a pequeños artesanos y, sobre todo, al ejército, que mostraba ferviente fidelidad al mando y luego al recuerdo de su ilustre caudillo, el emperador iconoclasta Constantino V. Parece que el proletariado de la ciudad siguió venerando fielmente los iconos. Con frecuencia se ha descrito el iconoclasmo como un movimiento de tendencia esencialmente antimonástica; pero esta afirmación no ha sido demostrada. Es cierto que durante la primera fase del iconoclasmo los monjes fueron fervorosos partidarios de los iconos y que, en las postrimerías del reinado de Constantino V, muchos de ellos fueron mártires y confesores; además, tras el restablecimiento del iconoclasmo en el 815, el partido contrario estuvo guiado y apoyado por el abad Teodoro y sus monjes del monasterio de Studion en Constantinopla. Pero no existe ninguna prueba de que los iconoclastas tomaran medidas antimonásticas antes del 760; después del 815, un número considerable de monasterios estuvo al lado de los iconoclastas. En los intentos de los emperadores iconoclastas para imponer sus ideas teológicas a sus súbditos puede advertirse un resurgimiento de la filosofía política bizantina que trataba de someter la Iglesia al poder imperial y que luego fracasó por la derrota final del iconoclasmo. Este punto de vista fue el que incitó a León III a declarar en una carta dirigida al papa Gregorio II: «Yo soy emperador y sacerdote»<sup>6</sup>, e impulsó a León V a declarar a sus obispos en el 814: «Yo soy también hijo de la Iglesia, escucharé a las dos partes como mediador y, después de compararlas, definiré la verdad»<sup>7</sup>.

A pesar de la importancia de esos problemas en el contexto de la controversia iconoclasta, las cuestiones esenciales han de buscarse en el plano doctrinal. La discusión versaba esencialmente sobre el objeto de la fe cristiana y sobre la naturaleza del culto cristiano, individual o comunitario. El origen y el fundamento del iconoclasmo reside en la hostilidad contra toda forma de arte religioso, hostilidad que una parte de la Iglesia antigua había heredado de la Sinagoga y de las prohibiciones veterotestamentarias (cf. Ex 20,4). En el siglo VIII esa hostilidad se difundió por Asia Menor, donde probablemente

se avivó por influjo de los musulmanes, que rechazaban la representación de las formas humanas; seguramente León III estuvo muy influido por las ideas de los obispos de aquella región. Sin embargo, la tradición hostil respecto al arte religioso ya hacía tiempo que se había extinguido. El culto de las imágenes que representaban sobre todo a Cristo y a los santos está atestiguado por primera vez en el siglo V; se propagó a fines del VI; en el VII fue un rasgo característico de la devoción del pueblo bizantino. El carácter popular de este culto determinó que los fieles no distinguieran prácticamente entre las imágenes y aquel a quien representaban, franqueando así la tenue frontera que separa la veneración auténtica de la idolatría supersticiosa. El recelo comprensible de muchos eclesiásticos bizantinos —con frecuencia los más cultos— hacia esta devoción encontraba cierto apoyo en la tradición patristica, sobre todo en la carta de Eusebio de Cesarea a la emperatriz Constanza; en este texto, el autor, de acuerdo con las ideas de Orígenes, pone en tela de juicio la validez teológica de toda imagen pictórica de Cristo. La postura iconoclasta, que al principio tuvo como motivo el temor a la idolatría pagana, se vio reforzada luego por los argumentos cristológicos presentados por Constantino V. Este afirmaba que la verdadera imagen es consustancial a su prototipo y que los iconos de Cristo son heréticos porque, o separan o confunden las dos naturalezas del Señor. Los iconódulos rechazaron enérgicamente estas dos proposiciones manteniendo que la imagen es diferente de su prototipo según su esencia (*κατ' οὐσίαν*) y que su veneración no constituye idolatría, lo mismo que el honor tributado a las efigies imperiales no es una forma de culto al emperador. Es interesante advertir que, al defender el carácter simbólico de las representaciones religiosas, los iconódulos empleaban argumentos usados ya por los escritores paganos de los siglos II y III, los cuales distinguían entre las estatuas erigidas en honor de los dioses y los dioses mismos, que eran los únicos destinatarios del culto. Pero el argumento principal en favor del culto o las imágenes se fundaba en la doctrina de la encarnación tal como la había definido el Concilio de Calcedonia. Ya estaba implícita en el canon 82 del concilio *in Trullo*, pero fue expuesta de forma clara y coherente durante la primera mitad del siglo VIII por san Juan Damasceno, el mejor teólogo de su época. Según él, los iconos no son únicamente «sermones silenciosos», «libros para los incultos» y «memorias de los misterios de Dios», sino también signos visibles de la santificación de la materia, posibilitada por la encarnación. Las imágenes de Cristo en su aspecto visible y humano son verdaderamente representaciones de Dios porque el invisible e indescriptible se hizo visible y descriptible en la carne. El vínculo esencial establecido por Juan Damasceno entre el sentido de los iconos y la teología de la encarnación, y la distinción, esencial también, que hacía entre el «culto» o «adoración», que se debe a Dios sólo, y la veneración, que se debe a las imágenes de Cristo y de los santos, fundamentan las definiciones dogmáticas del séptimo concilio ecuménico y siguen siendo en la Iglesia ortodoxa base de la enseñanza y del arte religioso.

El iconoclasmo logró el apoyo de las autoridades públicas de Bizancio en el 726, cuando el emperador León III declaró abiertamente que se oponía a la veneración de las imágenes religiosas. Por orden del emperador fue destruido un icono de Cristo sumamente venerado; esto provocó un motín en la capital. Inmediatamente, los proyectos iconoclastas de León provocaron la insurrección de los griegos. La crisis se agudizó el año 730, cuando León III publicó un edicto prohibiendo el culto de los iconos y ordenando la destrucción de todas las imágenes sagradas. El programa iconoclasta del emperador adquiría así fuerza de ley. El gobierno tomó inmediatamente medidas para reducir la oposición. Los iconos fueron retirados de las iglesias por la fuerza. Se borraron las pinturas murales que representaban escenas religiosas. Fueron confiscados los objetos y vestiduras litúrgicas que contenían reproducciones de esas escenas religiosas. Se profanaron y quemaron las reliquias de los santos. Aunque no tengamos detalles precisos sobre la persecución de los iconódulos en el reinado de León III († 741), es evidente que muchos de ellos fueron asesinados, mutilados o exiliados; el patriarca Germano, que rehusó dar su aprobación al edicto del 730, fue obligado a dimitir. El iconoclasmo alcanzó su punto culminante en el reinado del hijo de León, Constantino V (741-755). Hábil hombre de Estado como su padre, actuó al principio con gran prudencia y no lanzó su política iconoclasta hasta haber reforzado su posición con una adecuada propaganda y con oportunos nombramientos episcopales. A diferencia de su padre, expresó concepciones teológicas extremistas y formuladas con lógica inflexible. El 754 el emperador reunió en Constantinopla un concilio, en el que participaron 338 obispos. Este concilio condenó por unanimidad la veneración de los iconos como idolatría, ordenó la destrucción de los mismos y excomulgó a los jefes del partido opuesto, especialmente a su principal teólogo, san Juan Damasceno. El «sínodo acéfalo», como lo denominaron los ortodoxos, porque no asistió ningún patriarca (ni el papa ni ninguno de los patriarcas orientales enviaron representantes y la sede de Constantinopla estaba aún vacante), apoyó el programa iconoclasta con argumentos teológicos. El gobierno de Constantino V, contando prácticamente con el apoyo doctrinal de todo el episcopado bizantino, procedió a la aplicación de los decretos conciliares. Las autoridades del Estado completaron la destrucción de las obras de arte religioso y persiguieron cada día más brutalmente a los iconódulos, imponiendo un régimen de terror a los monjes, que en esa época eran los partidarios más firmes de la veneración de las imágenes. Muchos de ellos se vieron obligados a huir hacia las regiones periféricas del Imperio, particularmente a Crimea y al sur de Italia, donde se había mantenido la ortodoxia.

Los ortodoxos juzgaron más tarde que el reinado de Constantino había representado el apogeo de la persecución y de la herejía. El gobierno no se limitó a proscribir las imágenes y a sus partidarios; prohibió orar a los santos; destruyó sus reliquias e incluso impugnó el culto de la Madre de Dios. Sin embargo, casi todos estos excesos cesaron al morir el emperador. Su sucesor,

León IV (775-780), aunque tuvo opiniones iconoclastas, llevó a cabo una política moderada, seguramente por influjo de su esposa, Irene, ferviente iconófila. Las persecuciones contra los monjes cesaron. Al morir León IV, Irene ejerció la regencia durante la minoría de edad de su hijo Constantino VI. El partido ortodoxo pudo arrojar del poder a sus adversarios. Pero la victoria no pudo lograrse verdaderamente sin una demostración de fuerza. El año 786, un concilio reunido por Irene en Constantinopla para restablecer el culto de las imágenes fue dispersado por los soldados de la guardia imperial, fieles a la memoria de su ídolo, Constantino V. Sólo cuando esos regimientos rebeldes fueron reemplazados por tropas leales traídas de Tracia a la capital pudo afianzar Irene el triunfo de la ortodoxia. El 787 se celebró en Nicea un concilio que reunió a unos 350 obispos y que fue presidido por el patriarca bizantino Tarasio. Anuló las decisiones del concilio del 754, declaró herético el movimiento iconoclasta y restableció solemnemente el culto de las imágenes. Esta asamblea, conocida luego en el mundo cristiano oriental con el nombre de séptimo concilio ecuménico, definió la veneración de los iconos del modo siguiente: «Definimos que... lo mismo que las representaciones de la cruz, preciosa y vivificante, también las venerables y santas imágenes —ya sean pintadas, en mosaico o de cualquier otra materia adecuada— deben ser colocadas en las santas iglesias de Dios, en los santos utensilios y vestiduras, en las paredes y en los cuadros, en las casas y en los caminos, ya se trate de la imagen de Dios nuestro Señor y Salvador Jesucristo, ya sea la de nuestra Señora Inmaculada, la santa Madre de Dios, los santos ángeles, todos los santos y los justos. Cuanto más frecuentemente miren estas representaciones e imágenes, tanto más se acordarán quienes las contemplan de los modelos originales, se dirigirán a ellos, les testimoniarán al besarlas una veneración respetuosa, sin que ello constituya una verdadera adoración según nuestra fe, pues ésta conviene únicamente a Dios. Pero como se hace con la imagen de la Cruz preciosa y vivificante, con los santos evangelios y con los otros monumentos sagrados, se ofrecerá incienso y luces en su honor, según la piadosa costumbre de los antiguos»<sup>8</sup>.

Al restablecer la veneración de los iconos, Irene no quebrantó las fuerzas del partido iconoclasta. Con la accesión al trono de León V en el 813 comenzó un período de treinta años durante el cual el iconoclasmo volvió a ser la doctrina oficial del Imperio. En cierto modo, esta época estuvo marcada por el retorno a la política religiosa de León III y de Constantino V. Un concilio celebrado en Santa Sofía rechazó el séptimo concilio ecuménico y ordenó la destrucción de los iconos (815); en el mismo año fue depuesto el patriarca Nicéforo, teólogo dirigente del partido iconófilo; los reinados de León V (813-810) y de Teófilo (829-842) se caracterizaron por persecuciones cuyas principales víctimas fueron los monjes de Studion. Sin embargo, parece que esta segunda oleada del iconoclasmo careció del rigor y la tenacidad que tuvo el movimiento en el siglo precedente. Las persecuciones fueron benignas e intermitentes; el concilio del año 815, aunque condenó radicalmente el culto de

las imágenes, no quiso establecer igualdad entre icono e ídolo. El arsenal intelectual usado en esta época por cada partido parece ser sólo una copia del de las controversias teológicas del siglo VIII. En la época en que subió al trono Miguel III (842), la fuerza del iconoclasmo había desaparecido en gran parte. Finalmente, la veneración de las imágenes fue restablecida por un sínodo reunido en marzo del 843 en Constantinopla por iniciativa de la emperatriz Teodora. Con él comenzaba un movimiento de pacificación, de la que tanta necesidad tenían la Iglesia y la sociedad bizantinas, las cuales se hallaban destrozadas por las violencias e intolerancias surgidas de la controversia iconoclasta. Este sínodo se sigue conmemorando aún en las Iglesias ortodoxas el primer domingo de Cuaresma con el nombre de «Fiesta de la ortodoxia». Constituyó para la Iglesia de Oriente el epílogo del período de los concilios ecuménicos y a la vez el prelude de la historia de la Iglesia bizantina medieval.

### 3. *Consecuencias de la controversia iconoclasta*

La controversia iconoclasta determinó en diversos aspectos la historia posterior de la Iglesia de Oriente. Tuvo consecuencias remotas en lo concerniente al arte, al monacato y a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Fue además un jalón importante en la historia de las relaciones entre la Iglesia bizantina y la romana.

#### a) *Pintura, reliquias e himnología.*

La relación interna entre las imágenes y la doctrina cristológica establecida por el séptimo concilio ecuménico y consagrada por la «Fiesta de la ortodoxia» orientó el arte religioso bizantino hacia un nuevo estilo de decoración durante los tres siglos siguientes. Los mosaicos y las pinturas murales que en adelante adornaron abundantemente el interior de las iglesias estaban ejecutados de acuerdo con rigurosos principios teológicos y tenían una estrecha relación con la función litúrgica y la estructura arquitectónica de los edificios. El simbolismo bíblico, las connotaciones eucarísticas y la disposición jerárquica de esos motivos de decoración concurrían a evocar la imagen simbólica del cosmos. En las cúpulas y los ábsides, que simbolizaban el cielo, se hallaba representado el Cristo en majestad acompañado de su madre o los ángeles; en el nivel medio de los nichos y lunetos se reproducían escenas de la vida terrena de Cristo; más abajo, el tercero y último plano estaba ocupado por figuras de santos. Esta jerarquía descendente desde el cielo a la tierra atestiguaba las doctrinas fundamentales de la fe cristiana e ilustraba los principales sucesos del año litúrgico. La Iglesia bizantina medieval se había convertido por entero en un icono.

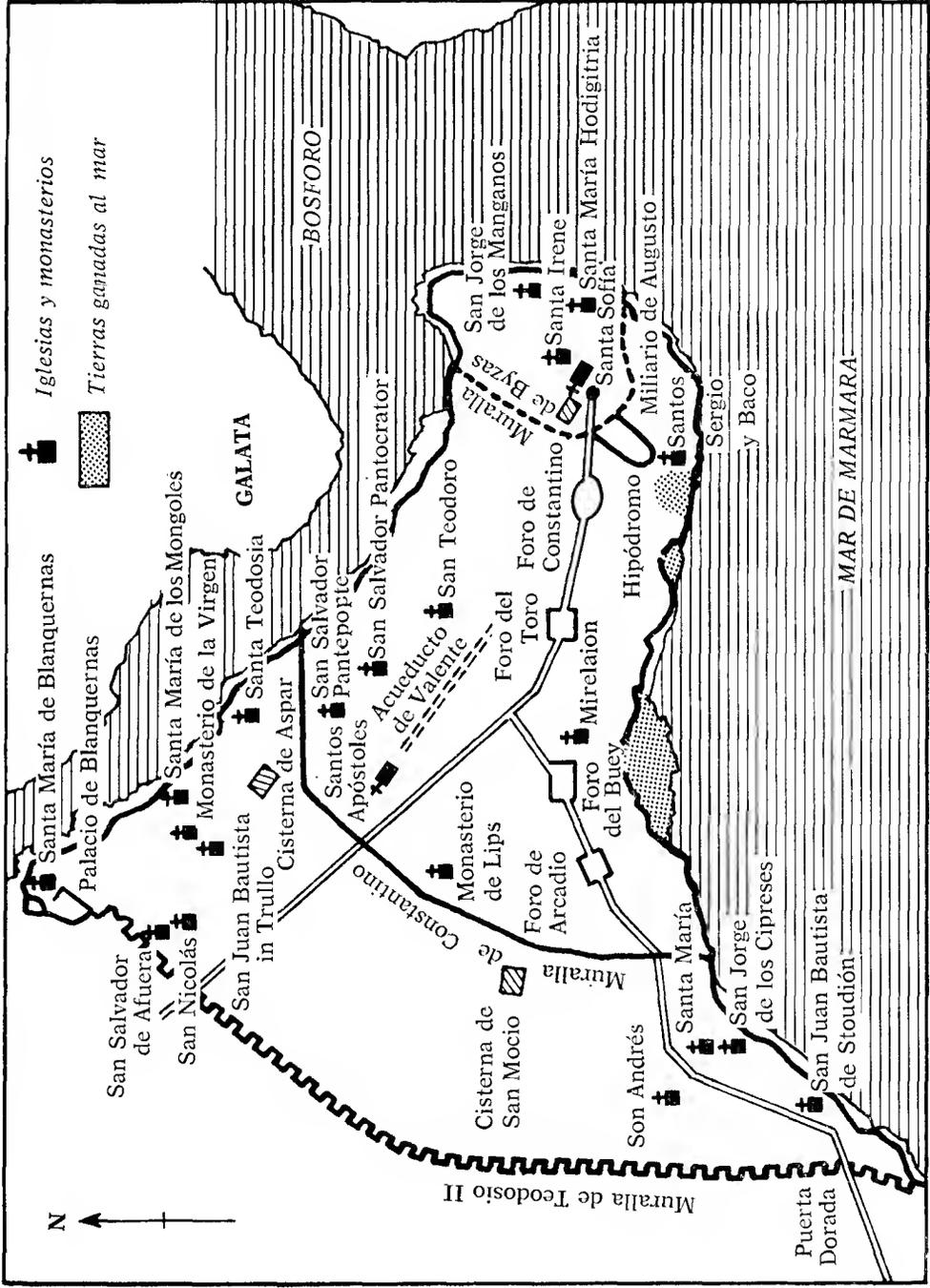
A partir del 843, la creciente popularidad del arte religioso en Bizancio no

se limitó a los mosaicos y frescos. La veneración de las pinturas sobre tabla y el culto de las sagradas reliquias, muy unido a aquéllas, alcanzaron un auge desconocido hasta entonces. Se pensó que la gracia sobrenatural y los socorros que los fieles buscaban en esas reliquias —sobre todo cuando se trataba de reliquias que eran objeto de veneración nacional— se extendía a toda la sociedad política. Constantinopla en particular poseía reliquias de fama universal, como el cuerpo de san Esteban protomártir, la cabeza de san Juan Bautista, la imagen de Cristo «no hecha por mano de hombre» (ἀχειροποίητον), entregada, según creían, a Abgar, rey de Edesa, y llevada a Constantinopla el año 944. En Bizancio, la gente sencilla creía que tales reliquias garantizaban la protección sobrenatural de la ciudad y del Imperio. Constantinopla, sobre todo, ponía su gloria y, en los momentos de peligro nacional, su confianza en el patrocinio especial de sus protectores celestiales: la Divina Sabiduría, cuyo templo era Santa Sofía, y la Madre de Dios, cuyo manto se conservaba en la iglesia de Blanquernas, estaba protegido por los muros de la ciudad y era considerado como paladión de la metrópoli. La aureola de santidad que envolvió a Constantinopla hasta la caída del Imperio de Oriente no tenía más rival, a los ojos de toda la cristiandad oriental, que la gloria de Jerusalén. Para los cristianos de Oriente, Constantinopla, «el ojo de la fe de los cristianos», «la ciudad que el mundo envidia», era realmente la nueva Jerusalén<sup>9</sup>.

El siglo IX significó también para la liturgia bizantina un período de desarrollo decisivo. El rito bizantino, que había evolucionado desde el siglo V, adquirió entonces todos los rasgos esenciales que ha conservado hasta hoy día. Durante el período iconoclasta se compusieron numerosos himnos, labor en la que destacaron Juan Damasceno y Teodoro Estudita. Tales himnos constituyen la base de numerosos libros litúrgicos de la Iglesia ortodoxa; así, el *Triodion*, el *Pentekostarion* y una versión nueva del *Oktoechos* se reunieron en libros en el monasterio de Studion durante el siglo IX (el *Oktoechos*, después del 843). Tras la derrota de los iconoclastas, los monjes, que eran los animadores de la renovación litúrgica, adoptaron los elementos nuevos del ritual de Jerusalén. La síntesis que resultó de la reunión del rito bizantino con el palestino constituyó desde entonces el rito oficial de Constantinopla y del Imperio. En esta época la tradición litúrgica de Bizancio manifiesta la misma tendencia a la sistematización y a la uniformidad que observamos en el estilo posiconoclasta en la decoración de las iglesias bizantinas. Entonces quedó fijada definitivamente la himnología cristiana oriental y se reunió en un repertorio litúrgico muy elaborado que constituye todavía una de las principales obras maestras de la Iglesia bizantina medieval.

#### b) El monacato bizantino.

La derrota del iconoclasmo implicó también una renovación poderosa del monacato en el Imperio de Oriente. Si en el siglo IV el asceta sustituyó al már-



Plano de Constantinopla

tir como suprema encarnación del ideal de perfección cristiana, los dos modelos se fundieron temporalmente durante las persecuciones iconoclastas. En efecto, los monjes sufrieron extremadamente por la causa de la ortodoxia. Era natural que, al restablecerse la veneración de las imágenes, el prestigio del monacato y el atractivo que ejercía sobre el pueblo aumentasen aún más en la sociedad bizantina. El monacato cenobítico había sido reformado, robustecido y minuciosamente reglamentado por san Teodoro (759-826), abad del monasterio de Studion en Constantinopla, centro que desempeñó en esta época un papel fundamental en el movimiento monástico de la cristiandad oriental. Las disposiciones adoptadas por Teodoro se basaban en las reglas de san Basilio; inspiraron a numerosas constituciones monásticas (*typica*) en el Imperio de Oriente y en los países eslavos ortodoxos. Respecto al Imperio, que, a partir del 843, lo honró y protegió, el monacato representó a menudo un beneficio equívoco: muchos monasterios manifestaron una marcada tendencia a la adquisición de extensos dominios. El emperador intentó en vano frenar esta tendencia que provocó el empobrecimiento continuo del tesoro imperial y la debilitación del ejército. La decadencia de la disciplina monástica, sobre todo en los siglos XI y XII, constituyó un manantial perenne de inquietudes para los reformadores eclesiásticos. Desde el período iconoclasta se puede distinguir con claridad la existencia de un partido influyente y bien organizado, formado principalmente por monjes; es posible rastrear su actividad hasta el final de la historia de Bizancio. Este partido tendía a defender una postura ultraconservadora en la interpretación del derecho canónico; era hostil a la instrucción profana y no hizo concesión alguna al oportunismo, ni siquiera cuando esto no implicaba compromisos doctrinales. Es claro que no todos los monjes pertenecían a este partido extremista «zelota»; pero era grande su influjo en los asuntos de la Iglesia. Sin embargo, el papel que el monacato desempeñó en la Iglesia ortodoxa de la Edad Media fue en conjunto estimulante y creador: en todas las generaciones los obispos procedieron de los monjes. Estos aportaron su contribución al teatro, a la literatura, a la himnología y a la tradición litúrgica de la Iglesia. Dieron consejos espirituales y apoyo moral a los laicos de todas las clases sociales, desde el emperador hasta la gente más humilde: fueron un testimonio vivo de la disciplina moral inherente a la vida cristiana y a la realidad sacramental de la Iglesia. Mantuvieron la tradición ininterrumpida de la oración contemplativa, tan cara a los ermitaños y a las comunidades monásticas del mundo bizantino, la cual adquirió nuevos fundamentos teológicos y ejerció un poderoso influjo en la vida religiosa de Europa oriental durante la última parte de la Edad Media. La vitalidad del monacato bizantino no fue en ningún lugar tan evidente como en el monte Athos. Allí, en la vertiente meridional de una península insignificante que se interna en el mar Egeo desde la costa septentrional de Grecia, habían comenzado a establecerse algunos ermitaños en el siglo IX; y fue allí donde, el año 963, el monje griego Atanasio fundó el monasterio de la Gran Laura. La institución cenobítica de

san Atanasio, establecida bajo el patronazgo particular del emperador Nicéforo Focas, fue el primero de una serie de monasterios fundados en el monte Athos durante la Edad Media por monjes de diversas nacionalidades: griegos, georgianos, búlgaros, rusos, serbios y hasta amalfitas. Encarnaron los tres tipos principales de la vida monástica propia del cristianismo oriental: la vida cenobítica, la eremítica y una forma intermedia, la laura o serie de ermitas agrupadas en torno a un maestro común. Hay que añadir el tipo «idiorrítmico», que apareció a fines del siglo XIV y dejaba a los monjes mayor libertad individual. Durante la Edad Media, y hasta los tiempos modernos, la «montaña santa» ha sido lugar de reunión para las diferentes naciones del mundo ortodoxo. Los monjes fueron los depositarios y los maestros incomparables de la vida espiritual.

c) La Iglesia y el poder imperial.

La coincidencia del triunfo final del monacato en el 843, con la derrota del movimiento iconoclasta, tuvo también otro significado. Los monjes —cuya vocación los hace testigos de que el reino de Dios no es de este mundo— lucharon durante la crisis iconoclasta para afirmar la autonomía del orden espiritual. Todos ellos, y especialmente su jefe, san Teodoro Estudita, se opusieron con firmeza a los emperadores iconoclastas, que pretendían tener derecho a definir la doctrina de la Iglesia. Ni esas pretensiones ni las contiendas que suscitaban eran desconocidas en Bizancio. Unas y otras se exacerbaban con la acritud de la controversia iconoclasta y la violencia que de ella derivó. Incluso la afirmación de León III de ser «emperador y sacerdote» tenía su precedente en Bizancio. Hay que recordar que el derecho del emperador al *praesidium Ecclesiae* fue reconocido por el papa León Magno<sup>10</sup>. Es verdad que estas afirmaciones no deben tomarse a la letra, puesto que el emperador cristiano no pretendió tener derecho a administrar los sacramentos, y las definiciones imperiales tocantes a la doctrina tenían que ser respaldadas por los obispos para adquirir fuerza de ley; sin embargo, no cabe duda de que los emperadores romanos de Oriente, a partir de Constantino, se consideraron representantes de Dios y portavoces de la verdad revelada. En general, las tentativas de los emperadores para presionar a los obispos y arrogarse el derecho de definir el dogma fueron consideradas como abusos intolerables por la Iglesia bizantina. Para protestar contra los emperadores iconoclastas, que trataban de imponer a la Iglesia su voluntad y sus creencias, san Teodoro Estudita se limitó a exponer de nuevo las ideas que en época anterior habían defendido san Juan Damasceno, san Máximo el Confesor y san Juan Crisóstomo.

La autonomía doctrinal de la Iglesia bizantina y el poder que reclamaban sus jefes de imponer reglas morales al emperador crecieron considerablemente tras la derrota iconoclasta. La relación entre el poder imperial y la autoridad eclesiástica en el Bizancio medieval no puede definirse fácilmente con preci-

sión, y su gran complejidad impide describirla en un breve resumen. Debe decirse que, después del 843, el emperador continuó ocupando una posición soberana y sacrosanta en la sociedad bizantina, que los cánones y reglas de la Iglesia necesitaban su sanción para tener fuerza de ley, que, como último recurso, podía deponer normalmente a un obispo o patriarca recalcitrante y que la libertad de la Iglesia tuvo que sufrir a menudo los excesos de la poderosa protección imperial. Pero no es menos cierto que el emperador, por la promesa solemne que hacía al recibir la corona, estaba obligado explícitamente a proteger la fe ortodoxa, que los cánones de la Iglesia formulados y proclamados por los concilios eclesiásticos y que las últimas tentativas de los emperadores para intervenir en las cuestiones doctrinales —que no deben atribuirse a su afán de dominar a la Iglesia, sino al deseo de imponer soluciones de compromiso para preservar la paz y unidad del Estado o asegurar el apoyo militar del Occidente— siempre fueron rechazadas por la Iglesia, que fue intransigente en lo tocante a la pureza de la fe ortodoxa. Estudios recientes sobre la sociedad bizantina han probado qué engañoso es el término «cesaropapismo», con el que los eruditos de otros tiempos pretendían designar la política imperial de sometimiento de la Iglesia. Lo inadecuado de este término puede verse a la luz de tres hechos esenciales: primero, a pesar de la interpenetración de lo espiritual y lo temporal en Bizancio, existía para la Iglesia un abismo infranqueable entre las prerrogativas políticas del Estado y la función santificadora y salvífica de la Iglesia; además, la soberanía del emperador estaba intrínsecamente limitada por estar subordinada a la ley divina, a la doctrina ortodoxa y a las exigencias de la «filantropía» impuestas al emperador por la naturaleza de su cargo; también estaba limitada extrínsecamente por la autoridad espiritual del obispo y la autoridad moral del santo y del asceta. Finalmente, aunque siempre se reconoció en Bizancio, según la concepción helenística, que el emperador es la «ley viviente» y que su soberanía es la representación terrena, la imagen, el icono de la monarquía celestial de Dios, en la práctica las relaciones entre la Iglesia y el Estado se modificaron en forma importante: tras un período de descaradas intervenciones imperiales en los asuntos eclesiásticos se pasó a los conflictos de la época iconoclasta; luego, en el siglo IX, se estableció un acuerdo en el 843, después de la restauración del culto de las imágenes. Este acuerdo se resumió en la *Epanagógé*, código cuyos elementos se reunieron hacia el año 880 durante el reinado de Basilio I, y que declara: «Puesto que la comunidad (*πολιτεία*) se compone de partes y de miembros, por analogía con el hombre individual, las partes mayores y más necesarias son el emperador y el patriarca. Por esto el acuerdo en todas las cosas y la armonía (*συμφωνία*) entre el *imperium* y el *sacerdotium* traen la paz y la prosperidad al cuerpo y al alma de los súbditos»<sup>11</sup>.

Esta doctrina de la relación «armónica» entre la Iglesia y el Estado no constituía una innovación revolucionaria. De hecho, este texto de la *Epanagógé* tiene un paralelo en la sexta ley posterior del emperador Justiniano, publicada

más de tres siglos antes. Pero esta fórmula expresaba la manera de pensar bizantina y correspondía más exactamente a la realidad de la época posiconoclasta que a la del siglo VI. Este desplazamiento de acento en la relación entre lo espiritual y lo temporal que siguió a la derrota del iconoclasmo se vuelve a encontrar en el arte de la corte imperial de Bizancio. Antes del siglo IX, los retratos imperiales reflejaban preferentemente los aspectos triunfales y gloriosos de la soberanía del emperador; a partir del 843 presentan a este último, sobre todo, rindiendo homenaje a Cristo o recibiendo la investidura de él. Al destacar más la piedad del emperador que sus triunfos temporales, el arte bizantino medieval reflejó fielmente el influjo que ya ejercía la Iglesia en los diferentes campos de la cultura bizantina.

d) Bizancio y Roma en el siglo VIII.

La controversia iconoclasta hizo que la Iglesia de Bizancio y la de Roma se distanciasen todavía más. Durante esta querella, los papas defendieron la veneración de los iconos y denunciaron las opiniones heréticas de los emperadores de Oriente, que nominalmente eran aún sus soberanos. El partido ortodoxo, sobre todo los monjes de Studion, consideraba a Roma como el custodio de la ortodoxia. Era natural, por tanto, que los emperadores iconoclastas desplegasen una política hostil a la sede apostólica. Hacia el año 732 León III sustrajo a la jurisdicción pontificia las provincias de Calabria, Sicilia e Iliria (esta última abarcaba en realidad toda la península balcánica, excepto Tracia) y las puso bajo la autoridad del patriarca de Constantinopla. Este gesto provocó la animosidad de Roma contra Bizancio; además, la debilidad de las posiciones militares bizantinas en Italia, demostrada claramente por la conquista del exarcado de Rávena por los lombardos (751), hizo que el papado pidiera el auxilio de los francos. De aquí resultó la alianza entre Esteban I y Pipino (754), alianza que presagiaba la coronación imperial de Carlomagno (800) y significaba que el papado se iba alejando del Imperio bizantino.

A pesar de las rivalidades de jurisdicción, de la animosidad política y del amargo recuerdo del iconoclasmo, la Iglesia bizantina y la romana continuaron siendo en muchos aspectos dos partes estrechamente ligadas de un mismo organismo. Nadie dudaba aún, ni en Oriente ni en Occidente, de que la cristiandad era un solo cuerpo. La complejidad de las relaciones entre las dos Iglesias —relaciones que en un sentido eran antagónicas, pero que en otro consistían en un lazo íntimo de implicación recíproca— apareció con evidencia asombrosa en la querella a la que, desde el 858 hasta el 880, está asociado el nombre del patriarca Focio.

#### 4. *La querrela de Focio*

Tras la controversia iconoclasta, la Iglesia bizantina experimentó un sentimiento penoso que, a pesar del acuerdo del 843, duró al menos una generación. El partido «intransigente» y el «moderado», de cuyas opiniones divergentes hemos hablado ya, también tuvieron posturas diferentes en cuanto a la actitud que debía adoptarse respecto al antiguo clero iconoclasta que trataba de reconciliarse con la Iglesia. Los intransigentes opinaban que los iconoclastas debían ser tratados con severidad inflexible. Los moderados, según el principio de «economía», alegaban que la caridad y el buen sentido exigían olvidar los errores pasados. El patriarca Ignacio, designado por la emperatriz Teodora en el 847, se inclinaba a los intransigentes. Pero, a consecuencia del golpe de Estado del 856, que arrebató el poder a Teodora, Ignacio tuvo que dimitir. Focio fue elegido patriarca de Constantinopla dos años más tarde. Antes de esta elección era laico, profesor de la Universidad y presidente de la Cancillería imperial. En una semana recorrió las etapas obligatorias para la ordenación. «Moderado» por convicción, Focio fue un sabio eminente, tal vez el más notable de los patriarcas bizantinos si atendemos a las cualidades personales. Poco después de su designación escribió al papa para anunciársela; al mismo tiempo, el emperador Miguel III invitaba al papa a enviar sus legados a Constantinopla para participar en un concilio convocado con el fin de reiterar la condenación del iconoclasmo, peligro real todavía para la Iglesia bizantina. Sin embargo, ante la insistencia de los legados, el concilio del 861 aceptó tratar ante todo del litigio existente entre Ignacio y Focio. Con la conformidad de los legados, el concilio reconoció a éste como patriarca legítimo. Pero el papa Nicolás, influido por los informes tendenciosos de los partidarios de Ignacio llegados a Roma, rehusó ratificar la aprobación de sus legados. Un sínodo de la Iglesia romana declaró anticanónica la elección de Focio, lo excomulgó y repuso en la sede patriarcal a Ignacio (863). Las autoridades bizantinas no hicieron ningún caso de estas decisiones. En Constantinopla manifestaron gran resentimiento por lo que consideraban una intervención injustificada del papa en los asuntos internos de la Iglesia bizantina. De este modo se produjo una ruptura abierta entre la Iglesia de Roma y la de Constantinopla.

Las relaciones se enconaron rápidamente a causa de los sucesos de Bulgaria. El 865 el príncipe búlgaro Boris fue bautizado por unos misioneros bizantinos, que comenzaron seguidamente a convertir también a los súbditos del rey. Al año siguiente, sin embargo, Boris, considerando más provechosas las relaciones con la Iglesia de Occidente, pidió al papa que estableciera en su reino una jerarquía eclesiástica. Parte de Bulgaria había pertenecido a la provincia eclesiástica del Ilírico, y Roma nunca se conformó con su pérdida. De ahí que Nicolás aprovechara esta ocasión para extender su jurisdicción sobre el reino

de Boris; rápidamente se enviaron misioneros romanos a Bulgaria. Puede imaginarse la reacción de Bizancio. La región meridional de Bulgaria, es decir, el norte de Tracia, nunca había estado bajo la jurisdicción romana; se corría el riesgo de que, al amparo de los misioneros occidentales, la influencia política de los francos llegara hasta las puertas de Constantinopla. El gobierno bizantino se alarmó; las autoridades bizantinas quedaron consternadas al saber que el clero romano exigía que en Bulgaria se añadiese la palabra *filioque* al símbolo de Nicea.

En una carta encíclica dirigida a los patriarcas orientales el año 867, Focio denunció el *filioque* como doctrina herética<sup>12</sup>. El mismo año, un concilio reunido en Constantinopla y presidido por el emperador excomulgó y depuso al papa Nicolás I. En este momento álgido de la crisis, otra revolución de palacio transformó de improviso la situación en Constantinopla. Miguel III fue asesinado; Basilio I, su asesino y sucesor, obligó a Focio a dimitir e instaló de nuevo a Ignacio en la sede patriarcal (867). Se reanudó la comunión con Roma. En 869-870, un concilio reunido en Constantinopla excomulgó a Focio. Pero los legados del papa Adriano II que asistían a él tuvieron que enfrentarse con la fuerza creciente del partido de Focio; no pudieron impedir el retorno de Bulgaria al seno de la Iglesia bizantina, ya que, tras una hábil maniobra, Boris cambió nuevamente de postura. El último acto de este drama que iba prolongándose terminó con una reconciliación general. El año 877 murió Ignacio y Focio volvió a subir a la sede patriarcal. Los dos partidos se mostraron entonces moderados. El papa Juan VIII, considerando que se había mantenido la supremacía de la sede romana, quería reconocer a Focio. Este, aunque se negó a presentar disculpas por lo que Roma consideraba sus malas acciones pasadas, manifestó la deferencia debida a la Santa Sede y consintió en no insistir en las pretensiones de la Iglesia bizantina respecto a Bulgaria<sup>13</sup>. En 879-880 se celebró en Constantinopla otro concilio con asistencia de los legados pontificios. Reconoció a Focio como patriarca legítimo, anuló las condenas pronunciadas anteriormente contra él, revocó las decisiones del concilio de 869-870 y, aludiendo explícita pero no exageradamente al *filioque*, condenó toda adición al símbolo de Nicea. Estas decisiones fueron aceptadas por Roma. Durante el segundo período en que ocupó la sede patriarcal (877-886), Focio permaneció en comunión completa con el papado, restableciéndose la paz en la cristiandad. Focio, destituido una vez más de sus funciones por León VI, se retiró a la vida privada, aunque siguió desarrollando una actividad polémica y teológica. No conocemos la fecha de su muerte.

El mutuo desconocimiento, las explosiones de recíproca intolerancia y el conflicto de jurisdicción que caracterizaron la cuestión de Focio estaban ligados a dos problemas de importancia decisiva que, a partir de esta época, iban a sobresalir en las discusiones entre la Iglesia bizantina y la romana: la supremacía pontificia y el *filioque*. Vamos a examinarlas brevemente.

## 5. *Bizancio y la supremacía pontificia*

La importancia histórica de la querrela fociana se debe ante todo a que entonces se produjo abiertamente la primera ruptura entre el concepto romano de la primacía de su sede, tal como la habían definido León Magno y Gelasio y la ratificaba enérgicamente Nicolás I, y el punto de vista de la Iglesia de Oriente respecto a la naturaleza de la autoridad y del gobierno eclesiástico. La Iglesia de Oriente reconoció que la Sede romana tenía la primacía sobre todas las otras Iglesias y que el papa era el primer obispo de la cristiandad. Desde el siglo IV, esta primacía de Roma fue reconocida explícitamente por la mayor parte de los eclesiásticos bizantinos. Nunca definieron éstos con precisión la naturaleza de tal primacía, que los bizantinos no atribuían tanto al origen apostólico de la Sede romana cuanto al hecho de que estaba situada en la antigua capital del Imperio Romano y había conservado prácticamente la ortodoxia doctrinal intacta. Según ellos, estaba en juego algo más que una simple primacía de honor, ya que, al menos en ciertas ocasiones, implicaba que reconocían a todo condenado por su autoridad eclesiástica particular el derecho de apelar a Roma en virtud del canon 3 del Concilio de Sárdica (343). Pero ni los bizantinos habían aceptado ni el Concilio de Sárdica había aprobado el privilegio que reivindicaba Nicolás I, según el cual el papa podía convocar a cualquier clérigo a la corte pontificia y volver a juzgar los asuntos concernientes a intereses vitales de su Iglesia particular. Rechazaron, en esta época y después, la concepción romana de la primacía, que atribuía al papa el poder supremo sobre la Iglesia cristiana. Se consideraron agraviados por las tentativas que hizo Nicolás I para imponer su decisión en la disputa entre Ignacio y Focio, estimando que este modo de obrar constituía una intervención anticatólica del titular de un patriarcado particular en los asuntos internos de otro. Tal ha sido siempre la actitud tradicional de la Iglesia ortodoxa respecto al obispo de Roma, actitud que se manifestó de manera elocuente el año 1136 en estas palabras que Nicetas, arzobispo de Nicomedia, dirigió a un obispo de la Iglesia de Occidente:

«Mi muy querido hermano: No rehusamos a la Iglesia romana la primacía entre los cinco patriarcas hermanos y le reconocemos el derecho de ocupar el lugar más honorífico en el concilio ecuménico. Pero se separó de nosotros por su orgullo cuando por su orgullo usurpó una monarquía que no correspondía a su oficio. ¿Cómo vamos a aceptar sus decretos, que han sido promulgados sin consultarnos e incluso sin informarnos? Si el pontífice romano, sentado en el alto solio de su gloria, quiere tronar contra nosotros y, por así decir, vociferarnos sus órdenes desde sus alturas, si desea juzgarnos y gobernarnos a nosotros y a nuestras Iglesias, no de acuerdo con nosotros, sino a su antojo, ¿qué clase de fraternidad o qué clase de parentesco puede existir entre nosotros? Seríamos

los esclavos, no los hijos de semejante Iglesia, y la Sede romana no sería la madre bondadosa de hijos, sino la dueña dura y arrogante de esclavos [...]. Os suplico me perdonéis que hable así de la Iglesia romana. Pero no puedo estar de acuerdo con ella en todo, como lo estáis vosotros, y no creo que necesariamente haya que estar de acuerdo con ella en todo»<sup>14</sup>.

Esta era la actitud característica de los miembros importantes de la Iglesia bizantina, que se expresaban con franqueza en una época en que las divisiones entre Oriente y Occidente no habían cristalizado aún en el cisma definitivo. El reconocimiento de la supremacía pontificia se unía al convencimiento de que el gobierno monárquico de la Iglesia universal es contrario a los cánones y a la tradición; el respeto a la Sede romana y a su titular se unía a la certeza de que la doctrina infalible de la Iglesia no puede ser declarada por un solo obispo, por muy alto que fuera su puesto, sino por toda la Iglesia, representada por sus obispos reunidos en concilio ecuménico. La creencia en la igualdad fundamental de todos los obispos se basaba en la doctrina que Ignacio de Antioquía había expuesto claramente; según ella, la Iglesia está plenamente allí donde el obispo, que representa el sacerdocio eterno de Cristo, celebra la eucaristía en presencia de los fieles.

Aunque estaban convencidos de que el derecho canónico y la tradición patristica justificaban su negativa a la aspiración de los obispos de Roma a ejercer una jurisdicción directa sobre las Iglesias orientales, los bizantinos se sentían en un terreno menos seguro cuando intentaban definir la naturaleza de la primacía pontificia y la relación de las Iglesias orientales con la Sede romana. En su manera de responder a las pretensiones romanas, los bizantinos vacilaban a veces. Frente a la claridad y a la lógica de la doctrina romana, sus tesis no se apoyaban en una eclesiología plenamente desarrollada. Pensamos que esa falta de claridad que manifestaban los hombres de Iglesia bizantinos cuando defendían sus tesis frente a las pretensiones pontificias se debe, por una parte, a que insistían más en la realidad sacramental de la Iglesia que en su estructura jurídica, y por otra, a la relación estrecha que se establecía en Bizancio entre el concepto de autoridad espiritual y la idea de Imperio; a la luz de esta última concepción, para muchos bizantinos las pretensiones pontificias constituían un problema más político que eclesiológico. De hecho, parece que los bizantinos, al menos hasta el siglo XIII, no comprendieron la verdadera índole de las tesis pontificias y las atribuyeron al deseo de los papas de aumentar su poder personal. Trataron de replicar a las pretensiones de Roma con la teoría de la pentarquía, que existía ya en el siglo VI, se había desarrollado en el IX y se había formulado plenamente en el XI. Según esta tesis, el gobierno de la Iglesia corresponde conjuntamente a los cinco patriarcados: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Pero esta tesis adolecía de la misma confusión entre primacía y autoridad, que los teólogos bizantinos reprochaban a Roma, y resultó difícilmente conciliable con el carácter autocéfalo que las Iglesias eslavas se arrogaron durante la baja Edad Media.

## 6. El «filioque»

Como acabamos de ver, los bizantinos no respondieron con gran claridad ni lógica a las implicaciones teológicas de las pretensiones de la Santa Sede; en cambio, se expresaron sin equívocos ni incoherencias en lo concerniente al punto fundamental de la querella fociana, es decir, en el problema del *filioque*. La adición de la palabra *filioque* al símbolo de Nicea —adición que expresaba la doctrina según la cual el Espíritu Santo no procede sólo del Padre, sino a la vez del Padre y del Hijo— parece que se practicó por primera vez en la Iglesia española del siglo vi; en esta época era una forma de defenderse del arrianismo de los visigodos. La costumbre pasó de España a Francia y a Alemania, y Carlomagno se apresuró a adoptarla. Para él era un arma contra los griegos, a quienes acusaba de herejía. Sin embargo, Roma no admitió el *filioque* hasta el siglo xi. Los papas sostenían que, aunque la adición del *filioque* estuviese justificada teológicamente, no era conveniente alterar la versión del símbolo aceptada por toda la cristiandad. Pero los misioneros romanos de Bulgaria emplearon el término controvertido; ello desencadenó la controversia que vino a constituir el núcleo del debate teológico entre la cristiandad griega y la latina durante la Edad Media y que todavía separa a las Iglesias ortodoxa y católico-romana.

La Iglesia bizantina se oponía al *filioque* por dos razones. En primer lugar, los concilios ecuménicos habían prohibido expresamente cambiar nada del símbolo. Solamente otro concilio ecuménico podía anular esta prohibición. En segundo lugar, según Bizancio, el *filioque* era teológicamente falso. En su *Mistagogia del Espíritu Santo*, Focio demuestra que esta doctrina destruye el frágil y misterioso equilibrio entre unidad y diversidad en el seno de la Trinidad. No podemos ofrecer un breve resumen que dé cuenta de esta controversia técnica y compleja. Anotemos simplemente que, cuando trataban de expresar en términos teológicos el misterio trinitario, los latinos y los griegos se colocaban a menudo en puntos de vista divergentes. Los latinos insistían sobre todo en el hecho de que la esencia (*οὐσία*, *substantia*) es el único principio de unidad en la Trinidad, y examinaban a la luz de la esencia las relaciones entre las tres personas. Los griegos, en cambio, preferían partir de la distinción entre las tres personas (hipóstasis) y pasar de ahí al examen de la unidad esencial. Los dos puntos de vista eran legítimos para los teólogos orientales, con tal que la equivalencia misteriosa entre la esencia común y las personas distintas no se perdiera de vista por supervalorar la primera en detrimento de las segundas. Según los griegos, la doctrina del *filioque*, que afirma que el Espíritu Santo procede del Hijo igual que del Padre, era una deducción injustificada del dogma de la consustancialidad del Padre y del Hijo, debilitaba la «monarquía» del Padre, tendía a sacrificar la distinción entre las hipóstasis a la simplicidad

divina de la esencia común e implicaba una teología en la cual la realidad mística del Dios trino quedaba en cierto grado oscurecida por una filosofía de la esencia.

### 7. *La ruptura de 1054*

El problema del *filiouque* ocupa un puesto —aunque menos central que en el siglo IX— en la disputa entre las Iglesias romana y bizantina que condujo a la dramática ruptura de 1054. Las razones de lo que pomposa e inadecuadamente se ha denominado «gran cisma» fueron complejas y numerosas. Cualquiera que sea la opinión personal sobre los problemas doctrinales implicados en la controversia, el historiador de hoy tiene que suscribir las palabras del papa Juan XXIII cuando afirmaba que las responsabilidades de la división de la cristiandad en dos partes conciernen a ambas. Por lo que se refiere a las causas inmediatas de la crisis, que estalló a mediados del siglo XI, hay que señalar primero los intentos papales de imponer una práctica litúrgica uniforme en las Iglesias griegas de la Italia meridional que los normandos iban arrancando poco a poco al Imperio de Oriente. Influyeron también las medidas tomadas por el patriarca bizantino para obligar a las Iglesias latinas de Constantinopla a seguir los usos griegos. Se añadió a esto el antagonismo creciente entre las pretensiones del papado fortalecido y el deseo, igualmente grande, que tenía la Iglesia bizantina de salvaguardar su autonomía tradicional en un momento en que tenía conciencia más que nunca del prestigio que le proporcionaban sus vínculos con el Estado más poderoso y culto de la cristiandad. A instancias del patriarca constantinopolitano Miguel Cerulario, León de Ocrida, jefe de la Iglesia búlgara, redactó una carta llena de insultos destemplados contra las prácticas latinas, especialmente contra el uso del pan ázimo o sin levadura en la eucaristía. León IX respondió enviando a Constantinopla una embajada dirigida por el cardenal Humberto (1054). Los silencios históricos de Humberto, sus excesos en el lenguaje y su comportamiento truculento fueron casi emulados por el patriarca de Constantinopla, que no dio más que pruebas de intransigencia y arrogancia farisaica. La escena que tuvo lugar en Constantinopla el 16 de julio de 1054, durante la cual Humberto y sus compañeros de legación colocaron sobre el altar de Santa Sofía una bula de excomunión contra Cerulario y sus principales partidarios, ha adquirido una notoriedad triste y quizá excesiva. Tras este incidente, el emperador Constantino IX ordenó quemar la bula, y un sínodo reunido en Constantinopla excomulgó solemnemente a Humberto y sus compañeros.

## CAPITULO VII

### ROMA Y CONSTANTINOPLA

En el primer volumen de *Nueva historia de la Iglesia*, el tema más importante después de la conversión de Constantino era el del progresivo desarrollo de la doctrina cristiana. Tal desarrollo se llevó a cabo en respuesta a los ataques de heterodoxos como Arrio, Sabelio, Nestorio y Pelagio; éstos, cualesquiera que fuesen sus intenciones, profesaron doctrinas y utilizaron fórmulas que no estaban de acuerdo con la tradición apostólica de la fe. En la primera parte de este volumen, este tema cede su puesto a otro que concierne al gobierno de la Iglesia y a la unidad cristiana: el afianzamiento de la autoridad pontificia y la sima que se abre entre la Iglesia oriental y la occidental. Estas tendencias, de tan graves consecuencias para el Oriente y el Occidente, tenían alguna relación con el problema teológico de los siglos anteriores, pero fueron también efecto inmediato de nuevas tensiones y de nuevos desarrollos políticos y sociales. Iban a dar a cada una de las dos grandes partes de la cristiandad unas características y una mentalidad que nunca habrían tenido, si las cosas hubieran sucedido de otro modo.

Durante el siglo que transcurrió después de morir Gregorio Magno, las relaciones entre Roma y Constantinopla no experimentaron aparentemente ninguna evolución importante ni ninguna ruptura irreparable. Seguramente hay que atribuirlo en parte a la brevedad de los pontificados y a la mediocre personalidad de casi todos los papas, así como al hecho de que varios de ellos y muchos de sus consejeros fueron de nacionalidad griega o siria. Influyeron también las desgracias que sufrió el Imperio durante este siglo y que hicieron que Roma se alejase política y diplomáticamente de Bizancio, cosa que Constantinopla no deseaba. Sin embargo, las relaciones habían llegado casi a romperse y en ambos campos se conservaba un amargo recuerdo de esta época. Por un lado, los desastres acaecidos al Oriente, la pérdida definitiva de Egipto, Siria y Armenia, habían destruido el equilibrio demográfico y político que existía antes entre Oriente y Occidente y entre las Iglesias orientales y las occidentales. La autoridad del emperador de Bizancio ya sólo se extendía a un territorio muy restringido; semejante situación fomentó el orgullo nacional de Constantinopla y permitió a Justiniano II, emperador inestable e inseguro, establecer su autoridad sobre el patriarca, sobre la Iglesia, sus ritos y su fe.

Por otra parte, desde el punto de vista occidental, las relaciones de Roma con Constantinopla se habían envenenado definitivamente; se recordaba el tratamiento escandaloso infligido a Martín I y la tentativa de secuestro de Sergio I. Es verdad que la afluencia de los refugiados griegos y sirios procedentes de los Balcanes, ocupados por los eslavos, y de las regiones conquistadas por los árabes, había mantenido lazos afectivos entre Roma y el Oriente; pero la situación política de Italia y la tirantez de las relaciones entre Roma y el Imperio conducían a ambos a intereses y alianzas divergentes. Los papas se habían visto mezclados involuntariamente en la controversia monotelita; al principio no desempeñaron un papel demasiado brillante; luego, manteniendo con firmeza la fe tradicional, sólo consiguieron afrentas, castigos, riesgos físicos e incluso mortales. Esta disputa creó una profunda desconfianza y aversión en los ambientes romanos. Sin embargo, la fidelidad tradicional al emperador y el recuerdo de la pasada amistad conservaron suficiente fuerza para restablecer, al menos en apariencia, las antiguas relaciones entre Roma y Constantinopla.

La concordia tan trabajosamente restablecida había durado menos de veinte años cuando fue rota una vez más por un problema religioso nacido en Oriente: la desdichada controversia sobre la veneración de las imágenes, conocida con el nombre de iconoclasmo. El problema lo planteó deliberadamente el emperador León III el Isáurico. Acababa éste de hacer un gran servicio a toda la cristiandad combatiendo contra los árabes que asediaban continuamente a Constantinopla (717-718). Había salvado así lo que constituía el fundamento de la Iglesia y la civilización occidentales: había logrado conservar el gobierno y la cultura de Bizancio, su foco central, que pudo seguir viviendo durante siete siglos. Ocho años más tarde, después de una prolongada y hábil propaganda, después de haber obligado al patriarca a dimitir y de haber anulado la tenaz resistencia del papa Gregorio II, el emperador prohibió el culto de las imágenes en todos los territorios que gobernaba y ordenó su total destrucción. El papa Gregorio III, saliendo en defensa de la Iglesia de Roma y de toda Italia, protestó enérgicamente. En respuesta, el emperador aumentó los impuestos en Italia meridional, confiscó los dominios pontificios de Calabria y Sicilia (hacia el 732), sustrajo a Roma, para unir las a Constantinopla, toda Grecia y la península de los Balcanes (Epiro, Iliria y Macedonia), así como Sicilia y el sur de Italia.

Sucedió a León su hijo Constantino V. Este estuvo demasiado ocupado con las revueltas que estallaban en el Imperio para dedicar sus energías a la controversia. Restableció relaciones diplomáticas amistosas con el papado. No obstante, en el 754 reunió junto a Calcedonia un concilio al que asistieron solamente obispos de los territorios imperiales. Este concilio fue ortodoxo, excepto en un punto importante: condenó la fabricación, la posesión y la veneración pública o privada de imágenes; estableció severas sanciones contra los desobedientes; pero al mismo tiempo prohibió —en vano, según se vio luego— destruir las imágenes por la fuerza o sin autorización oficial. A Constantino

le sucedió su hijo León IV. Durante su reinado y, más aún, durante el de su viuda Irene hubo una evolución hacia la paz. Después de consultar al papa Adriano I y de solucionar algunas dificultades, se reunió en Nicea el séptimo concilio ecuménico. En él se proclamó la doctrina tradicional respecto al culto de las imágenes, cosa que satisfizo a los teólogos romanos. La aceptación oficial del concilio se vio retrasada por un curioso episodio acaecido en la corte de Carlomagno.

Las actas de Nicea se enviaron a Aquisgrán en una traducción inexacta y engañosa que, en algunas cuestiones importantes, decía exactamente lo contrario de lo que los griegos habían querido expresar. Por eso, Carlomagno, convencido de que el concilio del 787 había rebasado la línea ortodoxa por reacción contra los cánones del 754, con ayuda de sus consejeros en materia teológica y en particular de Alcuino y Teodulfo, procedió a la refutación del pretendido error bizantino, publicando una importante *Capitular* sobre las imágenes, más conocida con el nombre de *Libros carolinos*. Ocurrió esto en un momento en que las relaciones entre la corte occidental y la oriental peligraban por el fracaso de las negociaciones que se habían entablado para concluir una alianza matrimonial entre el joven emperador Constantino VI y la hija de Carlomagno. Este, al atacar a los griegos, quería sin duda afirmar la autoridad y la ortodoxia del Occidente. La publicación de los *Libros carolinos* fue seguida de la convocación de un concilio, reunido el año 794 en Francfort, el cual rechazó el último Concilio de Nicea. El papa Adriano I rehusó ratificar esta condenación; sin embargo, vaciló en aceptar las decisiones de Nicea. Poco después, la Iglesia de Oriente se vio sumergida en la confusión nacida de un nuevo cambio en el poder.

Durante este tiempo fueron apareciendo en el horizonte otras nubes que resultaron mucho más funestas. Nos referimos a la controversia del *filioque*, que conoció en esta época su primer brote verdaderamente serio. Ya hemos hablado de ella<sup>1</sup>. Limitémonos a decir aquí que, gracias a la moderación y buen sentido de los papas Adriano I y León III, se evitó por el momento la ruptura. Así, el problema no se volvió a discutir durante sesenta años.

La investigación moderna (especialmente F. Dvornik) ha aclarado esta controversia y en particular ha demostrado que Focio, considerado siempre por la Iglesia ortodoxa como un santo y un eminente teólogo, era un personaje menos siniestro de lo que los occidentales creían antes. Sin embargo, Focio y la querella que va unida a su nombre dominaron el curso de los acontecimientos en Constantinopla durante los treinta años que constituyen una línea divisoria en la historia de las relaciones entre Oriente y Occidente. Durante este lapso hubo en Roma y en Constantinopla personas inteligentes que procuraron dar a la tradición anterior, si no una formulación nueva, sí al menos mayor actualidad y vigor. Naturalmente, esta nueva expresión de la tradición se estereotipó otra vez por ambos lados durante los años siguientes. Focio, debido a su posición, tuvo que examinar primero y rechazar luego las aspiraciones de

Roma al primado de jurisdicción y al magisterio doctrinal único; buscó, encontró y expuso todo lo que en la tradición de la Iglesia oriental, en sus santos y doctores antiguos había de opuesto, en materia de teología trinitaria, a la afirmación de que el Espíritu Santo procede a la vez del Padre y del Hijo. Nicolás I, por su parte, se vio acosado por los sucesos políticos; había recibido informaciones erróneas por intermedio de un enemigo de Focio; se vio alentado por las divisiones que reinaban en Oriente; fue ayudado e incluso excedido por Anastasio el Bibliotecario, su «secretario de Estado», persona muy competente. Proclamó y puso en práctica con todo rigor las reivindicaciones pontificias del primado de jurisdicción; presentó a la Iglesia romana como el arquetipo y la madre de toda la cristiandad. En el nivel en que entraron en contacto las dos Iglesias, la confrontación doctrinal se alió con rivalidades y acritud, de una parte, por la perspicacia política de Focio y el éxito de su actuación en Bulgaria, y de otra, por la actitud enérgica y autoritaria de Nicolás I. Las violencias y las intrigas de palacio que tuvieron lugar en Constantinopla son desde luego escandalosas. Pero la reputación equívoca y hasta siniestra que Anastasio y sus parientes tenían en Roma no es para inspirar confianza, sobre todo si se piensa que Anastasio estuvo asociado a la política del papa y que probablemente le dictó sus palabras. Con sus actos y sus escritos, los dos adversarios levantaron en estos tristes años una barrera entre las Iglesias que todavía constituye un obstáculo para la mutua comprensión.

El patriarca Focio, tanto por su personalidad como por sus escritos, dejó una huella indeleble en el pensamiento político y teológico de la Iglesia de Constantinopla. Sin embargo, las relaciones entre el Oriente y el Occidente no se rompieron, aunque, durante los decenios siguientes, la brevedad de los pontificados y luego la decadencia moral del papado hicieron que las relaciones entre las dos partes fuesen tan escasas como nuestra documentación al respecto. A fines del siglo (899-923) vino a agravar la situación un incidente de poca importancia: el cuarto matrimonio de León VI. Según el derecho canónico bizantino, eran válidas, aunque no deseables, las segundas y terceras nupcias; pero las cuartas no podían ser reconocidas legalmente. León VI puso al eminente patriarca Nicolás el Místico ante el hecho consumado y le pidió que diese validez a su unión. Lo mismo hizo con los otros cuatro patriarcas, entre los cuales se encontraba el de Roma. Sergio III respondió exponiendo la doctrina tradicional en Occidente, que no limita el número de matrimonios, con tal de que sean sucesivos. Nicolás fue depuesto en seguida de su cargo; lo recobró en el reinado siguiente y rompió con Roma por algún tiempo. Pero luego se reanudaron las relaciones. Sin embargo, este episodio contribuyó a subrayar las diferencias que existían entre el Oriente y el Occidente y afianzó en los patriarcas el deseo de actuar y decidir con total independencia. Poco sabemos de lo ocurrido entre Roma y Constantinopla durante el siglo siguiente. Los patriarcados y los pontificados fueron muy breves e insignificantes, sin hablar de los ilegítimos e impuestos por la violencia. Si ha de darse crédito a

una tradición que surgió más tarde en Oriente, las relaciones se rompieron de nuevo hacia el año 1000; pero no poseemos ningún documento que lo confirme.

El destino del Imperio de Oriente y el del papado cambiaron de curso. En Constantinopla hubo una serie de emperadores que fueron generales insignes. Reconquistaron el Asia Menor, parte de Siria, Bulgaria y parte de Italia meridional. Cundió una especie de orgullo nacional o imperial. El patriarca de Constantinopla pudo entonces considerarse jefe de una Iglesia que incluía Bulgaria y Rusia. Las conquistas de Italia produjeron una nueva rivalidad con el Occidente. El papado, al principio bajo la tutela alemana, pero también después de recobrar su independencia, formulaba con creciente tenacidad sus reivindicaciones del primado. Los orientales, alegando su poderío y el carácter cultural y laico de su renacimiento, juzgaban al Occidente bárbaro y rudo. El papado, confiado de nuevo en sí mismo y sostenido por partidarios y propagandistas resueltos, consideraba al Oriente degenerado y hereje. No podemos comprender el desenlace fatal y súbito de mediados del siglo XI, si no captamos el enorme cambio de mentalidad verificado en ambas partes y el fuerte influjo de las ideologías que animaban al poder recién adquirido. El patriarca Miguel Cerulario (1043-1058) era hombre ambicioso y violento; afirmó apasionadamente la autonomía de su sede y la inferioridad de los latinos frente a los bizantinos. Es verdad que las modificaciones políticas introducidas en Italia meridional por las conquistas normandas concernían tanto al papa como al emperador y favorecían su alianza. Sin embargo, Cerulario toleró las violencias y sacrilegios cometidos contra las iglesias y las «reservas» latinas de Constantinopla. Pretextando que el ritual de la Iglesia romana hacía imposible la unión, impulsó la publicación de un manifiesto que lo denunciaba. Desgraciadamente la responsabilidad de refutar esas acusaciones se confió al cardenal Humberto de Moyenmoutier, hombre altivo, impulsivo y receloso, que cumplió su misión repitiendo la lista exhaustiva de las pretensiones romanas.

Sin embargo, ciertas consideraciones políticas llevaron a una tregua. Cada campo esperaba recibir del otro una ayuda contra los normandos. Por desgracia, Humberto fue enviado al frente de la delegación pontificia encargada de establecer una cierta unión entre las dos Iglesias. Gracias a la habilidad diplomática del patriarca, hostil y opuesto a todo acuerdo, y por la inflexibilidad y ceguera del cardenal, en cuanto llegó Humberto a la capital se produjo lo que deseaba Cerulario. Los dos adversarios se injuriaron mutuamente y Humberto redactó una réplica violenta. Entre tanto, la muerte del papa privó al legado de su autoridad moral y quizá también de sus poderes canónicos de mediador. Humberto comprendió que la ruptura de las negociaciones era inminente. Antes de salir de la ciudad se apresuró a proclamar en Santa Sofía la excomunión del patriarca. El emperador intentó en vano convocar a las dos partes para otra conferencia. Cerulario reunió un sínodo que condenó el comportamiento de los legados pontificios; luego publicó un extenso manifiesto relatando la historia de las divergencias entre las dos Iglesias y presentando

al patriarca como jefe de toda la Iglesia bizantina. Cerulario cayó en desgracia y murió poco después. Pero el pueblo y los dirigentes (no todos los obispos ni todos los monjes, desde luego) compartían totalmente sus puntos de vista. En Roma, los reformadores seguían adelante y se consagraban a su programa ideológico; concedieron escasísima atención a lo que había sucedido. En realidad, hablando en absoluto y técnicamente, la ruptura de 1054 no era definitiva. Griegos y latinos conservaron relaciones amistosas en muchas regiones. Pero, retrospectivamente, los sucesos de 1054 constituyen un paso irreversible. Si se considera la importancia de los actos individuales en la larga y triste historia de esta ruptura, no cabe duda que pesa sobre Cerulario y Humberto una gran responsabilidad. En la historia del cristianismo se puede comparar el año 1054 con el 1517, aunque los principales protagonistas de 1054 no tuvieran conciencia del significado de lo que ocurría y aunque estuvieran más preocupados por la disciplina eclesiástica y la diplomacia que por la unidad de la cristiandad.

Abarcando en una ojeada los cuatro siglos transcurridos desde la muerte de Gregorio Magno, el historiador puede permitirse un momento de reflexión sobre el conjunto del problema. En primer lugar, desde el principio, el cristianismo latino y el griego se diferenciaron real y profundamente por sus instituciones, su concepción del mundo, su mentalidad y su destino político. El volumen anterior destacó con claridad este rasgo. Sin embargo, no hay por qué juzgar como verdad axiomática el hecho de que estas diferencias tuvieran que conducir necesariamente a un cisma. En realidad, conocemos otras diferencias regionales, por ejemplo, las que existían entre el cristianismo celta y el de la Europa continental, o entre las antiguas Iglesias de rito griego, uniata u otras y la Iglesia romana; esas diferencias han desaparecido o han subsistido sin quebrantar la unidad. Es indudable que los cristianos sólo pueden admitir lentamente la existencia real de fuerzas centrifugas en el cuerpo místico de Cristo. ¿Dónde se hallan los gérmenes de división en el caso que nos ocupa? Notemos primero la intrusión del poder imperial a partir de la época de Constantino el Grande. Se creía entonces que el emperador tenía una misión tutelar, podía influir en la vida de la Iglesia y ejercer su autoridad sobre ella. Por el mismo tiempo ocurrieron el desplazamiento de la capital política y administrativa de Roma a Constantinopla y la decadencia económica y cultural de Occidente, que fue su consecuencia. Durante un largo período crítico, la vida colectiva de la Iglesia se vio ligada al emperador y controlada por él. Todos debían lealtad al emperador; muchos esperaban conseguir de él algunos privilegios. El tenía la iniciativa en todos los campos concernientes a la acción exterior de la Iglesia como cuerpo, es decir, en los concilios y en la legislación. Por consiguiente, ni las Iglesias dispersas, ni los patriarcas —cuando su autoridad fue reconocida—, ni la opinión pública cristiana, ni siquiera la Roma pontificia pudieron hacer nada para constituir un núcleo central e independiente que instaurara la unidad o un sistema único de gobierno. Además, era absolutamente inevitable que el obispo de la capital imperial ocupase una posición

destacada y que el emperador estuviese interesado en explotar y controlar este cargo. En el transcurso de los años, la fidelidad del Occidente al Imperio se fue debilitando y acabó por desaparecer. El papado estableció nuevos vínculos con un nuevo Imperio que estuvo a punto de anexionárselo, como quizá a toda la Iglesia occidental, casi tan absolutamente —aunque de forma menos duradera— como lo había hecho el antiguo Imperio de Oriente. Entonces, las tensiones externas que conducían al cisma fueron demasiado fuertes y humanamente irresistibles. Los griegos tenían que pensar que Roma había escogido una dominación extranjera. Las conquistas musulmanas reforzaron las tendencias a la división eliminando el contrapeso que habían representado los otros patriarcas orientales. Los emperadores macedonios realizaron algunas conquistas que afianzaron el rango metropolitano de la Iglesia de Constantinopla y permitieron otro avance misionero. Es cierto que, desde un punto de vista estrictamente histórico, la tradición de la unidad cristiana era muy sólida y la tradición de una cierta primacía de la Sede apostólica de Pedro era muy antigua y estaba extensamente difundida. Pero los acontecimientos iban a demostrar que las debilidades y divisiones humanas eran demasiado fuertes para que dominase la consideración del bien común. En el mundo cerrado del siglo ix o del x —cerrado a los ojos de los hombres de aquella época, a pesar de los movimientos de musulmanes, húngaros o normandos—, en un tiempo en que toda la actividad intelectual dependía del cristianismo y las comunicaciones entre Oriente y Occidente eran escasas y lentas, las diferencias jurídicas y rituales, así como las acusaciones de herejía, parecían mucho más peligrosas y abominables que la acritud y hostilidad provocadas por los actos de violencia, las excomuniones recíprocas y las proclamas extravagantes. Es cierto que se cometieron individual y colectivamente graves y numerosos errores. Los abusos de poder, irresponsables y brutales, que cometieron los emperadores respecto a Roma y a su propia jerarquía, el conflicto accidental pero serio del iconoclasmo, la debilidad y degradación del papado, las facciones existentes en Roma y en Italia, las provocaciones intolerantes y groseras de Anastasio el Bibliotecario o de Humberto de Moyennoutier, la casi total ausencia de caridad y amplitud de miras que manifestaron los papas y los patriarcas de Constantinopla después de la muerte de Gregorio I, son factores que contribuyeron fatalmente al desastre. Tal vez era inevitable —pero no por eso es menos triste— que toda esta larga controversia (salvo los raros momentos en que se recurrió a la violencia) se desarrollara a alto nivel diplomático, por no decir político, y frecuentemente por medio de cartas que quedaban rebasadas por los acontecimientos antes de llegar a su destino. También era inevitable que la unidad de la cristiandad se viese a menudo comprometida por sucesos episódicos y consideraciones personales. El historiador comprende que, en materia de fe y de moral, no había una separación profunda que hiciese inevitable el cisma. La fe, la práctica cristiana y la devoción de los hombres hondamente espirituales de ambos campos eran en esencia las mismas. Las cuestiones de autoridad

y jurisdicción eclesiástica —que durante los nueve siglos transcurridos desde 1054 han constituido el meollo de la controversia y parecen las más difíciles de resolver— no ocuparon expresamente el primer plano hasta la época de Nicolás I y de Focio. Si los dos campos hubiesen dado pruebas de prudencia y responsabilidad, los derechos de Pedro que alegaba la Iglesia romana —derechos de gobernar, definir, presidir y declarar— se hubieran podido exponer con menos inflexibilidad y dureza y se hubieran podido aceptar paulatinamente de común acuerdo, según lo reclamasen las necesidades de la Iglesia. Desde el punto de vista histórico, no hay duda de que al perder su prestigio y al identificar su destino con el del Imperio de Occidente, el papado perdió irrevocablemente al Oriente y destruyó todos los lazos afectivos que podían existir aún. Además, la Iglesia ortodoxa, gracias a su extensión (que en el momento contribuía poderosamente a compensar la pérdida de las provincias de Asia occidental), conservó vivo su espíritu misionero y adquirió un entusiasmo y una confianza en el porvenir que no había tenido durante siglos. Pudo en adelante seguir defendiendo a la cristiandad oriental y contó con un territorio tan extenso y un número de fieles tan grande como la Iglesia romana. En el período que transcurrió entre el reinado de Carlomagno y el pontificado de Gregorio VII, los conflictos entre los poderosos pudieron provocar la división; con el correr de los siglos fue imposible restablecer la unidad por un sencillo acuerdo entre el emperador y el papa.

## CAPITULO VIII

### LOS SIGLOS MONASTICOS I

El período de la historia europea que transcurre entre la muerte de san Benito (hacia el 548) y la de san Bernardo (1156) es conocido con el nombre de «era monástica» o «siglos benedictinos». Y a Benito de Nursia se le ha llamado «padre de Europa». Por muy extrañas que puedan parecer, estas expresiones son admisibles si se las considera como formulación plástica de una verdad histórica. Durante estos cinco siglos, a diferencia del período precedente y del siguiente, los monjes de todas las clases, individualmente o en comunidad, constituyeron un rasgo específico de la sociedad continental y de la insular. Influyeron en ella en todos los niveles: espiritual, intelectual, litúrgico, artístico, administrativo y económico; modelaron su fisonomía y reglamentaron su desarrollo. Antes de esta época, el monacato europeo había sido un fenómeno puramente religioso que no había tenido más que un influjo regional. Después de ella, la vida monástica vio declinar su influencia hasta la Reforma. En cambio, durante el período que estudiamos, la vida monástica no sólo respondió a la vocación del pequeño número de personas que querían vivir apartadas del mundo, sino que fue un estilo de vida que abarcaba a un sector importante e influyente de la sociedad. Los monjes tuvieron prácticamente el monopolio del estudio y de la doctrina espiritual, constituyendo un cuerpo cuya influencia en la vida de la Iglesia fue mucho más importante que la del clero secular. Por sus costumbres y su modo de pensar dejaron su impronta en toda la cristiandad occidental; modelaron el espíritu y la ideología de eclesiásticos y laicos e influyeron incluso en los campesinos y siervos. Durante todo este período, la Regla de san Benito fue la norma general para la mayoría de los monjes. Su autor, en un tiempo en que se valoraban mucho los patronos terrenos y celestiales, fue considerado con razón el patriarca y patrono de todos los monjes.

Sin embargo, los siglos benedictinos no constituyen un todo indiferenciado. Podemos distinguir en ellos cuatro épocas importantes. Durante la primera, es decir, en los siglos precarolingios, el monacato se extendió lentamente partiendo de Italia y del sur y oeste de la Galia hasta las otras partes de esta región que constituyen ahora Francia y Suiza occidental. También Inglaterra recibió

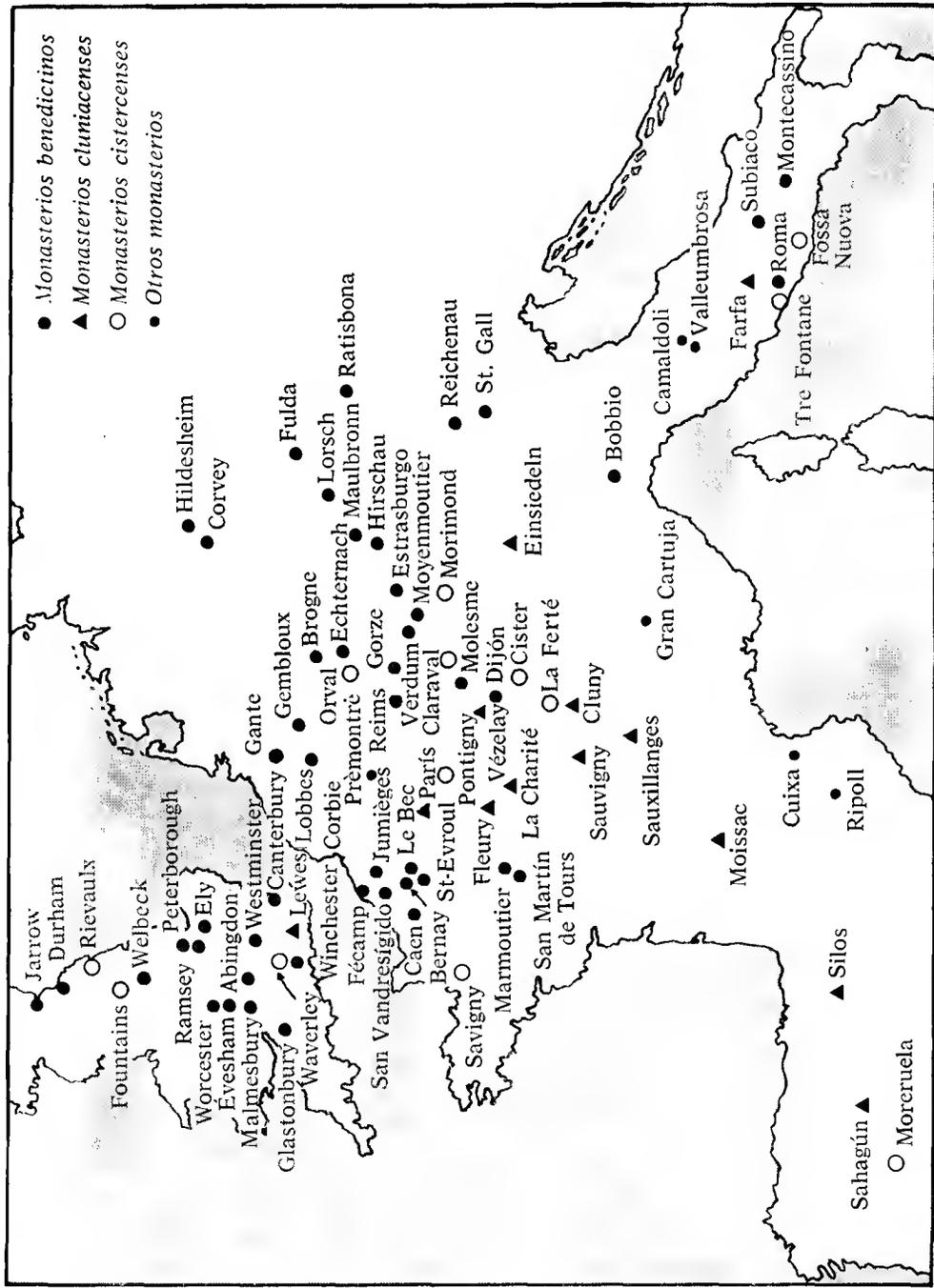
a los monjes que le llegaban de la Galia, Roma y las regiones celtas. Y a su vez envió misioneros que fundaron abadías en Renania y Baviera. El rasgo característico de este período fue el desarrollo progresivo de comunidades monásticas dotadas con grandes dominios.

Durante la segunda época se hicieron esfuerzos de centralización. La secularización se generalizó y el monacato decayó, estando ambos fenómenos estrechamente ligados. Carlomagno proyectó reunir todos los monasterios de su Imperio en la observancia de la Regla, plan que llevó a cabo su hijo Ludovico Pío. Este dio a los monjes del Imperio una regla de vida cotidiana y litúrgica que fue su norma durante tres siglos. No pudo ir más lejos y el orden monástico fue afectado por la decadencia y la secularización que caracterizaron los últimos años del siglo ix.

La tercera época experimentó diversos rejuvenecimientos que acabaron por producir una reforma europea más dilatada y profunda. La reforma de Cluny era un grano de mostaza que se convirtió en árbol frondosísimo; le siguieron otros movimientos análogos en Lorena, Inglaterra, Normandía, Alemania meridional e Italia. En toda esta área geográfica, el monacato de tradición benedictina alcanzó su pleno desarrollo en el aspecto litúrgico y creó una cultura literaria y artística muy importante.

Durante la cuarta época apareció el monacato en forma eremítica y cenobítica en Italia y en Francia. Lo estudiaremos en otro capítulo.

En el siglo vi, la vida monástica llevaba ya dos siglos establecida en Occidente, es decir, desde las fundaciones de Ligugé (junto a Poitiers) y Marmoutier (cerca de Tours), llevadas a cabo por san Martín en el 360 y en el 372. Lérins (410) y Marsella (415) se hicieron célebres, el primero por haber sido semillero de obispos, el segundo por haber vivido allí Juan Casiano. En el siglo vi, san Cesáreo de Arlés (hacia el año 500), el Maestro anónimo y enigmático (hacia el 520) y san Benito, abad de Montecassino (hacia el 535), habían redactado sus reglas. Se fundaron monasterios a lo largo del litoral mediterráneo, desde Cataluña hasta Calabria, en tanto que las basílicas de Roma y de otras grandes «ciudades» albergaron a comunidades. En la Galia (siglo vi) comenzaron a existir Fleury (siglo vi), Saint-Bénigne de Dijon (550) y Saint-Rémi de Reims (hacia 550), también algunos monasterios situados junto a los centros de peregrinación como Poitiers, Tours, París y algunos monasterios reales. En general, los monasterios no se atuvieron a una regla detallada y completa. Los abades se atuvieron a la liturgia y a los usos que eran comunes a todos los monjes de la misma región o diócesis. En cambio, en los países celtas —Irlanda, Galloway, Gales— el monacato fue el principal elemento de la vida eclesial de las regiones donde se estableció; los monasterios fueron los únicos centros de enseñanza y de piedad. Desde entonces, misioneros o emigrantes celtas empezaron a exportar a Europa continental su espiritualidad y su cultura. El año 600, la Armórica (Bretaña) estaba ocupada por refugiados de Gran Bretaña; de allí partieron evangelizadores con rumbo al este. A fines del siglo vi, san Columba



Fundaciones monásticas en Europa

(521-597) fundó el célebre monasterio de Iona (563), de donde los misioneros iban a irradiar hacia las islas del oeste y del norte y más tarde hacia Escocia y Northumbria.

Casi por la misma fecha, san Columbano (540-615), después de una larga preparación en Bangor, atravesó la Mancha para ir a Armórica. De allí se dirigió hacia los Vosgos, donde el año 590 transformó en abadía las ruinas de unas termas romanas (Luxovium); así surgió la abadía de Luxeuil, una de las tres casas que tuvo bajo su autoridad. Tras diversas aventuras y varios viajes misioneros a Suiza, atravesó los Alpes y fundó Bobbio (613) en los Apeninos, al norte de Génova; allí murió en el 615. Hombre austero, lleno de energía y celo, Columbano transmitió algo de su fe y de su piedad ferviente a sus monjes y a los reyes y nobles que lo trataron. Durante los cincuenta años que siguieron a su muerte, dos generaciones de discípulos suyos —abades de sus monasterios o hijos de sus protectores— contribuyeron a propagar la tradición de Luxeuil. Citemos los monasterios de Jumièges (654), Fontenelle (Saint-Wandrille, 649) y Saint-Ouen (645); los conventos de monjas de Faremoutiers (hacia el 625), Jouarre (630) y Chelles (653). Entre las otras casas famosas fundadas en esta época se encuentran Corbie (en Picardía, 657), Saint-Trond (660), Stavelot y Malmédy (649), Lobbes (en Hainaut, 660), Saint-Pierre y Saint-Bavon en Gante (660-670). Estas fundaciones debieron su dinamismo a san Columbano y a su fama póstuma; las abadías siguieron su Regla. Pero poco a poco, a partir del 630 aproximadamente, comenzó a reemplazarla la Regla de san Benito, que al principio se observó junto con la de san Columbano y luego fue la única. Antes de acabar el siglo VIII se había impuesto en todas partes, y Carlomagno iba a encontrar una respuesta negativa al preguntar si existía otra Regla.

El triunfo de la Regla se debió a la manera perfecta en que combinaba la dirección espiritual y las cualidades de código de vida práctica. No se impuso obligatoriamente antes del año 800. No poseemos ningún informe preciso acerca de la forma en que se introdujo en la Galia. La antigua leyenda que atribuye su introducción en Fleury a Mauro, discípulo de Benito, encierra probablemente un hecho histórico: el traslado en 673 de las reliquias del santo a Fleury, que se convirtió entonces en un centro muy influyente en Francia<sup>1</sup>. El espíritu de san Columbano —incluso en la forma ya atenuada que adoptó cuando quienes estaban influidos por él habían residido en Galia durante más de una generación— era completamente diferente del espíritu benedictino. Más austero, más exigente e individualista, consideraba la vida monástica como un combate en el que el monje trataba de llegar a la total renuncia propia y a la sumisión absoluta a su superior. La Regla benedictina acentuaba la humildad, el carácter familiar y paternal de las relaciones y en su propia autoridad. Insistía en la caridad social, en la comprensión mutua y en el progreso espiritual por medio del trabajo diario y la oración. Estas líneas directrices favorecían el nuevo estilo monástico y viceversa; además, la Regla proporcionaba estruc-

turas administrativas sencillas y adecuadas. Estas razones bastan para explicar su éxito inmediato y duradero.

A medida que la vida monástica se extendía y se codificaba, el monasterio común se diferenció del simple microcosmos en que se encarnaba la Regla tal como lo observamos en diversos documentos del siglo VI. Fue primero una comunidad pequeña compuesta en su mayor parte de laicos que se dedicaban a trabajos domésticos, a la artesanía y a la agricultura. Luego comenzaron a predominar los clérigos. La vida monástica se caracterizó al principio por la oración y el trabajo; la parte litúrgica era sencilla y relativamente poco importante. Partiendo de esto, se desarrolló un ciclo cotidiano de horas, en el que la misa solemne ocupaba el primer lugar; para las horas pasadas en el coro se señalaron numerosas plegarias y oficios. Los siervos labraban la tierra, los servidores y criados se dedicaban a trabajos de artesanía y se encargaban casi completamente del servicio de aquellas casas enormes. Las ocupaciones claustrales clásicas fueron la copia y miniatura de manuscritos, la redacción de nuevos textos y la enseñanza. Glosando las líneas directrices de la Regla se elaboraron los rituales y formularios. La vida monástica había respondido inicialmente a la vocación de individuos que se retiraban del mundo con algunos compañeros que compartían sus inclinaciones; luego se convirtió en una profesión, tuvo un papel social y desempeñó una función en el mundo y para el mundo.

Contrariamente a la tradición benedictina seguida por los historiadores antiguos, no es cierto que la Regla y el monacato (benedictino) se extendiesen hacia el norte partiendo de Italia central. Montecassino cayó en manos de los lombardos en el 581; no existe ninguna prueba de que los monjes ni la Regla de ese monasterio ejercieran influjo en Roma<sup>2</sup>. En la ciudad, los monasterios de basílicas florecieron durante más de un siglo; luego sobrevino su decadencia. A partir del 650 se renovaron con los refugiados e inmigrantes orientales, que fundaron o se establecieron en algunos monasterios de Roma y sus alrededores; además, Apulia y Calabria se poblaron de monasterios de tipo griego. En Italia no se fundó ningún monasterio de carácter «benedictino» antes del siglo VIII. Hay que advertir que cuando se restauró Montecassino, hacia el año 720, fue el anglosajón Wilibaldo el que le dio su estilo característico. De este modo pagaba el norte la deuda contraída con Roma.

En efecto, cuando la influencia de Columbano y de la corriente monástica celta estaba a punto de fundirse con la corriente más antigua y tradicional de la vida espiritual europea, la Inglaterra anglosajona aportó una sangre nueva y dinámica.

Los misioneros enviados a la isla por Gregorio Magno y los que después reforzaron sus filas eran monjes romanos. Pero no es cierto ni verosímil que observasen o llevasen consigo la Regla de san Benito. Es seguro que fundaron el monasterio de San Pedro y San Pablo (más tarde de San Agustín) en Canterbury; también es probable que constituyeran, al menos durante cierto tiem-

po, el clero de la catedral de Christ Church. Está fuera de duda que poco después el monacato masculino y femenino se propagó por Essex, Kent, Sussex, Wessex y la cuenca del Támesis; pero ignoramos de dónde procedían estas corrientes. De todos modos, los conventos de monjas se organizaron según el modelo de la Galia, como se advierte sobre todo en el aspecto que tomaron esos monasterios, cuyo ejemplar más famoso fue Streanaeshalch (Whitby): la abadesa Hilda gobernaba allí tanto a los monjes como a las monjas. Muy pronto llegó a Northumbria la corriente independiente del monacato celta; partió inicialmente de Melrose, luego de Iona. Se fundaron algunos monasterios como Lindisfarne y Rippon bajo el impulso de los obispos Adán y Cutberto, grandes monjes misioneros. Wilfrido, monje de Rippon, que más tarde fue desterrado y llegó a ser arzobispo de York, fue el primero que introdujo la Regla en Inglaterra; pero el verdadero fundador de la vida «benedictina» inglesa fue un contemporáneo de Wilfrido, Benito Biscop. Este fundó los monasterios de Wearmouth y de Jarrow, donde habitó poco después Beda el Venerable. Después de pasar largas temporadas en Lérins y de haber peregrinado varias veces a Roma, Biscop llevó a Inglaterra los usos de diversos monasterios; pero entre tales usos, la Regla desempeñó sin duda una función destacada. Wilfrido y Biscop eran contemporáneos del arzobispo Teodoro, a quien acompañó a Inglaterra el 699 el abad napolitano Adriano. Este sucedió a Biscop en la dirección del monasterio de San Agustín de Canterbury; a partir de ese momento, y casi durante un siglo —edad de oro de la Iglesia anglosajona—, los dos campos en que se implantó la corriente monástica crecieron hasta ocupar las regiones pobladas de Inglaterra. Se encontraron con la corriente celta y se fusionaron con ella. Pero en el norte, siguiendo las tradiciones que Cutberto había establecido en Lindisfarne, el monacato cultivó el ascetismo y la actividad artística; al sur, el monacato irlandés de Glastonbury y Malmesbury no influyó más que en el latín y quizá también en el calendario de Adelelmo y sus asociados. En este tiempo las casas religiosas eran pequeñas; pero su actividad literaria y artística era intensa. Este movimiento monástico tuvo resonancia europea debido a la actividad misionera, en la que participaron Northumbria y Wessex. De Rippon, al norte, procedía Wilibrordo, el apóstol de Frisia, obispo de Utrecht y fundador de Echternach, lo mismo que Suitberto y otros muchos (690-739). De Wessex procedieron Winfrido (Bonifacio), Wigberto y Lull, sus parientes y discípulos, monjes de Nursling, Glastonbury y Malmesbury, a quienes siguió un grupo de mujeres piadosas. Ellos y otros misioneros llevaron, juntamente con la fe y la cultura cristiana, la Regla benedictina a las provincias situadas en la franja septentrional y oriental de los reinos francos.

Este primer período de expansión del monacato —que se realizó principalmente partiendo de la Galia meridional y oriental— acabó en el 719, cuando los árabes empezaron a invadir los valles del Ródano y del Loira y se extendió en tiempos de Carlos Martel la práctica de secularizar las abadías y apropiarse de ellas. El mismo Carlomagno usó este proceder. Los fundadores de casas

religiosas o sus descendientes acapararon los beneficios, concediendo a la comunidad lo necesario estrictamente para subsistir, y se arrogaron el derecho de designar los abades. Esta costumbre tuvo a menudo las consecuencias siguientes: los monasterios eran dirigidos por «abades» laicos o episcopales; la propiedad monástica iba disminuyendo e incluso desapareciendo. El proceso continuó en el reinado de Carlomagno, que no se distinguió como fundador o bienhechor de monasterios. Pero la legislación que estableció se aplicó también a los monjes, que tuvieron que observar la Regla de san Benito, con todo lo que implicaba, y dedicarse a la enseñanza en escuelas unidas a los monasterios, cuyos alumnos eran externos. Estas disposiciones legales quedaron parcialmente inoperantes; las puso en práctica Ludovico Pío, hijo de Carlomagno, que pidió ayuda a Benito de Aniano.

Benito de Aniano había establecido una comunidad austera cerca del litoral mediterráneo, al oeste de Marsella; esta abadía fue la casa madre de varias filiales. Carlomagno dio su aprobación a Benito y se sirvió de él para realizar la reforma monástica; también lo utilizó Ludovico Pío cuando reinaba solamente en Aquitania. Al subir al trono imperial llamó a Benito a la corte y fundó para él la abadía de Inda o Cornelimünster, junto a Aquisgrán (815), para que sirviese de modelo y se convirtiese en plantel de reformadores. Los abades del Imperio celebraron poco después un importante sínodo en Aquisgrán (julio del 817), que aprobó un libro de constituciones monásticas (*Capitulare monasticum*). Uno o dos años más tarde (818-819), Ludovico autorizó la división de las rentas monásticas en dos partes: una para el abad y otra para la comunidad; de este modo esta última parte quedaba a salvo de los abusos cometidos por los abades laicos o episcopales. Esta forma de dividir las rentas se fue haciendo casi universal. Finalmente, Benito de Aniano redactó una serie de reglas (*Codex regularum*) y un comentario de la Regla para destacar su excelencia. Ludovico quería que el monasterio de Inda fuese un plantel de abades y proporcionase un cuerpo de inspectores. Este monasterio sería el modelo para todos los del Imperio, que se ajustarían a unas constituciones únicas basadas en la Regla.

Este gran proyecto, como tantos otros planes grandiosos que idearon los emperadores carolingios, no se realizó. Benito murió prematuramente (821). El Imperio se fragmentó y las disensiones políticas eliminaron toda posibilidad de gobierno central. Todavía no había llegado el momento en que los reformadores o los monarcas pudiesen crear las instituciones necesarias para mantener una organización considerable. Sin embargo, la reforma de Benito de Aniano representa una etapa importante en la historia del monacato y estableció un precedente. Los hombres de la Edad Media juzgaron las imitaciones más acertadas que el original. Durante dos siglos, los reformadores monásticos se basaron en la asamblea del año 817 y en el *Ordo qualiter* (repertorio que resumía las conclusiones litúrgicas de la asamblea del 817). Encontraron en él guía y apoyo. Es más importante aún el hecho de que se creara

entre los monjes del Imperio una solidaridad basada en la observancia de la misma Regla. Desde entonces, todas las reformas se propusieron realizar, en el plano estructural, de una u otra manera, la unión de los monjes. En el plano intelectual y afectivo, la influencia de Benito fue todavía más profunda. Por primera vez, todos los monjes de Europa occidental juzgaron que tenían un solo patrón y un solo patriarca, san Benito; ellos mismos se consideraron como la *familia sancti Benedicti*. Los autores monásticos de los tres siglos siguientes —y los historiadores modernos siguiendo sus huellas— se penetraron tanto de esta idea que proyectaron sobre los siglos VII y VIII las actitudes espirituales propias del IX. Crearon así el mito según el cual la tradición benedictina no se interrumpió desde el abad de Montecassino hasta la época de Carlomagno.

Tras el primer reparto del Imperio (843) comenzó en Francia otra época de secularización. Poco después, los normandos comenzaron a asolar una gran parte del territorio. El fenómeno de la secularización implicó profundas modificaciones en la libertad de elección. Los monasterios fueron gravados con impuestos exorbitantes, tuvieron que prestar servicios a los señores y que pagar tributos, en los casos en que sus dominios no habían sido desmembrados por completo; en todas las regiones occidentales del Imperio desaparecieron o cayeron en la miseria. En Alemania y en la región que ocupaba la Suiza actual, la situación era menos deplorable. Las abadías eran de fundación reciente; servían con frecuencia de sedes episcopales o constituían puestos avanzados de la civilización. A fines del siglo IX recogieron la antorcha que Francia abandonaba y fueron dignas herederas del renacimiento carolingio. Desempeñaron un papel muy brillante Fulda en Franconia, Corvey en Sajonia, Saint-Gall en Suabia y Reichenau junto al lago de Constanza. Estas casas fueron por algún tiempo extraordinarios centros culturales y literarios, que no encontraron rivales al norte de Italia. En uno de esos monasterios escribió Esmaragdo su comentario de la Regla. Los monasterios alemanes, a diferencia de los franceses, contribuyeron al nacimiento de una poesía en lengua vernácula. En mayor medida que en otras regiones, las grandes abadías estaban situadas en medio de dominios inmensos poblados de siervos y campesinos. Constituían grandes conjuntos de edificaciones. Además de la iglesia y las construcciones monásticas, existían todos los servicios sociales: escuelas, hospitales, tribunales, albergues para los viajeros, los peregrinos y los ancianos. El ocaso del monacato en esas regiones, presagiado por la invasión húngara de Baviera y precipitado por la expansión del *Eigenkloster* señorial o episcopal, no alcanza su punto crítico hasta comienzos del siglo X.

La fundación de Cluny, en la Borgoña meridional, por el duque Guillermo de Aquitania fue un suceso que apenas advirtieron sus contemporáneos; sin embargo, señaló el momento en que el monacato francés resurgió con nuevo esplendor. Se puso al frente de Cluny el abad reformador Bernon. El movimiento cluniacense se asemeja en casi todos los aspectos a los anteriores intentos de reforma. La originalidad de este monasterio, que más tarde contri-

buyó a su éxito, consistía en estar libre de toda dependencia local respecto a los señores y a los obispos. Cluny, en efecto, era una encomienda de la iglesia apostólica de San Pedro de Roma, situación que le valió al principio una ventaja meramente negativa: la salvaguarda de su independencia. Cuando el papado recobró su poder, otorgó a la abadía de Cluny una posición privilegiada que le permitió ir creciendo lentamente bajo la dirección de varios abades santos, competentes y longevos. El primero de ellos fue Odón (927-942), que instauró la reforma en Borgoña e Italia, en particular en Roma, donde reinaba Alberico. Odón fue el primero que estableció entre los abades de Cluny y la familia imperial de Alemania vínculos que duraron mucho tiempo. Mayolo (948-994) continuó la obra reformadora en Borgoña y en Italia. Pidió a Guillermo de Volpiano que transformase Saint-Bénigne de Dijon en otro centro de irradiación de la reforma. Hasta este momento, ningún lazo especial de dependencia ligaba a Cluny con las casas que habían aceptado la reforma. El fundador de la «orden» de Cluny fue Odilón (994-1049); merced a él se duplicaron las casas dependientes de Cluny. Además, Odilón estableció los principios generales en que tales casas debían basar su organización. El primero de ellos era que todas las casas que deseaban seguir los usos y tener parte en los privilegios de Cluny tenían que someterse estrictamente a la abadía central y a su abad. La administración era sencilla. Todas las casas subordinadas, excepto un número muy reducido de centros privilegiados, pasaron del rango de abadía al de priorato. Y así fueron admitidas en la organización de Cluny a condición de adoptar todas sus costumbres y de hacer voto de obediencia los monjes al abad de Cluny, el cual designaba a todos los priores. Estas casas pagaban una pequeña contribución anual a Cluny, del mismo modo que Cluny pagaba el *census* a Roma. La jerarquía era vertical. Así, La Charité dependía de Cluny, Lewes (Inglaterra) dependía de La Charité, Castle Acre (Norfolk) dependía de Lewes y Bromholm de Castle Acre. No existían relaciones horizontales entre casas de igual importancia constitutiva, como ocurrió en las órdenes monásticas posteriores. El abad y la comunidad de Cluny establecían los reglamentos que concernían a todos y no había asamblea general legislativa. El abad de Cluny no delegaba nunca sus poderes y no tenía ningún representante. Por este motivo pasaba casi todo el tiempo lejos de la casa madre, visitando las filiales y sus casas dependientes, reformando y estableciendo a las recién afiliadas. Además, se ocupaba de los asuntos de la Iglesia romana y de los del emperador. Como se ve, la organización cluniacense se parecía algo a la feudal: el abad de Cluny desempeñaba el papel del rey o del emperador; la profesión de obediencia que los monjes hacían al abad correspondía en cierto modo al homenaje feudal.

La política de Odilón fue proseguida e incluso acelerada por Hugo el Grande (1049-1109). Generalizó a gran escala todos los rasgos de la organización cluniacense, la observancia monástica minuciosa, el esplendor arquitectónico, las numerosas y bien establecidas dependencias. La orden pasó de 70 casas a

1.200 por lo menos, y la comunidad de Cluny, de 50 monjes a 700. La iglesia abacial fue reedificada por completo, convirtiéndose en una construcción espectacular. Llegó a ser la iglesia más grande de la cristiandad. Durante casi todo el siglo XI Cluny fue el centro espiritual de la cristiandad occidental. En efecto, durante esta época pocos papas fueron capaces de morar establemente en Roma, y sus adversarios les dieron poca ocasión para ello. Cluny pudo comunicar su espíritu a toda la época. Su «mensaje» fue el servicio litúrgico de Dios, la ofrenda incesante de las oraciones en el coro, el *opus Dei* de san Benito, amplificado con toda la liturgia oficialmente reconocida: la misa solemne, el canto perfecto de los salmos, las letanías y oficios complementarios. Toda esta liturgia era celebrada por una comunidad numerosa, en una iglesia enorme, en medio de magnificencias: oro, plata, joyas, vestiduras de seda recamadas en oro, estando el recinto iluminado con innumerables lámparas y cirios. El trabajo manual se había eliminado hacía tiempo de la vida monástica cotidiana. En Cluny hubo relativamente pocas actividades literarias o teológicas. En cambio, en lo que concierne al arte, Cluny dio numerosos artistas, sobre todo en el campo de la miniatura de manuscritos. Las casas cluniacenses crearon una arquitectura y un estilo de escultura y decoración que, partiendo de los grandes monasterios, se propagaron por las iglesias cercanas y a lo largo de las rutas que seguían los viajeros y peregrinos.

Como Cluny se convirtió en un centro de reforma más de un siglo antes de que el papado consolidase su autoridad, los historiadores han tratado de valorar la parte que tomó la famosa abadía en la lucha contra la propiedad laica de los monasterios y contra el dominio imperial. En general, puede decirse que Cluny no luchó por una sola causa: por librarse y librar a las casas dependientes de ella de toda jurisdicción episcopal y señorial. Su posición como centro de reforma monástica le hizo ser aliada benévola del papado que estaba en vías de renovación. Durante el gran conflicto entre el papa y el emperador, ambos respetaron y consultaron al abad Hugo. Más tarde, el papado halló en Cluny una organización en la que pudo reclutar a sus agentes.

Cluny fue el centro de reforma más importante, pero no el único. Su influencia se concentró sobre todo en los países de lengua romance. En Lorena y en la región ocupada actualmente por Bélgica se hicieron muchas reformas; la primera de ellas fue la de Gerardo de Brogne, cerca de Namur (923). Entre las casas que reformó se cuentan los dos grandes monasterios de Gante, San Pedro y San Bavón, y muchos monasterios normandos que fueron establecidos de nuevo, como Saint-Wandrille y el Mont-Saint-Michel. Más importante fue la reforma de Juan de Gorze, junto a Metz (933), que se extendió a muchas casas de Lorena. Gorze se distinguió, como Cluny, por la prolongación de los oficios litúrgicos; pero su celebración tuvo un sello de austeridad que Cluny desconoció, al menos en su última época. También se diferenció en la actitud que adoptó respecto a los monasterios que siguieron su reforma: Gorze les permitió conservar su propia dirección con tal que se sometieran a la obser-

vancia común. El movimiento se fue propagando y llegó a abarcar 150 casas en Alemania y Lorena. De hecho, aunque probablemente sin intención, el éxito de Gorze contribuyó a limitar la influencia de Cluny en el Imperio. Gorze fue patrocinado por Otón el Grande y Otón II. A diferencia de las cluniacenses, las casas que abrazaron la reforma de Lorena siguieron perteneciendo a los laicos que las habían fundado. No entraron en la encomienda de Roma y quedaron, por tanto, bajo la jurisdicción de los obispos diocesanos; así ejercieron sobre el clero secular mayor influjo que Cluny. Muchos de sus monjes llegaron a ser obispos y pudieron influir considerablemente en el movimiento general de la reforma de Lorena, que preluvió y ayudó luego a la reforma romana, dando a la Iglesia, entre otros, a Bruno de Toul, más tarde papa con el nombre de León IX, y al cardenal Humberto de Moyenmoutier. Es incluso probable que Hildebrando se hiciese monje en Toul o en sus cercanías cuando atravesó los Alpes en compañía de Gregorio VI, que acababa de ser depuesto. Finalmente tenemos que añadir unas palabras acerca de los monasterios griegos o basilianos de Italia meridional. En el siglo x, en gran parte por influjo del calabrés san Nilo († 1005), orientaron el movimiento monástico hacia el norte. Se estableció una avanzadilla en Grottaferrata, junto a Roma. Las abadías de San Basilio y San Sabas se sumaron a las ya existentes dentro de la ciudad.

Un rasgo característico del período benedictino, y de hecho de la tradición monástica propia de cada período, fue que los centros de piedad ferviente y de reforma aparecieron aquí y allá en forma imprevisible, como los incendios forestales en el estío. A veces sólo tuvieron un efecto pasajero; otras lograron resultados duraderos. Ya hemos hecho mención de centros de este tipo en la Inglaterra anglosajona; se fundaron allí abadías de monjes y monjas —Westminster, Glastonbury, Saint-Albans, Abingdon, etc.— que continuaron siendo instituciones venerables hasta su disolución final, tras más de cinco siglos de existencia. Lo mismo ocurrió con el monacato normando de los siglos x y xi. Los invasores nórdicos que se habían establecido en la cuenca del Sena y en las regiones marítimas cercanas adoptaron con asombrosa rapidez las prácticas religiosas de Europa occidental. El monasterio más antiguo se fundó en Jumièges hacia el año 940. Después los loreneses fundaron más monasterios, según hemos dicho, en 961-963 y otros aún en Fécamp y sus alrededores a partir del 1001, gracias al celo del monje cluniacense Guillermo de Dijon. Este gran personaje, con el nombre de Guillermo de Fécamp, es el primero de una serie de autores espirituales eminentes que escriben en esta época. Además, dio nueva vida a las abadías normandas. Los barones del ducado normando rivalizaron en el afán por fundar casas religiosas: cuando el duque Guillermo invadió Inglaterra, ya existían allí 27 casas de monjes. Contribuyeron a la reputación de Normandía y renovaron la vida monástica en Inglaterra, donde se fundaron nuevos monasterios; proporcionaron abades ilustres y aportaron a las casas antiguas una sangre joven. Este movimiento fomentó el espíritu de

creación artística o literaria y el gusto por las construcciones de envergadura. Al quedar las abadías normandas fuera de la red cluniacense protegieron la independencia del monacato inglés. Así, las casas benedictinas de las Islas Británicas continuaron siendo unidades independientes con gobierno propio. Las casas cluniacenses fundadas después de la conquista, en número más bien escaso, fueron en general pequeñas y carentes de influencia. La renovación del siglo XI en Normandía y en Inglaterra, así como la de Montecassino, que ocurrió por el mismo tiempo, ofrecen ejemplos del nuevo tipo de familia monástica que se consagra al trabajo intelectual, literario y artístico. Le Bec en Normandía, con Lanfranco y Anselmo, y Montecassino en Italia, con Desiderio, fueron abadías de un nivel cultural desacostumbrado.

Uno de los últimos centros de reforma monástica de tipo tradicional fue, en siglo XI, Hirschau, en la diócesis de Spira. Fundado por Guillermo, que fue su abad de 1069 a 1091, Hirschau adoptó la observancia cluniacense. En realidad, el documento más conocido y elaborado que poseemos acerca de la liturgia cotidiana de Cluny es el formulario de Ulrico, compuesto bajo la dirección del abad Guillermo. Fue enviado a Ulrico de parte de Hugo el Grande, abad de Cluny, quien le concedía autorización para hacer todas las modificaciones necesarias para adaptarlo a las condiciones particulares de Hirschau. Esta abadía y sus casas asociadas nunca formaron parte de la organización cluniacense. Pero Gregorio VII escogió a Hirschau, juntamente con Cluny y San Víctor de Marsella, como base a su política reformadora. El anti-rey Rodolfo de Suabia vivió en Hirschau algún tiempo después de su elección; a causa de ello, Guillermo fue obligado por un obispo imperial, que no lo quería bien, a abandonar Hirschau. Guillermo se refugió en la abadía hermana de Schaffhausen.

Hirschau es importante en la historia monástica por otro motivo. Su fama atrajo a numerosos laicos de la pequeña nobleza, que tomaron el hábito en la flor de su edad en calidad de *conversi* o «monjes laicos». No eran «hermanos legos» de la clase instituida luego por los cistercienses, sino «monjes laicos» como los que había en Canterbury en la época de Lanfranco. No podían recibir las órdenes por ser «iletrados». Se consagraban a tareas diversas en la iglesia y en el claustro. Su existencia atestigua la necesidad general de dilatar el campo de la vida monástica y señala la prehistoria de la hermandad laica.

Hemos seguido la historia del monacato benedictino tradicional hasta fines del siglo XI. Hasta una fecha poco anterior, el monacato benedictino ejerció una especie de monopolio en Europa occidental: era la única forma válida de vida monástica. Lo vemos pasar por situaciones de todo tipo, felices unas, desgraciadas otras. Unas veces lleno de fervor, otras relajado; floreciente aquí, decayente allá; surgiendo nuevos centros de vida espiritual y desapareciendo luego. De hecho, durante su último siglo de reinado indiscutido empezaron a formarse unos grupos —entre los cuales descolló Cluny por su importancia y organización— que propagaron y mantuvieron formas particulares de observancia. Pero la organización cluniacense se resquebrajaba y doblaba ya bajo

el peso de sus casas, excesivamente numerosas. Los otros grupos establecieron entre sus miembros lazos demasiado flojos y no pudieron continuar seriamente sus tentativas. Todos esos grupos iban a ser puestos en entredicho por reformadores radicales y poderosos. Nunca pudieron ser considerados como los únicos representantes de la vida monástica. Pero el monacato tradicional subsistió. Sus descendientes constituyen aún hoy comunidades con gobierno autónomo que siguen la Regla de san Benito moderadamente interpretada. Fueron ellos, y no los reformadores, quienes conservaron y llevan todavía el nombre de benedictinos.

## CAPITULO IX

### *LA TEOLOGIA (600-1050)*

Se ha considerado a menudo que el período transcurrido entre el pontificado de Gregorio I y el renacimiento teológico de fines del siglo XI fue estéril en el plano intelectual y teológico. Es verdad que entre Gregorio Magno y san Anselmo no hubo ningún teólogo de primera categoría. También es cierto que no hubo enseñanza sistemática de la teología antes de la escuela de Chartres, hacia el año 1000. Existieron, sin embargo, varias controversias teológicas que dejaron en el dogma occidental una impronta duradera y numerosos avances teológicos que tuvieron gran importancia para la vida cristiana. Durante esos cuatro siglos se estableció y generalizó en toda la Iglesia occidental la práctica de la confesión sacramental como la conocemos hoy día, mientras que las indulgencias, que derivaban de aquélla, empezaron a extenderse desde el final de este período.

Es bien sabido que la historia de la penitencia es un tema difícil. Ningún sacramento ha evolucionado tan radicalmente en su forma externa. La disciplina penitencial de la Iglesia antigua, usada en Roma, era pública y solemne; concernía a los pecados muy graves y no podía repetirse. Mediante ella entraba el pecador en plena comunión con la Iglesia por segunda y última vez. Este procedimiento fue cayendo en desuso; finalmente fue reemplazado por la confesión privada y frecuente. Entonces comenzó a darse la absolución para los pecados graves y leves; esto se convirtió en una de las principales tareas del clero parroquial. Tal evolución —o revolución— tardó casi cinco siglos en realizarse (500-1000) y constituyó uno de los episodios más extraños de la historia de la piedad católica.

Las fuentes más antiguas dignas de crédito nos informan de que hubo una sola forma de penitencia en la Iglesia de Occidente (en este campo, como en otros, la práctica oriental se extendió con más rapidez y menos perfección): la penitencia pública anual de los pecadores que habían confesado sus faltas durante la cuaresma. Tales pecadores eran culpables de faltas consideradas graves, como el asesinato y el adulterio; por estos delitos el sacerdote les imponía penitencias más o menos severas, que se añadían al ayuno y las humillaciones de la penitencia pública. Evidentemente, esta disciplina sólo podía subsistir en comunidades pequeñas de cristianos sinceros, como las Iglesias de Italia y

de Africa anteriores a Constantino. Como otras prácticas, este tipo de confesión persistió en forma modificada, incluso cuando fue normal profesar la fe cristiana y cuando las iglesias de «ciudades» estuvieron constituidas por grandes masas de gentes con diverso grado de fervor. Es evidente que en tales condiciones podían ser muy numerosos los que cometieran aquellos pecados graves, que en la Iglesia antigua sólo se perdonaban después de hacer penitencia pública. Pero también es evidente que esta clase de penitencia no podía ser universal. Habría sin duda un número creciente de pecadores que nunca la practicaban. En el mejor de los casos, esa penitencia tenía graves inconvenientes: no podía repetirse, y la segunda caída sólo se perdonaba en el lecho de muerte; además, no era válida para los clérigos. Con frecuencia se ha afirmado que la penitencia y la absolución privadas probablemente coexistieron con la penitencia y la absolución públicas. Si ocurrió así, no ha dejado huella en ningún relato. Quizá sea anacrónico proyectar sobre los siglos IV y V actitudes de culpabilidad que siglos de práctica de la confesión auricular han arraigado en los espíritus católicos.

El cambio decisivo fue provocado por el monacato egipcio, que elaboró casi inmediatamente una teología del ascetismo. La confesión de las faltas a un abad o a un superior se consideró meritoria en sí misma. Se concebía como concretización de la dirección espiritual. Esta práctica se extendió al monacato occidental. Sin duda alguna fue en Irlanda donde experimentó su desarrollo más importante. En la Iglesia celta, los monjes constituían el elemento social más poderoso. Los obispos diocesanos eran casi desconocidos. No existía la penitencia pública de tipo romano. En los monasterios se había fijado un baremo para las faltas, para las que tenían carácter de pecado y para las que eran meramente disciplinares. Los monjes desempeñaban el papel de consejeros espirituales de los laicos. Comenzaron a establecer para éstos unas «tarifas» de penitencia parecidas a las de los monasterios (las «penitenciales»). Esta práctica fue adoptada por la Iglesia anglosajona, que perfeccionó el sistema hacia el año 700. Una sociedad habituada a tarifas complejas de penalización por robos, homicidios, heridas y otros delitos podía aceptarla sin dificultad. La confesión, tanto para los clérigos como para los laicos, se hizo cosa normal y se reglamentó mediante los penitenciales. Esta práctica fue autorizada en Inglaterra por el famoso arzobispo Teodoro. Este, aunque procedía de Roma, era un monje griego. Conocía un sistema semejante que se aplicaba en Asia Menor. Beda, Egberto y Alcuino defendieron la confesión privada; Alcuino sobre todo la propagó celosamente. Por lo demás, ya había llegado al continente y se había divulgado gracias a Columbano y otros monjes irlandeses. Sin embargo, los reformadores carolingios eran también conservadores en materia de liturgia y deseaban restablecer la penitencia pública de la Iglesia romana: la que impusieron a Ludovico Pío constituye el ejemplo más notable de esta tendencia. Los reformadores pusieron el acento en la ausencia de autoridad, la gran diversidad y la tendencia al laxismo que caracterizaban a la literatura

penitencial. Durante algún tiempo se pensó que las faltas públicas exigían una penitencia pública, y las privadas, una confesión privada. Cartas pontificias y concilios regionales trataron de establecer un *modus vivendi* entre las dos tendencias. Pero era evidente que la penitencia pública no podía practicarse de forma exclusiva en toda Europa, cuya población sólo formalmente era cristiana. Cuando en el siglo IX se abandonaron los intentos de reforma, prevaleció la penitencia privada, desapareciendo la idea de penitencia pública. A partir de entonces se fue imponiendo progresivamente el régimen de la confesión privada ante un sacerdote, o semipública ante un obispo o el papa, con un sistema de penitencias adaptadas a los diversos grados de gravedad de los pecados. Ya en el siglo X era habitual en el noroeste de Europa exigir a los fieles en tiempo de cuaresma una confesión preparatoria para la comunión pascual. En los monasterios, la confesión privada y frecuente se hizo obligatoria, mientras que las acusaciones ante el capítulo se referían sólo a las faltas disciplinables y a los actos poco edificantes. Cuando, a fines del siglo XII y principios del XIII, se perfeccionó la teología de los sacramentos sólo faltaba precisar los elementos constitutivos esenciales de la penitencia y su necesidad. El célebre decreto del IV Concilio de Letrán (*Utriusque sexus*) impuso en 1215 la obligatoriedad de la confesión sacramental anual de los pecados graves antes de la comunión pascual. Esto no hizo sino legalizar una práctica ya existente desde hacía tiempo. El concilio tuvo importancia sobre todo desde el punto de vista teológico y pastoral, ya que dio un gran impulso a la teología moral.

Los dos últimos siglos, durante los cuales acabó de imponerse la confesión auricular frecuente, vieron la generalización de otra práctica: la de las indulgencias. Su evolución se debió a la práctica de la penitencia, aunque teológicamente se distingue de ella. El fundamento teológico de la indulgencia es la doctrina del poder de las llaves, gracias al cual Pedro, sus sucesores y representantes pueden aplicar los tesoros de mérito (o de amor) acumulados por Cristo, su Madre y los santos para perdonar las penas en que han incurrido los pecadores. La indulgencia tiene valor incluso cuando la falta ya esté perdonada por el arrepentimiento y la confesión. Este uso se había admitido, en su principio, mucho antes: estaba implícito en la práctica de conmutar las penas prescritas por las tarifas penitenciales (práctica que se extendió en la época poscarolingia). Las penas se conmutaban por otros actos satisfactorios diferentes o más sencillos, como asistir a misa, dar limosna, orar. En el siglo X, los obispos del sur de Francia y del norte de España solían atribuir valor de remisión a las peregrinaciones a Compostela y otros lugares, sin precisar nada sobre los pecados que habían cometido los peregrinos. El paso de la conmutación a la remisión de las penas se dio cuando la remisión sirvió para recompensar a los que cumplían determinadas condiciones y cuando se afirmó que tal acto o cual oración equivalían a cierto número de días de penitencia regular. Este uso adquirió singular importancia cuando la «indulgencia» sirvió de incentivo para combatir por la fe en España o en Oriente. Cuando Urbano II ofreció a los

cruzados el perdón total de las penas temporales, quedó franqueada una etapa decisiva. Era natural que los papas intentasen detener la devaluación de esta moneda, si se nos permite la metáfora. Por eso impusieron a los obispos no conceder más que remisiones relativamente pequeñas. Pero desde el siglo XII hasta nuestros días las indulgencias han sido uno de los rasgos más comunes de la vida de devoción, al mismo tiempo que una fuente de confusiones (por no hablar de los abusos). De hecho, con las indulgencias ocurre lo mismo que con la gracia sacramental: la obra realizada con la disposición de espíritu conveniente nunca es inútil. Pero ¿quién puede determinar el grado de fervor necesario para obtener la remisión completa? Además, aunque los papas y los teólogos siempre han afirmado —cuando se les ha pedido opinión— que las indulgencias se refieren a las penas contraídas por el pecado y no borran la culpa del pecador, las mismas fórmulas utilizadas por las autoridades eclesiásticas han dejado a menudo mucho que desear. De ahí que, desde el siglo XI, los fieles sin instrucción experimentaran grandes confusiones y consideraran las indulgencias como un talismán o un pasaporte para el cielo.

Durante el período que estudiamos se discutió otro problema teológico importante. ¿Era necesario ordenar de nuevo a los clérigos herejes, cismáticos o irregulares antes de permitirles el ejercicio pleno del sacerdocio? Es sabido que en Occidente no se reconoció con claridad hasta el siglo XII la existencia de siete sacramentos —y sólo siete— distintos por su naturaleza y efectos. En particular, no se había formulado explícitamente la doctrina clásica del «carácter» impreso en el alma por los sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden. En la Iglesia antigua se había entablado una larga y dura controversia sobre la obligación de volver a bautizar (y, más tarde, a ordenar) a los herejes y cismáticos. San Cipriano estuvo al frente de los que exigían un nuevo bautismo. En el caso del bautismo, la controversia concluyó en una línea que iba contra las ideas defendidas por el obispo africano; pero en lo referente a la nueva ordenación subsistió largo tiempo en Oriente y en Occidente. Parece que san Agustín compartió la opinión que luego adoptaron los ortodoxos, mientras que otros —escandalizados ante la idea de que los poderes más sagrados siguieran existiendo después de pérfidas traiciones o de la excomunión— exigían que quienes habían caído recibiesen de nuevo las órdenes después de haberse arrepentido. La costumbre romana no fue del todo coherente. La máxima de Inocencio I, según la cual nadie puede dar lo que no tiene —es decir, que un obispo excomulgado no puede conferir los poderes sacerdotales—, fue repetida durante siglos por los partidarios de la reordenación. El problema volvió a aparecer de cuando en cuando en forma aguda debido al sentido amplio que se atribuía generalmente al término «herejía». Así, en Inglaterra, después del Concilio de Whitby, se suscitó la cuestión de la validez de las órdenes de los clérigos que seguían los usos celtas. Teodoro, recordando la costumbre ordinaria en Roma y en Oriente, introdujo la práctica de la reordenación. Dicha práctica fue observada por Egberto y se halla consignada en los penitenciales

ingleses. En esta época Roma sufrió toda clase de disensiones, escándalos y elecciones pontificias irregulares. Tal situación hizo que los partidos vencedores anulasen las órdenes de los candidatos hostiles y quisieran ordenarlos de nuevo (por ejemplo, después de los pontificados del antipapa Constantino II [767-769] y del papa Formoso [891-896]). El problema que estaba en juego durante uno de los numerosos y violentos altercados sostenidos por Hincmaro se refería al estatuto de los clérigos ordenados por Ebbon después de haberse reintegrado irregularmente a su cargo episcopal. El movimiento reformador del siglo XII puso la cuestión en primer plano. La simonía y la incontinenia fueron consideradas «herejías»; si los culpables eran sacerdotes u obispos, tenía que procederse con todas las armas canónicas. Ahora bien, ¿seguían siendo obispos o sacerdotes después de excomulgados? En caso afirmativo se permitía a unos herejes conferir las órdenes y administrar todos los medios de santificación. En esta controversia, los teólogos más eminentes estaban divididos y los papas actuaron de forma incoherente. Pedro Damián, insigne doctor en la materia, y Deusdedit, cardenal y canonista, se pronunciaron en contra de la reordenación. Humberto, también cardenal y canonista, que fue papa con el nombre de Alejandro II, y Anselmo de Luca se pronunciaron a favor. León IX, Gregorio VII y Urbano II no fueron consecuentes en sus actos. A medida que avanzaba la controversia y se perfeccionaba la teología se propusieron diversas soluciones sutiles. Una escuela quiso obligar a los herejes reconciliados a someterse a otra imposición de manos, prescindiendo de la unción y demás ceremonias. Otra escuela sostenía que las ordenaciones «en la Iglesia» eran válidas; es decir, que si un obispo hereje había sido ordenado así, conservaba sus poderes episcopales y podía a su vez ordenar a otros. Pero las ordenaciones «fuera de la Iglesia» eran inválidas, de manera que un sacerdote o un obispo ordenados por un hereje no podían ordenar ni consagrar. La dificultad no había encontrado aún solución teológica cuando Graciano y Pedro Lombardo compusieron sus manuales a mediados del siglo XII. Pero, en la práctica, la reordenación iba cayendo en desuso.

El problema de más graves consecuencias en este período fue quizá el del *filioque*. El símbolo de Nicea, promulgado por vez primera en el Concilio de Constantinopla el año 381, contenía las palabras siguientes: «(Creo) también en el Espíritu Santo que reina y da la vida, que procede del Padre, etc.». Pero en España, al menos a partir de mediados del siglo VI, se añadió la palabra *filioque*; lo confirma la profesión de fe formulada en el Concilio de Toledo en el 589.

Los cristianos de España y de Oriente recitaban el credo en la misa; por eso la adición del *filioque* se hizo pronto habitual y se propagó por la Galia, juntamente con otras costumbres españolas. No sabemos cuándo ni dónde se utilizó por primera vez la inserción del *filioque*. No hay motivo para suponer que se hizo esto con intención de controversia. De hecho, los teólogos del comienzo y de mediados de la era patrística, en Oriente y en Occidente, consi-

deraron que tanto el Hijo como el Padre eran el principio del ser personal del Espíritu Santo. Pero en Oriente se escogió la expresión «del Padre a través del Hijo», mientras que en Occidente se prefirió decir «del Padre y del Hijo». En otros términos: los teólogos orientales y los occidentales anteriores a la época de la controversia consideraron que la palabra *filioque* en sí misma era una de las diferentes expresiones del misterio de la Trinidad y no una desviación herética. Sin embargo, la Iglesia oriental había considerado siempre intangible la fórmula del símbolo del 381. Cualquier añadidura tenía que provocar necesariamente una protesta. Hay que reconocer con toda honestidad que los españoles, aun sin quererlo, suscitaban críticas. Pero en Roma, donde el credo no se recitaba en la misa, no había habido ninguna modificación. Nunca se habría producido la ruptura fatal si Carlomagno, enemistado con la emperatriz Irene, no hubiese encargado a sus teólogos la tarea de demostrar en la mayor medida posible que los griegos enseñaban errores. Acostumbrados desde hacía tiempo a la inclusión del *filioque*, Alcuino y sus colaboradores subrayaron que este término faltaba en la confesión de fe griega del II Concilio de Nicea, que todavía no había sido aprobado por Roma. Pero el papa Adriano I respondió demostrando —por encima de esta omisión— la tradición ortodoxa antigua. Los teólogos francos mantuvieron impertérritos su punto de vista cuando más tarde se produjo una ruptura entre Bizancio y Aquisgrán. En el Concilio de Cividale, el 796, condenaron a los griegos por sus opiniones respecto a la procesión del Espíritu Santo y al *filioque*. Unos años después, en el 809, Carlomagno pidió de nuevo a sus teólogos, entre los que sobresalía entonces Teodulfo de Orleáns, que redactaran unos tratados para justificar el *filioque*, que ya figuraba hacía tiempo en el credo recitado en la capilla imperial de Aquisgrán. Teodulfo obedeció y presentó una erudita y falsa colección de textos de los Padres latinos y griegos. Un concilio celebrado en Aquisgrán decidió enviar a Roma una delegación para pedir al papa que ordenase recitar el *filioque* en el credo romano, privando así a los griegos de su habitual argumento de la omisión del término. León III respondió que estaba totalmente de acuerdo con los teólogos imperiales en materia de doctrina, pero que no quería excitar los ánimos alterando la costumbre romana. En cambio, sugirió que todas las iglesias de Occidente dejaran de cantar el credo en la misa. El emperador no podía aceptar esto, pero el papa insistió y el conflicto entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente se evitó por algún tiempo.

Los escritos de la época de Carlomagno, con los cuales Alcuino, Teodulfo y otros actuaron como representantes oficiales del emperador, atacaban pretendidos errores existentes fuera del país franco. Por el contrario, los debates de la generación siguiente tuvieron lugar entre individuos o grupos pertenecientes al clero de Francia y de Alemania y terminaron sin que se les diera una solución oficial y doctrinal.

La primera discusión concernía a la eucaristía y particularmente al modo de presencia de Cristo en la hostia consagrada. Es interesante porque plantea

por vez primera algunos de los problemas que más tarde iban a ocupar a los teólogos durante siglos. Empezó el debate casi involuntariamente Pascasio Radberto, más tarde abad de Corbie. Este redactó un largo tratado sobre la eucaristía para los monjes de Corvey, filial alemana de la abadía francesa. En esta obra insistía en la realidad de la presencia de Cristo bajo el velo de las especies. El cuerpo de Cristo, nacido de la Virgen y sacrificado en la cruz, es el que se ofrece ahora una vez más como víctima. Hasta aquí, Radberto no hacía sino expresar con más claridad que todos sus predecesores la doctrina tradicional que se había desarrollado en Occidente. Pero iba más lejos al sugerir que el cuerpo de Cristo existe espacialmente en miniatura en la hostia y está presente por una transformación o una creación milagrosa. Casi inmediatamente fue atacado por varios de sus contemporáneos, entre ellos Rabano Mauro y Ratramno, monje de Corbie. Radberto replicó alegando que no defendía en absoluto una presencia mensurable y material de Cristo. Pero sostuvo con firmeza la realidad absoluta de Cristo y la identidad entre el Cristo presente en la hostia y el Cristo nacido de la Virgen.

Como veremos <sup>1</sup>, la controversia apareció de nuevo en forma diferente dos siglos después. Entonces prevaleció un pensamiento teológico que en muchos aspectos se parecía al de Radberto. Por su parte, Ratramno, fiel agustinista, influyó en Aelfrico en Inglaterra. Cinco siglos después fue redescubierto por los reformadores, que lo consideraron como un precursor medieval de su movimiento.

Otra controversia suscitó vivas discusiones y se prolongó obstinadamente. Concernía a la predestinación y fue enablada por Godescalco. Este hombre desdichado fue primero oblato en Fulda, donde trabó amistad con Walafrido Estrabón y Servato Lupo. Pidió y obtuvo ser liberado del estado monástico; pero pasó el resto de su vida, es decir, cuarenta años, vagando y discutiendo en los monasterios, en las prisiones y en otros lugares. Desde que empezó a viajar fue acusado de profesar opiniones peligrosas acerca de la predestinación. Esta cuestión estaba intacta desde que el Concilio de Vienne había recapitulado las conclusiones de la controversia pelagiana. En realidad, las opiniones de Godescalco eran rigurosamente agustinianas. Mantenía la doble predestinación a la gloria o a la reprobación. Aceptaba las consecuencias del hecho de que el hombre, a consecuencia del pecado original, ha perdido la libertad de hacer el bien. Negaba que Dios quiera salvar a todos los hombres y limitaba el beneficio del sacrificio de la cruz a los que están predestinados a la gloria. Le replicó Rabano Mauro. Godescalco fue condenado por una asamblea reunida en Maguncia el 848. Después fue perseguido por Hincmaro de Reims, que logró su condenación y su castigo en un concilio del reino celebrado en Quiercy el año 849.

Estas controversias no agotaron las energías de los autores de la época. Pascasio Radberto resumió las ideas de su tiempo respecto a la ascensión de la Virgen en una extensa epístola que escribió bajo el nombre de san Jerónimo.

Aunque en su época se supo que el verdadero autor era un contemporáneo, en el siglo x lo olvidaron y el texto se consideró obra de san Jerónimo; se usó en la liturgia y más tarde se sirvieron de él los defensores del culto de María. Juan Escoto Eriúgena, único que en Occidente dominaba la lengua griega, tradujo las obras de Dionisio Areopagita. Más tarde dio una explicación del universo en términos neoplatónicos, que, a pesar de varios errores desde el punto de vista técnico, lingüístico y quizá también dogmático, representa el único intento que hubo entre Agustín y Nicolás de Cusa de utilizar un sistema filosófico o más bien una concepción general del mundo, derivada en gran parte de Plotino, para expresar la totalidad de la teología cristiana. Los eruditos actuales admiten unánimemente que Eriúgena era ortodoxo en su intención, aunque sus fórmulas no siempre fueran exactas y afortunadas. Fue necesario que pensadores heterodoxos lo interpretasen mal y lo utilizasen en una sociedad que cada vez simpatizaba más con Aristóteles, para que fuese condenado como no ortodoxo.

Nada hemos dicho en el presente capítulo respecto a otras tres controversias suscitadas en este período. Dos de ellas, la de las dos voluntades de Cristo y la del culto a las imágenes concernieron sobre todo a la Iglesia oriental, y ya se han estudiado en otro capítulo. La tercera, que es la del adopcionismo, limitada a España, se estudiará en el capítulo dedicado a este país.

## CAPITULO X

### EL DERECHO CANONICO DESDE DIONISIO EL EXIGUO HASTA YVO DE CHARTRES

Cuando la Iglesia cristiana, durante el reinado de Constantino I, se convirtió en un solo cuerpo visible y organizado, paulatinamente se fue haciendo sentir la necesidad de un marco jurídico que permitiese definir los diversos poderes y actividades. En las provincias orientales esta necesidad se satisfizo en cuanto se tuvo conciencia de ella. En efecto, los concilios generales y provinciales, que constituían un rasgo específico de la vida eclesial, publicaron leyes disciplinares. Además, los códigos y los decretos imperiales, sobre todo a partir del siglo VI, reconocían a la Iglesia visible como el elemento esencial de la sociedad, y legislaban concediendo a este cuerpo un estatuto privilegiado. Desde entonces, en Oriente, la legislación eclesiástica, en la medida en que trataba de la organización y de la actividad de la Iglesia, fue durante mucho tiempo una parte de la legislación civil, que era promulgada por el emperador o por un concilio aprobado por él.

En Occidente prevaleció una situación distinta. También aquí los concilios generales y provinciales interpretaban y completaban las tradiciones antiguas. Pero a partir del siglo IV, los papas manifestaron su autoridad con actas y cartas que dictaban órdenes o respondían a consultas (lo que originó después las «decretales», cuyo ejemplar más antiguo data del pontificado de Siricio, 384-398). Las generaciones siguientes reconocieron la validez de estas decisiones en la medida en que no estaban anuladas por otras normas. Además, los papas afirmaron en sus cartas el primado de que gozaban en materia de disciplina y de moral y el privilegio según el cual podían acoger todas las apelaciones que les dirigiesen las otras Iglesias.

Durante mucho tiempo, las diversas fuentes de legislación eclesiástica estuvieron diseminadas. Pero en el reinado de Teodorico (que en varios aspectos conoció un florecimiento tardío de la potencia creadora de Roma en materia de filosofía, liturgia y disciplina) resurgió el estudio del derecho canónico. Este movimiento dio como resultado el trabajo del monje escita Dionisio el Exiguo, que reunió diversas colecciones de decisiones conciliares y de decretales conocidas con el nombre de *Dionysiana*. Este iba a ser el fundamento de todo el derecho canónico posterior en Occidente. Durante los años que siguieron, el

derecho eclesiástico siguió diferentes caminos en Oriente y en Occidente. En Oriente, la codificación establecida por Justiniano absorbió y racionalizó todas las instituciones, tanto civiles como eclesiásticas. En Occidente, las colecciones romanas comenzaron a introducirse en Italia y en la Galia. Pero este movimiento se vio paralizado por la progresiva decadencia de la civilización romana. Aunque en varios terrenos dio directivas y estableció precedentes, el papa Gregorio I contribuyó poco a la promulgación y unificación del derecho eclesiástico como tal. Por consiguiente, al comienzo de nuestro período, las colecciones romanas establecidas por Dionisio y los otros canonistas y las diversas colecciones de la Galia constituían un cúmulo confuso de directrices. Sólo la Iglesia de España, cuya unidad y ortodoxia eran recientes, continuaba celebrando a menudo concilios y publicando colecciones como las múltiples versiones de la *Hispana* (hacia el 633). Algunas de estas colecciones clasificaban cada sección según su procedencia y, dentro de cada sección, seguían un orden rigurosamente cronológico. Así se iba avanzando hacia una síntesis jurídica organizada racionalmente. La colección española tenía también el mérito de ser con mucho la más rica de la Alta Edad Media. Contenía cánones conciliares y diversas fuentes no utilizadas por Dionisio el Exiguo.

Por la misma época, la literatura de los penitenciales apareció en la Iglesia celta, donde los obispos sólo ejercían una jurisdicción limitada y la vida monástica representaba el ideal de la perfección cristiana. En principio, esos penitenciales no tenían nada que ver con los textos de leyes. Servían al sacerdote para administrar el sacramento de la penitencia y, sobre todo, para determinar la cuantía del castigo o sanción que debía imponer. Sin embargo, como no existían directivas oficiales, la literatura penitencial se aplicó para toda clase de materias morales y disciplinares, como, por ejemplo, a todos los problemas de parentesco e impedimentos concernientes al matrimonio, las uniones ilícitas, así como a las cuestiones relacionadas con la recepción de los sacramentos. Como los penitenciales respondían a las necesidades reales de una Iglesia que practicaba una moral austera y la comunión frecuente, se extendieron por el continente, gracias a los inmigrantes procedentes de las islas, que propagaron el monacato celta. Pero como, por su misma naturaleza, expresaban únicamente los puntos de vista de individuos particulares, con frecuencia diferían mucho unos de otros en cuestiones importantes y a veces —por ejemplo, respecto a la legitimidad del divorcio y las nuevas nupcias del cónyuge inocente— eran contrarios a la doctrina y a la práctica habitual en la cristiandad continental. Así, hacia fines de la época merovingia, el precepto y el uso conocieron una gran confusión en Europa al norte y al oeste de los Alpes. Por el contrario, en Roma, en Milán y en otras «ciudades» antiguas se mantenía la disciplina canónica tradicional. En la Galia, junto a la *Hispana* y los penitenciales, circulaban fragmentos de un derecho canónico alterado. La desaparición de las asambleas conciliares y sinodales y la desintegración del gobierno episcopal aumentaron aún más la confusión. Los inconvenientes resultantes de esta situación preocuparon a

Carlomagno, que veía en ellos fuentes de desorden para su Imperio. Pidió, pues, el papa Adriano I unas directivas. El papa le envió en el 774 una copia de la colección *Dionysiana*, que se promulgó para todo el Imperio en Aquisgrán el año 802. Esto señaló una etapa. En adelante, el Imperio carolingio tenía sus fundamentos canónicos en un código corto y practicable que exponía la antigua disciplina romana. Junto a la *Dionysio-Hadriana*, y fundida a veces con ella, existía la *Hispana* del siglo VII y sus adiciones tardías. Esta obra, en su redacción definitiva, se conoce con el nombre de *Dacheriana* por su editor del siglo X, Lucas de Achéry. Las dos obras reunidas constituían un *corpus* de la legislación occidental y romana auténtica.

Tan pronto como este derecho se hizo familiar en el Imperio carolingio, se vio enriquecido por las famosas falsificaciones llamadas impropriamente, por el título de la más importante, *Falsas Decretales* o *Decretales pseudoisidorianas*<sup>1</sup>. Los motivos que impulsaron a sus autores pueden juzgarse diversamente, pero las *Falsas Decretales* constituyen la manifestación más importante de la potencia intelectual que caracterizó a la segunda generación de pensadores carolingios. Estos textos, tras varias épocas de eruditas investigaciones, han sido despojados de las torcidas interpretaciones —conservadora, polémica, histórica— que los envolvían. Sólo pueden comprenderse cuando se han expuesto todas las circunstancias del momento histórico en que se compusieron. Para Carlomagno, el Imperio era la ciudad de Dios en la tierra, gobernada por él y servida por el clero. Bajo el gobierno más débil de Ludovico Pío, esta concepción fue asumida por los jefes de la jerarquía eclesiástica, eruditos y conscientes. Pero había ya una diferencia importante: el emperador pasaba a ser el servidor de los obispos y especialmente de los arzobispos, que eran los verdaderos jefes de la ciudad de Dios. Sin embargo, el principal problema que se planteaba inmediatamente a los dirigentes del clero en esta época turbulenta era en realidad el de encontrar el mejor medio de protegerse a sí mismos y de defender las propiedades de la Iglesia contra los ataques de los potentados laicos. Por lo demás, los obispos eran muy conscientes de los peligros que fácilmente podían ocasionarles metropolitanos muy poderosos. A estos problemas les dieron una solución algunos clérigos, poco numerosos, pero muy activos y competentes, que establecieron un cuerpo de legislación civil y canónica que completaba e integraba el cuerpo de leyes ya existente. Sus obras consisten en cuatro colecciones principales: una versión aumentada y, en parte, falsificada del código español, llamada *Hispana de Autun* por la procedencia de un célebre manuscrito; los *Capitula de Angilramne*; las *Falsas Capitulares* y las *Falsas Decretales*. Los *Capitula de Angilramne* son un breve tratado del procedimiento criminal concerniente a los eclesiásticos, que se atribuyó al papa Adriano I. Las *Falsas Capitulares* son, evidentemente, obra de Benito de Maguncia. Se encuentran en ellas numerosas adiciones a la legislación de Carlomagno y de Ludovico Pío, las cuales defienden la autoridad y la libertad eclesiásticas y completan la pequeña colección de capitulares auténticas fijada por Ansegise

en la línea que éste deseaba. Las *Falsas Decretales*, que son con mucho el documento más importante e influyente, se atribuyen a Isidoro Mercator (es decir, a Isidoro de Sevilla). Tratan también de las libertades de la Iglesia; pero de hecho hablan sobre todo de los poderes del obispo e, indirectamente, de los poderes del papa, a quien pertenece la jurisdicción completa, directa, última, general y personal sobre toda la Iglesia. Estos poderes se exponen en dos series de cartas, todas falsas, que se atribuyen a los papas antiguos, desde Clemente I a Melquíades por una parte y desde Silvestre I hasta Juan III por otra. Estas cuatro colecciones tienen en diversas proporciones cierto contenido verídico y auténtico, textos originales citados en extracto, manipulados y edulcorados, y falsificaciones evidentes. Como ningún contemporáneo discute estos documentos ni menciona sus autores, los motivos de su redacción ni su fecha, queda aquí abierto un vasto campo al ingenio de los historiadores críticos. La fecha puede deducirse del análisis del contenido, si se conocen las circunstancias generales de la época. Nos inclinamos a pensar que los autores fueron un pequeño grupo de clérigos que trataban de librar a la Iglesia de Roma de los ataques y abusos de los señores temporales y de afirmar la disciplina canónica tradicional contra las tendencias y las irregularidades del cristianismo celta. Más en concreto, proclamaban el derecho de los clérigos a ser juzgados por un tribunal eclesiástico y el derecho de los obispos a apelar ante la Santa Sede contra las decisiones del metropolitano. Uno de los aspectos más notables de su ideología reside en la exaltación de los poderes, las prerrogativas y la supremacía del papa. Sin embargo, es indudable que los medios romanos no tomaron parte en la redacción de estas colecciones y que ni siquiera las conocieron. Se exaltaba el papado y se destacaban sus prerrogativas sencillamente para proteger la libertad de todo el clero frente al dominio temporal que por esta época había ganado terreno, según sabemos.

No hay ninguna prueba interna explícita de la procedencia de esas obras. Después de descartar unánimemente a Roma como posible fuente, los eruditos modernos han propuesto sucesivamente los nombres de tres localidades que podrían haber albergado al grupo de los redactores: Reims, Le Mans y la corte de Aquisgrán. En Reims, el famoso arzobispo Hincmaro mantuvo una serie de controversias en las que pudieron serle útiles las *Falsas Decretales*. Le Mans era una diócesis amenazada por el agresivo duque bretón Nominoë. La corte imperial daba asilo a un grupo de clérigos instruidos que pudieron ser testigos de los recientes avances de la secularización. La mayor parte de los eruditos actuales está a favor de Reims; pero no puede descartarse por completo la corte imperial. Fueran quienes fuesen, los autores —probablemente muy pocos— trabajaron rápidamente y dispusieron de notables fuentes documentales, escriturarias y canónicas, auténticas y apócrifas. Manifestaron también gran sensatez en la elección y composición de los textos. Las *Capitulares* están compuestas sobre todo de documentos ya existentes, cuyo tenor y fecha se han manipulado; las *Decretales*, en cambio, son puros inventos. El autor procura

dar cierta verosimilitud a la obra inventando gratuitamente textos referentes a cuestiones teológicas y otras que no tienen relación con el asunto principal. La fecha del *corpus* completo puede fijarse, por razones de crítica interna, alrededor del año 850.

Conociendo las condiciones históricas de la época, puede afirmarse que las falsas colecciones son obras muy logradas. Durante siete siglos se tuvieron por auténticas. Como ocurrió con otras falsificaciones de la misma época, algunos contemporáneos expresaron sus dudas respecto a ellas. Pero una vez en circulación, los textos estuvieron protegidos contra el espíritu crítico de que aquella época era capaz. Nada prueba que no consiguieran su primer objetivo, es decir, sostener al clero en medio de la decadencia general del Imperio, ni que Roma no hiciese uso inmediato del obsequio que le ofrecían. En realidad, se sabe que Hincmaro y Nicolás I utilizaron la obra de Isidoro con prudencia. Sin embargo, las colecciones se divulgaron progresivamente. Las *Decretales*, en particular, fueron copiadas innumerables veces. Pero es cierto que, lejos de haber sido responsables de las falsificaciones, los medios romanos las utilizaron poco a poco. Dos siglos después, los publicistas del partido pontificio de la reforma y los papas mismos encontraron en las pseudoisidorianas un arsenal de textos para defender sus ideas. En esta época no podía demostrarse la falsificación y, en la práctica, no se pensó en tal posibilidad. Los pasajes más convincentes, originales o falsos, fueron copiados e insertados en todas las colecciones antes de ser declarados canónicos por Graciano.

Esta colección de documentos falsos, quizá la más vasta y afortunada de todas las falsificaciones de la Edad Media, no se compuso originariamente, como se ha dicho, para apoyar las pretensiones pontificias. Las pseudoisidorianas no introdujeron ningún derecho que no formara ya parte del programa pontificio tal como fue fijado por varios grandes pontífices, desde León I a Nicolás I. Aunque los documentos se encontraran en Roma desde 854 y fuesen utilizados por Anastasio el Bibliotecario, no influyeron en el desarrollo de las ideas ni en el curso de los acontecimientos. Como se ha dicho con razón, los falsificadores querían sostener y explotar en provecho propio la doctrina tradicional y aceptada de la supremacía pontificia, pero no inventaban ninguna ideología. «Lo que inventaron fue el decreto que iba a proporcionar 'pruebas' a esa ideología». Antes y después de publicarse las *Falsas Decretales*, la curia romana defendió su causa con firmeza e independencia. Sin embargo, contribuyeron no sólo a consolidar, sino también a establecer la tradición canónica en muchos aspectos de los procedimientos judiciales, como el derecho para todos de apelar a Roma, la extensión del *privilegium fori*, que otorgaba a los clérigos el derecho a ser juzgados por un tribunal eclesiástico, la protección de los acusados frente a cualquier violencia y expoliación antes de ser condenados.

Durante los dos siglos transcurridos entre las pseudo-isidorianas y la reforma gregoriana aparecieron varias colecciones importantes. Todas se aseme-

jaban en la prolijidad, en la falta de orden y en un contenido procedente de todas las fuentes utilizables. Podemos citar la colección llamada *Collectio Anselmo Dedicata* (885-890), compilación de tendencia pontificia, que fue compuesta en Milán o en sus cercanías y que se sirvió de documentos falsos; la colección de Abón de Fleury (hacia el 990), también de marcada tendencia pontificia, y sobre todo el *Decretum* de Burckhard, obispo de Worms (compuesto en el 1008-1012). Esta última colección, imponente e influyente, aprovechó todas las fuentes, incluidas las *Falsas Decretales*. El mismo Burckhard introdujo numerosos cambios y falsificaciones. Era obra de un reformador celoso de la libertad de la Iglesia, pero también de un amigo de Otón III y Enrique II; aun proclamando la supremacía pontificia en materia de doctrina y de jurisdicción, Burckhard trataba en realidad al papa como a un personaje insignificante. Opinaba que el obispo de la diócesis era la columna de la sociedad espiritual y temporal. Aunque denunciaba la secularización, admitía la propiedad laica de las iglesias (*Eigenkirchen*). De hecho, Burckhard es un reformador sincero que actúa dentro de las estructuras existentes en la sociedad. Su obra es tendenciosa en algunos aspectos. Omite todos los textos que fundamentan la soberanía de Roma y no vacila en silenciar, alterar o interpolar los textos que no se ajustan a sus opiniones. Sin embargo, su personalidad, la posición que ocupó en el Imperio y el volumen de su obra dieron a sus escritos una publicidad que duró un siglo.

La generación que siguió a Burckhard asistió a una evolución profunda. Los partidarios de lo que se llamó la reforma gregoriana buscaron en la antigua disciplina de la Iglesia romana las fórmulas y textos que podían autorizar su programa. Hicieron investigaciones en todos los archivos de Italia para reunir las declaraciones pontificias y conciliares. Descubrieron así gran cantidad de materiales y esto hizo posible el estudio universitario y crítico del derecho civil y del derecho canónico. El *Authenticum*, las *Novelas* y las *Pandectas* de Justiniano formaban parte, probablemente, de la documentación hallada. Sin embargo, el primer objetivo de los reformadores era reunir colecciones de textos relacionados directamente con los problemas que querían resolver, tales como la soberanía pontificia, la libertad de la Iglesia y el celibato de los sacerdotes. Antes de ser papa y después de serlo, el cardenal Hildebrando —Gregorio VII— impulsó a algunos colegas a recopilar varias compilaciones. Una de las primeras fue la llamada *Colección de los 74 títulos* (hacia el 1050); compuesta para defender los intereses pontificios, contenía una selección de textos de Gregorio Magno y de las *Falsas Decretales*. Esta obra se incorporó más tarde a varias colecciones. Hubo otras compilaciones más elaboradas. Citemos entre ellas las obras de Anselmo de Luca (hacia el 1083), del cardenal Deusdedit (hacia el 1087) y de Bonizo, obispo de Sutri, junto a Piacenza (hacia el 1085). Los dos primeros eran partidarios decididos de la reforma gregoriana; Bonizo era un fanático. La obra de Anselmo iba a eliminar del derecho canónico todos los elementos celtas, francos y germánicos, y a introducir de nuevo los decretos

romanos no utilizados hasta entonces. Anselmo expone un poderoso arsenal de declaraciones pontificias contra la simonía, el matrimonio de los sacerdotes y la propiedad laica de los dominios eclesiásticos. El cardenal Deusdedit concentra su atención en el problema de la supremacía, los poderes y las posesiones de la Sede romana. Los *Dictatus papae*, que constituyeron el programa de Gregorio VII, proceden del trabajo de estos autores y, quizá, se basan en él.

A pesar de su influjo, estas colecciones no eliminaron todas las resistencias. Hubo quienes continuaron copiando a Burckhard y a sus predecesores o escogiendo los textos más favorables a las pretensiones imperiales. La actividad de los canonistas se desplegó por el norte de Italia, Francia y Alemania occidental. Partidarios del papa o del emperador, o autores neutrales, copiaron y ampliaron las colecciones sin mejorar su presentación en el aspecto crítico ni en el metodológico. Lanfranco, por ejemplo, que enseñó en la abadía del Bec y fue reformador, sin ser por ello partidario del papa ni del emperador, formó una buena compilación de diversos cánones partiendo de materiales sacados de la *Dionysio-Hadriana* y de las *Pseudoisidorianas*, colección que utilizó para reformar a la Iglesia de Inglaterra.

A fines del siglo XI se produjo un cambio con Yvo de Chartres (obispo desde 1091 hasta 1116). Yvo, cuya obra estudiaremos después más ampliamente, reunió sus colecciones durante los primeros años de su episcopado, es decir, hacia el 1093-1094. Escribió primero el *Decretum*, pesada compilación de textos procedentes de Burckhard, de la legislación carolingia y de otros lugares. Tenía con esto una reserva de la que extrajo una enciclopedia de derecho canónico, breve, metódica y sumamente popular, conocida con el nombre de *Panormia* (hacia el 1095). Yvo tuvo gran importancia; por temperamento y por decisión personal era moderado; por principio trabajaba como hombre político. Teniendo preocupaciones concretas en el mundo tal como era, predicó el respeto mutuo y la ayuda recíproca que debían prestarse el trono y el altar, lo cual implicaba ciertos compromisos en puntos secundarios. Urbano II, su contemporáneo, llegaba a las mismas conclusiones al ejercer su facultad de dispensar y distinguir entre la legislación inmutable y la reformable. Por la misma época, el movimiento teológico francés, que había entablado un debate sobre los sacramentos, ampliaba el campo del derecho canónico. Gracias a los métodos dialécticos y críticos, las escuelas empezaron a establecer los principios generales de los cánones y a eliminar sus contradicciones aparentes. Es indudable que Yvo empleó el método *sic et non* varios años antes que Abelardo. En esta época, el derecho civil tuvo un rápido crecimiento; era la primera disciplina intelectual que se organizaba en técnica y en método de enseñanza. Las tendencias históricas de la época, las exigencias del papado ya renovado y de los obispos de todo el Imperio, las rivalidades entre los tratadistas de derecho civil, el desorden y confusión de los materiales, todo estaba reclamando una racionalización. La respuesta a esta necesidad la encontró el monje y profesor boloñés Graciano.

## CAPITULO XI

### EL CULTO PUBLICO Y LA PIEDAD

La vida espiritual medieval, en el aspecto exterior del culto público y privado y de las oraciones, fue cambiando progresivamente de carácter durante nuestro período, aunque siguió fiel a una larga tradición doctrinal y litúrgica. Podemos decir, en general, que entre la época de Gregorio Magno y la de Inocencio III la piedad se manifestó principalmente en los oficios litúrgicos, cuyo acto central era la misa (con sus ceremonias complementarias de la Semana Santa y de los días festivos o de penitencia), y en la salmodia y las oraciones del oficio divino. Estos oficios se celebraban públicamente en las iglesias grandes, y en privado, en las comunidades monásticas. Aunque el rito monástico difería considerablemente del de la Iglesia romana y de los otros ritos locales, todas sus formas constituían especies parecidas de un mismo género; por eso las prácticas y costumbres se transmitían con facilidad. Esta vida litúrgica se desplegó plenamente en las catedrales, en las basílicas y en los monasterios. Cuando la reforma gregoriana empezó a influir en sectores distintos del clerical y del monástico, las prácticas de devoción de los laicos se inspiraron en la liturgia y en sus usos monásticos. Se codificaron en una compilación o resumen de los oficios para monjes y canónigos, como el oficio parvo de la Virgen, el de difuntos, las letanías, salmos seleccionados como los penitenciales o los graduales. Después de Inocencio III, como veremos luego, las prácticas devotas, bajo la dirección de los monjes, se fueron adaptando cada vez más a las necesidades de los laicos y a sus condiciones de vida.

La misa o sacrificio eucarístico siempre había constituido el centro del culto y de la piedad. Al comenzar este período existía en todas las regiones una liturgia eucarística sencilla que abarcaba todos los principales elementos de la misa occidental, medieval y moderna. En Roma, durante la edad de oro del ritual y de la creación litúrgica y musical, se había desarrollado en las iglesias pontificias un rito complejo pero austero, basado en el año litúrgico. Los directores romanos (*ordines*) definieron el tipo de misa solemne que progresivamente se fue convirtiendo en la regla ordinaria y hoy figura en las rúbricas del misal romano referentes a la misa solemne (1964). En esta misa, las lecturas y los evangelios, todo el canon desde el *Sanctus* hasta la poscomión, las co-

lectas y secretas han permanecido casi intactas a través de los siglos para todo el ciclo de los tiempos litúrgicos desde Adviento hasta Pentecostés y para los domingos de después de Pentecostés. Los sacramentarios llamados leoniano, gelasiano y gregoriano son el resultado de un progresivo desarrollo del rito y de la multiplicación de las oraciones y los prefacios que se efectuaron en Roma desde el siglo v al vii. El leccionario de las epístolas y evangelios tomó su forma definitiva hacia el año 750. Durante los siglos siguientes aparecieron en muchas «ciudades» de Italia liturgias afines o similares. En Roma se celebraba en las basílicas la liturgia cantada por un coro. Los cantores solían ser una comunidad de monjes instituida para este fin. En algunas iglesias de los países cisalpinos se establecieron también usos parecidos. En esta liturgia occidental, la misa se celebraba frente a toda la asamblea, que participaba en el ofertorio y las procesiones, y se decía siguiendo unas fórmulas de oraciones y prefacios especiales de Roma, muy breves, dogmáticos e inalterables, pero muy emotivos. Comprendían una selección de versículos de los salmos y pasajes de la Escritura que muestran relaciones misteriosas y sutiles con la doctrina de la fe o con el misterio conmemorado por la fiesta del día. En el marco de esta misa se incluían todos los ejercicios religiosos que más tarde formaron unidades separadas del culto. Además del esquema fundamental de las oraciones, la ofrenda y la recepción sacramental de las especies, había un sermón, que se tenía después del evangelio, canto litúrgico muy esmerado, que acompañaba a la misa, así como letanías, procesiones y las oraciones que ordinariamente la precedían.

El centro de la liturgia eucarística, el canon intangible, cuyo origen se pierde en las brumas de la era apostólica, había recibido diversas adiciones insignificantes en varias «ciudades» y regiones. En la misma Roma, el *Kyrie eleison*, la fracción de la hostia y el *Agnus Dei* habían sido insertados en el oficio por Sergio I (687-701) siguiendo los modelos orientales. La misa rezada sin diácono ni subdiácono se había generalizado desde el año 600. En el siglo siguiente se hizo normal el uso de hostias redondas, blancas, hechas de pan sin levadura, así como de hostias pequeñas que los fieles recibían en la boca; esto sustituyó en el sacrificio al uso de los panes y el vino presentados en el momento del ofertorio. En el 751 Pipino decidió adoptar la liturgia romana en su reino. Los cantos romanos, introducidos en el norte por primera vez por Crodegango de Metz, se propagaron en el país franco, al menos por algunos lugares, entre ellos Rouen. Años después pidió Carlomagno al papa Adriano I un sacramentario de la Iglesia romana. No sin dificultad, el papa le procuró una copia del sacramentario gregoriano que se ajustaba al rito de la capilla pontificia. Este sacramentario, completado con algunas adiciones francas, constituyó la base de la liturgia de la capilla real de Aquisgrán. De allí se extendió por el Imperio carolingio y hacia el año 1000 volvió a Roma para convertirse en el misal que iba a prevalecer en todo el mundo católico. Por tanto, puede decirse que, desde el siglo v hasta finales del vii, Roma fue un centro de creación litúrgica, pero que más tarde fue la Iglesia de la Galia la que estuvo al frente del movimiento litúrgico. La

amalgama resultante fue adoptada en su mayor parte por Roma y transmitida una vez más a toda la Iglesia occidental.

Los liturgistas de la Galia tendían a alargar y dramatizar la liturgia. Se multiplicaron las incensaciones, se rodeó de solemnidad la lectura del evangelio, se añadieron plegarias complementarias y suplementarias para expresar pensamientos e intenciones que hasta el momento no se habían explicitado. Y así se introdujeron en el misal las oraciones *Deus, qui humanae substantiae*, al preparar el cáliz; *Suscipe, Sancta Trinitas*, antes del prefacio; las oraciones *Domine Jesu Christe* y *Perceptio corporis tui*, antes de comulgar el sacerdote, y el *Placeat*, antes de la bendición final. Se fueron acumulando largas oraciones antes y después de la misa; algunas de ellas se conservan en la preparación y acción de gracias que figuran todavía en el misal romano. Por influjo de los penitenciales celtas se añadieron algunas oraciones, cuyo único vestigio es (o fue hasta 1964) el *Confiteor*. Se introdujo también cierto número de salmos, entre ellos el *Judica* inicial, hoy suprimido; el *Lavabo*, en el momento de lavarse las manos, y el *Dirigatur*, al incensar el altar. Durante mucho tiempo, las diversas Iglesias se diferenciaron bastante en puntos secundarios. Hoy día, el rito de Milán difiere considerablemente —y el de Lyon ligeramente— del rito romano, mientras que algunas órdenes religiosas, como los cartujos y los dominicos, han conservado formas litúrgicas que tomaron inicialmente de las tradiciones locales. Hubo adiciones más tardías aún: la elevación de la hostia consagrada, que en París no se adoptó oficialmente hasta el año 1210, las abluciones finales y el Evangelio de san Juan al acabar la misa. Se multiplicaron también los signos de cruz, los besos al altar y las genuflexiones. Como hemos indicado, los cambios y supresiones recientes en el misal romano han hecho desaparecer la mayor parte de las adiciones mencionadas.

Hasta fines del siglo XI, los textos necesarios para la celebración de la misa se hallaban en tres libros: el sacramentario, que contenía el canon y parte del ordinario; el leccionario, con las lecturas, epístolas y evangelios, y el antifonario, donde se hallaban los textos del *Introito* y las otras partes cantadas de la ceremonia. Poco a poco, debido al desarrollo y multiplicación de las misas privadas, esos tres libros se fundieron en uno, apareciendo así el misal. Las vestiduras, que al principio fueron las de la vida diaria, adoptaron poco a poco una forma convencional. Se hicieron habituales los ornamentos de color; los cinco colores llamados «litúrgicos» se fijaron en la época de Inocencio III, aunque hayan persistido bastante tiempo algunas variantes.

El período que transcurre entre el Domingo de Ramos y el de Pascua, denominado más tarde Semana Santa, la semana litúrgica por excelencia, experimentó transformaciones similares a las de la misa ordinaria. El rito tan conocido del Domingo de Ramos procedió de diversas fuentes. La procesión de los ramos se tomó de Jerusalén, que sigue siendo el origen de tantos ritos y prácticas de la Iglesia. Pero el rito de la bendición de los ramos con sus oraciones especiales apareció más tarde en España y en Francia; en Bobbio se utilizó en el si-

glo VIII, y en Baviera, en el IX. La versión franca no consistía más que en oraciones; la alemana contenía el esbozo de una misa. En su forma abreviada y resumida, que constituye la base de la actual, el rito llegó a Roma en el siglo XI. El golpe en la puerta (desaparecido actualmente) se introdujo en la Galia más tarde aún, lo mismo que el himno *Gloria, laus et honor* de Teodulfo de Orleáns. Hacia el año 1000 se empezó a cantar la Pasión; pero hasta cuatro siglos más tarde no se unió la *turba* o pueblo a los tres solistas. Esto explica que en los misales anteriores a esta época no tengamos ninguna indicación de la participación del pueblo en los cantos.

El triduo del Jueves al Sábado Santo contiene lo esencial de usos muy antiguos, cristalizados en el rito romano. El Viernes Santo, sobre todo en su forma recién renovada, conserva una letanía y un oficio de lecturas muy antiguo y no litúrgico (es decir, no eucarístico). La adoración de la cruz, tomada probablemente de Jerusalén, se introdujo a principios del siglo VII; unos cincuenta años más tarde se añadió la liturgia griega de los presantificados. La forma completa y definitiva del rito se elaboró en la Galia y en España hacia el año 900. La ocultación de la cruz y de la hostia consagrada y su reaparición en la mañana de Pascua aparecieron poco después. En casi todo el Occidente, esta ceremonia fue reemplazada (y en parte absorbida) por la manifestación solemne y la adoración de la hostia después de la misa del Jueves Santo. Pero el rito primitivo se conservaba hasta hace poco tiempo en algunas regiones de Alemania y de Austria. El núcleo de lo que durante mil años fue el rito del Sábado Santo —que ahora se encuentra en la liturgia de la vigilia pascual— es antiquísimo. Es una supervivencia, más completa que la de Navidad, de la liturgia de la vigilia que en los comienzos se celebraba todas las noches del sábado al domingo. Las profecías contenidas en esta liturgia son muy antiguas; pueden ser restos del «oficio» del día en la Iglesia primitiva, al que seguía la eucaristía. Servirían para anunciar el oficio matinal de laudes, que se ha suprimido como «hora» plena —única excepción en el calendario litúrgico— en el caso del Sábado Santo. Esta liturgia antigua está precedida ahora por la bendición del fuego nuevo y del cirio pascual, costumbre importada de la Galia a Roma a fines del siglo VIII.

El oficio divino se formó mucho después de que la liturgia eucarística alcanzase su forma definitiva. Sin embargo, el canto salmódico y las lecturas tomadas de la Escritura han constituido siempre una parte de la oración oficial cristiana. En Roma, el núcleo original estaba integrado por las vísperas, el oficio de vigilia y los maitines (los laudes actuales). En los ambientes monásticos esta liturgia se desarrolló paralelamente pero con más rapidez; se amplió con la adición de las tres horas del «día», horas «menores»; luego se añadió «prima», a finales del siglo V, y por último las completas.

A fines del siglo VIII existían en Roma unos cincuenta monasterios, diecinueve de los cuales estaban unidos a una basílica. Por esto el oficio monástico «contaminó» al rito romano, a la vez que tomó rasgos de él, por ejemplo, el

oficio completo del triduo pascual. Estas formas, sin embargo, conservaron cada una su individualidad en el modo particular de reglamentar los salmos y lecturas. Además, en cada una el oficio ferial precedía al de la fiesta. Hasta el primer siglo de nuestro período el calendario litúrgico fue muy sencillo. No existía más fiesta especial que Navidad —con su «duplicado» de la Epifanía, tomada pronto de la Iglesia oriental—, Pascua y Pentecostés. A fines del siglo VIII, durante el pontificado de Sergio I, primer papa griego (687-701), se adoptaron varias fiestas bizantinas de la Virgen, como la Natividad (8 de septiembre), el 1 de enero, considerado originariamente como una simple fiesta de María, la Purificación (2 de febrero), la Anunciación (25 de marzo) y la Asunción (15 de agosto). En el siglo VIII el calendario romano experimentó una ampliación considerable. Las fiestas de santos mártires se habían celebrado durante mucho tiempo en las iglesias de los cementerios en que estaban sus reliquias. A mediados del siglo VIII, los cuerpos de los mártires con los títulos de las iglesias dedicadas a ellos se transfirieron a Roma, donde se celebraron sus fiestas a partir de entonces. La corte pontificia tomó parte en ellas tan pronto como se establecieron en las diversas iglesias «estaciones» o lugares de reunión para la procesión pontifical. Estas fiestas conmemorativas de los mártires romanos constituyen aún la base del calendario romano. Casi en la misma época tuvieron también su liturgia conmemorativa algunos otros mártires conocidos hacía tiempo por las «actas» apócrifas que relataban su pasión. Así sucedió con el apóstol Andrés, san Lorenzo, santa Cecilia, san Sebastián, santa Inés, san Juan y san Pablo.

Los siglos V y VI fueron una época de compilación de los sacramentarios y leccionarios romanos; durante ella se compusieron colectas y oraciones, verdaderas obras maestras cuya sobriedad y claridad dogmática siguen siendo admirables. El siglo VII fue la época en que los especialistas de la liturgia romana compusieron las antífonas y responsorios del propio del «tiempo», obras maestras del arte litúrgico de un nivel nunca más alcanzado. Los oficios de Adviento, Navidad, Cuaresma, el tiempo de Pasión y las semanas después de Pascua siempre descorazarán a los imitadores modernos. Sus textos escriturarios fueron seleccionados perfectamente; en ellos, la lengua latina parece haberse apropiado la armonía de la poesía hebrea. La evocación de los misterios cristianos está impregnada de una emoción profunda, aunque contenida. Además, estas liturgias son incomparables por la fuerza dramática que dan a cada palabra y a cada acción y por la habilidad —comparable a la de un Esquilo o un Shakespeare— con que utilizan ciertas palabras-clave para destacar tal pasaje u oficio. Por su perfecta adecuación tanto a los días de penitencia como a los de gozo, dan a cada tiempo su colorido y sus tonalidades particulares. Esos maestros anónimos, que trabajaron uno tras otro casi durante un siglo, y a los que quizá hay que atribuir también el oficio de difuntos romano, merecen nuestra gratitud porque crearon un ciclo de oficios litúrgicos que constituye una de las más valiosas joyas de la tradición cristiana.

Los monasterios basilicales de Roma y de algunas otras grandes «ciudades» de Occidente ejercieron gran influjo; pero su existencia fue relativamente corta. Fundados en Roma únicamente para celebrar el oficio litúrgico, sin derechos ni deberes parroquiales, esos monasterios eran independientes del sacerdote encargado de la iglesia, el cual no tenía sobre ellos ninguna autoridad. Su abad era designado por el papa; a menudo era un clérigo secular que administraba los bienes propios. Los monjes, que solían pasar después al servicio del papa, probablemente se diferenciaban poco de los canónigos regulares. En el siglo VII los monasterios más importantes de este tipo fueron los tres vinculados a la basílica vaticana de San Pedro. Desde esta iglesia, «cabeza del mundo» y estrella de los peregrinos, el oficio divino de tipo romano se propagó por Europa. Benito Bishop en Wearmouth (hacia el 680) y Crodegango en Metz (754) fueron las dos únicas personalidades que, llevadas por su amor a la liturgia romana, la implantaron íntegramente en sus lejanas iglesias; Remedius de Rouen y Pipino se encargaron de difundirla por la Iglesia de la Galia. La liturgia romana evolucionó ligeramente de basílica en basílica y de época en época; quedó fijada definitivamente por Amalario, el gran liturgista carolingio.

Cuando las iglesias de Roma adoptaron las fiestas conmemorativas de los mártires cuyas reliquias recibían, integraron también el «oficio» dedicado a cada santo. Al principio, el oficio del santo (o parte de él) se celebraba además del oficio del día. Luego, el oficio ferial desapareció de todas las liturgias, excepto para algunas de las fiestas más importantes, como las de san Pedro y san Pablo; en el siglo XIII desapareció incluso de estas fiestas. Durante los siglos que van desde el 650 hasta 1050, la liturgia romana alcanzó, según la expresión de su historiador más eminente, «un estado de perfección que no iba a ser sobrepasado ni conservado»<sup>1</sup>.

La salmodia y las lecciones conservaron durante toda la Edad Media el orden que hemos esbozado. Los únicos cambios en los ritos seculares y monásticos que merecen citarse conciernen a la reducción de las lecciones. Pero entre los dos ritos subsistió largo tiempo una diferencia notable. El oficio romano careció de himnos durante siglos. Fueron introducidos en la vida cristiana por Ambrosio de Milán; durante mucho tiempo fueron extralitúrgicos. Ambrosio compuso personalmente muchos himnos sobrios y bellos en versos yámbicos según las reglas de la prosodia clásica. Estos himnos, y otros con igual métrica, aparecieron por primera vez en el marco de la liturgia en la Regla de san Benito. Han conservado la misma forma hasta el día de hoy en los oficios feriales de la semana y en las horas menores de las fiestas y ferias del año. En los monasterios y en algunas iglesias seculares se añadieron poemas o series de estrofas compuestas por poetas cristianos del Bajo Imperio. La primera vez que se empleó una métrica distinta del yambo fue quizá en el *Pange lingua* de Venancio Fortunato; pero con el renacimiento carolingio se amplió el repertorio. Se adoptaron himnos compuestos según las diversas posibilidades de la prosodia lírica clásica. Citemos, por ejemplo, el magnífico *Ut queant laxis* de la festividad

de san Juan Bautista, obra de Pablo el Diácono y compuesto en versos sáficos, y otros como el *Nocte surgentes* del domingo, el *Ecce iam noctis*, el tan conocido *Iste confessor*, el admirable *Urbs Jerusalem beata*, en troqueos, y el *O Roma felix*, en trímetros yámbicos. Muchos de esos himnos aparecieron probablemente por primera vez en las iglesias seculares. Pero a partir del año 1000 su uso era casi universal, aunque las grandes basílicas los rechazaron por principio. El oficio romano, por su parte, no incluyó ningún himno hasta finales del siglo XIII.

Podemos terminar esta parte con algunas notas sueltas. El símbolo llamado de Atanasio, compuesto probablemente en España hacia el 580, apareció en el oficio de prima del domingo en Basilea el año 836, durante el episcopado de Hayto; en Cluny se recitaba diariamente en la época de Ulrico (1070). El oficio cotidiano («oficio parvo») de la Virgen apareció a principios del siglo XI; contribuyó a su difusión san Pedro Damiano, mientras que Roma, como en otros casos, se resistió a la innovación. Al principio, el oficio de difuntos no estaba unido a la misa ni al servicio fúnebre, que era más antiguo; fue una creación exclusivamente romana, que data del siglo VIII y tuvo por origen una «vigilia» fúnebre; luego se propagó rápida y ampliamente bajo la forma de un oficio distinto. La conmemoración de los fieles difuntos (día de las ánimas), como se sabe, se celebró por primera vez en Cluny por iniciativa de san Odilón († 1049). El oficio monástico se enriqueció con numerosos salmos y oraciones adicionales: los salmos graduales antes del oficio de la noche; los penitenciales, antes de prima; los llamados «familiares», por los parientes y bienhechores, y los oficios brevísimos de Todos los Santos, la fiesta de la Santa Cruz y otros.

De este modo, en el curso de un progresivo desarrollo, que duró al menos seis siglos, la liturgia del año, las ceremonias celebradas en ciertos días particulares o en ocasiones especiales, los oficios de devoción o facultativos y las letanías alcanzaron su mayor esplendor a comienzos del siglo XI, primero en la Iglesia romana, luego en la galicana y en los medios monásticos. Estas creaciones litúrgicas iban a influir en la piedad de los laicos durante unos dos siglos, siguiendo casi intactas hasta las reformas litúrgicas de Sixto V y los cambios más radicales efectuados recientemente en el curso de los últimos cincuenta años. Las más recientes transformaciones culminan en el uso de las lenguas vernáculas y la renovación de la concelebración autorizados por el Concilio Vaticano II.

No es fácil describir la piedad eucarística de la Edad Media dada la dispersión y, a veces, la incoherencia de los testimonios que se pueden extraer de los hechos, de los preceptos y de las recomendaciones. Podemos, sin embargo, distinguir tres categorías de fieles: los monjes y monjas, los clérigos que no tenían obligación oficial de celebrar la misa y los laicos.

En lo que toca a los monjes de Italia central, a mediados del siglo VI parece que en los monasterios que seguían la *Regula Magistri* celebraba la misa un sacerdote que acudía a la iglesia el domingo. Este sacerdote consagraba el pan

o las hostias en cantidad suficiente para que el abad pudiese distribuir la comunión a diario<sup>2</sup>. Está claramente indicado en la Regla de san Benito que la comunión frecuente, incluso diaria, era cosa normal; pero nada hace suponer que la misa fuese cotidiana. En la época carolingia, Teodulfo de Orleans recomendó la comunión diaria. En el siglo X esta costumbre se hizo obligatoria para los monjes y monjas de Inglaterra en la *Regularis Concordia* (hacia el 970). Un siglo más tarde, la constitución redactada por Lanfranco para los monjes de Canterbury no mencionaba la comunión. Cincuenta años después, la regla cisterciense se limitaba a exhortar a los monjes que no eran sacerdotes a comulgar una vez a la semana, preferentemente el domingo. Durante este período se fue haciendo corriente el que los monjes de coro recibiesen las órdenes mayores. Los libros monásticos de costumbres toleraban la misa rezada diaria. De hecho, está comprobado que en el siglo XI los sacerdotes decían más de una misa al día por motivos de devoción. A mediados del siglo XIII se cita entre las virtudes de santo Tomás de Aquino el celebrar la misa diariamente. Los sacerdotes de parroquias estaban obligados a celebrarla los domingos y fiestas. Se exhortaba a los clérigos a recibir la eucaristía con frecuencia, pero no puede saberse qué ocurría en realidad.

Respecto a los laicos, según el testimonio de Beda (hacia el 730), los romanos recibían la comunión diariamente; él recomendaba a su discípulo Egberto que siguiera esta costumbre en York. Sin embargo, en la época carolingia, los concilios reiteraron prescripciones que variaban entre sí en puntos secundarios. En el 813 se decretó en Tours que se debía recibir la comunión tres veces al año (Navidad, Pascua y Pentecostés). En Aquisgrán (836) se recomendó recibir la comunión todos los domingos. En los siglos XI y XIII, la regla habitual era comulgar tres veces al año y, en ocasiones, por cuarta vez el Jueves Santo. El IV Concilio de Letrán, lejos de aportar innovaciones, supuso una especie de regresión, aunque dio un valor nuevo y solemne a la comunión pascual. Si examinamos ahora los consejos más bien que los decretos y concilios, constatamos que Pedro Damiano aconsejaba a los devotos la comunión diaria. Gregorio VII, en una de sus escasas cartas de dirección espiritual, recomendó la comunión frecuente, quizá diaria, a su dirigida la condesa Matilde. Gregorio, como los demás, se apoya en san Juan Crisóstomo y en los otros Padres. Cita la conocida máxima de san Agustín según la cual no se debe elogiar ni censurar a la persona que comulga cada día. Pedro Lombardo recomienda la comunión diaria; santo Tomás, lo mismo que Alberto y Buenaventura, establece la doctrina que se hizo tradicional; es decir, que la comunión diaria es lícita y deseable para los cristianos fervorosos que comulgan por consejo de su director espiritual. Santo Tomás y los otros argumentan que la sagrada eucaristía, a la que según ellos alude directamente la oración dominical, es un pan cotidiano (y así, *per contra*, no debe recibirse dos veces al día). No usaron el argumento de que es litúrgicamente normal que todos los asistentes a la misa comulguen, salvo si están en pecado mortal. Como se sabe, en el siglo XIII se desarrolló mucho la

devoción al Santísimo Sacramento bajo sus especies visibles. Pero no es evidente que esta piedad fuese unida a una mayor frecuencia de la comunión. De hecho, según algunas indicaciones, parece que la comunión se hizo menos corriente —y no más frecuente— en los siglos XIV y XV. El autor de la *Imitación*, que dedicó al Santísimo Sacramento un tratado que es clásico en la espiritualidad, indica que en esa época la comunión era frecuente más bien que cotidiana. Sabemos que a principios del siglo XVI Tomás Moro acostumbraba recibir la comunión cuando se encontraba ante problemas graves.

## CAPITULO XII

### *LA CULTURA CRISTIANA EN OCCIDENTE*

Los siglos que transcurren entre Gregorio Magno y Gregorio VII constituyen un conjunto específico en la historia de las ideas y de la literatura de Europa. Se asiste a la extinción definitiva de la ininterrumpida corriente de pensamiento y de enseñanza que había nacido en Grecia mil años antes y a los primeros balbuceos del espíritu de renovación que iba a desarrollarse en la civilización europea de la Edad Media. Con el distanciamiento, el mundo antiguo comenzó a adquirir los caracteres de una edad de oro. Hasta este momento, los autores cristianos, o se habían mantenido apartados de la literatura pagana o, de diversas maneras y en diversos grados, habían tenido unas relaciones ambivalentes —mezcla de aversión y entusiasmo— con la cultura clásica que, de una u otra forma, habían inspirado a hombres como Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno. Quizá fuese natural sentir aversión hacia una literatura que constituía el principal atractivo del estilo de vida que podía presentarse como rival del cristianismo y que estaba impregnado de naturalismo y laxismo moral. Quizá fuese también natural rebajar los méritos cuando todavía podía gozarse parasitariamente de los encantos, con que esta cultura había adornado la vida humana. Pero cuando el cristianismo se quedó solo para librar en Occidente las batallas de la civilización bajo un cielo gris y en una tierra inhóspita, los hombres miraron con otros ojos la civilización del pasado. Desde el año 600 al 1050, la historia cultural de Europa occidental consiste en una serie de intentos, alejados unos de otros en el tiempo y en el espacio, de resucitar las glorias del pasado asimilando e imitando la producción intelectual y literaria de la Antigüedad. No hay nada tan extraño en la historia de la literatura como esas tentativas —hechas primero en Irlanda, luego en Northumbria, Wessex, Turingia, Baviera— de copiar exactamente las expresiones, la prosodia y el vocabulario de la literatura latina antigua cuando las condiciones históricas habían experimentado un cambio tan profundo desde la época de Virgilio o Juvenal. Las obras maestras de la literatura resultantes de esos intentos son similares a esas flores o frutos exóticos que brotan en la rama injertada del árbol silvestre, que, según la expresión de Virgilio, se maravilla de su follaje extraordinario y de su fruto singular<sup>1</sup>. Los que provocaron tal renacimiento adoptaron respecto

a la literatura antigua una actitud muy diferente a la de un Jerónimo o un Agustín. Para los autores de la Edad Media, los antiguos eran un portento; todo el saber procedía de ellos; eran modelos inigualables. Toda la aspiración de la época se cifraba en imitarlos o reproducirlos. En realidad, Alcuino llegó a más: para él las artes liberales no eran obra del hombre sino de Dios, que, al crearlas, las puso en la naturaleza para que el hombre las descubriese y perfeccionase. Los antiguos habían contribuido a ese perfeccionamiento; los cristianos debían ser sus émulos con un entusiasmo y un éxito mayores aún. En un conocido texto enumera Alcuino los deberes del humanismo cristiano. En la mañana de su vida había esparcido la semilla en Gran Bretaña; en el ocaso seguía sembrando en Francia. Su único deseo era edificar allí una nueva Atenas o, mejor, una Atenas más grande que la antigua, pues ésta sólo conocía las siete artes, en tanto que la nueva poseía además los siete dones del Espíritu Santo<sup>2</sup>. Esta actitud de respeto hacia las letras y el saber caracteriza a los autores de esta época durante la cual la instrucción y la actividad literaria —la capacidad de leer y escribir, como casi se ha llegado a decir— eran dominio reservado a los hombres de Iglesia, monjes o clérigos. Estos, según sus propias palabras, despojaron a los egipcios: emplearon la técnica y la forma literaria de Virgilio o de Cicerón para revestir la expresión de su fe y de su piedad. Por eso la historia de la literatura de esta época forma parte de la historia de la Iglesia. Durante los siglos precedentes, los autores cristianos se limitaron a participar en la actividad literaria del Imperio decadente. En adelante correspondía a la Iglesia seguir las huellas de los antiguos, inspirar y controlar todas las formas literarias.

Parecía natural que el centro de la vida nueva estuviese en Italia y en el sur de la Galia. Pero no fue así. La actividad literaria empezó a brillar súbitamente en el extremo occidental, en España. Partiendo de ella recorrió un gran arco de círculo por la periferia del mundo cristiano, Irlanda, Northumbria, Wessex y Alemania, hasta que las llamas que venían de todas partes brillaron con especial resplandor en el centro del Imperio de Carlomagno.

La época brillante pero breve de la España visigoda se abrió con la conversión del rey Recaredo en el 589 y se terminó con la invasión sarracena del 711. Isidoro (565-636), arzobispo de Sevilla desde el 599 hasta su muerte, es la figura más antigua e indudablemente la más importante desde el punto de vista histórico. Sin duda es uno de los «fundadores de la Edad Media». Casi todas sus obras vienen a ser satélites de su inmensa enciclopedia, conocida con el nombre de *Etimologías*, que abarca la historia, la medicina, el derecho, la teología, la arquitectura, la agricultura, el arte de navegar e incluso las artes domésticas. En todos estos dominios, Isidoro, con una sencillez impersonal y un gran sentido de los valores religiosos y morales, asimila y despliega las riquezas acumuladas en el pasado. Es el último de una larga estirpe de enciclopedistas que procede de Alejandría por un lado y de Varrón por el otro. Verdadera mina de tesoros, su obra iba a ser estudiada, saqueada y plagiada por

innumerables autores durante el siglo VIII. Por su cultura teológica y bíblica, Isidoro mereció un lugar en el paraíso de Dante, al lado de Beda y de Ricardo de san Víctor. Su hermano Leandro, arzobispo de Sevilla también, y su amigo Braulio de Zaragoza son figuras ilustres, aunque menos conocidas. A Julián de Toledo († 690) se debe otra obra clásica de la Edad Media: su *Prognosticon* fue durante siglos el *locus classicus* para el tema sobre el destino del alma después de la muerte. En la generación siguiente figuran Eugenio e Ildefonso de Toledo, Beato, que comentó el Apocalipsis, y Valero, a quien se debe la conservación de la *Peregrinatio Aetheriae* (Diario del viaje de Eteria a los santos lugares). La catástrofe imprevisible del 711 acabó bruscamente con este movimiento, que fue quizá el principal factor del desarrollo de Europa. Sea lo que fuere, cuando en el reinado de Sisebuto fueron expulsados los judíos o forzados a convertirse y cuando se dejó sentir el influjo oriental de Grecia y de Siria, pudo presagiarse el futuro destino de la Península Ibérica. Sin embargo, España influyó poderosamente en la literatura y la cultura irlandesas; así, la liturgia mozárabe y, quizá, las *Hisperica Famina* llegaron desde el Finis-terre hasta Bantry Bay<sup>3</sup>.

En Irlanda, la gran época de los santos y artistas primitivos precedió a la de los emigrantes. San Columba y san Columbano, muertos, aquél en Iona (597) y éste en Bobbio (615), se sitúan fuera del período que estudiamos. Su desaparición señala el fin de la primera ola de emigrantes. Irlanda aportó su contribución a la literatura latina medieval con los escritos de Adamnano y los poemas de Sedulio. Pero mereció el título de madre del saber por el papel que desempeñaron los monjes irlandeses inspirando a los intelectuales que venían de Gran Bretaña y, sobre todo, difundiendo extensamente los manuscritos y el amor al estudio desde las Hébridas hasta Ratisbona y Bobbio. Si a veces se ha exagerado la profundidad y extensión de su erudición clásica —fuera de los glosarios y de los libros de proverbios no poseemos ningún testimonio seguro de que los irlandeses conocieran el griego—, su afición a la poesía latina fue grande, y el influjo que ejercieron en la producción y difusión de los textos latinos clásicos fue también profundo. Sin embargo, aunque la Gran Bretaña del norte y algunos monasterios del sudoeste pudieron recibir la cultura irlandesa, el auge del primer grupo literario anglosajón se debió al influjo del continente. Benito Biscop de Northumbria, que introdujo libros y usos romanos y galos, y Teodoro, el arzobispo siciliano que llevó a Canterbury los modelos de la educación griega, fundaron las primeras escuelas de Northumbria y del Wessex. En aquélla, los monjes de Jarrow-Wearmouth, estrechamente vinculados a los clérigos celtas de Lindisfarne, crearon tradiciones literarias y artísticas de primera calidad. En Wessex, Adelelmo de Malmesbury fue el principal maestro de aquellos que propagaron el amor a las letras y extendieron una sólida formación literaria por Inglaterra meridional. La personalidad más destacada de esta época fue Beda el Venerable, el monje de Jarrow. Famoso entre sus contemporáneos por sus escritos sobre el calendario, Beda es original

porque en sus comentarios bíblicos prefería la interpretación literal a la alegórica. En los últimos años de su vida escribió su *Historia eclesiástica*; esta obra constituye una excepción en su época por la forma en que utiliza los documentos y critica las fuentes, por sus cualidades de narrador de talento, por su latín puro y exento de retórica<sup>4</sup>. Su obra es la de más valor histórico entre todas las escritas en Occidente desde la edad de plata de la literatura latina hasta el renacimiento italiano. Aunque escritas al margen del mundo por un monje que nunca se alejó de su monasterio, sus obras se propagaron rápidamente. Beda tuvo discípulos, entre los que sobresale Egberto, más tarde arzobispo de York y fundador de una escuela en esta ciudad. En el círculo inmediato de Egberto puede comprobarse una pureza en la lengua latina y un sentido histórico que recuerdan al maestro. En realidad, el estilo latino anglosajón de este período se caracterizó por su ausencia de artificio y de pretensiones, exceptuando a Adelelmo. En la generación siguiente, las cartas de Bonifacio y las de sus compañeros y corresponsales manifiestan la misma fusión de claridad en la expresión y de sinceridad.

Todos estos autores no constituyeron, sin embargo, la generación que iba a conducir al renacimiento carolingio. Entre los alumnos de Egberto en York estaba Alcuino (735-804), que fue maestro de las escuelas de la ciudad y responsable de la biblioteca, que describió con detalle y entusiasmo. Al volver de Roma en el 781, Alcuino se encontró con Carlomagno en Parma y aceptó la dirección de la escuela palatina de Aquisgrán. Aunque su educación había sido deficiente, Carlomagno tenía una idea elevada de la cultura y el firme propósito de lograr una renovación de la misma. Alcuino dirigió durante ocho años este movimiento y fue el «primer ministro de Instrucción Pública», como se le ha llamado, o, más exactamente, el «primer ministro intelectual de Carlomagno»<sup>5</sup>. Cuando, después de una larga estancia en Inglaterra, regresó definitivamente a la Galia para ser el abad titular de Tours, fue el alma verdadera, si no oficial, del renacimiento carolingio; recibió constantemente el apoyo y estímulo de la asidua correspondencia que mantuvo con el «ilustre bárbaro».

Es exacto llamar a Alcuino «primer ministro intelectual», pues su actividad e influencia rebasaron el campo de la enseñanza y fueron mucho más directas y específicas que las de un maestro teórico o literario. Así se le encargó fijar la ortografía oficial. Como responsable de los *scriptoria* imperiales y monásticos propagó el uso de la escritura elegante y clara conocida con el nombre de minúscula carolingia. En otro terreno, Carlomagno le confió la tarea de publicar una edición renovada y oficial de la Biblia en la versión aceptada y otra de los principales libros litúrgicos. Esta misión implicaba necesariamente la reforma del canto gracias a los primeros graduales y antifonarios romanos, así como la introducción en el rito romano de algunos elementos galicanos. Al frente de la escuela palatina, y después como abad de Tours, pudo formar discípulos excelentes, a los que enviaba luego para difundir su modelo y su técnica de enseñanza. En fin, el emperador se apoyaba en Alcuino siempre que se sentía

obligado a defender algún punto de la doctrina ortodoxa. Cuando los adopcionistas de España, los iconódulos de Oriente o los adversarios bizantinos del *filioque* provocaban el descontento de Carlomagno, eran censurados de acuerdo con el parecer de Alcuino y a menudo por su pluma. Nos es lícito pensar que en la cuestión de los iconódulos y en la del *filioque* Alcuino no tuvo demasiado acierto y sí alguna malicia. Con los adopcionistas se mostró intolerante. Sin embargo, quizá no se le ha reconocido todo su mérito como teólogo. Sus escritos manifiestan que conocía muy bien los Padres y los concilios, y que escogía con habilidad los textos que apoyaban sus ideas. Alcuino no era un gran historiador, como Beda, ni un pensador eminente. Pero fue un propagandista infatigable y entusiasta de las letras y de las artes sagradas y profanas en una época y en unas circunstancias históricas que eran particularmente decisivas y propicias. Debemos considerarlo como uno de los hombres que más han contribuido a la civilización europea. Rara vez, por no decir nunca, ha habido un hombre que, como él, fuera capaz de tener en sus manos todos los hilos de una cultura y de trasladarlos de un telar a otro. Más que ningún otro, Alcuino es el padre no sólo de las letras y de la cultura francesa de la Edad Media, sino también de todo lo que se ha derivado de ella.

El objetivo principal de Carlomagno era establecer una enseñanza para los clérigos, que iban a encargarse de la administración del Imperio. Las capitulares y los concilios mencionan a cada paso dos clases de escuelas: la episcopal, en las ciudades con catedral, y la monástica —abierta también a algunos externos—, en los monasterios. En un nivel inferior existía la enseñanza impartida libremente por los curas de parroquia a los niños que les confiaban las familias. En cuanto al contenido de la enseñanza, Alcuino resumió en un tratado la tradición de las escuelas y de los eruditos del Bajo Imperio Romano. Este tratado es un jalón, no una innovación. En el Imperio Romano, la enseñanza secundaria e incluso la superior había sido casi en su totalidad literaria y retórica. Difícilmente puede supervalorarse la influencia que la formación retórica ejerció en la literatura latina y más tarde en el estilo del latín medieval antes de la Escolástica. Desde la época de Persio y Juvenal, que iban a ser los modelos estilísticos de la declamación moral, hasta Bernardo e Hildeberto, la retórica ejerció su influjo en todas las obras literarias en verso o en prosa. Sin embargo, hacía tiempo que había desaparecido la idea de que la enseñanza debía preparar para la vida pública y formar para la elocuencia forense. En esta época, la enseñanza tenía como finalidad utilizar la cultura pasada para comprender y comentar la Escritura y las obras patrísticas. El programa de estudios se heredó de Roma: las siete artes liberales (que al principio fueron nueve), gramática, lógica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música; las tres primeras formaban el *trivium*, y las otras cuatro, el *quadrivium*; pero éstas se habían suprimido del programa varios siglos antes. En el sistema de Alcuino sólo se explicaban la gramática y la retórica. Las otras materias —cuando se estudiaban— eran tratadas desde el punto de vista literario o como un simple ejercicio de memoria.

El objetivo —y el éxito— de Carlomagno y de Alcuino fue, por tanto, formar un clero instruido que supiera leer y escribir. Treinta años después de la muerte del emperador se pudo comprobar que los cimientos puestos eran realmente sólidos. Para la historia de la cultura europea, la realización más importante de esta primera etapa fue la invención de una técnica de caligrafía y de reproducción exacta. Aunque el renacimiento carolingio no hubiese hecho más que explotar esta habilidad técnica, ya con eso habría señalado una etapa. Pero en realidad logró más. Dio una generación de eclesiásticos que conocían bien las obras literarias subsistentes en la Iglesia occidental, y formó literariamente a algunos laicos.

La obra de Alcuino prueba que Carlomagno acogió o invitó a hombres de talento. Los buscaba dondequiera que se encontrasen. Los dos miembros de la «academia» de Aquisgrán que seguían a Alcuino en importancia procedían también del extranjero. Pablo el Diácono era lombardo, se hizo monje en Montecassino y escribió un célebre comentario de la Regla de san Benito, una historia de los lombardos y una vida de Gregorio Magno. Reunió además una colección de extractos de sermones de los Padres muy leída durante toda la Edad Media; compuso también uno de los más famosos himnos latinos, el *Ut queant laxis* en honor de san Juan Bautista. El otro fue Teodulfo de Orleáns, visigodo expulsado de España, hombre de aficiones múltiples y de refinada cultura literaria y artística. Favorecido por Carlomagno, que le dio el obispado cuyo nombre adoptó, estuvo encargado de misiones diplomáticas y de controversias ideológicas. Colaboró con Alcuino en los *Libros carolingios*; escribió también un himno famoso, *Gloria, laus et honor*, incorporado luego a la liturgia del Domingo de Ramos.

La siguiente generación estuvo constituida en su totalidad por quienes, directa o indirectamente, habían sido discípulos o amigos de Alcuino. En la abadía alemana de Fulda, Rabano Mauro, discípulo inmediato de Alcuino, mereció el título de «maestrescuela de Alemania»; él enseñó las letras a Servato Lupo, monje de Ferrières. Reichenau, junto al lago Constanza (Alemania), sirvió de refugio monástico al poeta y autor de cartas Walafrido Estrabón. Así, pues, Rabano Mauro, enciclopedista y teólogo; Lupo, que no cesó de adquirir libros y copiar manuscritos; Walafrido, que describió detalladamente las plantas del jardín de su monasterio, y Eginardo, biógrafo de Carlomagno, constituyen las figuras más relevantes de la segunda generación. Todos, cada uno a su modo, fueron humanistas enamorados de la poesía antigua. En otro campo, pero llevando también la marca de la cultura carolingia, hubo hombres como Hincmaro, el infatigable controversista, y el grupo de autores anónimos que escribieron las *Falsas Decretales* y las *Falsas Capitulares*.

Durante estos últimos años se ha escrito mucho para impugnar o para probar el valor del renacimiento carolingio. ¿Qué es exactamente lo que re-nació? ¿Qué fue lo verdaderamente admirable o duradero en este renacimiento? Se ha dicho que la época de los eruditos carolingios no tuvo ninguna originalidad;

que no fue más que una versión, mejorada técnicamente, de la cultura precedente; que se limitó a algunos géneros literarios sin hondura teológica ni filosófica; que después de ella Europa siguió en una oscuridad igual a la de antes, si no más profunda. Admitimos que el renacimiento carolingio no produjo obras literarias de envergadura ni un pensamiento original y que el reinado de Carlomagno no inaugura una era nueva de vida intelectual. El renacimiento carolingio se realizó en un nivel inferior: el de la gramática y la redacción latinas, que constituían el método, el sistema y la base de la instrucción. Pero en ese nivel y en ese terreno el influjo del renacimiento carolingio fue duradero. Imprimió al método, a la estructura y al sistema de instrucción un movimiento que iba a continuar durante más de tres siglos.

El renacimiento carolingio debe más a Carlomagno que el siglo de Pericles o la época de los Médicis a aquellos que les dieron nombre. Sin la actuación directa y reflexiva del monarca nunca hubiera existido un renacimiento. Es cierto que, en el sentido técnico de la palabra, Carlomagno no era instruido; pero admiraba la cultura y presentía que era necesaria para una Iglesia que tenía que suministrarle consejeros, legisladores y gran número de los funcionarios de su Imperio. Por este motivo publicó las famosas *Capitulares*, que establecieron, al menos en teoría, un sistema de instrucción a nivel de la parroquia, del monasterio y de la catedral. Por eso instituyó también una escuela palatina y formó un grupo de eruditos célebres llegados de más allá de los Alpes, el canal de la Mancha y los Pirineos, tales como Alcuino, Pablo Diácono y Teodulfo. Estos hombres, así como otros invitados o atraídos por el emperador, formaron una asamblea, que fue también academia y especie de comité de tipo americano, destinada a aconsejar a su señor en todos los problemas de política teológica o escolar.

Todos estos rasgos señalan la diferencia entre el renacimiento carolingio y los demás renacimientos culturales surgidos antes del siglo XI. Al principio, bajo el influjo de las ideas y de la propaganda de Alcuino, la creación literaria fundada en el estudio y la imitación de los antiguos se consideró como una actividad deseable y digna de elogio. La cultura cristiana tenía que igualar a todo lo precedente e incluso sobrepasarlo gracias a la luz de la fe. En manos del monje, la pluma era un instrumento más noble que la azada<sup>6</sup>. Esta idea de que las obras y el pensamiento del mundo grecorromano habían logrado una calidad humana que los cristianos podían perfeccionar aún más era nueva y rica en consecuencias. En segundo lugar se organizaron en todos los monasterios del Imperio *scriptoria*, que multiplicaban sistemáticamente las copias de autores clásicos y patristicos escritas en la elegante y legible «minúscula carolingia»; de este modo fue posible proporcionar a las bibliotecas de Europa grandes colecciones de obras maestras, que podían ser leídas e imitadas. Los manuscritos del siglo IX son los textos completos más antiguos de muchos clásicos latinos. Es cierto que se trata de una revolución más pequeña y más limitada; pero es comparable al impulso que dio a las letras y a la cultura la invención de la imprenta.

En tercer lugar, las *Capitulares* de Carlomagno y los manuscritos redactados en los monasterios iban a inspirar más tarde los futuros renacimientos, a los que proporcionaron también materiales valiosos. Las controversias de la época de Hincmaro atestiguan claramente el valor de la obra de Alcuino y sus colegas. Como todos los demás, el renacimiento carolingio declinó a partir de la Alta Edad Media porque carecía de apoyo de las estructuras administrativas que, en las civilizaciones plenamente desarrolladas, sostienen a las instituciones, incluso cuando falta la inspiración.

*SEGUNDA PARTE*

(1049-1198)

## CAPITULO I

### LA REFORMA GREGORIANA

Por falta de estudio suficiente, los historiadores han dado con frecuencia una idea equivocada del gran movimiento de reforma que surgió en la Iglesia occidental y se prolongó durante cien años. En el pasado era frecuente centrar la atención, casi exclusivamente, en el conflicto que enfrentó al Imperio y al Papado, y más concretamente en un punto de este conflicto: en la querrela de las investiduras. En el curso de los últimos cincuenta años, esa gran contienda, el conflicto (*lis*) por excelencia, según los historiadores alemanes, se ha descrito con más exactitud como un aspecto del gran movimiento de reforma moral, disciplinar y administrativa que afectó no sólo al pontificado y al clero, sino a toda la sociedad. Profundizando más, puede decirse que esta reforma religiosa y eclesiástica, aun siendo muy importante, sólo representa en realidad uno de los aspectos del proceso mediante el cual Europa occidental se liberó de la tutela intelectual en que se hallaba, para alcanzar sus primeras capacidades teóricas y prácticas. De hecho constituye un rasgo característico de esa vida nueva que, de acuerdo con sus restantes manifestaciones, se ha llamado el renacimiento de los siglos XI y XII. La centralización del poder pontificio, la renovación monástica, el renacimiento de los derechos canónico y civil son diversos aspectos de una misma evolución espiritual que inspiró la dialéctica nueva, el desarrollo de las escuelas, el arte románico y el *Domesday-Book*. Pero, incluso después de decir esto, no tenemos aún una perspectiva suficientemente amplia. El siglo XI está tan ligado al período precedente como al siguiente. Del mismo modo que el problema de las investiduras no es sino un aspecto del proceso de desacralización de la Iglesia y del *Eigenkirchentum* universal, así también el influjo cada vez mayor del papado sólo es comprensible si recordamos la larga tradición que la Sede de Roma tenía tras sí. En realidad, el conflicto entre papas y emperadores sólo puede comprenderse adecuadamente después de examinar y recordar la historia de las relaciones que el papado había mantenido con Carlomagno y los emperadores de la Roma oriental desde la época de Constantino. En efecto, el breve período de treinta o cuarenta años que duró el pleno apogeo de la reforma —que la posteridad ha designado con el nombre de Hildebrando o Gregorio y que alcanzó su punto culminante con el pontificado de Gregorio VII— no puede comprenderse, si no se le considera

como la consecuencia directa de más de siete siglos de combates teóricos y prácticos. Además, esos años constituyen una línea de ruptura en la historia de Europa, una época breve durante la cual se produjo una evolución importante y duradera, sólo comparable con la Reforma del siglo XVI y con la Revolución Francesa del XVIII. La renovación monástica y el renacimiento de la actividad especulativa se estudiarán en otro lugar. Ahora nos referimos únicamente a lo que podemos llamar la historia política de la reforma gregoriana.

Si se considera en todos sus aspectos la reforma moral y espiritual que se produjo entonces, hay que reconocer que fue en gran medida obra de los monjes. Muchos autores proponen acertadamente la fundación de la abadía de Cluny (hacia el 910) como fecha del comienzo de la reforma. Antes de esta fecha, al menos a partir de los primeros años del reinado de Ludovico Pío —un siglo antes—, había habido una decadencia general de la vida religiosa. Ninguna renovación había perdurado. Con la fundación de Cluny asistimos al nacimiento de una institución que se iba a conservar durante todo el período creador de la Edad Media y que, de hecho, se mantuvo hasta que fue barrida, junto con los otros restos de la Europa feudal, por la Revolución Francesa. Pero Cluny no fue un fenómeno aislado. La fundación de Brogne, al norte de Lorena, unos años más tarde (914), y la de Gorze, junto a Metz, veinte años después (933), prueban que empezaban a correr aires verdaderamente reformadores, mientras en el sur de Italia aparecía por las mismas fechas el primer santo de una nueva familia eremítica y monástica. Sin embargo, los reformadores monásticos no influyeron directamente ni en la cabeza ni en los miembros de la jerarquía eclesiástica. Si su influjo rebasó el marco de sus respectivas órdenes, fue sencillamente porque elaboraron los principios de una vida sometida a la regla y porque establecieron monasterios, que fueron los viveros de donde saldrían un siglo después los verdaderos reformadores. Estos fueron monjes, e imprimieron a toda su obra un sello monástico. Consideraron al mundo desde un punto de vista monástico, por así decir. Los remedios que propusieron eran de carácter monástico.

Hemos visto que Silvestre II, cuya carrera e importancia histórica son asombrosamente parecidas a las que tuvo después Adriano VI, dio pruebas de energía durante un breve período de cuatro años. Defendió los derechos de su Sede y tomó la iniciativa de establecer la jerarquía húngara y la polaca. La muerte del emperador en 1002, seguida un año después por la del papa, puso fin a esta primavera prematura. El nuevo rey, Enrique de Baviera, que en su juventud estuvo orientado hacia la carrera eclesiástica, fue un príncipe devoto y consciente de sus deberes, hasta el punto de haber sido canonizado. Sin embargo, no tenía en absoluto la intención de renunciar al tradicional control sobre la Iglesia alemana y lombarda y sobre sus obispos. En realidad, el reinado de Enrique III fue un período de realizaciones. Reinando sobre una Alemania al fin unida, el monarca dominaba al papado, a la sazón en trance de reforma, con un espíritu similar al de Carlomagno. En Roma consiguió el

poder la casa de los barones de Tusculum, que proporcionó una serie de papas, siendo Benedicto VIII el más conocido de ellos. Fue éste un barón guerrero y victorioso que reconquistó los territorios perdidos por el papado; su flota, con las de Génova y Pisa, derrotó a los sarracenos. Y fue también un pontífice activo que actuó, conscientemente, bajo el control del emperador. En 1022, con ocasión de un concilio celebrado en Pavía, los dos soberanos de la cristiandad promulgaron entre otras medidas un canon que reafirmaba el celibato de los sacerdotes. Llegaron incluso a ampliar las prescripciones de este canon prohibiendo la incontinenia a todos los clérigos. Sin embargo, este decreto se debió probablemente a razones de política económica y feudal. Había que impedir que las propiedades ajenas a las iglesias privadas escapasen de las manos de los señores feudales. De todas formas, una vez más, el papa y el rey murieron prematura y casi simultáneamente (1024). Juan XIX, papa joven, poco inteligente y de costumbres disolutas, renovó algunos de los antiguos escándalos. Después de un intervalo sumamente confuso, durante el cual llegó a haber en algún momento tres pretendientes a la Sede pontificia, se operó un cambio decisivo, cuando Enrique III designó para el pontificado primero a Suidger, obispo de Bamberg (1046), que tomó el nombre de Clemente II, y luego a Poppon (1047), obispo de Brixen, que se llamó Dámaso II. Este hecho ponía de manifiesto quién ejercía el verdadero poder; pero también ponía término a las pretensiones y disputas intestinas de Roma. Al morir Dámaso años después, Enrique nombró a su pariente Bruno, obispo reformador de Toul. La entrada en escena de Bruno (León IX) señala el comienzo de una nueva época.

¿En qué medida necesitaba reforma la Iglesia de mediados del siglo XI? ¿Cómo había que aplicar esa reforma? ¿Quiénes fueron los primeros reformadores? Una reforma espiritual auténtica puede provenir de dos fuentes: de individuos de virtud, energía y discreción espiritual excepcionales, o de una autoridad inteligente y llena de celo. Este último elemento faltó completamente en Roma hasta 1049. El gobierno imperial era incapaz de reemplazar al papa como habían hecho Justiniano I y Carlomagno: los monarcas alemanes carecieron de talento y de prestigio; además, de hecho, nunca reivindicaron para el príncipe establecido por Dios sobre toda la cristiandad el derecho de regir a toda la Iglesia. Dedicaban su actividad a gobernar un reino difícil, cuyos obispos y abades eran grandes vasallos que se apoyaban en el rey. Pero la vida espiritual de la cristiandad, al menos en teoría, estaba bajo la responsabilidad del papa. Además, sea cual fuere el modo de comprenderlo, el Imperio no equivalía ya a toda la cristiandad: las Islas Británicas y gran parte de Italia, así como toda Francia y un número creciente de Iglesias nacionales de la periferia, como las de Polonia, Bohemia, Hungría y España dependían directamente del papa sin ninguna intervención imperial. Algunos propagandistas imperiales, seguidos por ciertos historiadores actuales, han escrito que los emperadores de la casa de Hohenstaufen controlaban toda la cristiandad occidental, como había

hecho Carlomagno. Pero no sucedió así. El conflicto entre el pontificado y el Imperio en 1070 y cincuenta años después no fue una lucha entre dos antagonistas que querían hacer de Europa una sola unidad territorial. Por eso ni el mejor emperador podía dar origen a una reforma de gran envergadura.

Era evidente que el papado necesitaba reforma. Es cierto que los escándalos romanos fueron exagerados por los contemporáneos y, desde Duchesne, por los historiadores. Pero la ineptitud de los papas durante doscientos años, la forma en que se vieron envueltos en las querellas intestinas de Roma y su incapacidad administrativa para dirigir los asuntos de la Iglesia son cosas que no necesitan demostración. La reforma general sólo podía venir de la cabeza y ésta tenía que ser sana y poderosa.

Es difícil saber con certeza si en ese momento el cuerpo de la cristiandad tenía más necesidad de reforma que en otros y en qué sentido. En el siglo xi la mayoría de los cristianos de Occidente eran campesinos incultos y, de una u otra forma, siervos de la tierra que cultivaban. En esa época casi todo el mundo vivía cerca de una iglesia y de un sacerdote. Todos podían asistir a misa y recibir los sacramentos. No podemos hablar del uso que hacían los cristianos de la rudimentaria enseñanza que recibían. Tampoco podemos decir nada de su elemental vida espiritual ni del culto en que participaban. Pero en todo caso, y exceptuando quizá algunas «ciudades» y villas de Italia, el programa de la reforma no se orientaba (a diferencia de lo que ocurrió a fines de la Edad Media) a una reorganización radical a nivel parroquial. En el otro extremo, la reforma monástica —dentro de ciertos límites convencionales— había precedido al movimiento de reforma general. Es cierto que algunos hombres fervorosos se comprometieron en el mundo para instaurar y extender la estricta observancia, pero en general el orden monástico no inspiró serias preocupaciones. La razón de que los primeros reformadores, que en su mayoría eran monjes, pudieran dedicarse a otros grupos es, quizá, que tenían su propia orden relativamente bien sujeta. Como veremos después, la panacea que propusieron consistía en convertir a la Iglesia en un organismo monástico, imponiendo al pueblo una vida de sujeción a una regla y dando en lo posible una regla de vida monástica tanto al clero secular como a los laicos. Quedaba el clero que dependía del papa: obispos, sacerdotes y órdenes menores. En éstos, el mal fundamental —se vio claro en esta época— estaba en que los sacerdotes se enfangaban en el terreno pantanoso de la sociedad laica. El pontificado, cuando no estaba sumergido en el lodazal de los partidos romanos, vivía bajo el yugo de los emperadores alemanes. Con escasas excepciones, los obispos eran designados por los señores laicos. Su fortuna procedía de beneficios concedidos por el rey o por cualquier otro; estaban ligados por obligaciones feudales y consagraban gran parte de su tiempo a tareas administrativas en provecho de su señor temporal. En el peor de los casos habían obtenido el cargo por dinero. Salvo rarísimas excepciones, el clero bajo estaba al servicio de un señor más o menos poderoso; en otras ocasiones, para obtener una pequeña renta que le asegurase la subsistencia, se

encargaba de una iglesia considerada como un bien inmueble, cuyos beneficios iban a parar en gran parte a las manos de uno o varios señores. Es cierto que el hecho de que el clero se enredara en tales compromisos no se debió al deseo explícito de los príncipes laicos. Todos los escritos polémicos anteriores a la renovación afirmaban y admitían la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal. Sin embargo, en el mundo de esta época, el clero alto y el bajo habían cesado de vivir la vida a la que están obligados, es decir, una vida organizada, disciplinada o simplemente distinta de la de los laicos. El papa no era más que un barón romano, un soberano poco influyente, a veces el capellán y servidor del emperador. Los obispos eran con frecuencia muy acaudalados por proceder de las grandes familias feudales. Los sacerdotes eran campesinos, estaban casados y a menudo sólo formaban los eslabones de una cadena hereditaria. Así, pues, el clero no constituía un cuerpo organizado, no podía servir de levadura ni de luz para el resto del mundo.

Los reformadores concentraron su atención y su propaganda en dos males universales y en un gran remedio. En el lenguaje de la época, los males eran la «simonía» y el «nicolaísmo». El remedio consistía en la acción disciplinar emprendida por un papado libre y poderoso. Ni los males ni el remedio eran nuevos. En una época en que se precisaban y definían toda clase de problemas, la novedad estribaba en el deseo general de afrontar la situación global mejor que casos aislados, en la búsqueda y creación de un derecho y una organización para realizar este proyecto. En el curso de esta contienda apareció por vez primera en Occidente una clase organizada —el clero o el gran organismo de los clérigos—, estrechamente unida bajo la autoridad de los obispos, estrechamente unidos a su vez con el obispo de Roma. El derecho y los intereses separaban a esta clase del laicado, que debía ocupar una posición inferior.

La simonía es un pecado tan viejo como el cristianismo. En su origen consistía en la opinión pertinaz de que los dones sobrenaturales y los poderes carismáticos podían comprarse con dinero. Más tarde se recurrió a la simonía para la compra o la venta de las acciones o de las tareas espirituales y sacramentales. La simonía se propagó, acabando por afectar a todos los servicios dados o solicitados en el momento de una designación o de una ordenación sacerdotal o episcopal. Como en su origen este pecado consistía en confundir la gracia con la magia y en desconocer totalmente la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, fue catalogado como una herejía. La teología sacramental estaba dando sus primeros pasos. La administración de las órdenes mayores no se había concedido todavía como análoga al bautismo. Entre los reformadores fácilmente se extendió la opinión de que toda transacción simoníaca impedía la transmisión de los poderes espirituales, por lo que todas las órdenes y sacramentos obtenidos por simonía eran nulos. Todavía no se distinguía con claridad la licitud de la validez en el ejercicio de un poder. No podemos decir nada sobre el número de transacciones verdaderamente simoníacas en el terreno de las designaciones episcopales. Carecemos de datos concretos sobre compras

de cargos episcopales por grandes sumas de dinero antes del siglo XII. Los casos más escandalosos y más numerosos parece que surgieron cuando ya había comenzado la campaña de los reformadores. Un tipo de simonía menos reprehensible que el anterior se extendió más ampliamente: un obispo pagaba el equivalente de una obligación feudal cuando aceptaba un feudo; o bien, en un plano inferior, un sacerdote pagaba un «derecho de entrada» en la iglesia. El primer tipo de simonía no fue habitual hasta que el sistema feudal estuvo totalmente elaborado y generalizado. Evidentemente, los reformadores tenían una labor inmensa, aun cuando exageraran o interpretaran mal algunos de los casos que citaban. En el fondo se enfrentaban con la apropiación laica de dominios y cargos eclesiásticos y las consecuencias que de esto se derivaban para la Iglesia: servidumbre, pillaje y degradación moral.

El término nicolaísmo, que designa el segundo mal de la Iglesia, tiene un origen incierto. Acabó por designar la incontinencia de los clérigos. La castidad y el celibato formaban parte de la antigua disciplina canónica de la Iglesia occidental; pero ya se habían abierto brechas en esta disciplina. De hecho, en Europa occidental, tras la caída de la civilización romana, el olvido de este precepto fue cada vez más corriente. Pero tampoco en este campo disponemos de estadísticas. Los reformadores exageran a menudo. Con todo, tenemos pruebas numerosas y constantes de que —como se puede esperar en un gran organismo indisciplinado— el matrimonio o el concubinato eran prácticas corrientes. El término «matrimonio» no es incorrecto, ya que las órdenes sagradas no constituían en esta época impedimento canónico para invalidar una tentativa matrimonial. El matrimonio no exigía la presencia ni la bendición de un sacerdote. En todos los países había muchos sacerdotes que habían contraído uniones duraderas, soportaban todas sus consecuencias legales y gozaban de todos sus derechos. Así, pues, el nicolaísmo tenía resultados que no eran sólo los relativos a los individuos. Llevaba, naturalmente, a la transmisión hereditaria de las iglesias (en cuanto beneficio) y a la dispersión de la propiedad eclesiástica por donación o por testamento. Llevaba igualmente a dificultades sociales y económicas propias de esta época. Aunque el sacerdote fuese de condición servil o villana, su oficio lo elevaba sobre sus iguales. Su esposa solía ser libre por su nacimiento y los hijos «tenían la condición de la madre». El señor, por tanto, se veía privado de la progenitura de sus siervos, así como de una parte de los bienes de la iglesia que el siervo había adquirido por regalo o por herencia. De este modo, el señor laico y los reformadores fueron a veces aliados por razones económicas. Pero, en general, cuando cada iglesia estuvo en manos de un solo propietario —clérigo o laico—, cuando la diócesis fue una región geográfica o un agregado de iglesias más que una unidad administrativa pastoral bien integrada, cuando los sacerdotes, que socialmente eran iguales a sus hermanos campesinos y con frecuencia iletrados, empezaron a casarse o a compartir su casa con una mujer y unos hijos, el sacerdocio sólo pudo contribuir débilmente a la reforma de la sociedad. A esto hay que añadir —de acuerdo

con las pruebas aportadas por Pedro Damián y algunos otros— la frecuencia de casos de vicios o irregularidades sexuales en la población de las ciudades del norte de Italia y de Provenza. El partido de la reforma se apoyaba en la convicción de que todas esas irregularidades sólo se podían combatir formando un clero íntegro y disciplinado, gobernado por obispos independientes de los señores laicos y elegidos libremente, consagrados conforme al derecho canónico y dirigidos a su vez por un papa enérgico, capaz de sostener y de aplicar la disciplina tradicional canónica de la Iglesia romana.

Reformadores como Wazon de Lieja y Pedro Damián ejercieron casi toda su actividad y escribieron casi toda su obra en la primera mitad del siglo XI. Pero puede situarse en 1049 el momento crucial en que las tentativas individuales dieron paso a la actuación de la autoridad de la Iglesia. En efecto, León IX llegó a Roma acompañado por el joven Hildebrando. Pronto se le unieron una serie de lorenese que compartían sus perspectivas intelectuales: Hugo Cándido, Udón de Toul, Federico de Lorena y Humberto de Moyenmoutier. Todos ellos serían pronto cardenales. Esta internacionalización del cardenalato era por sí sola testimonio elocuente de un programa; pero esta práctica no se iba a convertir todavía en norma permanente. El nuevo papa había sido elegido, siendo todavía joven diácono, para dirigir las tropas de un obispo; toda su vida conservó cualidades que recuerdan las de un gran capitán: rapidez de movimiento y decisión. Comenzó en seguida su obra celebrando en Roma un sínodo pascual que renovó los antiguos decretos contra la simonía. De hecho, parece que León, apoyado por Humberto, consideraba inválidas las ordenaciones logradas por simonía y deseaba imponer la reordenación. Pero el sínodo no quiso ir tan lejos. Después de la asamblea, el papa emprendió inmediatamente el primero de sus grandes viajes. Fue a Colonia, Aquisgrán, Tréveris y Toul. Al llegar a Reims, en otoño, reunió un sínodo para liquidar las prácticas simoníacas; luego celebró otro en Maguncia. El año siguiente viajó por Italia septentrional y central. Condenó a Berengario en Roma. Visitó Italia del norte y atravesó los Alpes para ir a Toul y a Augsburgo (febrero de 1051). En otoño estaba todavía en Italia central, y en la primavera siguiente (1052) partió hacia el norte por tercera vez y se encontró con Enrique III en Presburgo. Alentado por éste, partió a la cabeza de un gran ejército y atravesó los Alpes para atacar a los invasores normandos de Italia meridional, que amenazaban el territorio pontificio en Benevento. Su ejército fue derrotado; él cayó prisionero y murió (1054) después de haber pactado con los normandos y de haber enviado a Constantinopla una embajada para defender la causa de la unidad, tan comprometida.

León se hallaba en el umbral de un mundo nuevo. Hombre devoto y espiritual, con sus viajes y su política de visita de las iglesias cisalpinas fue el primero que ejerció el poder pontificio de manera abierta, directa y enérgica como un instrumento de reforma de la Iglesia. Amigo de un emperador sinceramente piadoso, no resolvió, y quizá no comprendió, el problema del control

de los laicos sobre las elecciones episcopales. Muchos opinaron que le faltó discreción al luchar con los normandos y prudencia al enviar a Humberto a Constantinopla. Aunque fue varón espiritual, no orientó verdaderamente los asuntos como hubiera debido hacerlo en cuanto padre espiritual de todos los cristianos.

El sucesor de León fue Víctor II (1054-1057), pariente del emperador. Se contentó con aceptar la protección de su patrono y presidió con él los concilios. Pasó en Alemania gran parte de su pontificado. Le sucedió Federico, hermano del duque de Lorena. Era un reformador y acababa de hacerse monje para sustraerse al castigo que el emperador quería imponerle por su participación en la embajada de 1054 a Constantinopla. Fue designado abad de los monjes rebeldes de Montecassino. Nombrado luego cardenal, pronto fue elegido canónicamente por el clero romano con el nombre de Esteban IX, siendo aún menor de edad Enrique IV. Durante su corto pontificado (1057-1058) se publicó un tratado de Humberto llamado *Adversus simoniacos*, obra que se distingue de los anteriores escritos contra la simonía por abogar claramente en favor de los dos remedios. En primer lugar, como corolario de su inquebrantable afirmación de que la simonía es una herejía y, por consiguiente, las ordenaciones simoníacas son inválidas, Humberto propone la anulación de todas las órdenes conferidas y de todos los sacramentos administrados por simonía. En segundo lugar, restablece completamente la elección canónica, lo que implica la eliminación del control de los laicos. Suele admitirse que el tratado de Humberto fue la causa próxima del decreto de 1059 sobre la elección. A la muerte de Esteban IX, la nobleza romana escogió al obispo de Velletri, que tomó el nombre de Benedicto X. Hildebrando, que estaba como legado en la corte imperial, regresó para proponer como candidato a un reformador: Gerardo, obispo de Florencia. Éste fue Nicolás II; y el 13 de abril de 1059 se promulgó el famoso decreto que concedía a los cardenales obispos, con el apoyo de los otros cardenales y la aprobación del clero y del pueblo de Roma, el derecho y el deber de elegir al papa. El rey de Alemania sólo tendría en adelante un derecho de asentimiento. Era natural que los obispos alemanes respondiesen condenando al papa y rompiendo sus decretos. Eran las primeras escaramuzas de un gran conflicto.

El papa había reforzado ya su posición negociando una alianza con Roberto Guiscardo y restaurando el decreto de elección en el sínodo de 1069; ahora se omitían las alusiones al pueblo de Roma y al rey de Alemania y se añadían amenazas de sanciones. Reiteró el decreto de León IX sobre la simonía y el celibato de los clérigos. Estableció por decreto casas de canónigos y recordó las exigencias de «la vida apostólica». Prohibió a los fieles asistir a las misas celebradas por sacerdotes que vivieran en concubinato. Puede verse en esto la huella de Pedro Damían; el papa, en efecto, siguió su opinión moderada en lo concerniente a la reordenación. Finalmente se prohibió a los clérigos recibir una iglesia de manos de un laico. No se sabe con certeza si se quiso que esta

medida fuese absoluta e inmediata. Considerados en su conjunto, se puede decir que los pontificados de León IX y Nicolás II se aproximan mucho a lo que llamamos la reforma gregoriana. La muerte prematura de Nicolás fue una desgracia para la Iglesia. Tras un interregno de tres meses fue elegido canónicamente Anselmo de Luca, que adoptó el nombre de Alejandro II. Sin embargo, un concilio alemán reunido en Basilea designó a Cadalo, obispo de Parma, acusado a veces de nicolaísmo. Por esta época ya había muerto el extremista Humberto, mientras que Pedro Damián trabajaba para restablecer la armonía con la corte de Alemania. Esta armonía se logró gracias a Alejandro II, pero a costa de sacrificar un principio: Alejandro sometió el litigio que le suscitaba Cadalo a una comisión formada por Godofredo de Lorena y la corte de Alemania. En esta ocasión redactó Pedro Damián un tratado que abogaba por una estrecha concordia entre el papa y el monarca. Después escribió a Anón, arzobispo de Colonia, para sugerirle la reunión de un concilio que aclarara el problema en cuestión. Esto suscitó una acerba censura de Hildebrando, lo que dio ocasión a que Pedro Damián le llamara alusivamente su «santo Satán». No obstante, el concilio se celebró en 1064 en Mantua con toda normalidad. Alejandro II fue confirmado como pontífice y el rey de Alemania como árbitro del pontificado. Por lo demás, Alejandro II fue un papa activo y reformador; persiguió a los sacerdotes de conducta licenciosa y simoníaca y prohibió la asistencia a las misas que celebrasen. Mientras tanto, en Alemania, bajo el gobierno de la emperatriz Inés, que ejercía la regencia durante la minoría de su hijo Enrique IV, la simonía reapareció con fuerza: obispados y abadías eran objeto de comercio en el palacio real; todas las designaciones se hacían en nombre del rey. Alejandro II careció de firmeza en el modo de oponerse a estas prácticas. Sin embargo, aunque a veces manifestó su debilidad e inconsecuencia, el papa reforzó la centralización del poder enviando legados a Italia, Francia, Inglaterra, España e incluso a Alemania para tratar de los asuntos que le incumbían en última instancia. Dirigió las cruzadas españolas y se opuso resueltamente al intento de divorcio de Enrique IV. Pretendió ejercer la soberanía pontificia sobre el sur de Italia, Sicilia y España. Su pontificado no careció de importancia.

Alejandro II murió el 21 de abril de 1073. Al día siguiente el pueblo romano aclamaba al cardenal Hildebrando, y los cardenales procedieron a su elección según las normas canónicas. Hildebrando nació entre 1015 y 1020 en Toscana, de familia plebeya. Fue educado en un monasterio romano, donde tal vez se hizo monje; pero es más probable que fuese en Lorena donde profesó los votos monásticos. Después entró al servicio de Gregorio VI y, en 1046, acompañó a su pesar al papa, depuesto y exiliado por Enrique III. Regresó poco después, durante el pontificado de León IX, de quien fue legado en Francia. Nicolás II lo nombró arcediano de la Iglesia romana, y llegó a ser el consejero de confianza del papa. Su diario de pontificado, que podemos completar con cartas y documentos de otro origen, nos permite conocer sus méto-

dos, sus principios, sus motivos e ideales, mejor que los de los papas que se sucedieron desde Gregorio I. Advertimos la inflexible resistencia, apoyada en argumentos lógicos, que manifestaba al afirmar el poder soberano y la autoridad de derecho divino de que gozaba la Sede romana. Hildebrando puede suscitar antipatía en quien se limite a considerar sus pretensiones obstinadas a la veneración universal, a la obediencia sin límite, a la infalibilidad y su convicción de no tener que rendir cuentas a nadie. Pero una lectura minuciosa revela que sus pretensiones tenían el obligado contrapeso: espiritualidad y piedad auténticas, gran caridad y humildad personal. La autoridad pontificia, según él, sólo debía emplearse para hacer avanzar la causa de la justicia, entendida como la voluntad de Dios y revelada por los mandamientos. Justicia y paz son las palabras clave de todas las declaraciones de Hildebrando, convertido en Gregorio VII.

Al principio de su pontificado, Gregorio VII tuvo sin duda alguna una decidida voluntad de paz y armonía con todos. Reconoció la validez de las designaciones laicas, cuando no había mediado ninguna transacción económica. Concedió la absolución a todos los culpables que habían incurrido en excomunión después de la elección de Milán. En el primer sínodo de cuaresma, reunido en 1074, reiteró sin modificarlos los decretos de sus predecesores contra la simonía y la incontinenia. Renovó la prohibición de asistir a las misas celebradas por sacerdotes incontinentes. Encontró resistencias y llegó a la convicción de que había que recurrir a medidas más enérgicas. En el sínodo de cuaresma de 1075, tras renovar los decretos del año anterior, reiteró también el de 1059, que prohibía recibir una abadía o un obispado de manos de un laico. Pero esta vez, lo mismo que la anterior, la promulgación del decreto no tenía valor universal<sup>1</sup>. En realidad, Gregorio mostraba con su modo de actuar que estaba dispuesto a reconocer la validez de cualquier designación con tal de que estuviese totalmente exenta de simonía. En cierto sentido el decreto no constituía una novedad: era una vuelta al derecho canónico vigente desde hacía seiscientos años. Pero prácticamente resultó una revolución en dos planos: primero, el decreto iba contra una práctica que databa al menos de tres siglos; gracias a ella, los emperadores, los monarcas y los señores feudales habían otorgado obispados y abadías con toda libertad y sin el menor impedimento. Aun teniendo en cuenta la nostalgia que experimentaban los hombres de la Edad Media por un pasado remoto al que consideraban como una edad de oro que era preciso resucitar en la medida de lo posible, la ruptura repentina con el pasado inmediato y la práctica corriente en un terreno como éste constituían una revolución desde el punto de vista político. En segundo lugar, los decretos pontificios abolían —ignorándola— la necesidad de que la elección canónica fuese seguida de la aprobación del monarca. Esta aprobación había sido admitida e incluso prescrita por los papas desde la época de Carlomagno. Romper con esta costumbre secular era dar un paso muy importante, pues suponía que Gregorio hacía una interpretación nueva de las prerrogativas pontificias. De hecho, en

este momento fue cuando se elaboraron los famosos *Dictatus papae* (1074-1075). Ciertamente, la interpretación tradicional, que considera ese texto como un manifiesto o un programa, es probablemente incorrecta<sup>2</sup>. Sin embargo, los *Dictatus* exponen los poderes pontificios tal como los concebía y trataba de aplicar Gregorio. Se trata de una aplicación práctica y coherente del encargo confiado por Cristo a Pedro. Pero, aunque casi cada frase puede apoyarse en decretos anteriores (como las *Falsas Decretales*, que son algo más que una mera afirmación tajante de lo que se admitía comúnmente), los *Dictatus* esbozan un programa doctrinal, conciso y detallado, que hubiera permitido —si se hubiera aplicado— una concentración de poderes y un grado de centralización jamás alcanzados ni imaginados hasta entonces.

En realidad, la puesta en práctica de los *Dictatus* es lo que dio su mayor importancia al pontificado de Gregorio VII. La centralización del poder, fundada en la convicción de que la autoridad suprema y la responsabilidad universal pertenecían al papa, revistió diversas formas. Respecto a la jerarquía, Gregorio VII redujo la importancia de la autoridad primada y disminuyó los poderes del arzobispo en lo relativo a la consagración de sus sufragáneos y a la presidencia de los sínodos. Los obispos diocesanos fueron dirigidos directamente desde Roma. El papa continuó y amplió la utilización de legados plenipotenciarios, tanto en legaciones temporales y particulares como en misiones permanentes y regionales. Citemos como ejemplo notable a Hugo de Die, arzobispo de Lyon desde 1082, enérgico, celoso e intransigente, más gregoriano que el mismo papa. En otros lugares encontramos a Altmann de Passau (Alemania, 1080), Anselmo de Luca (Lombardía, 1081) y Amado de Oloron (suroeste de Francia, 1075). Esos hombres ejercieron una actividad asombrosa. No podemos decir si las protestas provocadas por sus métodos enérgicos eran justificadas. Pero, al menos en algunos casos, el papa revisó las sentencias de deposición y excomunión que pronunciaron; en una carta a Hugo de Die, el papa le recuerda la tolerancia y discreción que debe mostrar la Iglesia romana; este documento debe tenerse en cuenta al juzgar la personalidad de Gregorio. La reforma halló otro instrumento en una actividad nueva, característica de la época: la polémica y el planfleto. Sin embargo, los legados no siempre fueron capaces de tratar adecuadamente con gente tan astuta como Germán de Bamberg y Manasés de Reims.

Aunque el primer objetivo de Gregorio era conservar buenas relaciones con Enrique IV, fue imposible lograr un acuerdo completo. Las perspectivas propias de los dos caudillos, la oposición que existía entre el programa pontificio intransigente y la personalidad voluble del rey —a pesar de sus cualidades políticas— hacían imposible un concordato. La ruptura sobrevino a propósito del obispo de Milán. Tras diversas revueltas, el pueblo exigió en 1075 otro obispo para reemplazar a Atto, que había sido elegido canónicamente. Enrique nombró a Tebaldo. Después de reprimir la rebelión de Sajonia contra su gobierno, el rey no hizo caso alguno de las protestas del papa y convocó una asamblea en

Worms (enero de 1076); en el curso de ella, sus consejeros y sus obispos excomulgados, que habían rehusado asistir a los sínodos convocados por Gregorio y obedecer los decretos pontificios, aceptaron la deposición del «falso monje Hildebrando». Por su parte, Enrique escribió al papa una carta en la que pretendía estar designado por Dios como vicario temporal de Cristo y estar provisto de una de las dos espadas del evangelio. Gregorio respondió suspendiendo la autoridad real de Enrique (cuaresma de 1076), desligando a sus súbditos del juramento de fidelidad y excomulgándolo. Esto último no tenía precedente en la historia pontificia. Los príncipes alemanes respetaron la excomunión pronunciada por el papa; no les desagradaba encontrar en ella un pretexto para rebelarse. Se reunieron en Tíbur (10 de octubre) y decidieron que el rey debía ir a Augsburgo el 2 de febrero de 1077 para defenderse ante el papa. Gregorio aceptó esta decisión y, en un invierno excepcionalmente riguroso, marchó a Alemania. La escolta que se le había prometido no se presentó. Corrían rumores de que Enrique se dirigía al sur. Entonces el papa se refugió en un castillo inexpugnable perteneciente a la condesa Matilde, partidaria del pontificado durante toda su larga vida.

El castillo de Canossa se encontraba (y se encuentra aún) en un contrafuerte de los Apeninos. Enrique, rodeado de un grupo de los suyos, se presentó ante las verjas del castillo para declarar su arrepentimiento y pedir la absolución. Gregorio le dio largas durante tres días; luego, bien a ruegos de Matilde y del abad Hugo de Cluny —prima y padrino, respectivamente, del rey— o bien, lo que es más probable, porque en su calidad de padre espiritual supremo no podía resistir a las súplicas de un penitente que presentaba todas las señales externas de sinceridad, el papa cedió y levantó el castigo. Los partidarios de Enrique (pero no el rey personalmente) dieron garantías con juramento de la conducta futura de Enrique. Se discute si éste fue restablecido en el ejercicio de sus poderes reales; pero es probable que el papa no llegase a esto.

Gregorio obró bien en el terreno espiritual; en el de la política perdió una gran ventaja. Los aliados que tenía entre los nobles alemanes consideraron su gesto como una traición. Prescindiendo de Enrique, eligieron en su lugar a Rodolfo de Suabia, a pesar de los esfuerzos de los legados pontificios para obtener una dilación. Las consecuencias fueron tres años de confusión, durante los cuales perdió el papa la iniciativa, así como muchos de sus partidarios en Alemania. Finalmente, Enrique amenazó invadir Italia y capturar a Gregorio. Este contestó con una segunda excomunión (7 de marzo de 1080), que fue completada con la deposición, la profecía de un desastre y el reconocimiento de Rodolfo como rey legítimo. Esto le enajenó las simpatías de casi todos los obispos alemanes que, unidos a sus colegas descontentos de Lombardía, se reunieron en Brixen (25 de junio) y depusieron a Gregorio. Eligieron al antipapa Guiberto, arzobispo de Rávena (Clemente III). Es evidente que esta segunda medida iba contra las reglas canónicas. Muchos obispos alemanes vacilaron. Pero la muerte de Rodolfo en combate el 15 de septiembre de 1080 eliminó al único rival de

Enrique y pareció a muchos un juicio divino contrario al que el papa había pronunciado con tanta seguridad. Enrique tenía ahora libertad de movimientos para dirigirse hacia el sur. Comenzó una guerra de panfletos. Enrique presentaba sus pretensiones al reino por derecho hereditario y por derecho divino. Se oponía así a la reiteración de las pretensiones intransigentes del papado que se encontraban en la segunda carta (texto-programa) que Gregorio había dirigido a Germán de Metz. El papa se vio obligado a refugiarse en la fortaleza de Sant' Angelo, mientras el emperador y sus obispos lo deponían una vez más, para establecer en el trono pontificio a Clemente III (24 de marzo de 1084). Clemente dio en seguida la corona imperial a Enrique (31 de mayo). Dos meses después Roberto Guiscardo, aliado de Gregorio, reconquistó Roma. Pero la ciudad fue saqueada y esto hizo que los ciudadanos se alzaran contra Gregorio. Este dejó Roma a su rival, que entró de nuevo. Entre tanto, el papa se refugiaba en Salerno, donde murió (25 de mayo de 1085) con su energía indómita, después de haber liberado de toda condena a sus adversarios, excepto al emperador y al antipapa, y de haber juzgado su propia vida con la conocida frase «He amado la justicia y aborrecido la iniquidad, por eso muero en el destierro»<sup>3</sup>.

Gregorio y Enrique, lo mismo que Tomás Becket y Enrique de Inglaterra un siglo más tarde, fueron enemigos en una querrela que dividirá siempre las simpatías de quienes la estudien. En los dos casos, casi todo el mundo admite tanto el valor, la probidad intelectual y la superioridad espiritual del eclesiástico como la energía y habilidad política del rey y la fuerza de la costumbre, que favorecía la causa de este último. En los dos casos también, el rey se rebaja por su conducta violenta y su debilidad moral, mientras que el papa o el arzobispo pierden nuestra simpatía por sus propósitos rigurosos y exagerados y sus pretensiones excesivas. Sin embargo, Gregorio VII es una personalidad más sobresaliente que Tomás Becket. No fue un innovador. Todas sus pretensiones podían justificarse con algunas leyes canónicas antiguas y declaraciones pontificias o se deducían legítimamente de su persuasión de haber heredado el cargo y las promesas hechas a san Pedro. Pero antes de él nadie había reclamado el derecho de deponer a un rey y de eximir a sus súbditos del juramento de fidelidad. Antes de él nadie había actuado de forma tan coherente e implacable para lograr sus pretensiones. De hecho, Gregorio fundó e hizo funcionar una Iglesia completamente organizada y centralizada, con la estructura de un cuerpo jurídico y político. Además, aunque en los *Dictatus papae* no haya nada formalmente nuevo, las declaraciones altisonantes de Gregorio provocan a primera vista la consternación y, como otras declaraciones autoritarias e inflexibles, parecen al lector normal de una rigidez y egocentrismo insoportables. Sin embargo, pierden parte de su dureza cuando se les aplica una exégesis técnica y exacta<sup>4</sup>. Ciertamente, Gregorio cobra importancia cuando se le examina de cerca. Casi todas sus palabras y obras fueron provocadas por alguna preocupación o algún motivo espiritual. Si el papado quería librarse de la tutela imperial y librar a toda la Iglesia del control laico y de la debilidad moral, había

que actuar con severidad y energía. Pero podemos preguntarnos si Gregorio, en algunos de sus propósitos y en su modo de prodigar las amenazas de excomunión, no se adentró por el camino que condujo a la extravagancia y al irrealismo de las pretensiones de Bonifacio VIII. Sea lo que fuere, Gregorio logró que el papado avanzara irrevocablemente hacia el estado de libertad frente a todo control que correspondía a sus necesidades y a sus derechos. Erraríamos si pusiéramos en el mismo plano esta disputa y la que enfrenta a la Iglesia y al Estado. Ningún contemporáneo atribuía al Estado el derecho natural de existir ni el de determinar su destino en oposición al de la Iglesia. El emperador y el papa pertenecían a la Iglesia. El último fallo del partido antipontificio fue no haber imaginado ni exigido nunca un sistema, en el que el papa y el clero no fuesen los que otorgasen los dones de Dios ni los únicos jueces de todas las causas espirituales. Lo mejor que hubiera podido hacer ese partido, después de haber cesado de apelar a la costumbre, hubiera sido reclamar para el rey el derecho divino de gobernar a la cristiandad y de controlar la vida de todos los cristianos en los terrenos, en que se podía juzgar sin poderes estrictamente sacerdotales. El papa podía reclamar el derecho de instituir emperadores o privarlos de su poder; podía pretender incluso el derecho de crear la misma dignidad temporal. Los reyes y emperadores habían admitido siempre que los prelados, aun los elegidos por ellos, tenían que ser consagrados. Habían admitido también que esos prelados sólo podían actuar de acuerdo con un mandato al que los príncipes no tenían nada que objetar. Gregorio VII no puso fin al conflicto entre el *sacerdotium* y el *imperium*, pero libró al poder espiritual de toda tutela y permitió que este poder independiente durase no sólo durante toda la Baja Edad Media, sino también en los siglos siguientes, en circunstancias muy distintas a las del siglo XI.

A los ojos de los contemporáneos, los últimos años del pontificado de Gregorio VII debieron de parecer desastrosos para el papado y para la causa de la reforma. Después de expulsado de Roma, el papa murió en el exilio. El emperador, coronado por el antipapa, quedaba libre para actuar como le pareciese. Los panfletarios de ambos campos desplegaron gran actividad, sacando a luz teorías y proposiciones diversas. Benzo de Alba, partidario del emperador, llegó a sugerir que el monarca fuese a residir en Roma junto a un candidato al pontificado, resucitando así el Imperio antiguo. Sin embargo, la causa de la reforma no estaba perdida. Los pontificados de León IX, Nicolás II y Gregorio VII habían impulsado por Europa el desarrollo del espíritu de reforma. Muchos obispos y cardenales eran gregorianos convencidos. Esta opinión pública en las altas esferas fue la que salvó el programa gregoriano en los años siguientes.

De momento reinaba la incertidumbre. Desiderio de Montecassino fue elegido canónicamente un año después de morir Gregorio. Pero rehusó el cargo durante diez meses; luego lo aceptó con el nombre de Víctor III. Era hombre erudito, pero débil; murió a los seis meses y los cardenales eligieron a Eudes de Châtillon, obispo de Ostia, que tomó el nombre de Urbano II. El

nuevo papa era de familia noble; durante algún tiempo fue discípulo de san Bruno en Reims y luego arcediano. Dejó después los estudios para hacerse monje en Cluny (1073-1077). De allí fue llamado a la curia. Piadoso y dotado de gran sentido político, se propuso aplicar íntegramente el programa gregoriano, pero con tacto y amplitud de miras. Mientras tanto, la actividad separatista de Enrique IV iba logrando éxitos en Alemania y alrededor de Roma, donde reinaba el antipapa. De carácter menos autoritario que Gregorio, Urbano reiteró formalmente la condena de la simonía, el nicolaísmo y la investidura laica. No intentó aplicar el decreto sobre esto último y adoptó una postura ambigua respecto a la reordenación de los simoníacos; sin embargo, se mostró enérgico en el gobierno de la Iglesia fuera de Italia. Favoreció especialmente la libertad de los monasterios y la fundación de casas de canónigos regulares. Roma merecía que se luchase por ella. Urbano la reconquistó en 1089; pero pronto tuvo que dejarla, cuando Enrique IV invadió Italia en 1090-1092 para instaurar de nuevo en el solio pontificio a Clemente III. A su vez, éste se retiró cuando, en 1092, el emperador marchó de nuevo hacia el norte. Durante este tiempo, los canonistas y panfletarios continuaban sosteniendo la reforma. Urbano II se mostró más activo y riguroso. Un gran concilio reunido en Piacenza (marzo de 1095) declaró que las órdenes de los clérigos ordenados por el antipapa eran tan inválidas como las de los excomulgados. La simonía y el nicolaísmo fueron condenados de nuevo. En julio de 1095 Urbano emprendió un viaje a Francia para defender la causa de la reforma. Esto iba a tener consecuencias importantes e imprevisibles. El papa acababa de recibir una petición de socorro del emperador de Oriente, Alejo; había constatado también el éxito de la cruzada de España. Pasó por Le Puy, donde se entrevistó con el obispo Ademaro; después, por Saint-Gilles, donde deliberó con Raimundo IV, conde de Tolosa. Convocó un concilio reformador para el 18 de noviembre. En éste se promulgaron una vez más decretos de reforma. A los que estaban al frente de un obispado o de una abadía se les prohibió prestar juramento de fidelidad. Fue excomulgado Felipe de Francia, que había perseverado largo tiempo en adulterio. Luego, el 27 de noviembre, Urbano pronunció el famoso sermón que originó la cruzada, no tanto para ayudar a Alejo como para conquistar Jerusalén. El número de sus oyentes y su entusiasmo no fueron tan grandes como se ha dicho. Pero el proyecto, que al principio sólo se propuso a los franceses, fue aceptado. Como Felipe II no podía ponerse al frente de la expedición, ésta se confió a Ademaro, el legado pontificio. El entusiasmo fue creciendo y exaltándose hasta convertirse casi en histerismo. Al principio se pensó en formar un solo ejército. Luego pasaron a ser cuatro —uno del sur de Francia, otro del dominio real, el tercero de los territorios imperiales y el último de Italia meridional normanda—, sin contar con las bandas populares, mal armadas. En las ciudades renanas las turbas comenzaron la cruzada asesinando a los judíos.

El comienzo de las cruzadas de Oriente fue casi accidental. Constituye todavía un episodio misterioso. Parece evidente que el propósito inicial del

papa era muy modesto. El pontífice no se proponía desviar la atención de la controversia que sostenía con Enrique ni alejar a quienes podían causar alborotos. Sin embargo, esto constituía un precedente grave y, en esta ocasión, desafortunado. El papa animaba y recompensaba una guerra importante y sin motivo que iba a durar dos siglos y que pasó por diversas fases. Podía de este modo inspirar otras aventuras bélicas que llevasen a la crueldad y a la efusión de sangre. Pero en esta época, el llamamiento a la cruzada realizaba sin ninguna duda el prestigio del papado. A diferencia del emperador, el papa influía así en toda Europa.

Mientras tanto, Urbano proseguía infatigable su obra a través del Occidente. Comenzó a servirse de legados, instituyó cierto número de primados, recurrió a la centralización y a la actuación pontificia directa, reiterando juntamente los decretos contra la investidura laica y el homenaje debido a los señores laicos. Reforzó la disciplina con otra medida: reivindicando el ejercicio de la jurisdicción sobre los monasterios y tratando de suprimir la función de abogado laico (*Advocatus*, o *Vogt* en alemán). En octubre de 1098 reunió un concilio en Bari, que definió la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Murió el 29 de julio de 1099, después de un pontificado que no prometía gran cosa en sus principios, pero que fue luego uno de los más importantes de la Edad Media. Por vez primera un papa se había presentado como jefe personal de la cristiandad.

Sucedió a Urbano II el cardenal Rainiero. Era un monje italiano y tomó el nombre de Pascual II (1099-1118). Inauguró su pontificado condenando la investidura laica, unificando así las controversias que enfrentaban al papado con los monarcas europeos. Antes de continuar es conveniente recapitular la historia reciente de ese problema. En la primera fase, los puntos esenciales de la querrela entre papa y emperador fueron la pretensión del monarca de nombrar los obispos y (exigencia más tardía, que acompañó a menudo a la primera sin ir unida necesariamente a ella) de exigir o, al menos, recibir a cambio cierta suma de dinero. Esta última práctica, pública por estas fechas, constituía la simonía. La primera era simplemente la manifestación más importante del control laico sobre la Iglesia, y en lo referente al papado, había desaparecido prácticamente desde el decreto de Nicolás II instituyendo la elección (1059). Quedaba todavía, a pesar de la libertad y canonicidad de la elección, la cuestión de la investidura. Obispos y abades eran señores feudales, propietarios de tierras. Por eso, al entrar en posesión de su feudo, rendían homenaje con un juramento de fidelidad. Siguiendo una costumbre muy antigua, recibían a la vez su cargo y su tierra gracias a la investidura conferida por el señor con el anillo y el báculo. En la primera fase del conflicto, los reformadores insistieron en la injusticia existente en el hecho de que un laico designase para un oficio espiritual. Esta postura era comprensible. Podía ser impugnada por los partidarios del emperador, pero de suyo no atacaba al sistema feudal en su conjunto. Sin embargo, la investidura y el homenaje parecían ser en esencia un medio, como

otro cualquiera, de adquirir dominios. Mientras se consideró que esta práctica abarcaba la donación del cargo y de las tierras, constituyó el obstáculo en que se estrellaron todos los esfuerzos para lograr la paz. Durante esta época, los canonistas y controversistas de ambos lados habían publicado sus panfletos. La mayoría de ellos estaban impregnados de concepciones partidistas y con frecuencia exageradas. Pero, a medida que la querella se extendía, se hizo evidente para muchos que la estructura feudal de la sociedad debía admitirse como una condición de vida y como una institución que no existía cuando se creó el derecho canónico. Así, pues, era necesario hallar un compromiso. El primer escritor conocido por haber propuesto una teoría diferente de la simple tolerancia práctica fue Guy de Ferrara (hacia 1086). Yvo de Chartres, a partir de 1090, contribuyó a difundir la idea de un acuerdo, que se alcanzó finalmente y del que fue signo precursor el acuerdo entre Anselmo y Enrique I de Inglaterra. Tal compromiso se basaba en el postulado de que la investidura acompañada de la donación de una propiedad y del juramento de fidelidad no era de suyo, en lo que concierne a los clérigos, contraria al derecho canónico. El problema esencial era la distinción entre el cargo espiritual y el feudo temporal. En su tiempo, sin embargo, Urbano II había desaprobado esta idea y había endurecido sus propios métodos.

Pascual II, como hemos dicho, inauguró su pontificado condenando sin paliativos la investidura laica. Abría así una fase dura y nueva de la querella. Mientras tanto, Enrique IV y su hijo sostenían una guerra civil. Cuando aquél murió en 1106, éste seguía actuando de manera totalmente contraria a las reglas canónicas en lo relativo a la designación de los obispos. El papa reiteró la condenación de la investidura en un concilio reunido en Troyes (1107). Pero, casi al mismo tiempo, la controversia llegó en Inglaterra y en Francia a un arreglo basado en la opinión de Yvo. Repentinamente se encendió de nuevo la gran disputa. Enrique V, que deseaba ceñir cuanto antes la corona imperial, decidió ir a Roma. Aun manteniendo su postura, el papa accedió. Al acercarse a la ciudad, el rey renovó sus pretensiones. Pascual II propuso una solución enteramente nueva: la Iglesia renunciaría a sus derechos sobre los bienes recibidos del rey y éste renunciaría al derecho de investidura. Si se hubiese podido aceptar, esta solución habría revolucionado la estructura religiosa y social de Europa y habría tenido consecuencias incalculables en la historia del papado y de la Iglesia. Habría realizado lo que todos los reformadores de la Edad Media deseaban lograr. Habría mantenido a la Iglesia (y los otros señores feudales habrían seguido su ejemplo) fuera del control del poder laico y, consecuencia todavía más importante, libre de las garras de Mamón. Sin embargo, esta propuesta no podía llevarse a la práctica por las mismas razones que es irrealista en el mundo moderno proponer que algunos países o todos ellos se comprometan espontáneamente al desarme. Si Pascual II se hubiera comportado antes como una especie de san Francisco, su ofrecimiento habría sido al menos el reto de un santo. Pero sus actos precedentes y siguientes hacen pensar que

se trataba más bien de una sugerencia quijotesca y casi irresponsable. Con una rápida intuición política, Enrique probó fortuna. Aceptó con tal de que el papa contase con la aprobación de los obispos. Pascual convino en ello y el acuerdo se estableció con esta condición. La ratificación estaba prevista para el principio de la ceremonia de la coronación. Enrique renunció legalmente al derecho de investidura, pero cuando el papa renunció en nombre de la Iglesia a los *regalia*, al punto estalló la tempestad en san Pedro y rápidamente se convirtió en motín. Ni los obispos ni los señores laicos quisieron aceptar este acuerdo. Enrique se apoderó de la persona del papa. Tras dos meses de cautiverio, Pascual capituló: se toleraba la investidura. El papa accedía a coronar a Enrique como emperador. Este regresaba triunfalmente a Alemania, dejando al papa vencido y humillado. Sin embargo, ni Europa ni la Iglesia eran ya lo que habían sido un siglo antes. Había muchos obispos —y no sólo en Francia e Italia— que eran gregorianos convencidos y resueltos. Llegaron al papa cartas llenas de consejos o de injurias. Este tuvo que retractarse de los compromisos que se le habían arrancado por la violencia. Por su parte, el emperador —como le ocurrió setecientos años después a un emperador francés— se había enajenado muchas voluntades recurriendo a la violencia contra Pascual. Yvo de Chartres contribuyó a aclarar el problema aportando una mediación discreta. En el sínodo de cuaresma de 1112 el papa retractó su aceptación de la investidura. En marzo de ese mismo año, un concilio reunido en Letrán anuló el *privilegium* de 1111 concedido a Enrique<sup>5</sup>. El emperador, ocupado con las inquietudes que le proporcionaban sus turbulentos súbditos, no invadió Italia hasta 1116. El papa huyó. Enrique regresó a Alemania sin haber logrado gran cosa y Pascual II volvió a Roma, donde murió en 1118.

Su sucesor, Gelasio II, murió al cabo de un año de pontificado. Fue reemplazado por Calixto II, un gregoriano arrogante, que había sido arzobispo de Vienne. En esta época el conflicto se había convertido en un problema teórico más que práctico. Cada campo deseaba una paz con el mayor honor posible. En Mouzon, al nordeste de Francia, en 1119 se estuvo muy cerca de lograr la armonía. Pero Enrique provocó con su desconfianza la brusca retirada del papa. El acuerdo final no se logró hasta el 23 de septiembre, con la firma del concordato de Worms. A la elección libre (que debía hacerse ante el rey para lo que concernía a Alemania) seguiría la investidura con el cetro real y el homenaje del elegido. El papado sólo aceptó este compromiso como un acto provisional de indulgencia (*misericordia*) que moderaba sus pretensiones. Pero con él acabó al fin la gran querrela que durante unos sesenta años había agitado a las esferas más elevadas de la Iglesia. Fue un compromiso práctico. La gran disputa teórica relativa a la primacía del poder quedaba sin solucionar. Recomenzaría treinta años más tarde para continuar a través de los tiempos bajo una forma u otra. Desde un punto de vista superficial puede pensarse que se trató de una batalla indecisa. Los reyes siguieron haciendo lo que les parecía en lo concerniente a las designaciones episcopales, y siguieron prescindiendo

de las órdenes del papa igual que antes. Pero a largo plazo, y al menos para la Edad Media, el papa consiguió una victoria importante: logró triunfar de las pretensiones reales e imperiales a la soberanía. Estableció el poder espiritual al frente de la Iglesia, conservando intacta su pretensión de gobernar también a toda la sociedad. En las luchas posteriores, la Iglesia podría encontrar en adelante resistencia y oposición, pero ya no se podría prescindir de ella.

## CAPITULO II

### LOS SIGLOS MONASTICOS II

#### 1. *Nuevas órdenes religiosas*

La división de la historia de Europa en períodos presenta un inconveniente: muchos autores y lectores olvidan que el curso de la actividad humana es continuo; que incluso cuando parece precipitarse como las cataratas del Niágara —así en 1517 y en 1789— la corriente es la misma antes y después. Pero no hay que llevar demasiado lejos la metáfora. En efecto, en el curso de los siglos, los sucesos que originan la superioridad física e intelectual se mezclan de cuando en cuando en una combinación armoniosa y producen un genio en tal o cual región, y un poder espiritual nuevo brota de profundidades ignotas. Pero el historiador debe desconfiar de esas descripciones que muestran una época nueva surgiendo del caos informe como por arte de magia.

La vida que bulle en cada sector de la actividad intelectual se hizo patente en el siglo XI y apareció por primera vez en Italia del norte y en el centro de Francia. En Italia, durante las primeras etapas, la renovación fue ante todo moral e institucional. En Francia estuvieron en el primer plano los factores intelectuales y escolares. Esta distinción desapareció pronto. Pero es normal que el historiador de la Iglesia examine primeramente Italia, patria de los grandes santos y grandes reformadores del siglo X. Estos, salvo raras excepciones, fueron monjes. El lapso que transcurre entre el pontificado de Silvestre II (998-1002) y la muerte de san Bernardo (1153) fue una época de reforma y de expansión del mundo monástico. Lo mismo ocurrió con la historia del gobierno pontificio.

El desarrollo notable y original de la vida monástica no partía de cero y había tenido señales precursoras. Montecassino había brillado de nuevo a comienzos del siglo X, y casi por la misma época Subiaco se hizo rico e influyente gracias a las dádivas de Alberico II, duque de Roma. En la época de Odilón y de Guillermo de Dijon, los reformadores de Cluny y otros habían actuado en Farfa, Roma e Italia del norte. Aunque el fervor de la renovación se entibió pronto, sería falso considerar en plena decadencia al monacato italiano, incluso después que muchas de sus casas fueran destruidas por los sarracenos. Sin embargo, los monasterios que existían en Roma y en las demás regiones de

Italia a fines del siglo x seguían el modelo tradicional de vida comunitaria litúrgica. La Regla de san Benito, interpretada en sentido conservador, iba extendiendo entonces su influjo en Italia.

Sin embargo, por la misma época se percibía ya un espíritu completamente nuevo. Los que estaban inspirados por él buscaban un tipo de vida más austera y a veces eremítica. Encontraron sus principios fundamentales en los Padres del desierto o en una interpretación rigurosa y literal de la Regla benedictina. Los precursores de este movimiento fueron probablemente los monjes griegos del sur de Italia, que huían de las invasiones sarracenas, o los que habían sido expulsados de Asia Menor. Pero los adalides (y sus programas) fueron italianos. Citemos de entre ellos a Romualdo, Juan Gualberto y Pedro Damían. Romualdo de Rávena (hacia 950-1027) era monje de Cluny. Proyectó restaurar la vida monástica del desierto con toda la soledad y austeridad que esto comporta. Dejó tras sí los grupos de eremitas de Fonte Avellana y de Camaldoli en Toscana y en los Apeninos. Juan Gualberto de Florencia (990-1073), también monje cluniacense de San Miniato, estuvo algún tiempo en Camaldoli; pero partió luego para fundar una comunidad en Valleumbrosa, donde los monjes guardaban la Regla con clausura estricta y silencio perpetuo. Pedro Damían, de Rávena (1000-1072), pasó varios años en Fonte Avellana como eremita antes de verse arrastrado a las asambleas y actividades de la reforma de la curia; pero sobre todo ejerció su influjo en la vida monástica con sus escritos, que acusaban y recriminaban a la depravada sociedad del norte de Italia. Estas tres personalidades y sus sucesores presentaban unos rasgos característicos que en ellos eran nuevos, pero que iban a caracterizar pronto a toda la época. Consideraban la vida monástica en su forma más austera —es decir, semieremítica— como el camino más perfecto y, en realidad, el único verdadero para imitar a Cristo. En el plano institucional preferían el monacato eremítico al cenobítico y la interpretación estricta de la Regla, inspirada en los consejos de los santos del desierto egipcio. Además de las intenciones expresadas por sus fundadores, Camaldoli y Valleumbrosa iban a tener gran importancia en la historia del monacato. En Camaldoli los eremitas se reunían sólo en ciertos momentos en la iglesia y en el capítulo. Era la primera de una serie de instituciones entre las cuales destacó la Cartuja. Los monjes combinaban la vida eremítica y la monástica y practicaban una gran austeridad. Valleumbrosa fue el prototipo de otra modalidad. La comunidad vivía allí en la reclusión más estricta. La responsabilidad de la administración recaía en los hermanos legos (*conversi*). Cualquiera que sea el origen de esta categoría de religiosos, ha sido notablemente fecunda desde la época de Romualdo hasta nuestros días.

Estas dos aventuras fueron también originales desde otro punto de vista: estaban constituidas por dos edificios. En Camaldoli, los eremitas vivían en la parte superior de la vertiente montañosa; abajo una comunidad austera proporcionaba los candidatos a la vida solitaria. En Valleumbrosa, los monjes vivían en una reclusión relativa en la montaña. Abajo se encontraba el con-

vento de los hermanos legos y una hospedería. Dada su austeridad, estos dos tipos de instituciones no podían alcanzar gran difusión. Después de nueve siglos subsisten aún las dos, pero siguen siendo principalmente italianas. Es imposible demostrar, aunque sea muy probable, que ejercieron su influjo en las experiencias nuevas de los países cisalpinos.

Al norte de los Alpes, lo mismo que en Italia, la decadencia del monacato distaba de ser general. Guillermo de Volpiano, monje cluniacense, transformó Saint-Bénigne de Dijon en una comunidad observante, casa-madre de una importante congregación. Ayudó también al duque Ricardo II a establecer en Normandía una vida monástica floreciente. Muchas otras «órdenes» de observancia tradicional surgieron en Bec, la Chaise-Dieu, Molismo y San Víctor de Marsella; continuaron desarrollándose durante dos o tres siglos. Paralelamente se realizaron experiencias nuevas. En Muret (1076), san Esteban estableció una orden que observaba una austeridad y pobreza extremas, por no decir salvajes. En Fontevrault, Roberto de Arbrissel, predicador unas veces y eremita otras, erigió un famoso monasterio doble que seguía la Regla de san Benito en su interpretación rigurosa. Los hombres eran capellanes y directores espirituales de gran número de monjas, muchas de ellas de familia noble o real.

Muret y Fontevrault eran dos creaciones nuevas. Pero su objetivo no era satisfacer la necesidad, tan urgentemente sentida, de renovar la vida monástica tradicional destinada a responder a las aspiraciones de la época. En esta dirección se hicieron varias tentativas alrededor del año 1100. En Savigny, en un amplio valle situado en las fronteras de Bretaña y Normandía, Vital —otro predicador itinerante de renombre— fundó un monasterio (1088) que seguía la Regla de san Benito con toda su austeridad. Savigny fue pronto el principal centro de una congregación de casas francesas y anglosajonas. Unos años más tarde, en Tírón, Bernardo, antiguo abad cluniacense, fundó un monasterio, cuyos monjes se dedicaban especialmente al trabajo del campo. Después de un éxito inicial —varias fundaciones en Gales, Escocia y Francia—, la orden de Tírón volvió poco a poco al tipo benedictino tradicional. En Cartuja, en las montañas cercanas a Grenoble, Bruno, último maestro de las escuelas de Reims, se estableció con algunos compañeros en un «desierto» como el de Camaldoli, que quizá conoció Bruno. El fundador fue llamado a Roma. Más tarde fundó otro eremitorio en Calabria, donde murió. Pero la Cartuja continuó y, por etapas, adquirió unas constituciones detalladas y el estatuto de orden. La vida se parecía a la de Camaldoli. Algunos empleos y tareas penosas se realizaban en común; pero, a diferencia de Camaldoli, era un desierto «domesticado». Se construyeron casitas alrededor del claustro formando casi un complejo monástico. Merced a la observancia estricta de su género de vida y a la política decidida de no aceptar sino a los candidatos aptos para ese régimen desde el punto de vista espiritual, psicológico y físico, los cartujos fueron los únicos monjes medievales que no cayeron en relajación. Constituyeron y constituyen hasta hoy día una minoría selecta entre las órdenes religiosas de la Iglesia.

No puede decirse lo mismo de la institución que respondió exactamente a las necesidades de la época. Los padres de la orden cisterciense, como muchos otros, formaron al principio un grupo de eremitas. Sólo después de fundar una casa en Molismo y de comprobar que se habían desviado de su vocación pensaron hacer una tercera tentativa en Cîteaux, que iba a representar el ideal de la época.

Hasta ese momento, los reformadores eran personas insatisfechas con la vida litúrgica enclaustrada y complicada de la gran abadía benedictina. En ella, en efecto, los monjes fervorosos estaban acaparados por las tareas administrativas propias de una finca enorme y de una corporación de propietarios: los huéspedes y peregrinos que había que acoger, los alquileres que tenían que cobrar, un ciclo de ceremonias largo y complejo que realizar. El abad era un señor feudal y consejero del rey. Por eso los reformadores adoptaron la vida eremítica o, por decirlo así, volvieron a empezar como al principio fundando unas casas pobres y pequeñas, libres de las trabas y convencionalismos de una comunidad antigua y rica. En los dos casos resultó o un fracaso completo o una vuelta progresiva al modelo original. Por este motivo los padres del Císter se decidieron a ser rigurosos e inflexibles. Rehusaron tierras, iglesias, fincas, tribunales, rentas y siervos. Tomaron como divisa «la Regla hasta su punto extremo» (*ad apicem litterae*). Suprimieron todos los alimentos, vestidos y objetos que no estaban especificados en la Regla. Abolieron así de un golpe los numerosos oficios menores, letanías, oraciones, procesiones, etc., que siglos de piedad habían ido añadiendo al *opus Dei* de la Regla. Es decir, casi todo, pues eran hijos de su siglo y no podían llegar hasta la supresión de la misa diaria y el oficio de difuntos. De este modo restablecieron el equilibrio del *horarium* y la división de las horas de trabajo entre la oración pública, la lectura meditada y el trabajo físico. Reprodujeron así lo que había sido Montecassino: un grupo autónomo que seguía un ciclo sencillo de oraciones y trabajos. Luego dieron un paso ulterior. Sólo habían pedido un trozo de tierra y la habían recibido inculta; tuvieron, pues, que luchar para sobrevivir. Y así, quizá más por necesidad que por voluntad, consagraron gran parte de su labor cotidiana al trabajo manual. En esto excedieron la costumbre de la Regla de san Benito, aunque no se alejaron de su espíritu. Mas pronto tomaron una orientación original: unos monjes que sólo trabajaban varias horas diarias y nada los días festivos no podían ni aumentar en número, ni cultivar los campos, ni cuidar los ganados como era necesario para subvenir a las necesidades de una comunidad numerosa. Los cistercienses no tenían siervos ni dinero para pagar los trabajos; por eso recurrieron a la institución de los hermanos legos (*conversi*), imitando quizá en esto a Valleumbrosa o a Hirschau. Pero emplearon a esos hermanos legos de una manera nueva: les permitieron seguir un régimen semimonástico y convertirse en auténticos miembros de la comunidad, excepto en los derechos del capítulo y en el servicio del coro y del altar. La vocación de converso satisfacía perfectamente una necesidad espiritual y social en esta época de expansión de la eco-

nomía rural y de crecimiento demográfico. Los candidatos afluyeron a las abadías cistercienses y excedieron con mucho a los monjes de coro. Los hermanos legos eran también característicos de la época por representar una fuerza de trabajo. Trabajaban parcelas de terreno en grandes campos libres de los usos y costumbres complicados del sistema económico señorial. Durante la semana se encaminaban por turnos a las granjas, situadas a veces lejos de la abadía. Constituían un cuerpo móvil y flexible; pronto perfeccionaron la economía agraria y ganadera de los monjes blancos hasta un nivel muy elevado.

Los primeros padres del Císter —en particular su segundo abad, el inglés Esteban Harding— se mostraron igualmente capaces de solucionar los problemas provocados por la extensión de la orden. La divisa era: uniformidad. Servicio, libros, costumbres, edificios, horario, disciplina, todo debía ser idéntico en todas partes. Para mantener esta uniformidad se adoptaron dos medios que la antigua Iglesia había usado, pero que habían caído en desuso hacía largo tiempo: el capítulo general anual, dotado de poderes legislativos y judiciales, que se reunía en Cîteaux, y la visita disciplinaria anual de cada abadía por el abad de la abadía madre. Esta constitución de base se desarrolló paulatinamente y se resumió en un breve documento llamado la *Carta caritatis*, «carta de amor», que debe considerarse, juntamente con la Regla de san Benito, uno de los escasos documentos fundamentales de la historia de las constituciones monásticas. Aunque escrita para un número restringido de monjes, puede aplicarse a una orden muy numerosa. Muchas de sus disposiciones fueron adoptadas pronto en todas las instituciones posteriores.

Provista de esta organización constitucional y económica, consolidada por la santidad de sus padres fundadores, en particular por la de Bernardo, el admirable abad de Claraval, la orden cisterciense se propagó rápidamente y tuvo un auge sin precedentes en la cristiandad latina durante más de un siglo. En 1153, a la muerte de san Bernardo, la orden contaba ya con 343 abadías, 66 de ellas fundadas por el santo mismo. En 1300 el número había subido a 694. En su edad de oro los cistercienses edificaron sus abadías en regiones alejadas e incultas que explotaron con competencia y constancia. En todos los países de Europa sus abadías forman aún parte del paisaje y son frecuentadas por arqueólogos y turistas. Treinta años después de la fundación del Císter, los cistercienses eran el centro de convergencia de todas las miradas de la cristiandad. Habían arrinconado a los cluniacenses y constituían la primera orden religiosa definida y organizada. Evitaron la «tiranía» de tipo cluniacense y respetaron la autonomía doméstica de cada casa, sin atribuir ningún poder especial a la abadía de Cîteaux; no obstante, lograron, mediante la observancia de la regla de la uniformidad, mantener su mutua interdependencia y conservar con el capítulo general un centro común de autoridad. Constituyeron un cuerpo estrechamente unido y bien disciplinado, con espíritu e intereses propios.

La vocación cisterciense era tan apropiada a la época y las instituciones cistercienses tan excelentes que este movimiento tenía que tener inevitablemente

imitadores. Figura entre tales imitaciones la orden llamada de los Premonstratenses, por el nombre de su primera casa, o de los canónigos blancos, por el color de su hábito. Establecidos cerca de Laon en 1119 por san Norberto (1080-1134), llegado de Renania, originariamente estuvieron destinados a la predicación y al trabajo misional. Pero influido por los cistercienses y amigo de san Bernardo, san Norberto admitió el elemento monástico en la vida de sus canónigos, los cuales adoptaron varias disposiciones constitucionales de los cistercienses. Desde los primeros tiempos hubo una oposición de ideales dentro de cada casa, así como entre los países germánicos y los latinos. En los primeros predominaba la vocación apostólica; en los segundos, las preocupaciones monásticas y contemplativas. Pero estas diferencias nunca llevaron a la división. En Europa central y en Holanda septentrional la expansión de los canónigos blancos fue incluso más rápida y espectacular que la de los cistercienses. Hicieron maravillas en la explotación de marismas y bosques. Además, al este del Rin proporcionaron obispos a muchas diócesis alemanas. En Francia y en las Islas Británicas, por el contrario, casi no se distinguieron, durante mucho tiempo, de los cistercienses ni por su estilo de vida ni por sus actividades agrícolas y ganaderas.

Al lado de estos grandes grupos, esta época vio nacer otras varias instituciones. Una de ellas, los gilbertinos, se limitó a Inglaterra. Fue al principio una orden religiosa femenina dirigida por canónigos regulares. Los gilbertinos vivían a veces en comunidades separadas; sin embargo, la mayoría de las veces habitaban en un monasterio anejo a un gran convento de monjas. Convento y monasterio estaban situados al lado de una iglesia en la que cada comunidad tenía su propio coro. Se les agregaron hermanos y hermanas legas y todos unidos formaron un conjunto complejo que gobernaba Gilberto de Sempringham por medio de organizaciones constitucionales y disciplinares muy detalladas. Esta orden limitó su expansión a los grandes condados de Lincoln y York. Su fundador propuso en 1147 fusionarse con los cistercienses, pero los monjes blancos, ocupados en absorber el importante grupo de las casas de Savigny, declinaron el ofrecimiento.

Más características aún de la época fueron las dos órdenes llamadas «militares»: la orden del Templo (caballeros templarios), fundada para escoltar y proteger a los peregrinos que iban a los Santos Lugares y que pronto fue el cuerpo selecto de los ejércitos cruzados, y la orden de San Juan (caballeros hospitalarios), que se consagró al cuidado de los peregrinos, enfermos y sanos, que partían para Oriente o regresaban de allí. Los miembros militares y religiosos de estas dos órdenes estaban sometidos a una regla monástica. Unían de una manera sólo concebible en esa época las dos vocaciones más populares entonces: la monástica y la militar. En Oriente vivían como religiosos armados, en fortalezas que eran obras maestras de arquitectura militar, cuyo ejemplar más célebre es el Krak de los caballeros. En Europa, sobre todo en la zona occidental, establecieron pronto una red de residencias que servían como centros

de reclutamiento, administración y explotación, y fundaron hospitales para los enfermos y los hermanos ancianos. Estas órdenes estaban gobernadas respectivamente por un maestre y un gran comendador. Se reunían en capítulo general y en consejos más restringidos; estaban organizadas por grupos regionales. Perdieron su misión original cuando salieron de Palestina. Como veremos después, los templarios fueron acusados y desaparecieron. Sin embargo, la idea de una orden militar continuó inspirando las cruzadas en las otras regiones de Europa, sobre todo en España y en las fronteras orientales, donde alemanes y polacos guerreaban contra los paganos.

## 2. Los agustinos

El desarrollo y difusión de las órdenes monásticas o cuasi monásticas antiguas y nuevas constituye un tema favorito de los historiadores de la Edad Media. Pero se ha prestado menos atención al desarrollo y difusión de otra categoría, numerosa e importante: la de los canónigos tradicionales, «regulares» y «seculares».

La expresión «vida canónica» se aplicó originariamente a los clérigos que asistían al obispo de la ciudad y que se distinguían de los capellanes privados y de los clérigos menores de toda especie. Pero en la Alta Edad Media el término tomó un sentido distinto. Desde la época de san Agustín de Hipona había habido tentativas aisladas para reunir a los clérigos de la casa episcopal en una vida comunitaria, fundada en el ejemplo de los primeros cristianos, que implicaba el celibato, unos bienes comunes para atender al alimento y vestido y un estilo de vida cuasi monástico. En la época de la decadencia desapareció este tipo de organización; pero volvió a surgir en todas las reformas serias. Una especie de regla para «canónigos» fue establecida por san Crodegango de Metz (715-766) a base de la regla de san Benito y otras. Cuando Carlomagno trató de reformar y unificar a todos los tipos de clérigos, esa regla se convirtió en un elemento importante de la *institutio canonicorum* y fue promulgada el 816-817 por el Concilio de Aquisgrán. Como las otras reformas carolingias, ésta desapareció entre las invasiones y las tormentas políticas del siglo x. Pero el documento y el ideal que la habían inspirado subsistieron. En el Imperio, sobre todo en las ciudades, aparecieron y persistieron muchas y grandes casas de canónigos. En Francia y en Inglaterra hubo renovaciones en este terreno durante el siglo x y a principios del xi. Sin embargo, las condiciones económicas y sociales se conjugaron para destruir la vida común y los lazos establecidos con el obispo en los colegios catedralicios. A cada canónigo se le atribuyó una prebenda; desapareció la costumbre del dormitorio y el refectorio comunes. La renovación de la vida comunitaria fue uno de los primeros objetivos de los reformadores de Italia del norte y de Francia meridional. Varias casas importantes como la de San Rufo, junto a Aviñón, y la de Saint-Martin des Champs, en París, se

fundaron antes de subir al solio pontificio León IX. Las autoridades oficiales se interesaron por esta cuestión cuando a ruegos de Hildebrando se discutió en el Concilio de Letrán (1059) la disciplina de la vida canónica. Un decreto en términos moderados recomendó la vuelta a «la vida apostólica, es decir, a la vida común». Desde ese momento, las casas de canónigos se propagaron rápidamente, sobre todo en Italia y en Francia. En el oeste y en el norte de Europa era menos urgente introducir este nuevo modelo, cosa que además era difícil por los obstáculos que suponía el conflicto entre el pontificado y el Imperio.

Antes de acabar el siglo XI, la mayoría de las casas canónicas estaban situadas en las ciudades, donde los canónigos se consagraban a tareas pastorales. Esas casas no presentaban entre sí ninguna uniformidad ni ninguna comunidad de regla o de institución fuera de la de Aquisgrán. En otras palabras: los canónigos formaban, todavía y sobre todo, grupos de clérigos que imitaban la vida apostólica común de la Iglesia primitiva. Antes del pontificado de Urbano II (1088-1099) sobrevino un gran cambio al adoptar varias casas la llamada Regla de san Agustín. Esta Regla se menciona a menudo en las aprobaciones y privilegios concedidos por la Iglesia a partir de esta época; pero fue en el siglo XII cuando se la consideró como el único código de reglamentación. Esta Regla se había ignorado durante más de seis siglos. Por lo demás, su origen y su forma han sido objeto de una discusión crítica durante estos últimos años. La Regla que se divulgó al comienzo del siglo XII —que es la utilizada en nuestros días por los canónigos de san Agustín y otras órdenes religiosas— es probablemente una adaptación hecha por Agustín, o por algún otro escritor antiguo, de la carta (n.º 211) que el santo escribió a su hermana, que dirigía una comunidad femenina (la «primera» Regla). No es en modo alguno una Regla completa. En los manuscritos anteriores al siglo XII lleva a modo de prefacio una descripción muy breve y austera de la vida regular (la «segunda» Regla). Esta se dejó en seguida porque era imposible practicarla. La versión de la Regla destinada a los hombres (la «tercera» Regla) se enriqueció luego con colecciones de constituciones particulares de tal o cual orden. Progresivamente, y gracias a la adopción de esta Regla, y por la necesidad que se sentía de atribuirse un fundador ilustre y antiguo, la mayoría de los canónigos (una minoría permaneció siempre «secular») se transformaron en una orden religiosa que pretendía existir desde la época de san Agustín. Al principio había muchas especies de casas de canónigos: el capítulo de las catedrales o el personal de las basílicas, la fundación urbana (o *Stift*), corriente en Lorena y en Alemania; los grupos pequeños llamados «campamentos», unidos a los castillos en que vivían sus fundadores —tipo corriente en Francia y en Inglaterra—, y los pequeños grupos rurales instalados por algún terrateniente en una antigua y rica iglesia privada. Además existían grupos más estrictos y mejor organizados, como los victorinos y los arruasianos. En general, dado el ambiente de la época y el ejemplo de las otras órdenes, se tendía a «monaquizar» a los canónigos,

a los que se les llamaba agustinos o canónigos negros para diferenciarlos de los norbertinos «blancos». Muchas de las casas más importantes llegaron a no distinguirse de las benedictinas. Pero los canónigos agustinos siguieron siendo la orden religiosa menos austera, menos claustral y más ligeramente estructurada. Era, por decirlo así, la extrema izquierda de un frente cuya extrema derecha estaba representada por los cartujos y los camaldulenses. Sin embargo, en el siglo XII salieron de sus filas muchos santos y obispos. Probablemente, dado su número y el lugar que ocupaban en el mundo, tuvieron mucha mayor importancia a los ojos de los hombres de su época que la que tienen para los historiadores actuales. En todas las regiones de Alemania fueron más numerosos que los cistercienses y premonstratenses juntos. Entre 1071 y 1166 se fundaron más de cincuenta casas en la provincia de Salzburgo. Los canónigos agustinos encontraron en Cerhoh de Reichersberg (1093-1169) un agente y un abogado de primera calidad.

### 3. *Cluny*

Mientras se efectuaban estas innovaciones, las formas más antiguas de la vida monástica continuaban existiendo y a veces evolucionaban en su estilo de vida. Por simple coincidencia, el año histórico de 1049 señaló una etapa para Cluny: este año fue nombrado abad el joven aristócrata Hugo de Semur. Permaneció al frente de la abadía durante sesenta años y la llevó a su máximo esplendor, aunque en sus últimos años pudo percibir ya los síntomas de su decadencia. Odilón (994-1049) fue quien dotó a Cluny del armazón de una «orden»; el año en que Odilón comenzó a ser abad había 37 casas dependientes de Cluny; en el momento de su muerte eran 65. Pero la enorme expansión de la orden se debe a Hugo. A su muerte, según los cálculos prudentes de un historiador, la abadía contaba con unas 1.184 casas más o menos importantes. Este rápido desarrollo se debió ante todo a la fama siempre creciente de Cluny. Ser cluniacense significaba a la vez un honor, una salvaguardia y una garantía. Esta celebridad se debía en parte a la personalidad de Hugo, llamado pronto Hugo el Grande; a su reputación de prudencia, a su santidad y a su influjo. Es indudable que Hugo se mostró más dispuesto que sus predecesores a acceder a las peticiones de reforma y de control. Pero hay que decir imparcialmente que Hugo tuvo como primer objetivo la difusión del espíritu monástico, la reforma en su sentido más amplio, y no la construcción de un Imperio. Parece que Hugo tuvo proyectos magníficos en todos los terrenos. En su tiempo se triplicó la comunidad de Cluny, llegando casi a los 300 miembros. Se ampliaron los edificios para responder a las nuevas necesidades. Hugo hizo construir la tercera basílica de la abadía, que no iba a ser sobrepujada —y esto por el propósito deliberado de los arquitectos— más que en algunos metros por la basílica de San Pedro de Roma, que data del siglo XVI. Bajo la dirección de Hugo alcanzaron el prestigio y la reputación su punto culminante.

Sin embargo, los gérmenes de la decadencia se sembraron en tiempos de Hugo. Cluny había sido y seguía siendo estrictamente monárquico. La clave de bóveda del gran edificio era la profesión de obediencia que hacían todos ante el abad de Cluny. En teoría, todos los monjes eran miembros de la casa madre. No existía ninguna organización constitucional fuera del capítulo conventual normal de los monjes de Cluny. No se hizo ningún intento de establecer un sistema de representación o delegación. La enorme máquina funcionaba por su propio impulso, y el abad de Cluny la supervisaba pasando casi todo su tiempo en viajes incesantes. La institución de Cluny tenía como objetivo escapar de las garras del sistema feudal. Pero ella misma era también una organización semifeudal, sus miembros estaban unidos por un sentimiento de lealtad y una necesidad de protección, ligados por la promesa solemne de obediencia que hacían todos los monjes. Se extinguió el espíritu de iniciativa y se debilitó el fervor. Además, el mismo Hugo dio ocasión a ambas deficiencias: acogió a un número ingente de candidatos, a los que admitía después de una prueba simbólica, que a menudo sólo duraba unos días. La vida de Cluny y, sin duda, la de las otras casas se vio dificultada por el número de monjes, muchos de los cuales no tenían la menor vocación para esa vida. A la muerte de Hugo se advirtió el peligro latente bajo el esplendor. Pons, su brillante y voluble sucesor, introdujo la discordia e incluso la violencia en el claustro. El navío se enderezó bajo la dirección de otro joven aristócrata: el competente y celoso abad conocido luego con el nombre de Pedro el Venerable (1132-1156). Pero el golpe infligido y la entrada en la liza de órdenes nuevas pusieron fin a la supremacía religiosa de Cluny. Su estilo de vida y su aspecto externo habían sido atacados por un rival nuevo y poderoso que ejercía un ascendiente comparable al que había ejercido Hugo. La polémica de san Bernardo con los cluniacenses y la apología con que respondió Pedro el Venerable constituyen un debate clásico sobre las cuestiones de principio de espiritualidad en la Iglesia occidental. Estos dos campeones se disputan todavía el favor de la opinión pública. ¿Se trataba de celo evangélico que condenaba la relajación de los monjes o de puritanismo que condenaba a un cristianismo indulgente? ¿No se ocultaba el fariseísmo bajo el celo? ¿No disimulaba la caridad, como una piel de oveja, la molice y la lujuria? En todo caso, el historiador debe advertir que Pedro el Venerable fue un reformador importante y que los cistercienses perdieron en cincuenta años mucho de su primitivo fervor.

Antes de finalizar el siglo XII había llegado al límite la marea constante del monacato. Aunque hubo nuevas fundaciones acá y allá, sobre todo en la periferia del mundo cristiano latino, se había alcanzado ya el punto de saturación. Durante los dos siglos transcurridos entre Silvestre II e Inocencio III, el orden monástico y las organizaciones similares habían adoptado una nueva forma social, religiosa e institucional. De manera general se puede decir que lo que había sido una clase se convirtió en una vocación. Al principio el monje había tenido la misión de interceder por la sociedad y de ocuparse del servicio litúr-

gico; se había convertido en un hombre consagrado a la búsqueda de la perfección evangélica absoluta. En esa época fervorosa, los camaldulenses, los cartujos, los cistercienses y premonstratenses no formaban parte de la sociedad feudal, sino que representaban la huida al desierto. En el terreno espiritual, el monje tenía como meta más lejana la comunión con Dios, la vida mística. Desde el punto de vista institucional, había nacido la orden religiosa, organizada, unificada y supranacional. Algunas de sus particularidades, como el capítulo general, las visitas de inspección y todo el mecanismo que esto implicaba, se habían adoptado en todas partes. No se puede calcular estadísticamente la importancia de la gran oleada que representó el movimiento monástico. Sin embargo, podemos formarnos una idea por lo que sucedió en Inglaterra, donde hallamos informes más copiosos que en otros lugares. En Inglaterra, en el siglo y medio que va de 1066 a 1216, el número de casas religiosas pasó de unas 60 a más de 700. El número de monjes, monjas y canónigos pasó de unos 1.000 a 15.000.

Esta enorme oleada de entusiasmo tenía su origen en la convicción de que la vida monástica, con la renuncia y la piedad que implicaba, era la verdadera vida cristiana. En cierto sentido, el ideal evangélico y apostólico de la perfección cristiana, predicado a todos y accesible a todos, se había ensombrecido durante un largo período de violencia, ignorancia e inseguridad que había provocado el sentido de la falta y del castigo y la necesidad de un refugio y una disciplina. La vida monástica respondía a sus necesidades y, como una marea salvadora, se desbordó propagándose por el mundo. La práctica y la devoción monásticas nutrieron a mujeres y hombres piadosos que no entraron en las órdenes ni emitieron votos especiales.

No sólo las hermanas y hermanos legos, sino también los laicos, hombres y mujeres, se vieron arrastrados por este movimiento. En un sentido muy real, la Iglesia occidental se había «monaquizado». Al mismo tiempo, el mundo circundante empezaba a influir sobre las órdenes monásticas que crecían en importancia y riquezas. Durante un corto período, entre Inocencio III y la gran peste, las órdenes se mantuvieron en el apogeo de su magnificencia exterior, estando todavía inspiradas por sus primeros ideales. Pero no continuaron modelando la piedad ni representando un ideal religioso excelso para el mundo que las rodeaba.

El motivo que inspiró principalmente la creación de todas esas nuevas instituciones de monjes y canónigos fue de índole religiosa. Tanto en los fundadores como en sus discípulos, las razones que provocaron la rápida expansión de esas instituciones eran también de naturaleza religiosa. Sin embargo, pueden señalarse causas económicas y sociales que influyeron en esta afluencia sin precedentes hacia los claustros. Más pacífica y más culta, la sociedad experimentaba la necesidad y el gusto de consagrarse libremente al estudio y a la creación artística. El desarrollo demográfico multiplicó las vocaciones en este campo como en todos los demás. En fin, se ve claramente el influjo de una

razón económica en el aumento numérico de los hermanos legos cistercienses procedentes especialmente de la clase campesina rica (como en el Danclaw inglés) y de familias campesinas libertadas que explotaban las tierras en la periferia de los monasterios.

#### 4. *Bernardo de Claraval y Pedro el Venerable*

La primera mitad del siglo XII fue la fase última y más espectacular del período denominado «los siglos monásticos». Era normal que estuviese dominada por un personaje cuya vida y palabras constituían un ejemplo y eran una manifestación del ideal monástico. Bernardo, monje del Císter y primer abad de Claraval, ejerció en la Iglesia occidental durante unos treinta años un influjo no igualado por ninguna persona sin título de pontífice, e incluso superior al de algunos de los papas más grandes. Su personalidad estaba a la altura de su época. Un siglo antes, un genio religioso, por grande que hubiera sido, no habría podido extender su influjo sobre Europa, entonces dislocada y no desarrollada. Un siglo después, un hombre de la talla de Bernardo se habría visto envuelto y neutralizado por la espesa pared del poder eclesiástico centralizador. Bernardo pasó los años de su madurez en una sociedad cuyos centros fueron Citeaux y Claraval, casas que durante un corto período detentaron el poder espiritual en la cristiandad occidental. Gozando de la libertad espiritual absoluta del simple monje, vivió en una época en que la sociedad en la que llevaba a cabo su obra admitía sus principios, aunque no los observase. Ninguno de sus numerosos adversarios o rivales tuvo suficiente fuerza polémica, administrativa o material para reducirlo al silencio y contrarrestar sus planes. Poseía en grado eminente las cualidades que lo capacitaban para desempeñar un papel directivo: don de gentes por su origen noble, gran valor moral y espiritual, talento literario y oratorio de primer orden, ausencia de ambición temporal y de deseos materiales, gran confianza en sí mismo y voluntad de hierro, sinceridad total, pero también habilidad táctica, amor real y práctico a sus compañeros, que no le hacía mostrarse indulgente o moderado cuando atacaba lo que consideraba mal.

Nombrado en su juventud abad fundador de Claraval en 1115, Bernardo adquirió, tras algunos años de esfuerzos costosos, una posición de autoridad espiritual que conservó hasta su muerte en 1153. Durante casi todo ese período, las abadías de Citeaux y Claraval constituyeron el centro espiritual de la cristiandad occidental. Bernardo desempeñó el papel de reformador, consejero, líder, predicador, director de conciencia y teólogo: difícilmente podría hallarse otro ejemplo semejante en la historia de la Iglesia. Estaba al frente de una gran comunidad monástica hacia la que miraba toda Europa y que en treinta años llegó a ser casa madre de setenta filiales, desde Northumberland hasta

Roma; a pesar de ello, era llamado constantemente fuera de la clausura. Con su prestigio confirmó la legitimidad del papa Inocencio II, provocó la condena de Abelardo y de Arnaldo de Brescia y logró la sumisión de Gilberto de la Porrée. Retó a la gran comunidad de Cluny y, con su ardor y su amor, hizo fracasar al mismo Pedro el Venerable; censuró a los herejes y emitió su juicio decisivo sobre elecciones discutidas. Depuso a los obispos indignos, convirtió a infinidad de gente con su predicación, como a los estudiantes de París; con sus cartas, como el famoso Suger, y con su fama de santidad. Sin ayuda de nadie consiguió que Francia y Alemania emprendieran la cruzada. Vio a sus monjes convertirse en abades, obispos y cardenales; finalmente pudo aconsejar y reprender a uno de sus hijos espirituales que había subido al solio pontificio. Fue guía de otros santos que pertenecían a instituciones distintas, como san Norberto y san Gilberto. Dio su Regla a los templarios e inspiró la de los premonstratenses. Se ha estudiado el influjo que ejerció sobre los obispos, sobre las órdenes de monjes y de canónigos distintas del Císter, sobre monjas, laicos, hombres y mujeres y, de hecho, sobre casi todos los sectores de la sociedad contemporánea. Fue el último de los Padres de la Iglesia por haber escrito un tratado sobre el amor de Dios, la encarnación y el libre albedrío. Su particular devoción a la vida terrena y sufrimientos de Jesús, así como a la Virgen, a los misterios de la anunciación y natividad, a los ángeles y a los santos hace de él uno de los más eminentes fundadores de la piedad moderna. Fue el maestro que mejor enseñó la Regla de san Benito y el mayor místico autobiógrafo de la Europa occidental. Juan de Salisbury lo ensalzó con razón como el predicador más famoso desde san Gregorio Magno. A Bernardo se le ha llamado el autor latino más elocuente aparecido en el período que media entre san León Magno y Petrarca. Fue el mejor de los autores de cartas, tan característicos de su época. Es casi el único de los escritores medievales capaz de apasionar aún al lector moderno. Incomparable conductor de hombres, podía atacar a fondo y perseguir a un hombre con energía implacable para terminar una larga controversia con paz y amistad. Utilizaba el arte de la persuasión; fue maestro consumado en la elección del momento justo y de los métodos adecuados, que muchos juzgaban duros y demasiado tajantes. Sin embargo, podía conquistar a su auditorio recurriendo a lo que él mismo llama «coruscación» de signos y milagros, que no tienen paralelo en la hagiografía. Era una llama ardiente, un prodigio y juntamente una persona de trato afable y cortés. Durante su vida, muchos lo odiaron y temieron, mientras que otros lo defendieron y admiraron con pasión. Los historiadores han descubierto y siguen descubriendo aún razones para censurar sus actos; pero nadie niega su talento. En verdad, Bernardo no tuvo igual. A su lado, todos los adalides espirituales del mundo medieval, incluidos san Gregorio y san Francisco, parecen menos imponentes. Durante toda su vida y hasta su muerte suscitó apreciaciones diversas. Pero como escritor, hombre de acción y santo, es uno de los hombres más eminentes del pasado de Europa.

Aunque inferior a Bernardo en prestigio, elocuencia y hondura teológica, Pedro de Montboissier (Pedro el Venerable) fue también uno de los hombres más influyentes de Europa durante toda su generación. Vivió casi en la misma época que su famoso rival y fue abad de Cluny desde 1122 hasta 1156. Cuando sólo tenía treinta años cogió el timón del gran navío, que zozobraba, y trabó una lucha incesante y desesperada contra la ley de la gravedad moral. Más de una vez se vio enfrentado a san Bernardo, especialmente a lo largo de una copiosa correspondencia en la que se ve a los dos adversarios defender la causa de sus respectivos partidos monásticos. San Bernardo aparece como reformador idealista y Pedro el Venerable como hombre de paz, llamado no a destruir o rasgar, sino a reavivar el pabilo humeante y a enderezar la caña quebrada, capaz de admitir que las aceradas críticas de Bernardo son justas y de aplicar a Cluny el remedio de Claraval. La noble cortesía de Pedro el Venerable, la compasión que siente por Eloísa y Abelardo prefiguran las grandes cualidades de un autor como Fenelón. Estaba siempre en camino para visitar a los miembros dispersos de su comunidad o para realizar misiones diplomáticas de orden temporal o eclesiástico. Sus viajes lo llevaron de Roma a Inglaterra y de Borgoña a España. Fue amigo y corresponsal de todos los monarcas y de todos los papas de su época. En cuanto a sus cartas, por el contenido y el estilo, son menos vehementes que las de san Bernardo o las de san Juan de Salisbury, que constituían verdaderos informes, pero son parte integrante de la historia política y monástica de la época. De este modo, durante treinta años, Cluny, con su inmensa red, fue también un coloso imponente extendido sobre la cristiandad, y Citeaux fue el árbol exuberante cuyas ramas cubrían la tierra. Ambos estuvieron dirigidos por hombres de una finura de espíritu fuera de lo corriente y de una santidad libre de todo apego al mundo y de toda ambición. Semejante fenómeno no tenía precedente en la cristiandad occidental y no ha vuelto a repetirse.

### CAPITULO III

## LA IGLESIA EN EL SIGLO XII

### 1. *Inglaterra (1066-1216)*

De todos los enemigos que asediaron las fronteras de la cristiandad durante la Alta Edad Media, los más destructores y, a la larga, los más influyentes fueron los escandinavos o vikingos, como les llamaron sus primeras víctimas. Todavía hoy es imposible al historiador evaluar el número y sobre todo las capacidades prácticas y políticas de los noruegos. Todo lo que conocemos de su historia antigua y del destino ulterior de los países de que procedían no nos ayuda a explicar la parte que tuvieron en la construcción de Europa. Sin embargo, la extensión de sus conquistas fue tal que, a pesar de las ambiciones rivales que enfrentaron a noruegos y daneses, es muy posible que los vikingos creasen un estado escandinavo que abarcara todas las Islas Británicas y gran parte de las regiones costeras de Francia y Alemania. Como hemos visto, los daneses que invadieron Gran Bretaña fueron rápidamente absorbidos y recibieron de aquéllos a quienes habían vencido una civilización superior a la suya. Al cabo de un siglo de ocupación, el Danelaw, como se le llamaba, se convirtió en una región cristiana pacífica que podía distinguirse, pero no era esencialmente distinta de las regiones anglosajonas vecinas.

Entre todos los escandinavos, el grupo más dinámico estaba constituido por los llamados normandos. Es difícil encontrar en la historia un grupo de tal importancia y que haya dejado una impronta tan profunda en un territorio tan dilatado. Partiendo de la pequeña porción de tierra que cabalga sobre las dos orillas del bajo Sena, muchos caballeros salieron para apoderarse de casi todas las regiones fértiles de Inglaterra, de la Baja Escocia, del sur de Gales y del este de Irlanda. Otros conquistaron y ocuparon Sicilia y la mitad meridional de Italia. Algunos avanzaron más aún, llegando a Grecia, Chipre, Antioquía y Palestina. En todos esos países establecieron formas de gobierno y de administración cuya eficacia era superior a la de los otros países de Occidente. Tales hombres —no puede decirse tal pueblo— ejercieron necesariamente su influjo sobre la Europa cristiana. De hecho, sin los normandos, las cruzadas y las catedrales de esta época no hubieran sido lo que son.

Los hombres del norte, instalados en la única región que lleva su nombre, se convirtieron pronto al cristianismo; desde principios del siglo XI, Normandía progresó regularmente hasta su madurez eclesiástica y política. En la época de Guillermo de Dijon se fundaron monasterios que tuvieron un desarrollo brillante. Las familias poderosas y nobles proporcionaron miembros a los monasterios; muchos obispos fueron elegidos en las abadías. Se construyeron grandes iglesias que fijaron las normas tanto para el estilo como para las dimensiones. Los obispos y los abades cayeron en la red del sistema feudal bajo la dependencia del duque. En tiempos de Guillermo, llamado más tarde el Conquistador, progresaron notablemente la organización y la reforma de la Iglesia. Cuando el duque Guillermo se dispuso a invadir Inglaterra bajo el pretexto de hacer valer su título de sucesión y de castigar el perjurio de Haroldo, que había sucedido a Eduardo el Confesor, obtuvo la bendición del papa Alejandro II y recibió de él una bandera, quizá por la intervención favorable de Hildebrando (Gregorio VII). Después de su victoria procedió a la reforma de la Iglesia anglosajona, que los monjes normandos consideraban decadente. Nombró obispos y abades normandos. Llamó a Canterbury al superior de su abadía particular de Caen, Lanfranco, el teólogo más famoso de Occidente. Se celebraron sínodos. Se aplicó el derecho canónico. Se instituyeron tribunales cristianos y se construyeron iglesias. Numerosos monjes atravesaron el canal de la Mancha para fundar nuevos monasterios, ser abades y tomar posesión de los dominios recién otorgados. La Iglesia de Inglaterra perdió su anacrónico sello de Iglesia de Estado de tipo carolingio. Aceptó una reforma que habría merecido las alabanzas de Humberto o de Damián, pero que se efectuó sin la intervención del papa. Lanfranco y Guillermo conocían la reforma efectuada a mediados del siglo, pero ninguno de ellos era gregoriano en sentido estricto. Apoyándose en sus poderes particulares de arzobispo, Lanfranco trató de establecer una Iglesia renovada, gobernada por el duque y en la que él a su vez gobernaría como patriarca del norte, cuyo control se extendería a las Iglesias de Gales, Escocia e Irlanda. Creía que el papa debía ser venerado, pero mantenido a distancia. Lanfranco no deseaba recibir legados y Guillermo I no quería ni recibirlos ni ver a sus propios obispos recibir órdenes de Roma o ir a consultar al papa.

Esta situación duró mientras vivieron el rey y el arzobispo. El proyecto que había formulado Lanfranco de establecer una especie de patriarcado de las Islas Británicas se deshizo. No era realizable ni deseable. Pero la obra de Lanfranco subsistió; es decir, se conservó la reorganización y renovación de la Iglesia de Inglaterra. Aunque algunas acusaciones normandas contra los obispos y monjes anglosajones fueran injustas, es indudable que la Iglesia inglesa ganó mucho con la conquista normanda. Sobre todo, la conquista estableció un lazo de solidaridad entre la Iglesia y el continente. Durante tres siglos, hombres e ideas circularon libremente en los dos sentidos. Si la empresa de Guillermo

hubiera fracasado, Inglaterra se habría convertido probablemente en una parte del reino de Dinamarca.

El famoso Anselmo, sucesor de Lanfranco, se vio cogido entre un papa exigente y un rey sin escrúpulos. Su gobierno episcopal acabó menos felizmente que el de su antecesor y estuvo interrumpido por dos períodos de destierro. Con Enrique I se vio envuelto en un conflicto relativo a la «investidura». En 1107 los adversarios llegaron a un arreglo que preludiaba el concordato de Worms de 1122. Anselmo encontró su verdadera vocación manteniendo una amplia correspondencia espiritual. Por sus cartas y el recuerdo que dejó de su santidad y de su superioridad intelectual aumentó aún más la gloria de su sede episcopal.

Enrique I había proclamado la libertad de la Iglesia, aunque en realidad la limitó. En el reinado turbulento de un rey más débil, Esteban, se consideró que esta libertad prometida implicaba la libertad completa del movimiento centralizador que partía de Roma. Entonces fueron unos legados a Inglaterra y reunieron sínodos. Se comenzó a estudiar y poner en práctica el derecho canónico; se realizaron elecciones episcopales libres. Pero hubo un cambio con Enrique II, príncipe enérgico y capaz, poco dado a la espiritualidad, de carácter violento y carente de principios morales. Durante toda su vida aspiró a concentrar en sus manos la administración feudal y eclesiástica: quería reafirmar la mayoría de los derechos que habían poseído sus antepasados y eliminar las restricciones debidas a la acción sutil de los principios gregorianos. Entre esos derechos se hallaba el de supervisar las excomuniones pronunciadas por un obispo o por el papa y las apelaciones a Roma, el derecho de designar a los obispos, el de jurisdicción sobre los sacerdotes «culpables», es decir, de castigar a los sacerdotes acusados de un crimen grave por los tribunales eclesiásticos. El arzobispo Tomás Becket, primero amigo y canciller del rey, nombrado luego por voluntad de éste para la sede de Canterbury (1162), objetó que las reglas canónicas se oponían a las exigencias del rey, y pretendió ejercer la jurisdicción absoluta y suprema sobre todos los sacerdotes<sup>1</sup>. Este conflicto y otras controversias, así como las dificultades debidas al carácter de cada adversario, movieron al arzobispo a rechazar las constituciones llamadas de Clarendon (1164), por lo cual fue exiliado durante seis años. Al acabar su destierro recibió hospitalidad del rey de Francia y sólo obtuvo un apoyo mediocre de Alejandro III, que no podía permitirse una ruptura completa con el rey. Al fin, los adversarios se reconciliaron y el arzobispo regresó triunfalmente a Inglaterra; pero algunas semanas después fue asesinado en su propia catedral por cuatro caballeros impulsados al crimen por unas palabras irreflexivas del rey. Se cuenta que en su tumba se realizaron milagros. Fue canonizado en 1175 y su tumba se convirtió en un famoso centro de peregrinación para toda Europa. Las opiniones se han dividido siempre a la hora de juzgar la causa y la conducta de cada uno de los adversarios. Enrique era intratable e inconstante; Tomás Becket, apasionado y polémico. Cada uno tenía que defender su causa y ambos cometieron errores.

Pero no cabe duda que el propósito de Enrique era controlar a sus obispos de un modo incompatible con el derecho canónico y con el principio de la libertad de la Iglesia, y que Tomás, en último término, murió mártir de la libertad del poder espiritual.

Después de canonizado santo Tomás Becket, su causa triunfó inmediatamente en lo relativo al derecho de los sacerdotes a ser juzgados y condenados por tribunales eclesiásticos. Pero en este punto, como en muchos otros, se logró más tarde un acuerdo. Durante los cuarenta años siguientes, la Iglesia de Inglaterra tuvo paz en el exterior, pero en el interior se vio turbada por las querellas y procesos que enfrentaron a los obispos con los monasterios. Otro conflicto estalló en el reinado del rey Juan Sin Tierra, el cual designó desde el principio a los obispos sin recurrir a los procedimientos canónicos. En 1207 se impugnó la elección del titular de Canterbury, y él apeló a Roma. Inocencio III nombró entonces para la sede metropolitana al cardenal Esteban Langton. El rey se negó a aceptarlo y, tras diversos intentos de lograr un acuerdo, Inglaterra fue declarada en entredicho (24 de marzo de 1208) durante cinco años. El rey no se sometió hasta que el papa lo depuso formalmente en favor de Luis, hijo de Felipe Augusto de Francia. Juan ofreció hacerse vasallo de Inocencio III, reconoció la soberanía del papa y le prometió un tributo. Por su parte, el papa se comprometió a proteger al rey contra sus adversarios políticos, con el apoyo del legado Pandulfo. Casi inmediatamente hubo una serie de cambios sorprendentes. Los barones y el clero, oprimidos por el rey durante el período del entredicho y después de él, se unieron bajo la dirección del arzobispo para imponer sus condiciones contenidas en la célebre *Carta Magna* de 1215. Subestimando la violencia y la inconstancia del rey, ignorando las costumbres y las tradiciones del derecho y del sistema feudal inglés, Inocencio III suspendió al arzobispo, excomulgó a los «rebeldes» y declaró que la Carta era inválida. Siguió después un período de anarquía y de confusión que no acabó hasta la muerte de Juan, el 19 de octubre de 1216. Pero los legados pontificios, Guala y Pandulfo, desempeñaron un papel importante y beneficioso para establecer un gobierno sólido en el reinado del joven Enrique III.

Bajo el rey Juan, la Iglesia de Inglaterra había sufrido mucho. Desgarrados entre la fidelidad al rey y la obediencia al papa, los obispos habían perdido gran parte de sus fuentes de rentas y algunos dominios. Se habían visto obligados a exiliarse y, en muchos de esos casos, habían muerto dejando su sede vacante durante varios años. A las órdenes religiosas les habían impuesto graves multas por haber proporcionado dinero para el rescate de Ricardo I, el rey que tomó parte en la cruzada. Algunas casas cistercienses, atacadas con especial dureza, se habían disuelto, en tanto que los monjes de Canterbury pasaron varios años en el exilio por su postura contestataria. En fin, todas las clases de la sociedad habían sufrido moral y espiritualmente durante el entredicho, que, por su duración y la extensión de su impacto, carecía de precedentes. Es cierto que algunos de los daños causados fueron duraderos; pero, a juzgar por

las apariencias, la curación fue rápida. En líneas generales, el período siguiente fue para la Iglesia una época de desarrollo, de mejora en su organización y administración y de renovación espiritual. Así, para Inglaterra, el siglo XIII fue quizá el mejor de los medievales.

## 2. *La Iglesia de Francia (900-1050)*

La historia de la Iglesia de Alemania, tras la división del Imperio carolingio, debe examinarse en relación con los reyes y emperadores. En cambio, en Francia el príncipe vio declinar rápidamente sus poderes y reducirse su esfera de influencia. Para resistir a la ruina de la autoridad y a las invasiones bárbaras al norte, al este y al sur, no se encontró otro remedio que el de delegar la autoridad en los señores locales. Esto implicó la constitución de una jerarquía entre los señores feudales.

La carencia de una autoridad secular central reforzó considerablemente el influjo del cuerpo episcopal. Ya en el reinado de Carlomagno, y más aún en el de sus sucesores inmediatos, los obispos —individual y colectivamente— habían gobernado la Iglesia de una manera mucho más real que cualquier otra jerarquía regional. Los concilios que reunieron y las controversias que sostuvieron Hincmaro de Reims y sus contemporáneos presentan gran parecido con los que sucedieron durante los siglos siguientes. Igualmente en el plano interno, la Iglesia francesa de principios del siglo IX estaba organizada y jerarquizada más completamente que las demás, contando con sus arcedianos, deanes, parroquias en germen, sínodos y concilios episcopales. Esta relativa homogeneidad se vio turbada por la disminución progresiva de la autoridad central, el desarrollo del feudalismo y de la propiedad laica y la presión de los monasterios. La primera mitad del siglo X fue para Francia un período de desorganización y de dificultades durante el cual se generalizó el régimen del feudalismo y de la iglesia privada (abadía o incluso obispado). Surgió la aurora de una época nueva en el mundo monástico con Cluny en Borgoña y Gerardo de Brogne, cuyo influjo irradió desde Lorena. Después se produjo el renacimiento de la Iglesia de Normandía, a fines del siglo X, con el resurgimiento de los obispados y la fundación de nuevas abadías. Durante el eclipse del poder real, el cuerpo episcopal manifestó una actividad desusada reuniendo concilios y predicando la «tregua de Dios» y la suspensión de las guerras feudales durante ciertas épocas del año. En Chartres y en otros lugares florecieron las escuelas episcopales. A partir de 1030 el rey afianzó su autoridad y comenzó una época nueva. Los barones, influidos por la atmósfera de reforma, comenzaron a fundar monasterios y colegios de canónigos, primero seculares y luego regulares, y a entregar sus iglesias privadas a casas religiosas. Durante esta época, que duró menos de un siglo, la vida monástica sirvió de remedio a todos los males. Se creaban abadías y prioratos para convertirlos en centros de plegaria e intercesión. Nor-

malmente fueron empleados en las iglesias privadas grupos pequeños de monjes (imitados luego por los canónigos). Se encargaban del servicio litúrgico y la oración por castillos y aldeas. Gracias a una colecta del diezmo más rigurosa, se aceleró el proceso de delimitación de la unidad administrativa parroquial, que adquirió cada vez más importancia a medida que el sistema de las áreas de influencia repartió los pueblos grandes entre varios señoríos. A un nivel superior, la Iglesia empezó a tomar el aspecto que iba a conservar durante el resto de la Edad Media. El rey estableció la costumbre carolingia de la vigilancia y de la aprobación de las elecciones episcopales. Añadió los *regalia* y los derechos feudales de conceder la investidura y disfrutar las rentas de los obispados y abadías cuando quedaban vacantes. Tanto el rey como los duques y los condes reunieron y presidieron concilios y animaron a los obispos a visitar sus cortes respectivas. Sin embargo, la monarquía era aún relativamente débil, mientras que el papado iba extendiendo su influjo decenio tras decenio. Durante los siglos XI y XII, el episcopado no reivindicó en general sus derechos frente a las pretensiones pontificias, como había sucedido en la época de Hincmaro de Reims, de la que un historiador actual ha dicho que representó «el galicanismo de los siglos IX y X».

Las olas de la reforma gregoriana anegaron todo. A partir de mediados del siglo XI, los legados recorrieron el país rápidamente, celebraron concilios y pusieron fin a las querellas. Con Gregorio VII se redobló esta actividad: legados permanentes, que gozaban de plenos poderes y de completa libertad de iniciativa, ejercieron una vigilancia casi pontificia. Más tarde, especialmente en el pontificado de Urbano II, los legados usaron habitualmente sus poderes legislativos y administrativos con menos rigor. Pero el influjo del papado se hizo sentir de manera decisiva: en cincuenta años, los papas estuvieron varias veces en Francia, donde convocaron concilios, predicaron la cruzada, enviaron legados al emperador y a los otros monarcas y recibieron a los emisarios que éstos les enviaban. El legado Hugo de Lyon y los otros dejaron fuertemente impresos en la Iglesia los principios gregorianos. La Iglesia se convirtió en el apoyo principal del papado. En los últimos años del siglo XI comenzó en Europa la edad de oro de la supremacía francesa. Casi todas las órdenes nuevas que transformaron la faz de Europa habían nacido en territorio francés; en sus ciudades se desarrollaron las escuelas episcopales y, en París, la escuela de las escuelas y madre del saber. Francia dio a la Iglesia esa constelación de santos, obispos, predicadores y escritores cuyos nombres volveremos a encontrar en estas páginas. El continuo crecimiento demográfico proporcionó candidatos a la vida monástica, sobre todo a los grupos de hermanos legos y a los conventos de monjas. Una serie de príncipes de desigual valer, prosiguiendo una política enérgica de unificación y gobernando con firmeza, llevaron a feliz término la consolidación del poder y aumentaron los territorios sobre los cuales podían ejercer su control. Durante un período crucial (1130-1151), el abad Suger de Saint-Denis asesoró —y en parte controló— el gobierno. Inició la serie de

primeros ministros que iban a desempeñar un papel tan brillante en la historia de Francia, tales como Jorge de Amboise, Richelieu, Mazarino y Fleury.

Durante este período, la Iglesia de Francia evitó las fuertes tensiones que se habían producido en Inglaterra, Italia y el Imperio. Luis VII era un hombre devoto y respetuoso con la Iglesia; pero a fines del siglo Felipe Augusto empezó a reivindicar y a defender sus derechos, tal como él los entendía. Poco a poco París se convirtió en el único centro de la vida intelectual, Francia se acercó al puesto rector que iba a lograr en el siglo XIII en la vida política, cultural y religiosa.

### 3. *Alemania y el papado (1125-1190)*

Durante el siglo XII se esbozaron en Alemania las estructuras generales que, a pesar de su inestabilidad, iban a subsistir a lo largo de la Edad Media. Desde el punto de vista económico y social, las ciudades aumentaron pronto en población y riqueza. Al mismo tiempo, algunas de ellas se convirtieron en teselas independientes dentro del mosaico del Imperio. En el plano político, los ducados y condados se multiplicaron al azar del sistema hereditario. El mayor de esos Estados gobernados por soberanos guerreros y ambiciosos estaba implicado en una lucha por su propia expansión, uno de cuyos aspectos era la posesión del título imperial. En la cima estaba el emperador, que intentaba en esta época reducir el poderío de sus vasallos, poner cierto orden entre los miembros de su Imperio y controlar a la Iglesia. Esta dependía de su autoridad en las elecciones episcopales y le ayudaba a gobernar. Algunos emperadores, y entre ellos los dos más grandes, trataron de restablecer su soberanía sobre Italia y de controlar al papado. Les sedujo la riqueza y esplendor de Italia y especialmente de Sicilia. Los papas se les enfrentaron con más o menos éxito. Por eso, cuando se quiere escribir la historia diplomática y militar de los siglos XII y XIII hay que interesarse ante todo por los conflictos políticos entre Roma y el Imperio. El papa, hostigado continuamente por las rebeliones que estallaban en Roma, se veía forzado a negociar alianzas para hallar un contrapeso frente al poder del emperador. Este siempre estaba dispuesto a aprovechar cualquier querrela en el momento de una elección pontificia y a excitar o perpetuar tal o cual cisma.

Enrique V murió tres años después del concordato de Worms. Con él acabó la dinastía salia. Los electores prescindieron de su sobrino y eligieron a Lotario de Sajonia. Enérgico y capaz para los asuntos temporales, pero neciamente obstinado, era un monarca piadoso, dispuesto a aceptar las consecuencias de Worms y la reforma gregoriana. Durante su reinado (1125-1137), Alemania aceptó y vivió toda la actividad pontificia que se había desplegado antes en Francia e Inglaterra. Las elecciones se celebraron canónicamente, estuvieron exentas de simonía y libres de todo control exterior. Se solicitaron y concedieron privile-

gios y excepciones. La Santa Sede fue reconocida como el tribunal ordinario para los asuntos graves y como el tribunal supremo al cual podía apelarse en todos los casos. Los legados recorrían los países donde eran enviados, apaciguaban las contiendas, convocaban sínodos y concilios y prestaban su ayuda en ellos. Al morir Lotario, los electores eligieron a Conrado de Hohenstaufen (1137-1152), que siguió el mismo camino que Lotario. A su muerte había transcurrido más de un cuarto de siglo, durante el cual Alemania había experimentado las mismas influencias y los hombres de Iglesia habían establecido las mismas organizaciones que en el resto de Europa occidental. Sin embargo, seguían existiendo fuentes de dificultades. La ausencia de unidad política fundamental impidió a los obispos alemanes manifestar una sola fidelidad y el mismo espíritu de solidaridad que existía entre los obispos de Inglaterra y Francia en formas diversas. Por otro lado, todo monarca que deseara controlar las actividades de sus súbditos tenía que contemporizar con la jerarquía. Además, el mito del Imperio carolingio u otoniano seguía siendo un poderoso aliciente para la ambición. Para un rey de Alemania, afirmar sus derechos constituía casi una obligación.

A Conrado le sucedió su sobrino Federico I Barbarroja (1152-1190). Fue uno de los hombres de Estado más clarividentes y enérgicos y uno de los más hábiles en el arte militar entre todos los soberanos de Alemania. Inspiró afecto y adhesión; como buen político, supo retroceder cuando el desastre amenazaba, sin abandonar por ello sus proyectos. Como rey, tuvo que entablar una guerra larga y costosa para defender su trono, controlar a sus súbditos y gobernar a Alemania. Como caudillo, se inspiró en Carlomagno y Otón; pero el Imperio que él trató de restablecer era el de la dinastía sajona y no el de Carlomagno. Dicho de otro modo: sus ideas eran las de un soberano temporal y no las de un emperador teócrata. Para él, el emperador y el papa estaban designados por Dios, y sus autoridades respectivas se ejercían en esferas específicas. Federico no exigió la convocación de concilios para proclamar una doctrina o imponer normas de culto; pero creía que el monarca tenía que ser absoluto en todos sus actos externos de gobierno. Desde el principio de su reinado prescindió del espíritu y, a veces, de la letra del concordato de Worms. Designó y destituyó obispos; se ocupó de elecciones controvertidas y de otras querellas y prohibió la apelación a Roma; reivindicó el derecho de los *regalia* y el de los *spolia*, que habían caído en desuso.

Antes de Barbarroja, el curso de la vida eclesial se había visto turbado por un cisma. Al morir Honorio II, las divisiones de la curia provocaron una doble elección (1130), cosa posible por la inexistencia de reglas acerca del voto de la mayoría. Según toda probabilidad, las dos partes cometieron irregularidades, pero las superiores cualidades morales de Inocencio II (san Bernardo, a quien pidió su opinión Luis VI, confirmó tales cualidades) le aseguraron el apoyo de Francia y de Inglaterra y más tarde el de España y el del emperador Lotario III. Roma e Italia resistieron algún tiempo. Hubo dos campañas de Lotario y una

de san Bernardo para modificar la alianza entre Roma y Milán. La muerte de Anacleto II puso fin al cisma (1138).

Los pontífices que sucedieron a Inocencio II tuvieron una vida corta. Después, el primer papa de alguna fama fue Eugenio III (1145-1153), cisterciense, antiguo novicio de san Bernardo en Claraval. Fue el más santo y menos mundano de los papas de este siglo; se mostró también piloto consumado en medio de las aguas agitadas. Es conocido en la historia como el destinatario de las *Reflexiones para un papa (De consideratione)* de san Bernardo, obra que fue pronto un *locus classicus* para los teólogos del papado y para los reformadores de todos los tiempos. Se recuerda también a Eugenio III por haber proclamado en 1147 la segunda cruzada, que fue desastrosa. Tras el breve pontificado de Anastasio IV, que sucedió a Eugenio, subió al trono pontificio Adriano IV, único papa de origen inglés. Nacido en los dominios del monasterio de Saint Albans, no consiguió entrar en la abadía y fue canónigo regular en San Rufo, junto a Aviñón. Siendo abad de esta casa, tuvo ciertos conflictos con los canónigos y fue citado a Roma, donde Eugenio III reconoció sus talentos y lo nombró cardenal. Fue enviado como legado a Escandinavia y organizó la jerarquía en Noruega. Pero no consiguió realizar la unión entre los normandos y los godos de Suecia, que se efectuó poco después. Su energía y su habilidad en el gobierno facilitaron su elección al trono pontificio en 1154. Tuvo enfrente un adversario de talento y fue capaz de oponerse a Federico Barbarroja con las mismas armas. Lo coronó emperador, pero reiteró y acentuó las reivindicaciones pontificias de Gregorio VII: trató de privar a Federico de todo derecho de intervención en los asuntos de Roma. Antes de que estallase el inevitable conflicto, murió el papa (1159), dejando inacabadas las tareas de un pontificado que prometía ser admirable. Adriano IV es célebre por haber propagado por Escandinavia la costumbre del óbolo de san Pedro, propia de Inglaterra, y por haber redactado la bula *Laudabiliter*, que otorgaba a Enrique II la soberanía sobre Irlanda. La amistad que unió a Adriano con Juan de Salisbury se refleja en las cartas de éste.

La elección que siguió a la muerte de Adriano IV fue también origen de un conflicto. Orlando Bandenelli, célebre canónigo de Bolonia y primer consejero de Adriano IV en su lucha contra el emperador, obtuvo una amplia mayoría. Pero algunos apoyaron a Octaviano, aristócrata romano del partido imperial. El decreto electoral de Nicolás I, que suponía la unanimidad, no sirvió en esta ocasión. Podemos preguntarnos si la elección de Alejandro III fue verdaderamente regular. En todo caso fue seguida de alborotos y hubo dos coronaciones. Los partidarios de ambos pretendientes reclamaron el arbitraje del emperador Federico, que reunió en Pavía un sínodo. Alejandro se negó a reconocerlo, hecho que apenas se tomó en consideración. El sínodo controlado por el emperador se pronunció por el antipapa Víctor IV. Ello dio origen a un cisma que dividió a Europa. Alejandro excomulgó al emperador y al antipapa. Gracias a la acción energética llevada a cabo en Francia ganó para su causa a toda la

Europa occidental, excepto el Imperio. Pero unos años después, Enrique II de Inglaterra se enfrentó con Tomás Becket y amenazó con retirar su apoyo. Víctor IV murió inesperadamente en 1164. Un grupo de obispos del Imperio, reunidos por el canciller imperial Reinaldo de Dassel, eligió sucesor en forma no canónica. Durante una asamblea celebrada en Würzburgo el 23 de mayo de 1163, Federico consiguió de todos sus súbditos influyentes —laicos o sacerdotes— el juramento de rechazar a Alejandro III. A pesar de la evidente ilegitimidad de su situación, el antipapa Pascual III canonizó a Carlomagno, que quedó desde entonces inscrito en el calendario alemán. La lucha entre el papa y el emperador continuó durante más de diez años; su escenario más importante fue Lombardía. El conflicto acabó con la derrota decisiva de Federico por la liga lombarda en Legnano (mayo de 1176). Poco después, en julio de 1177, el emperador se reconcilió con el papa en Venecia.

Al principio, el pontificado de Alejandro III estuvo mediatizado por una situación difícil y por el largo conflicto que enfrentó al papa con el emperador. Pero Alejandro tuvo la suerte de reinar durante veintidós años. Esto le permitió desplegar sus dotes de inteligencia y carácter; su pontificado fue uno de los más notables del siglo. Había sido discípulo de Abelardo y de Graciano y era tan competente en teología como en derecho canónico. Fue el primero de los grandes papas juristas que se sucedieron durante un siglo. Con sus numerosas cartas decretales, de las que se conservan más de 700, contribuyó a establecer la disciplina de la Iglesia y de la vida cristiana. Perfeccionó y precisó la ciencia del derecho canónico; extendió la competencia de los tribunales eclesiásticos y reivindicó para éstos la jurisdicción sobre las propiedades de la Iglesia unidas a una entidad espiritual (*ius spirituali adnexum*). En esta reivindicación incluyó el matrimonio, las dotes, los diezmos, el testamento, los contratos hechos bajo juramento, los derechos de presentación para los beneficios y otros derechos similares. Discípulo de Abelardo, en su enseñanza moral distinguió entre la ignorancia y la negligencia, así como entre la ignorancia culpable y la invencible. Gracias a su actividad y competencia multiplicó el número de apelaciones a Roma; pero no procuró deliberadamente que Roma interviniese en todos los asuntos. Dejó su sello en todos los problemas jurídicos que trató. Finalmente, él fue quien reservó al papa el derecho de canonizar a los santos e instituyó el procedimiento que iba a estar vigente durante cinco siglos. Aceleró y simplificó el proceso de liberación canónica de los monasterios sometidos al censo y de los que estaban exentos como iglesias de propiedad real (*Eigenkirchen*). Elaboró la fórmula que estableció la dispensa (*nullo mediante*). Tomó parte en la larga historia de la lucha contra el derecho de propiedad laica sobre las iglesias, expresando en términos de derecho pontificio las sentencias de su maestro Graciano. Recíprocamente, éstas reflejaron en sus disposiciones las prácticas de la Iglesia renovada. Alejandro III reconoció al protector el derecho de presentación para un beneficio (*advocatio*), pero le negó todo derecho de propiedad sobre la «iglesia». Este derecho y la costumbre de secularizarse que

tenían las casas religiosas han sido calificados por un gran historiador como el producto más antiguo y el más reciente del régimen de la iglesia privada (*Ligenkirchentum*)<sup>2</sup>.

Alejandro III fue un hombre íntegro, de vida irreprochable; pero careció del ardor y la sencillez de los santos. Ocupa un puesto de primera fila entre los grandes papas de la Edad Media. Su personalidad sigue siéndonos desconocida, excepto en la medida en que se refleja en sus cartas decretales<sup>3</sup>. Sin embargo, son evidentes sus cualidades de hombre de Estado y su capacidad intelectual. Después de su muerte hubo unos cuantos pontificados breves. La política de Roma osciló entre la hostilidad y el compromiso; pero hasta la muerte de Federico en la cruzada de 1190 no ocurrió nada irreparable.

El reinado de Federico I y el pontificado de Alejandro III fueron testigos de sucesos políticos sumamente importantes para Alemania. También en esta época se dieron profundas transformaciones en la opinión pública. Durante la larga lucha de Federico para afianzar su autoridad, fue creciendo el proceso de fragmentación de los ducados y culminó con el despojo de Enrique el León. Este suceso fue decisivo, ya que fijó el mapa de Alemania para los siete siglos siguientes. La victoria que las comunas de Italia del norte obtuvieron sobre el emperador en Legnano determinó también el trazado del mapa de Italia septentrional. En adelante, y para largo tiempo, Lombardía no podía formar parte del Imperio. En toda Europa la lucha entre Alejandro y Federico manifestó claramente que el Imperio no podía ya pretender representar a la cristiandad occidental. Francia, España, Borgoña y Anjou formaban ahora un bloque de importancia igual, si no mayor, y querían seguir su camino propio. El emperador no podía ya hablar en nombre de la cristiandad, aunque pudiera seguir lanzando viejos gritos de guerra. Además, el fenómeno nuevo de la expansión de las órdenes religiosas centralizadas y la devoción al papado que manifestaron dirigentes como san Bernardo y san Norberto dieron a Europa un cohesión nueva. Esta fue también la época en que se aceptó universalmente la separación gregoriana entre el religioso y el laico en la sociedad. No se podía obrar de otro modo. El clero se orientó exclusivamente hacia Roma. Sin embargo, la batalla que los reformadores trabaron contra los potentados laicos que dominaban la Iglesia sólo fue victoriosa a medias. Los emperadores y los monarcas como Enrique II de Inglaterra nunca se resolvieron a abandonar del todo sus derechos a escoger los cargos eclesiásticos y a aprovecharse de los bienes de la Iglesia.

#### 4. *España en la Edad Media*

Sabemos muy poco de la Iglesia mozárabe durante los dos siglos que siguieron a la controversia del adopcionismo. En general, hubo libertad de culto y de vida social. Es cierto que el proselitismo y la propaganda estaban considera-

dos como delitos. Pero parece que fueron los mismos mártires y los confesores (cuya leyenda ha llegado a nosotros) quienes, por diversos motivos, provocaron y estimularon la represión. A lo largo de la costa septentrional fueron constituyéndose pequeños reinos, que acabaron por llegar al interior de España: León, Castilla, Navarra. En el siglo IX se instituyó la devoción a Santiago (829) y fue localizada en Compostela (866), donde se consagró al santo una gran basílica el 899. Desde entonces, los cristianos del norte hostigaron sin cesar la frontera musulmana. Los moros, por su parte, hicieron incursiones de cuando en cuando, sobre todo en tiempo de Almanzor (Muhammad ibn Abi Amir), que luchó principalmente del 976 al 1002 y durante las terribles guerras de unos cristianos con otros. A mediados del siglo XI existían los reinos de Castilla, Aragón y Navarra. Se habían establecido contactos más allá de los Pirineos, y la peregrinación a Compostela se había hecho habitual. Esto fue juntamente consecuencia y principio de la fundación de una serie de monasterios a lo largo de las rutas de peregrinación o cerca de ellas. Resultó de aquí un incesante intercambio de arquitectos, escultores y estilos artísticos. También a lo largo de la costa mediterránea apareció una cadena de monasterios, entre los cuales hay que citar el de Cuixá. Gracias a las visitas y a las peregrinaciones, estas casas mantenían estrechas relaciones entre sí y con las de Italia. Luego, a partir de 1008, los monjes cluniacenses penetraron en el país y fueron estableciendo paulatinamente su control sobre la mayor parte de las casas españolas.

Al influjo de Cluny se debió probablemente la injerencia del papado en los asuntos españoles durante el pontificado de Alejandro II (1061-1073). El primer objetivo fue la reforma general de la Iglesia y el agente de ella fue el legado Hugo Cándido, quien durante su segunda visita se dedicó especialmente a sustituir el rito mozárabe por el romano.

La curia recordaba sin duda la «herejía» adopcionista y el apoyo que este movimiento había encontrado en algunas expresiones litúrgicas. Pero el papa actuó impulsado también por el deseo de uniformidad. Es lamentable la desaparición casi total de una forma tan antigua de eucologio cristiano; pero la historia ulterior de España parece haber justificado la política de Alejandro. En unos años España realizó su unidad completa y definitiva con la Iglesia romana en el plano de la doctrina y de la práctica. En los principados musulmanes surgieron discordias y escisiones. Los príncipes cristianos del norte preparaban una invasión (1064) que fue organizada, sostenida y bendecida por Alejandro II y puede considerarse como la primera «cruzada» pontificia. El territorio reconquistado iba a ser colocado bajo la soberanía de la Santa Sede. Gregorio VII asumió y extendió esta reivindicación de soberanía, considerándola como la reafirmación de un antiguo derecho de propiedad que tuvo quizá su origen en la donación de Constantino. Tropezó con la oposición de Alfonso VI de Castilla, pero impuso su voluntad en Aragón, Navarra y Cataluña. Más tarde lo logró también en Castilla, que aceptó el rito romano. En 1085, unos días después de morir el papa, el rey Alfonso reconquistó Toledo.

Urbano II continuó la política de su predecesor y llevó más lejos la reforma. Lo apoyaron sus hermanos, los monjes cluniacenses, que habían desconfiado algo de Gregorio VII. Pero las esperanzas de Urbano II se vieron frustradas por los tumultos internos de España: Alfonso VII fracasó ante una nueva invasión musulmana y estalló una rivalidad entre los arzobispos de Toledo y Santiago. Sin embargo, una nueva «cruzada», en la que participaron Provenza y Génova, permitió concluir la reconquista de las Baleares y Zaragoza. A partir de 1147 quedó libertada Lisboa y la mayor parte de Portugal. El avance posterior fue lento hasta principios del siglo XIII. A comienzos de este siglo, Inocencio III autorizó la predicación de una «cruzada» y consiguió que determinados contingentes franceses vinieran a unirse a los monarcas españoles, que lograron una victoria decisiva en las Navas de Tolosa (1212), primera etapa hacia la liberación definitiva de la Península. Córdoba cayó en 1236 y Sevilla en 1248, llevando consigo la caída de Cádiz y otras ciudades. Murcia dependía de Castilla desde 1241 y fue totalmente dominada en 1256; Valencia fue conquistada en 1238. Así, pues, antes de terminar el siglo XIII la Reconquista española estaba virtualmente acabada, exceptuando el recién constituido reino de Granada.

La reorganización eclesiástica avanzaba con la Reconquista. Poco a poco ocupó España su lugar en la Iglesia medieval. Desde principios del siglo XI hubo numerosos monjes, cluniacenses y otros, en los reinos del norte. En el siglo XII, los cistercienses ocuparon los lugares disponibles; a comienzos del siglo XIII, el castellano Domingo de Guzmán fundó una orden nueva e influyente. Se construyeron grandes catedrales en Avila, Salamanca, Zamora, Coimbra, etc. Desde la conquista de Toledo, España se convirtió durante un breve período —lo mismo que Sicilia— en un notable centro cultural al que acudían los hombres del norte que querían hacer una carrera eclesiástica; muchos de ellos eran eruditos o venían acompañados por eruditos a buscar los tesoros del pensamiento y la ciencia antiguos que habían dejado los árabes. A partir de 1140 aproximadamente, y durante un siglo, España fue un campo rico en tesoros culturales: los traductores enviaban o se llevaban su botín a París, Montpellier, Oxford y otras universidades del norte. Sólo cuando los eruditos occidentales acabaron de explotar el terreno fundó España sus universidades propias. Salamanca data de 1255; pero esta Universidad y las otras que le siguieron no alcanzaron celebridad internacional hasta el Siglo de Oro.

El estudio de España nos plantea un problema difícil de comprender y resolver: el de la soberanía pontificia sobre diferentes países. El concepto feudal de soberanía se sitúa difícilmente entre el dominio moderno y el padrinazgo. Gregorio VII pensaba que, en su calidad de pontífice, tenía el derecho y el deber de controlar la fe y las costumbres de todos los cristianos en su vida pública y privada. Por tanto, todos los monarcas tenían que darle cuenta de sus actividades públicas y privadas, en la medida en que la moralidad y la justicia —distintas de la administración y del derecho de propiedad— se impli-

caban mutuamente. La soberanía abarcaba el reconocimiento solemne de esos derechos del papa y comportaba las obligaciones feudales de lealtad y de protección. Pero existían diversos grados de soberanía. El papa era el soberano inmediato y único de la mayor parte de Italia. En el Imperio reivindicaba todo el poder espiritual. Era el protector y guía de los monarcas de ciertos países cuya cristianización era incompleta, como España, Dinamarca, Hungría, Bohemia, etc. En estos países, la soberanía significaba que el papa podía imponer libremente la jerarquía y el derecho canónico. En Francia y en la Inglaterra de Guillermo el Conquistador, el papado no logró imponer su soberanía.

La Reconquista, que amplió la extensión y la gloria de la cristiandad, aportó problemas nuevos y resucitó viejas tensiones. Se ha utilizado el término tradicional de «Reconquista», pero recientemente algunos historiadores han destacado lo que habían ocultado los prejuicios raciales: durante los doce primeros siglos de la era cristiana, España siempre había estado habitada por pueblos de diverso origen étnico, y bajo el dominio musulmán, el cristianismo no había desaparecido del todo. Además, los que combatieron durante las guerras de «Reconquista» pertenecían a todas las clases de población. La mezcla de razas siguió existiendo después de establecerse la soberanía nacional. Las colonias mozárabes engrosaron la población cristiana del norte, pero no cambiaron en seguida de rito ni de mentalidad. Quedaban musulmanes que formaban un elemento religioso extraño. Afluyeron al país judíos que huían de las regiones en que eran hostigados o antiguos habitantes de las ciudades musulmanas; al principio fueron recibidos sin hostilidad. Así reaparecieron las viejas tensiones del siglo VII, lo cual tuvo más tarde graves consecuencias. Algunas de las figuras más notables del episcopado, como Pablo de Santa María, obispo de Cartagena y luego de Burgos, y su hijo, aún más famoso, Alonso de Cartagena, fueron judíos o al menos tuvieron ascendientes judíos. Quizá ocurriera lo mismo con el cardenal Juan de Torquemada. Sin embargo, los reyes de España, en forma aún más viva que los de Francia e Inglaterra, afirmaban enérgicamente su autoridad. Estaban apoyados por las Cortes, las cuales negaron toda validez a los desarrollos del derecho pontificio mucho antes que el Parlamento de Inglaterra. Los derechos o *regalia* que poseían los reyes eran muy amplios, así como los privilegios del clero. Sin embargo, al ocurrir el gran Cisma de Occidente, toda España se mantuvo distanciada del partido conciliar. Sus obispos y sus teólogos eran por tradición partidarios del papa. España apoyó largo tiempo al español Pedro de Luna, antipapa de Aviñón con el nombre de Benedicto XIII (1394-1423).

### 5. Escandinavia

Los primeros misioneros de Francia y Alemania que trataron de evangelizar a Dinamarca y Suecia fueron rechazados o lograron sólo resultados pasajeros. Sin embargo, gracias a sus esfuerzos, los misioneros anglosajones —la

mayoría monjes— lograron en los siglos x y xi implantar la fe y fundar monasterios en Dinamarca y en los fiordos del sudoeste de Noruega. La abadía de Evesham envió una colonia a Odense. Stavanger conserva hoy aún numerosas huellas de la devoción a san Swituno de Winchester. En Suecia algunos misioneros llegaron hasta el lago Malar y hasta Sigtuna, donde Anscario había fundado su iglesia. Más tarde, Upsala, centro pagano, se transformó en colonia cristiana. Dinamarca, cuyos reyes reinaban entonces en el sudoeste de Escania, fue el primero de los tres países escandinavos que adoptó los rasgos de los otros reinos cristianos. Hubo una jerarquía, cuya sede central residía en Lund, y una organización parroquial. En el siglo xi eran desconocidos en Escandinavia el sistema feudal, la iglesia privada y el derecho de presentación para un beneficio. En Noruega el rey tenía ciertos derechos, pero en los demás lugares designaba a los sacerdotes el obispo o bien la comunidad parroquial (sobre todo en Suecia). La reforma gregoriana comenzó a principios del siglo xii, en parte por influjo de los cistercienses. Después de la disolución del arzobispado de Hamburgo-Bremen, Lund —en Escania— heredó los derechos metropolitanos sobre el conjunto de Escandinavia. Eskilo, amigo de san Bernardo, introdujo a los cistercienses en Alvastra y Nydala, antes de retirarse a Claraval, donde murió en 1181. Le sucedió otro célebre arzobispo, Absalón (1178-1201), que fundó Copenhague y propagó las reformas canónicas.

Noruega, con su población diseminada, tenía una organización más rudimentaria. Recibió de Inglaterra muchas costumbres, varios obispos y las primeras fundaciones cistercienses de Lyse, junto a Bergen, y de Hovedo, cerca de Oslo. Esta estructura fue completamente renovada y la Iglesia noruega recibió su forma definitiva durante la memorable visita de inspección que realizó en 1152 el cardenal inglés Nicolás Brakespeare. Este puso en Trondheim la sede metropolitana; a los cuatro obispados sufragáneos de Noruega añadió las sedes de Islandia, las islas Feroe, las Orcadas, Sodor e isla de Man. Estableció también la elección canónica de los obispos, el derecho de éstos a nombrar a los párrocos y el pago del óbolo de san Pedro. Estas reformas continuaron vigentes gracias a la habilidad de Eysten (Agustín), arzobispo de Nidaros (Trondheim, 1161-1186). Pero luego surgieron disputas entre la jerarquía y los reyes, que trataron de reclamar sus antiguos derechos. Los obispos fueron exiliados y Noruega fue teatro de una lucha similar a la que sostuvieron en Inglaterra Tomás Becket y Enrique II.

La penetración del cristianismo fue más lenta en Suecia que en los otros dos países: durante bastante tiempo sólo fue cristiana una zona central situada junto a los grandes lagos, entre Estocolmo y la actual ciudad de Göteborg. Sigtuna perdió su antigua primacía cuando Alejandro III otorgó a Upsala la dignidad metropolitana, poco después del martirio del obispo Eric en Finlandia (hacia 1157). El primer obispo fue el inglés Esteban, monje de Alvastra. A partir de este momento, la Iglesia de Suecia fue creciendo lentamente con una evolución normal, aunque Lund conservó largo tiempo su estatuto primacial.

Durante el resto de la Edad Media, Escandinavia y el litoral finlandés se hicieron totalmente cristianos, subsistiendo, sin embargo, prácticas paganas en los bosques y montañas, en las islas lejanas y en Islandia. El establecimiento progresivo de la monarquía feudal provocó enfrentamientos periódicos entre la Iglesia y el rey; pero en conjunto, y sobre todo en Dinamarca, la Iglesia tuvo más libertad que en el resto de Europa occidental. En Suecia, los monasterios y los obispados, con sus extensos dominios, tuvieron para el rey un interés administrativo contra los militares y la clase campesina. La isla de Gotland pasó a depender de Dinamarca, era rica y estaba muy poblada; sirvió de depósito para el comercio báltico y europeo y fue célebre por su considerable número de iglesias y casas religiosas.

### 6. *Las Cruzadas (1098-1274)*

Las Cruzadas de Oriente fueron la manifestación de un movimiento de entusiasmo religioso imprevisible y sin precedentes. Nacida de un impulso destinado a afrontar una determinada crisis, la Cruzada se transformó en un acontecimiento que se repitió periódicamente durante casi dos siglos como una erupción volcánica. Es quizá el más asombroso de esos ímpetus de piedad traducidos en acción, que el espíritu moderno considera como características exclusivas de la Edad Media. Con razón se ha usado el término nuevo de «Cruzada» para designar la expedición masiva, internacional y espontánea hacia Palestina con la finalidad de conquistar o defender la tierra donde vivió Cristo. Tomada en sentido más amplio de aventura militar emprendida con un objetivo considerado religioso, la primera Cruzada fue anunciada por signos precursores: las expediciones militares sostenidas y alentadas por el papado para liberar el norte de España del poder musulmán y la conquista normanda de Inglaterra, que recibió una bendición especial del papado. A fines del período que estudiamos, la idea, el término y la técnica religiosa y militar de la cruzada se aplicaban a toda expedición militar que, procediendo más o menos justamente, tendía a vencer o a rechazar a adversarios de la Iglesia. Esos adversarios podían ser herejes, como los albigenses; paganos, como en Prusia y los países bálticos, o invasores, como los turcos desde 1453 hasta fines del siglo XVII. Las siete Cruzadas ocasionaron el desplazamiento por tierra y por mar de considerables fuerzas armadas muy heterogéneas que representaban a la cristiandad y contaban con la bendición del papa. Todo esto hace que estas Cruzadas constituyan un fenómeno típicamente medieval, distinto de todas las otras guerras santas y situado al margen de la historia de la Iglesia.

Los orígenes de la primera Cruzada y los motivos de su instigador son todavía controvertidos. Unos guerreros normandos y franceses, animados por las promesas de indulgencias que había hecho el papa, participaron en la reconquista de España y en la toma de Toledo en 1085. El mismo año cayó Antio-

quía en poder de los turcos, que habían ocupado antes Jerusalén (1071). También en 1071, la batalla decisiva de Mantzikert había impulsado a Gregorio VII a sacudir la inercia de la cristiandad occidental para socorrer al Oriente y a los Santos Lugares. Más tarde, en 1084, el emperador Alejo I llamó en su ayuda a Urbano II. Esta fue probablemente la ocasión próxima, si no la causa real, del proyecto de cruzada que se discutió en Piacenza y se predicó en Clermont en 1095. Pero, ciertamente, el papa vio también una ventaja en que las espadas normandas y otras que turbaban a Europa se dirigiesen contra los enemigos de la Iglesia. En su calidad de hombre de Estado, el papa también advirtió sin duda la ocasión que se le presentaba de ponerse al frente de la cristiandad occidental. Invitó, pues, a sus oyentes a libertar la ciudad santa de Jerusalén de los infieles. Su llamada fue acogida con rapidez y con un entusiasmo que sobrepasó en gran medida las previsiones del papa. Cuando hubo que proceder a la organización se encontraron ante un hecho consumado. El mando supremo del ejército de voluntarios se confió a Ademaro, obispo del Puy. Los bienes de los que partían fueron puestos bajo la protección pontificia y los cruzados recibieron la promesa de que, si caían en el combate, todos sus pecados quedaban perdonados. En los guerreros se daba toda clase de motivos; sin embargo, en la primera Cruzada se alistaron muchos con el deseo sincero de combatir por el Señor y contra sus enemigos. No es necesario describir aquí el curso de la Cruzada. Ademaro era hombre hábil y prudente, guiado por objetivos sobrenaturales. Con él desapareció el único jefe que, estando por encima de los partidos, hubiera podido salvaguardar los ideales de la Cruzada y organizar la administración religiosa del reino latino. Este fue un Estado puramente feudal. El patriarca de Jerusalén fue depuesto en favor de un patriarca latino. Dadas sus necesidades, los cruzados dieron pruebas de un celo híbrido, militar y religioso a la vez. Las órdenes militares de los templarios y los hospitalarios fueron las responsables principales de la defensa del reino latino de Jerusalén.

La segunda Cruzada se proclamó con ocasión del avance turco y de la toma de Edesa el 25 de diciembre de 1144. Se pidió auxilio a Eugenio III y éste propuso a Luis VII organizar una cruzada. El rey y el papa se dirigieron a san Bernardo, quien aceptó el encargo, aunque a su pesar, según afirmó después. En nombre del papa predicó la Cruzada en Vezelay el 31 de marzo de 1146. Se repitieron las escenas registradas en Clermont cincuenta años antes. Para sacar partido de su éxito, Bernardo recorrió toda Francia desde el Languedoc hasta Flandes. El papa y el rey habían pensado que se trataba de una cruzada francesa. Pero, llamado a los países renanos para poner fin la campaña que un monje cisterciense dirigía contra los judíos, san Bernardo predicó también allí la Cruzada y decidió a Conrado III a ponerse al frente de sus tropas. El relato de este viaje, que brilla (en expresión de san Bernardo) por los prodigios y milagros, constituye una parte extraordinaria del *Libro de los milagros* (*Liber miraculorum*), que forma parte a su vez de la *Vida* del santo. La Cruzada constituyó un gran fracaso. Negándose a plegarse a la dura realidad, san Bernardo

volvió a poner en pie una nueva masa de cruzados; pero la empresa no pasó de ahí. San Bernardo y sus numerosos partidarios no sabían cómo explicar el fracaso de una empresa, a la que el gran conductor de hombres había consagrado tanto entusiasmo y que parecía haber recibido del cielo signos de bendición. San Bernardo echó toda la culpa a los cruzados, haciendo un paralelo con Moisés y los israelitas. El historiador moderno sólo puede señalar el ardor con que el gran caudillo religioso utilizó su inmenso prestigio moral para enviar los ejércitos a la muerte (sea por enfermedad, sea en la lucha).

En 1146 el desastre parecía inminente. Sin embargo, no se llegó a consumir y los reinos latinos se mantuvieron aún cuarenta años. El peligro no amenazó hasta Saladino (1179); pero con él no hubo ya respiro. Vencidos en 1187 en Nazaret y en Hattin, donde perecieron o cayeron prisioneros los mejores elementos de las órdenes militares, los cristianos perdieron Jerusalén en 1187 y fueron rechazados hasta su fortaleza de Tiro. La conmoción fue enorme en toda Europa: el papa cambió el color de su sello. Sansón, el famoso abad de Bury Saint Edmunds, se vistió de cilicio y ayunó. Impulsados por un entusiasmo espontáneo, tres grandes monarcas marcharon a Oriente: Conrado, Felipe y Ricardo. El papa, por medio de dos legados, proclamó otra Cruzada, la tercera. Se mostró pródigo en la concesión de indulgencias plenarias para los que murieran y los que sobrevivieran. Pidió a los obispos una contribución financiera; Francia e Inglaterra añadieron el llamado diezmo de Saladino, que los reyes impusieron con el apoyo de los obispos. Esta vez la dirección de la Cruzada se confió al emperador y no al papa. Después de la muerte de Federico no hubo un mando supremo. A pesar de su celebridad en la historia y en la leyenda, esta Cruzada tuvo escaso éxito, aunque los cristianos se apoderaron de una estrecha y larga faja de territorio costero.

La cuarta Cruzada no se debió a un desastre acaecido en Oriente; fue obra de Inocencio III, que en los primeros años de su pontificado consagró todas sus energías a la tarea de convencer a los reyes de Europa y al emperador de Constantinopla de que debían procurar entre todos devolver Tierra Santa a la cristiandad. Para precipitar los acontecimientos recurrió directamente a los obispos y a los fieles y consiguió la formación de un gran ejército. Según el plan del papa, debería embarcar en Sicilia, pero los jefes militares se entendieron con Venecia para efectuar la travesía. Venecia era enemiga de Bizancio y los jefes alemanes de la Cruzada habían mantenido relaciones con un pretendiente al trono de Oriente. El emperador Alejo III solicitó del papa la seguridad de que no sería atacado ninguno de sus dominios. Inocencio III se lo prometió. Sin embargo, en 1203 la flota de los cruzados, anclada en Corfú, decidió dirigirse a Constantinopla. El papa protestó, pero fue inútil. Constantinopla fue conquistada el 17 de julio y el pretendiente Alejo subió al trono con el nombre de Alejo IV. Ocho meses después fue asesinado en un motín. La ciudad cayó de nuevo en manos de los cruzados y sufrió un terrible saqueo. Balduino de Flandes fue elegido emperador latino. Grecia, Tracia y las islas fueron repar-

culas entre los venecianos y algunos barones. Acabó la Cruzada tras esta traición, que envenenó durante siglos las relaciones entre Roma y la Iglesia griega y aun obsesiona como un fantasma a muchos cristianos de Oriente.

Inocencio III no perdió las esperanzas. En 1213 dio todos los pasos tradicionales para proclamar una Cruzada, la quinta: indulgencias, remisión de los pecados, protección. Se fijó la partida para el 1 de junio de 1217. En esta fecha no vivía ya Inocencio III, pero los cruzados emprendieron la marcha. No sacaron provecho a sus victorias y tuvieron que dispersarse después de tomar Damietta. El emperador Federico II no había podido unirse a la Cruzada oficial por estar excomulgado. Emprendió, pues, una cruzada personal en 1228 sin ningún objetivo religioso y consiguió el título de rey de Jerusalén.

La Ciudad Santa se perdió para los cristianos en 1244, después de la derrota de Gaza. Algunos años antes, Gregorio IX se había esforzado en sacudir la inercia de los soberanos de Europa, pero las pequeñas expediciones que se realizaron sólo consiguieron resultados insignificantes. En diciembre de 1244, Luis IX (san Luis) se hizo cruzado estando seriamente enfermo. Pero su Cruzada, la sexta, no empezó hasta 1248, sostenida económica y moralmente por Inocencio IV. El rey estuvo ausente de Francia seis años. Conoció alternativamente la victoria y la derrota e incluso un período de cautividad como prisionero de guerra. Veinte años después, el mameluco Baibars, vencedor de Gaza, llegado a sultán de Egipto, tomó Cesarea (1265), Jaffa y Antioquía (1268). Esto dio lugar a la séptima y última Cruzada, capitaneada por el rey de Francia y lord Eduardo, heredero de Enrique III de Inglaterra. San Luis murió antes de llegar a Túnez. Eduardo, después de algunas victorias, obtuvo una tregua de diez años en Palestina. Doce años más tarde estalló la guerra y las importantes ciudades de Trípoli y Acre sucumbieron, respectivamente, en 1289 y 1291. Con esto acabaron la ocupación francesa en Oriente y el impulso entusiasta que había originado el ideal de la Cruzada.

Las Cruzadas efectuadas en Palestina y en las regiones cercanas constituyeron un rasgo característico y privativo de la atmósfera religiosa e intelectual de los siglos XII y XIII. Exceptuando quizá el campo restringido de la táctica militar y de la arquitectura, las Cruzadas no tuvieron consecuencias duraderas. No aparece en ellas ningún sistema, ningún principio institucional, teológico, político o diplomático, ni siquiera un cambio o perfeccionamiento en los métodos. Al predicar la primera Cruzada y mostrar que el papado podía ser la fuerza unificadora y dinámica capaz de suscitar y dirigir el entusiasmo de todos los europeos, Urbano II añadió a la reforma gregoriana un aspecto nuevo y de influjo duradero. Sin embargo, en los dos años siguientes dejó al papado una responsabilidad que iba a agobiar y a conducir a una empresa larga y estéril y a guerras crueles de saqueo y conquista, denominadas Cruzadas. Entre los cruzados se daban motivaciones de toda especie, desde el sacrificio entusiasta hasta el gusto personal por la lucha, el deseo de gloria y de éxitos materiales. Antiguamente se habló mucho de los ideales religiosos y románticos de los cru-

zados. Hoy sentimos cierta repugnancia ante los papas y predicadores que incitaban a las multitudes a empresas condenadas a un fracaso sangriento. La reconquista de Palestina podía parecer realizable. Pero las victorias obtenidas por esas tropas abigarradas, conducidas por capitanes que se envidiaban mutuamente y carecían de una estrategia racional y adecuada, necesariamente tenían que llevar a la desunión y al desastre, igual que han acabado en nuestros días tentativas análogas de cooperación internacional. Una guerra ofensiva sin causa suficiente difícilmente puede tener un carácter religioso. Recordemos únicamente que papas de la talla de Urbano II e Inocencio III y hombres dotados de las cualidades morales y espirituales de un san Bernardo o un san Luis aportaron un apoyo incansable y sin reserva, y su vida misma, a la causa de las Cruzadas.

### 7. *Los concilios*

El siglo XII vio reaparecer en Occidente una serie de concilios que la Iglesia romana ha considerado luego como ecuménicos. Ya hemos visto que papas y emperadores convocaron asambleas de cuando en cuando para debatir y juzgar cuestiones de doctrina y de disciplina. En el siglo XI los papas reformadores se habían servido frecuentemente de sínodos romanos regulares para promulgar sus programas y establecer sanciones. Sin embargo, ninguna de esas asambleas había tenido carácter universal. Fue un signo de los tiempos el hecho de que durante el siglo XII los papas pudieran convocar concilios y lograran reunir a los obispos y demás prelados de Europa occidental. Al principio, esas asambleas se ocuparon sobre todo de comunicar y tomar nota de los grandes acuerdos políticos que concernían al papado y de enunciar puntos de disciplina más bien que de doctrina.

El primer concilio del siglo XII fue el de Letrán, convocado por Calixto II en la Cuaresma del año 1123. En este momento, el concordato de Worms (1123) era inminente, pero aún no se había llevado a cabo. Asistieron a la asamblea más de 300 obispos. Se reiteraron y precisaron las medidas de reforma adoptadas durante los setenta años recién transcurridos. Se condenaron la simonía, el nicolaísmo, el control de las personas y la propiedad eclesiásticas por los laicos. Se publicaron decretos en favor de los peregrinos y cruzados. Se prohibió a los monjes administrar los sacramentos y celebrar misas públicas destinadas a los laicos.

Después del concilio hubo varios sínodos generales, en Londres (1125-1127), en Rouen (1128), Toledo (1129), Reims (1131) y Pisa (1135). Estos sínodos aplicaron el programa romano a las diversas Iglesias.

Inocencio II convocó otra asamblea en Letrán el año 1139. Asistieron a ella más de 500 obispos; pero la asamblea se limitó a reiterar la legislación reformadora de los concilios precedentes. En realidad este concilio, tanto por su carácter como por su contenido, se diferenció poco del que, en 1148, reunió

en Reims Eugenio III y tuvo como resultado la confirmación global de todos los decretos publicados desde la época de Gregorio VII.

El III Concilio de Letrán fue convocado en 1179 por Alejandro III. Acababa de terminarse el conflicto que había enfrentado al papa con sus rivales y el emperador. En la asamblea hubo representantes de casi todos los países, es decir, más de 300 personas, entre las cuales hay que mencionar a Juan de Salisbury, obispo de Chartres. La mayor parte de los decretos reiteraron la legislación anterior. Sin embargo, uno de ellos, probablemente obra personal de Alejandro III, estableció que en las futuras elecciones pontificias, si no se lograba la unanimidad, sería designado pontífice el candidato que reuniese los dos tercios de los votos de los cardenales. Esta decisión, que continúa vigente, suprimió el principal obstáculo para que las elecciones pontificias resultasen claras e incontestables. Por eso no volvió a haber ningún antipapa hasta el cisma de 1378, cuya causa fue totalmente distinta. Además, el concilio estableció las condiciones de validez para todos los cargos eclesiásticos (en particular la edad requerida: treinta años para el episcopado, veinticinco para recibir un beneficio con cura de almas), así como las sanciones adecuadas. Fueron condenados una vez más la simonía, el nicolaísmo, el derroche de los bienes eclesiásticos. Otro decreto nuevo e importante concedió a cada catedral un beneficio para un maestro, que debería dedicarse a la enseñanza sin percibir remuneración; la licencia de enseñar se otorgó a todos los candidatos que poseían las cualidades requeridas. Finalmente, una serie de decretos, nuevos unos, antiguos otros, reglamentaron la sociedad cristiana. Se examinó el caso de los judíos, musulmanes y herejes. Respecto a estos últimos se adoptaron importantes medidas, que estudiaremos después.

Durante su pontificado, Inocencio puso especial interés en la realización de una nueva Cruzada y en la reforma de la Iglesia. Tal Cruzada acabó en un desastre en 1204; pero algunos años después volvió a proyectar otra. El IV Concilio de Letrán, convocado en 1213 y reunido en noviembre de 1215, incluyó en sus tareas la Cruzada y un vasto programa de reformas concernientes a todos los sectores de la vida de la Iglesia. No sabemos cómo se desarrolló el concilio; únicamente podemos comprobar que los decretos fueron aprobados en una sesión celebrada el 30 de noviembre y que, en diversos aspectos, se separó de la política del papa tal como la conocemos hoy. Se puede suponer que, para discutir, enmendar y establecer un programa legislativo tan amplio y bien construido fueron precisos largos trabajos y discusiones antes y durante la asamblea conciliar en Roma. Exceptuado el Concilio de Trento, el cuarto de Letrán fue y ha sido hasta nuestros días el concilio ecuménico de más dilatadas perspectivas. Pero, a diferencia de lo ocurrido en Trento, los capítulos dogmáticos fueron pocos numerosos y relativamente poco importantes. El texto más importante es aquel en que, por primera vez en una decisión oficial, se aplica la palabra «transustanciación» a la eucaristía. Aparece en la breve definición de la fe colocada al principio de los decretos y seguida inmediatamente por las

declaraciones tan conocidas sobre la confesión anual y la comunión pascual. Estos y otros decretos influyeron ante todo en la teología y la práctica sacramentales. Fueron también importantes porque por vez primera un concilio inspirado por el papa intentaba legislar sobre la vida cristiana de los laicos. A los cánones dogmáticos siguió la reiteración de las medidas concernientes a los herejes. Se publicaron diversos decretos para controlar la vida de los sacerdotes. Las elecciones episcopales debían ser canónicas y libres. Se trató detalladamente de la formación y selección de los sacerdotes, así como de las reglas relativas a los beneficios. Se proclamó el deber de la predicación y se reglamentó la recta administración de los sacramentos, la vida y actividad de los sacerdotes, en particular de los párrocos. En cuanto al clero regular, se decidió que debía adoptar el sistema cisterciense de los capítulos generales. Los obispos tenían que ejercer su antiguo derecho de inspección. No podría fundarse ninguna orden religiosa basándose en una regla nueva. Se reforzó y racionalizó la legislación del matrimonio. Se reformaron los procedimientos judiciales eclesiásticos. Si se observan en su conjunto, es indudable que los decretos de Letrán constituyen una revisión notablemente completa de la vida de la Iglesia. Existe un extraño contraste entre el carácter abierto y práctico de la legislación proclamada en Letrán y el fallo de todas las proposiciones dinámicas y realistas hechas en una época conciliar más tardía. Los decretos de Letrán, como todos los de la Edad Media, se aplicaron imperfectamente y en unas regiones más que en otras. En los países en que, como en Inglaterra, se pusieron en práctica con rigor unido a la comprensión, contribuyeron a que el siglo siguiente fuese una época de realizaciones notables. No es culpa de Inocencio III ni de los padres conciliares el que las tendencias centralizadoras y autocráticas del papado y de los canonistas llevasen a reducir la flexibilidad y las perspectivas de los cánones del IV Concilio de Letrán.

## CAPITULO IV

### *ESTRUCTURAS DE LA IGLESIA MEDIEVAL*

Durante los dos siglos que transcurrieron entre los pontificados de Silvestre II e Inocencio III, las actividades exteriores de la Iglesia y su estructura fueron dilatándose en todos los campos. Fue una época de importancia capital por el aspecto de mayor cohesión que presentó el papado y por el poder efectivo que ejercieron los papas. Para algunos contemporáneos y para muchos observadores posteriores, esos cambios se asemejan a una revolución. Para otros, sobre todo para los partidarios de la centralización de la Iglesia romana, el siglo XI sólo fue el resurgimiento y la restauración de algo que se había dejado desde el siglo VI; y el siglo XII vio extenderse ese proceso a los países cisalpinos. Ambas interpretaciones tienen su parte de verdad. Los principios y la mayor parte del mecanismo intelectual, teológico y administrativo utilizados por los grandes dignatarios de la Iglesia del siglo XI eran antiguos y admitidos y respetados desde hacía largo tiempo. Pero los hombres que se servían de ellos y los aplicaban eran de raza y cultura diferentes y tenían que resolver problemas nuevos de acuerdo con sus posibilidades. De ahí se sigue esta verdad profunda, aunque paradójica a primera vista: por múltiples razones, el comienzo del siglo XI señaló la escisión entre dos civilizaciones en Europa, y el reloj que se había parado en el siglo VI comenzó a andar de nuevo. En un contexto distinto, los siglos XI y XII fueron una época de florecimiento intenso después de un duro invierno, la cosecha de las semillas plantadas por Carlomagno y sus colaboradores.

Como en todas las demás épocas, la vida de la Iglesia debe estudiarse desde dos aspectos diferentes. Por una parte existió la vida del gran cuerpo de los creyentes diseminados por Europa, que, generación tras generación, vivieron en la misma fe y con los mismos sacerdotes, que presidieron los mismos ritos y administraron los mismos sacramentos. Nunca llegaron a ellos los movimientos que perturbaron a los dignatarios y hombres de letras. Por otra parte, existió el grupo reducido de los dirigentes que sólo se dedicaron a elaborar los dogmas, al derecho y a las cuestiones administrativas: la Iglesia y los hombres de Iglesia en su sentido más restringido.

En esta Iglesia, aún exigua, de la cristiandad occidental, que el año 1000 era esencialmente rural, los años y los siglos se sucedían insensiblemente. Care-

ciendo de estadísticas es difícil responder a preguntas tan elementales como las siguientes: ¿Cuándo tal o cual región fue completa y abiertamente cristiana? ¿Cuándo tal o cual territorio se organizó totalmente según lo que podríamos llamar el sistema parroquial? Ambas cuestiones, sobre todo la primera, son muy difíciles de resolver debido a las invasiones germánicas, escandinavas, húngaras, etc., que borraron todas las huellas del cristianismo e hicieron necesaria una nueva evangelización. Un historiador ha afirmado recientemente como hecho cierto que Europa no fue totalmente cristiana hasta el siglo xi<sup>1</sup>. Pero esta afirmación es difícilmente admisible. Algunas regiones de Francia, como el valle del Ródano y una vasta superficie que se extendía al este y al sur de París y casi todas las regiones celtas de las Islas Británicas eran ya cristianas en el siglo vii, y algunas, antes. Por otra parte, incluso después del año 1000, había aún grandes extensiones completamente paganas; seguían existiendo creencias y prácticas hondamente arraigadas y explicables psicológicamente por milenios de vida no cristiana. Se mezclaban con los ritos católicos, coexistían con ellos o desaparecían del nivel consciente para adoptar la forma de terrores, usos mágicos, odios raciales y herejías.

Necesitaríamos poseer detalles más precisos para establecer con exactitud el mapa de la organización del clero pastoral. Pero aunque sea imposible esa precisión, tenemos sólidas razones para creer que las regiones habitadas de Francia, Alemania e Inglaterra conocieron el sistema parroquial o, más bien, tuvieron iglesias y sacerdotes: Francia, antes del año 800; Alemania, desde mediados del siglo ix; Inglaterra, durante él, aunque luego lo desorganizaron parcialmente las invasiones danesas igual que hicieron los normandos en algunos territorios de Francia. Como ya hemos visto, la mayor parte de las iglesias tenían un propietario, lo cual no significaba que en el campo el sacerdote fuese un «capellán privado». Es cierto que tenía algunas obligaciones con su señor; pero, en principio, estaba al servicio de las necesidades espirituales de la población rural. En realidad desconocemos qué significaba esto y sólo podemos formular hipótesis. El sacerdote estaba encargado por los sínodos y las capitulares de enseñar a los fieles lo que era preciso creer, las oraciones más sencillas, las virtudes cristianas y los principales preceptos de la Iglesia. Tenía también que comentar el evangelio en la misa y encargarse de la enseñanza elemental de los niños mejor dotados. No sabemos con exactitud cuáles eran sus relaciones con los miembros adultos de su rebaño. En general, el sacerdote pertenecía a la misma clase social que ellos y sus conocimientos eran muy limitados. Igual que ellos, cultivaba unas parcelas de terreno y hablaba con ellos en el mercado y, probablemente, en la posada. En los siglos ix y x la mayor parte de los sacerdotes vivían casados legalmente o en un concubinato que no se consideraba infamante. En esta época, los matrimonios se celebraban sin asistencia de un sacerdote, la comunión era poco frecuente y la confesión iba entrando lentamente en las costumbres. Por todo ello no es fácil describir las actividades pastorales de un cura de aldea. Sin embargo, el historiador no debe olvidar que su estudio

conciérne a los cristianos bautizados y creyentes, que los problemas espirituales y morales son los mismos en todas las sociedades y que la ayuda de un hombre honrado y los consejos que puede dar siempre son apreciados.

Durante los siglos XI y XII se puede observar un cambio consistente en que las reformas preconizadas por los sínodos y los concilios llegaron a las parroquias y ejercieron un influjo benéfico en los señores más piadosos. La práctica del celibato comenzó a extenderse, aunque con lentitud. Dejó de ser habitual ver a un hijo heredar la parroquia de su padre. La población rural empezó a sentir la influencia de los monasterios fundados por doquier por órdenes antiguas o nuevas. Según la crónica de las conversiones de la época, esos monasterios sirvieron de «sermones de piedra». El desarrollo de la instrucción dada en las nuevas escuelas, el crecimiento de la población rural y la creciente necesidad de tierras cultivables explican el entusiasmo con que se acogió a los cistercienses y las numerosas vocaciones monásticas de hermanos conversos. Todo esto, así como el aumento de las órdenes femeninas, ejerció un influjo determinante en el auge del espíritu religioso entre los años 1050 y 1150. La vida monástica estuvo abierta en adelante a toda persona sana de cuerpo. Durante más de un siglo los cistercienses y los premonstratenses atraieron probablemente a los elementos más fervorosos de la población. Las mujeres entraron como monjas o conversas en los conventos recién edificados de Fontevault o de Sempringham. Se ha escrito mucho acerca de los móviles que impulsaron a los fundadores y a los habitantes de esos nuevos monasterios. Puede afirmarse sin temor a errar que tales móviles no siempre fueron de orden puramente espiritual. La moda, el deseo de prestigio, la creencia en la intercesión de las oraciones durante su vida y después de muertos entraron considerablemente en los cálculos de los donantes. Además, muchos llegaron al noviciado por deseo de hallar un refugio, por una confianza casi supersticiosa en el ritmo de la vida monacal o, sencillamente, por miedo al pecado y sus consecuencias. Pero esa multitud de monasterios de los siglos XII y siguientes, cuyas ruínas, que aún existen, nos permiten imaginar su grandiosa belleza, manifiestan el número incalculable de hombres y mujeres de esta época que se consagraron espiritual y materialmente a la vida monástica y escogieron un camino áspero y penoso hacia una meta que no iba a aportarles ningún provecho social ni material.

El siglo XII, sobre todo en sus últimos decenios, vio el aumento constante de la población urbana. Italia había sido hasta entonces el único país de la cristiandad occidental en que existían numerosas ciudades, y gran parte de la población compartía la vida ciudadana. En las viejas ciudades italianas, cuya decadencia había acaecido entre el 500 y el 1000, y en las escasas ciudades del sur de Francia, la organización eclesiástica era semejante a la de Roma. Había una catedral importante con un baptisterio y en los barrios una serie de iglesias construidas casi siempre en medio de un cementerio. En los siglos X y XI se ampliaron las ciudades de Italia del norte y las del valle del Ródano y el sur de Francia. Estas regiones experimentaron pronto la competencia de las ciu-

dades industriales y comerciales de los Países Bajos y de Renania. En esas comunas reducidas en que convivían grupos estrechamente unidos y en donde se sentía menos el influjo de la vida monástica, apareció por primera vez una piedad cuyo origen no era monástico ni clerical y a veces tenía fuertes matices de anticlericalismo. Fue la primera aparición en Europa occidental de ese movimiento que más tarde iba a originar congregaciones ortodoxas o heréticas, como los lollardos, los begardos, las sectas de la Reforma y las Iglesias no conformistas del mundo anglosajón.

En Milán y en Lyon, con los «humillados» y los valdenses, comenzaban a perfilarse ya las características de este tipo de grupos: la oración en común y las obras al margen de las estructuras litúrgicas; la necesidad de los sermones y de la lectura de la Biblia en lengua vulgar; cierto desprecio de los aspectos sacerdotales y sacramentales de la religión; los interrogantes sobre la eucaristía; el amor a la pobreza y cierta oposición a la autoridad jerárquica. En Italia y en Francia, esos grupos, exceptuados los cátaros, no eran al principio rebeldes ni heterodoxos. Deseaban simplemente colmar un vacío espiritual en su vida y les parecía vana cualquier ayuda que pudiese prestarles el clero. En algunos lugares, especialmente en Alemania y en el este de Francia, las casas de canónigos regulares comenzaban a responder a las necesidades espirituales de los ciudadanos; la esperanza, desmentida después por los acontecimientos, de que las parroquias rurales podrían lograr con ellas grandes ventajas condujo a multiplicar esas fundaciones de canónigos durante todo el siglo XII. En otros países, sobre todo en las ciudades del norte de Escandinavia, surgieron numerosas iglesias privadas establecidas por grupos de burgueses. Tales iglesias acabaron por fundirse con el sistema parroquial.

Dos factores contribuyeron a cambiar la fisonomía de la Iglesia medieval por aquellas fechas: primeramente, una mayor competencia en la concepción y planificación de los proyectos administrativos y de gobierno; luego, una gran seguridad, característica de esta época. Las iniciativas particulares se transformaron paulatinamente en los engranajes de una máquina bien articulada. Los conflictos entre papas y emperadores y sus consecuencias sobre el estatuto y el prestigio del papado no eran sino las señales externas de un estado general en el que los conflictos fueron pasajeros. Durante cuatro siglos, el papado se había contentado, excepto en algunos momentos de crisis, con ser el depositario lejano y venerado de la autoridad y un factor de unidad que se limitaba a actuar como árbitro o a conceder algunas distinciones tradicionales; ahora comenzaba a ocuparse de la Iglesia de forma efectiva, adueñándose de todos los resortes del mando. Liberados de toda tutela romana o imperial y elegidos libremente por la Iglesia romana, los papas podían consagrarse ahora a la organización del mecanismo gubernamental. Desde la época de Constantino por lo menos, la Iglesia romana había tenido siempre un secretariado y unos archivos que durante el pontificado de los papas emprendedores del siglo V y, luego, en tiempo de Gregorio I habían adquirido considerables proporciones. Los métodos de trabajo

de éste son bien conocidos. Durante los siglos que siguieron a la muerte de Gregorio, el gobierno temporal de los territorios pontificios había escapado con frecuencia al control del papa; pero tras la caída del exarcado de Rávena en el 751, había vuelto a asumir el control del ducado de Roma. En la época carolingia, sin embargo, la administración pontificia estaba supervisada por dos agentes del emperador (*missi*); más tarde el poder efectivo lo ejerció la nobleza romana. Así, en el siglo x, Alberico recibió la investidura de príncipe. A su muerte, los papas recobraron el poder y a partir de entonces lo conservaron con más o menos éxito y teniendo que sufrir a veces el exilio, el triunfo repentino de algún noble romano y las victorias de los antipapas. Durante este tiempo, la cancillería y la tesorería se ocupaban de los asuntos civiles y de los eclesiásticos. Estaban integradas por sacerdotes y laicos, y los papas se elegían frecuentemente de entre los altos dignatarios. Destacaba el bibliotecario (*Bibliothecarius*), que era el secretario del papa; seguían luego el jefe de la cancillería (*Primicerius*), el responsable de la tesorería (*Vestarius*) y el recaudador de fondos (*Arcarius*). La responsabilidad de la casa del papa incumbía a determinado número de dignatarios, que al principio dependían del *Vicedominus*, papel que en el siglo xi fue desempeñado por el cardenal archidiacono. Esta complicada jerarquía de dignatarios sobrevivió a las vicisitudes del papado. Pero las papas fueron desposeídos pronto de la administración financiera, que pasó a manos de los barones romanos, quienes obtuvieron de ella pingües ganancias. Con el triunfo del papado renovado se recuperaron las fuentes de los ingresos pontificios y se logró explotarlas provechosamente. A este respecto puede considerarse a León IX como un pionero que tuvo la suerte de encontrar en Hildebrando un colaborador tan enérgico como eficaz. Fue Gregorio VII, primeramente como archidiacono y luego como papa, el verdadero artífice de la reforma financiera; en su pontificado se empezaron a percibir las rentas de una manera regular. La primera fuente de ingresos procedía del patrimonio y de los territorios concedidos al papado por los reyes y emperadores. A esto se sumaban las contribuciones tradicionales de ciertas Iglesias, entre las cuales figuraba como caso más notable el óbolo de san Pedro en Inglaterra y las de algunos vasallos de la Iglesia romana. Hay que añadir también, aunque no suponía un gran provecho económico, el dinero entregado por monasterios hasta entonces exentos de impuestos. También deben tenerse en cuenta los ingresos importantes, aunque «invisibles», de los miembros de la curia en forma de honorarios, derechos percibidos por las bulas y privilegios, y las sumas no menores que en jarros de vino se daban a los dignatarios influentes. Desde esta fecha hasta la extinción de los Estados pontificios en el siglo xix, los papas tuvieron que asumir la pesada tarea de equilibrar su presupuesto y de obtener de sus Estados, sin excesivas pérdidas por incuria o corrupción, unos ingresos razonables que asegurasen el sostenimiento de la administración pontificia. En los decenios que siguieron a la muerte de Gregorio VII continuó la reforma económica; con Urbano II se abrió una era nueva al poner

al frente de las finanzas pontificias a un monje de Cluny que aplicó a la tesorería pontificia los métodos usados por la célebre abadía para percibir ingresos en Estados dispersos por todas partes. Los papas reformadores, en particular Gregorio VII, habían utilizado todos los medios tradicionales de que disponían para extender su control y para introducir en toda la Iglesia el influjo de sus reformas. Las medidas más importantes fueron, en el plano teórico, el rejuvenecimiento del derecho canónico, y en el práctico, la creación de un organismo de supervisión, inspección y decisión judicial.

Como ya hemos visto, Gregorio VII y sus agentes apelaban al antiguo derecho canónico como a una autoridad incontestable que les permitía concebir y ejecutar su programa. En el siglo XI el estudio del derecho y la teología era patristico y literario. Un obispo enérgico como Burckhard de Worms o un polemista como Anselmo de Luca recogían y compilaban en los archivos lo que les parecía mejor del pasado y, durante la época que media entre el pseudo Isidoro e Yvo de Chartres, los progresos formales y metódicos fueron débiles. Pero a partir de entonces el derecho canónico se transformó rápidamente en una ciencia, una disciplina, una carrera y un factor de suma importancia en la vida de la Iglesia.

A diferencia del derecho romano, que también experimentó en esta época un rejuvenecimiento, el derecho canónico no poseía ningún texto clásico correspondiente al código de Justiniano. Era e iba a seguir siendo un conglomerado más bien que una estructura coherente. Preceptos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento, decretos pontificios, decretos de concilios generales o provinciales, elementos extraídos de la legislación justiniana, pasajes, tomados de buena fe, de los apócrifos de los primeros tiempos, en particular de los decretos falsificados: todos estos elementos formaban un conjunto heterogéneo. Existían en él numerosas contradicciones y muchos documentos de dudosa autenticidad. Por lo demás, el derecho civil, con un texto claro y las glosas de Irnerio y otros juristas, se convertía rápidamente en una disciplina intelectual y profesional, cuyo centro principal era la naciente Universidad de Bolonia. Los canonistas necesitaban una técnica y una disciplina similares y hemos señalado los esfuerzos de obispos eminentes para lograrlas. Pero este trabajo, en el que fracasaron los prelados más distinguidos, fue llevado a cabo por un monje camaldulense, Graciano (hacia 1140), que trabajó probablemente en el monasterio de San Félix de Bolonia. Su obra *Armonía de leyes contradictorias* (*Concordia discordantium canonum*) ha sido considerada como «una de esas grandes compilaciones que, apareciendo en el momento preciso y en un lugar favorable, sacuden al mundo como un tifón»<sup>2</sup>. Aun siendo verdadera, esta apreciación no hace justicia a Graciano. En efecto, poseía un juicio muy seguro que le permitió escoger los pasajes de importancia vital; además, su compilación fue más completa que la de sus predecesores. Pero, sobre todo, fue el primero que organizó el derecho canónico y lo estudió a fondo según un orden lógico. En consecuencia, su obra no fue sólo una compilación jurídica, sino también escolástica; no

fue sólo una obra de referencia, sino también un medio de discusión y de decisión. En esto se pareció la obra de Graciano, el *Decretum*, como se le llamó, a su hermano menor, el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo. Con los años se acrecentó su fama porque el *Decretum*, iniciativa puramente individual, se convirtió —cosa que nunca ocurrió con las *Sentencias*— en sinónimo de derecho canónico; con adiciones inevitables se empleó constantemente y sobrevivió al libro de Pedro Lombardo, usándose hasta 1918. No fue sólo un libro de texto, sino un texto que sirvió de base a comentarios y discusiones, a generaciones de eruditos —conocidos con el nombre de decretistas— durante un siglo. En segundo lugar dio el sello de autenticidad a cierto número de piezas apócrifas. De hecho, la aceptación y la puesta en práctica por Roma de un texto apócrifo bastaba para legitimarlo.

Sin embargo, en materia de derecho canónico, la última palabra no podía venir de nadie, ni siquiera de Graciano. A diferencia de los textos de Justiniano, que se consideraban como un legado sagrado del pasado, el derecho canónico podía ampliarse con textos desconocidos por Graciano o rechazados por él y con decretos de los papas reinantes. Entre Gregorio Magno y Gregorio VII, los papas se habían pronunciado muy pocas veces sobre temas de moral o de disciplina; pero al crecer el poder del papado, estos decretos iban siendo más numerosos. Las decretales, como se les llamaba, dirigidas a un solo destinatario, se distinguían de las bulas solemnes, que eran documentos públicos. En los archivos pontificios se conservaba una copia, pero no se publicaban ni promulgaban. Sin embargo, cuando se conocía una decretal, tenía fuerza de ley en todos los tribunales y solía ser inapelable. Por este motivo, algunos obispos coleccionaron y codificaron las decretales dirigidas a ellos y a sus colegas cercanos. Estas colecciones privadas (reunidas la mayoría en el norte de Francia y en Inglaterra) fueron los núcleos de colecciones más importantes hasta que el trabajo de compilación y los comentarios se elevaron a nivel académico y fueron realizados por célebres eruditos de Bolonia como Bernardo de Pavía (1191). Finalmente fueron editadas por la curia como decretos *extra Decretum vagantes* (es decir, no editados por Graciano). El período comprendido entre 1130 y 1230 se caracteriza —y esto es probablemente un hecho histórico único— porque el estudio del derecho civil, canónico o consuetudinario fue la principal ocupación intelectual de casi todos los maestros e investigadores. Los estudios medievales de principios de siglo han contribuido mucho a redescubrir los orígenes del derecho canónico y a esclarecer la historia de sus teorizantes.

Desde tiempos inmemoriales, el papado había reconocido a todos los cristianos católicos el derecho de apelar a la Sede Apostólica, y esto daba al papa el derecho de juzgar todas las causas de forma definitiva. Pero este derecho se ejerció muy pocas veces durante la alta Edad Media; sólo lo ejercieron pontífices particularmente enérgicos como Nicolás I y sólo en casos excepcionales y discutidos. A partir de Gregorio VII, este derecho fue haciéndose cada vez más corriente; lo fomentaron los papas, que se reservaron ade-

más el derecho de exigir que se solventaran en Roma todos los casos que hubiesen sido mal juzgados —o corriesen peligro de serlo— por un tribunal inferior. A medida que aumentaba el número de apelaciones y que llegaban a Roma las protestas sobre los títulos de propiedad o las elecciones, los procesos iban refiriéndose a épocas, regiones o personas desconocidas por la curia. Para ocuparse de ellas se recurrió a una práctica caída en desuso y que en adelante iba a generalizarse: el nombramiento de jueces delegados locales, que recogían los testimonios e incluso se encargaban de todos los trámites hasta el juicio, que entonces era inapelable. Entre 1130 y 1230 se confiaron muchos encargos de este tipo a los obispos, abades y a otros prelados, que les dedicaron su tiempo y sus energías para llevarlos a feliz término. A pesar de todo, las causas famosas de la época, por ejemplo, los derechos del capítulo monástico de Canterbury respecto a su arzobispo, terminaban siempre por llegar a la curia. Llegados a Roma, los procesos que no dependían de una decisión de rutina eran sometidos al papa bien durante una audiencia sin ceremonia, bien en un pequeño concilio no oficial o bien en un consistorio de cardenales. Hasta Inocencio III incluido, los papas celebraban sus sesiones en sencillas reuniones en las que todos hablaban libremente y, después de oír el dictamen de los abogados, emitían su juicio, basado generalmente en principios canónicos. El conocimiento del derecho canónico era importante para hacer carrera en la curia y, desde mediados del siglo XII, la mayoría de los cardenales y de los abogados fueron escogidos entre los doctores de Bolonia. Cuando subió al trono pontificio el boloñés Bandinelli con el nombre de Alejandro III, comenzó la gran época del legalismo pontificio, durante la cual el derecho canónico fue un instrumento de alta política y a la vez la base para elaborar teorías de gobierno.

A la ampliación de sus actividades jurídicas añadió el papado el control de las elecciones episcopales. Como hemos visto, los reformadores atacaban la simonía de esas elecciones y la designación para las sedes episcopales hecha directamente por el rey. La solución ideal consistía, según ellos, en volver al antiguo procedimiento de elecciones por el clero de la Iglesia asistido por los dignatarios cercanos. La intervención del pueblo, decisiva al principio, se omitía tácitamente. Este ideal se alcanzó sólo de manera intermitente. Los monarcas importantes del siglo XII lograron después del concordato de Worms imponer su presencia en esas elecciones, y aun cuando se proclamase en ellas la libertad, el temor de ir contra el deseo del rey era suficientemente grande para ahogar la sed de independencía. Sin embargo, al insistir en la forma canónica de esas elecciones, los papas hicieron posible que las elecciones discutidas fueran sometidas a su dictamen. Consiguieron también designar directamente en ciertas condiciones. Pero a principios del siglo XIII los intereses, a menudo opuestos, de los papas y los monarcas hicieron fracasar este ideal de elecciones locales libres.

Para asegurar su poder a distancia, el papado se sirvió con frecuencia de

legados temporales o cuasi permanentes. Esta práctica se remontaba a los primeros tiempos del Imperio cristiano, pero había caído en desuso entre los siglos VI y XI. León IX restableció esta costumbre y después los papas, sobre todo Gregorio VII, recurrieron frecuentemente a ella. Agentes eficaces, como Pedro Damián y Humberto, cardenales, abades y clérigos de menor importancia fueron empleados para resolver problemas de pura rutina o de controversia. Como los *missi* carolingios, solían viajar de dos en dos para visitar a los monarcas o reunir sínodos. El empleo de legados es una de las características del pontificado de Gregorio VII; el legado era un hombre de confianza, obispo residencial de una sede importante. Los papas que sucedieron a Gregorio VII tendieron a no utilizar legados más que en determinadas ocasiones, es decir, *legati a latere*. Estos tenían que vivir, a veces un año o más, en el lugar de su misión. Poco a poco la legación *a latere* (es decir, una representación directa y particular de los intereses del papa) fue uniformada y confiada en general a un solo prelado, aunque la misión de éste podía llegar desde un intercambio diplomático (ejecutado hábilmente por dos legados) hasta la supervisión o reforma de una región o de un país, con la convocatoria de sínodos, la inspección de monasterios, la deposición o el nombramiento de abades y la preparación de elecciones episcopales. A veces un legado podía ordenar el establecimiento de la Iglesia y la creación de diócesis de un país entero. Así lo hizo el cardenal Brakespeare en Escandinavia. Un legado, encargado de misión, podía ejercer todas las funciones administrativas y jurídicas del papa, y esto, muchas veces, sin posibilidad de apelación (*remota appellatione*). Durante los siglos XII y XIII, estas legaciones fueron los medios habituales para armonizar las leyes y costumbres locales con los últimos decretos pontificios.

El papa, como los obispos de las grandes ciudades, siempre había estado rodeado y asesorado por un grupo de miembros del clero. Los miembros más importantes de esos grupos, sacerdotes o diáconos, fueron calificados de *cardenales*. En su sentido más común, esta palabra significa «principal» o «esencial», pero se ha demostrado que esta palabra tenía un segundo significado, menos conocido, empleado en arquitectura y carpintería, y equivalía a «bien unido». Está comprobado que el término se introdujo en el contexto eclesiástico con este segundo significado: se aplicó a los miembros del clero que formaban parte del (o estaban unidos al) personal regular de una iglesia particular. En Roma, en la época de Gregorio I, se dio ese nombre a los sacerdotes de las iglesias más antiguas o «títulos» y a los diáconos encargados de los diferentes distritos romanos. Algo después el término se aplicó igualmente a los obispos de las iglesias suburbicarias, cuyas funciones consistieron durante siglos en sustituir al papa en determinadas procesiones «estacionales» o ceremonias litúrgicas. En los primeros tiempos, los papas no tenían un grupo oficial de consejeros privados. Las cuestiones importantes se discutían en los sínodos romanos o en concilios compuestos de los obispos residentes en el territorio pontificio y de los que en esos momentos se encontraban de paso en Roma. Estos sínodos se

celebraban a intervalos irregulares y cesaban cuando el papado atravesaba una crisis. Los papas reformadores recurrieron frecuentemente a ellos dando mayor participación a los obispos; estos concilios o sínodos fueron la caja de resonancia de las declaraciones pontificias sobre temas de política. Más tarde, en el siglo XII, los papas, que disponían ya de medios para divulgar la convocatoria por toda Europa, los utilizaron para consignar acuerdos diplomáticos importantes y para publicar decretos de reforma. Esta serie acabó con el gran Concilio cuarto de Letrán (1215). Después, los papas tendieron a gobernar directamente la Iglesia ayudados únicamente por la curia.

Durante este mismo período, los papas apelaron a un grupo restringido de consejeros próximos, cuya reunión se denominaba «consistorio», término que se aplicó al grupo mismo de consejeros en el pontificado de Alejandro III. Al acabar el pontificado de Inocencio III, este grupo se componía esencialmente de prelados que llevaban el título de cardenales. El sentido originario de la palabra cardenal se había olvidado y se usaba como sinónimo de «jefe» o de «muy importante». Este grupo había adquirido gran influencia, sobre todo por el papel que desempeñaba en las elecciones pontificias. En los primeros tiempos, los obispos de Roma eran elegidos por el clero y el pueblo romano y de entre ellos. Los cardenales formaban dentro del clero un grupo importante, pero no necesariamente dirigente, compuesto por el arcipreste y el archidiacono de la Iglesia romana, así como por el bibliotecario o secretario del papa. Desde el siglo X se hizo habitual elegir al papa entre los sacerdotes, cardenales o diáconos romanos (la traslación de un obispo para hacerlo elegible se consideraba irregular, si no inválida). Los diáconos —estando normalmente disponibles— eran destinados con frecuencia a puestos administrativos o a misiones diplomáticas. La preeminencia de los obispos cardenales no se consolidó hasta que tuvieron voz preponderante en las elecciones pontificias, gracias al decreto de 1059, que redujo el voto del pueblo romano a una sencilla aclamación, y el papel del emperador a un vago consentimiento del que en lo sucesivo se prescindiría fácilmente. Hasta entonces, con raras excepciones, los cardenales siempre habían sido miembros del clero romano o suburbicario; pero los papas reformadores elevaron a prelados y a monjes eminentes como Humberto de Moyenmoutier, Pedro Damián o el abad Desiderio de Montecassino a dignidades suburbicarias y los emplearon como legados o como ejecutores de reforma. Desde ese momento, los cardenales formaron un núcleo influyente y activo de la política pontificia y fueron solicitados de todas partes. Como este oficio consistía en residir en la curia para ocuparse de los asuntos pontificios, no había aún ninguna tendencia a reclutar los miembros del colegio entre los obispos residentes fuera de Roma. Esta fase de la historia del cardenalato alcanzó su apogeo entre los pontificados de Alejandro III e Inocencio III, período durante el cual el cuerpo de cardenales que rodeaba al papa decidía con él del gobierno de la Iglesia en consistorios semanales e incluso bisemanales.

En el siglo XII, la reorganización exterior de la Iglesia, que había comen-

zado por la cabeza y gracias a ella, comenzó a extenderse a todos los miembros. Hasta entonces los límites diocesanos y parroquiales habían sido a menudo imprecisos. Los primeros, por falta de eficacia administrativa y a causa de la fragmentación producida por la presencia de iglesias privadas y de jurisdicciones de excepción; los segundos, por falta de control episcopal y a causa de rivalidades y de iniciativas privadas. Los límites de las diócesis se fueron fijando gradualmente con precisión, y se terminó la división del territorio en parroquias, aunque grandes extensiones de bosques, pantanos, eriales o montañas quedaron extraparroquiales. Las ciudades estaban retrasadas respecto al resto del país; a veces, la parroquia originaria alcanzaba unas dimensiones poco prácticas; otras, una región urbana estaba constelada de pequeñas iglesias.

La administración siguió los mismos pasos que la organización. Las catedrales habían tenido hasta entonces diversas clases de personas. En algunos lugares, los canónigos de tipo carolingio estaban completamente desorganizados y, a pesar de la reforma del siglo IX, subsistía en general un grupo de sacerdotes casados que habitaban en las cercanías de la catedral. En el siglo XI hubo un intento general para restaurar la vida comunitaria con celibato; este intento fue seguido de la creación de los canónigos regulares, que dieron origen a los agustinos. A fines del siglo, algunos obispos enérgicos comenzaron a crear un capítulo administrativo formado por lo que podríamos llamar el «cuadrilátero» de dignatarios: el deán, el canciller, el tesorero y el maestro de capilla, que recibían prebendas fijas. Poco a poco fueron introducidos en las diócesis los arcedianos y los deanes rurales. Pero mientras los obispos se preocupaban cada vez más de establecer sus derechos, fueron apareciendo varios puntos de discordia. Primero hubo disputas entre los obispos. En el pasado había existido una especie de jerarquía en el obispado. En la Iglesia bizantina, cierto número de patriarcas ejercía algún control sobre los obispos de las grandes regiones; era tradicional que se encargasen de supervisar las elecciones y de reunir los sínodos. En Occidente, algunas sedes como la de Lyon o la de Toledo tenían el rango de primadas, que implicaba una jurisdicción mal definida. Más tarde agruparon a varias sedes bajo la autoridad de un metropolitano como el de Reims, Canterbury o Salzburgo. Canterbury, desde su fundación por Gregorio I, tenía el título inusitado de arzobispado. Este título pasó de Inglaterra a Alemania en tiempo de Bonifacio; de allí se extendió al resto de Europa después de haber sido reconocido por la autoridad romana. Desde la muerte de Carlomagno, cierto número de metropolitanos, entre los que destaca Hincmaro, trataron de aumentar la importancia del metropolitano para convertirlo en jefe supremo de una región. Tardíamente, en el siglo XI, Lanfranco de Canterbury trató de convertir a su iglesia en sede metropolitana de las Islas Británicas. En Escocia y en Irlanda no obtuvo más que un éxito personal, pero la institución persistió para el País de Gales hasta el *Disestablishment* de la Iglesia de este país en 1922. Lanfranco logró imponer la autoridad de su sede arzobispal sobre los obispos de su provincia y los de Gales, cuya profesión de obediencia canónica

recibió. Continuando esta política llegó a reivindicar el ejercicio de sus derechos de primado sobre York y esto originó una serie de controversias molestas que duraron varios siglos. En otros lugares surgieron también litigios similares, como, por ejemplo, en Hamburgo. Pero, en general, los arzobispos lograron durante el siglo XII establecer en su provincia la primacía en materia de jurisdicción y de control y hacer valer su derecho a convocar y presidir los sínodos.

La jurisdicción sobre los monasterios originó otros conflictos. Con Gregorio I había aparecido la costumbre pontificia de «eximir» a una abadía de la injerencia o del control episcopal; era en cierto modo el corolario del uso que los papas hacían de los monjes como misioneros, defensores de la ortodoxia o agentes de la reforma. Esta exención consistía a veces en crear en una diócesis un enclave dentro del cual el abad ejercía su poder de jurisdicción y donde podía invitar al obispo que quisiera a realizar las funciones episcopales que fuesen precisas. También, aunque con menos frecuencia, podía estar exento un lugar pequeño como Montecassino en Italia. De igual modo, en los países del norte, los soberanos conferían a los monasterios la «inmunidad» de todo impuesto y todas las injerencias, incluso las de los obispos. Esta política era necesaria porque los obispos de muchas regiones deseaban apropiarse de este o aquel monasterio para convertirlo en su catedral y establecerse allí. En una época en la que los derechos eran imprecisos, algunas abadías se precavían de los riesgos encomendándose a San Pedro y comprometiéndose a pagar un censo. Cluny lo hizo así desde su fundación; otras, como el *Eigenkloster* real de Battle, pasaron de la inmunidad regia a la exención pontificia. En el siglo XII surgieron varias disputas ásperas entre los monasterios y los obispos que trataban de apropiárselos. De aquí se derivó el establecimiento de estatutos regulares, gracias a los cuales los monasterios exentos por privilegio real o pontificio recibieron la exención canónica. Durante el largo pontificado de Alejandro III cristalizó la fórmula canónica y quedaron definidos los estatutos. Aunque el papado incitó a los monjes a explotar todos los motivos —incluso los menos de fiar— para reclamar la exención, estos esfuerzos tropezaron con violentas oposiciones y los litigios continuaron durante el siglo XIII y aún después.

Como Roma incitaba a recurrir a su protección, se hizo normal apelar a su benevolencia interesada. A lo largo del siglo XII, las casas religiosas, los capítulos o los particulares hicieron llegar a Roma infinidad de requerimientos solicitando la confirmación de sus derechos, de sus posesiones y de sus constituciones. La cancellería y el consistorio pontificios tuvieron que hacer frente a una costumbre que tuvo como consecuencia obligada el aumento del número de funcionarios, la complicación creciente de las escrituras y testimonios y la multiplicación inevitable de cartas falsificadas. La edad de oro de la falsificación fue quizá el siglo comprendido entre 1070 y 1170. Durante este período, al no estar aún el derecho totalmente definido, las fórmulas jurídicas se prestaban a múltiples interpretaciones, luchando cada cual desesperadamente por sus derechos reales o supuestos.

Tomado en conjunto, el curso de los acontecimientos del siglo XII parece justificar el título de «triunfo del papado» que a veces se aplica a este período. Si Gregorio VII moría en el destierro dejando Roma a un antipapa, Inocencio III logró mejor que todos los demás pontífices ser el amo indiscutible de la Iglesia y del Estado en toda Europa. Proclamó una Cruzada, invistió a un emperador, decidió el gobierno de Inglaterra y compuso los decretos que fueron ratificados por el Concilio de Letrán. Sin embargo, sería erróneo considerar este siglo como una prolongación del precedente. En los medios políticos, la pretensión del papa de ser no sólo una de las dos autoridades del mundo, sino además la autoridad suprema, siempre fue discutida por los dirigentes laicos, aunque en tiempo de Inocencio III se admitiera en la práctica. El triunfo fue casi completo en el campo eclesiástico. La Iglesia salida del IV Concilio de Letrán era una máquina coherente, organizada racionalmente bajo las órdenes del papa. Pero en el campo espiritual el progreso no fue continuo ni plenamente fructífero. La reforma gregoriana revela un espíritu de renovación que implicó la fundación de órdenes nuevas e influyó en sus dirigentes, como influyó también en los obispos, en los reyes y en numerosos señores no totalmente de acuerdo con las ideas gregorianas. Fue un siglo de grandes hombres y de santos. En esto ningún siglo entre el IV y el XVI puede comparársele; sin embargo, el movimiento de reforma se detuvo a mediados del siglo. Ya hacía tiempo que la reforma espiritual no partía del centro de la Iglesia. El siglo XII no fue un tiempo de grandes pontífices; quizá sólo Alejandro III merezca este título, y esto más bien por sus cualidades de jurista y administrador que por su santidad o su talento de hombre de Estado. Ningún papa, a excepción de Eugenio III, impresionó a sus contemporáneos por la santidad de su vida. La diplomacia eclesiástica sustituyó al celo apostólico. La curia se ocupó mucho más de la política pontificia que de los valores espirituales. Los gregorianos habían hallado un medio para lograr su objetivo. Pero los medios acabaron por ahogar y eclipsar su objetivo.

## CAPITULO V

### LA TEOLOGIA (1050-1216)

En el siglo XII surgieron algunas cuestiones teológicas que originaron considerable número de escritos. La controversia sobre la eucaristía, la cuestión de la reordenación de los sacerdotes ordenados por herejes o cismáticos y las discusiones de Anselmo inspiraron una serie de escritos teológicos de diversa importancia. Este movimiento llegó a su apogeo con las monografías de Anselmo, que deben ser consideradas como las manifestaciones más perfectas del genio medieval. A pesar de esta actividad, las escuelas catedralicias no experimentaron cambios notorios en el siglo XI. Los estudios consistían esencialmente en la lectura de la Biblia y de un reducido número de escritos patrísticos o más tardíos. La dialéctica, a pesar de Berengario y de Anselmo, apenas influía en los maestros de esas escuelas; esto permitió sin duda a Abelardo —en su óptica y en la de sus discípulos entusiastas— cantar victoria sobre los conservadores cuando introdujo la dialéctica en la teología. Sin embargo, en 1100 comenzó una era nueva. Partiendo de la glosa bíblica, los maestros construyeron sus *Sentencias*. Estas, en el sentido técnico de la palabra en esta época, eran florilegios o más bien antologías de textos tomados de las Escrituras o de los Padres para esclarecer las diferentes doctrinas. Con Ansellus (o Anselmo) de Laón y los maestros de la misma época tendieron a transformarse en una manera de presentar textos en determinado orden. Poco a poco, esas *Sentencias* empezaron a contener opiniones y juicios sobre cuestiones teológicas, y la palabra *sententia* perdió su sentido de «selección» para tomar el de «opinión» o «juicio». Las colecciones de *Sentencias* se multiplicaron y se hicieron intentos para dar firmeza y armonía a sus conclusiones; este género de obras llevaba el título de *Summae sententiarum*. Cuando Abelardo se hizo teólogo, sus alumnos le pedían sin cesar que les diese una síntesis completa de la teología, les explicase los pasajes difíciles y probase los asertos doctrinales con argumentos de razón. Es lo que hizo en su *Introducción a la teología*, dando a esta disciplina un nombre (*theologia*) tomado en un sentido nuevo y estudiándola de forma exhaustiva y revolucionaria. Otros dos pensadores eminentes trabajaron durante este mismo período. En la abadía de San Víctor en París, Hugo escribió un resumen de toda la economía de la creación, de la redención y de la santificación en estilo discursivo y a la manera de san Agustín. Por su lado, Gilberto de la

Porrée, dialéctico como Abelardo y además platónico y especialista en patristica, expresó la doctrina católica en su propio vocabulario y en su propio dialecto, tentativa que le atrajo la hostilidad de san Bernardo. Muchos estudiantes, como Juan de Salisbury, iban de una escuela a otra; el influjo crítico de Abelardo y el de la «contemplación» de Hugo de San Víctor empezaron a advertirse en las últimas *Summae sententiarum*.

El éxito de Graciano en materia de derecho canónico fue quizá lo que impulsó a la enseñanza teológica a adentrarse por un camino paralelo. Pedro Lombardo, compatriota de Graciano y antiguo discípulo de Abelardo, publicó hacia 1150, siendo maestro en París, una obra conocida con el nombre de *Cuatro libros de las «Sentencias»*; en dicha obra abarca toda la fe y la economía cristianas desde la creación hasta el juicio final, juntamente con los textos bíblicos correspondientes y las decisiones y opiniones conciliares, patristicas y magisteriales, a las cuales añade el autor sus observaciones propias formulando un juicio personal. Graciano y Pedro Lombardo tomaron su método de confrontación de los textos contradictorios y de resolución de cuestiones discutidas del *Sic et non* de Abelardo; éste, a su vez, había perfeccionado una técnica experimentada ya por los juristas de la época de Yvo. La obra de Pedro Lombardo se publicó unos diez años después que la de Graciano, y ambas, cada una en su disciplina, revolucionaron la tradición magisterial. El *Decreto* de Graciano y las *Sentencias* de Pedro Lombardo quedaron como únicos textos básicos en sus respectivos dominios. Ambos necesitaban comentarios y en unos años se convirtieron en la piedra de toque sobre la cual los grandes maestros de Bolonia o de París elaboraban sus críticas y explicaciones y profundizaban en la cuestión. Durante los cinco siglos siguientes, todos los jóvenes bachilleres en teología tuvieron que leer las *Sentencias* y se publicaron infinidad de comentarios de ellas. Buenaventura, santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Occam son los autores más célebres, cuya reputación se fundó en sus comentarios de las *Sentencias*. Pedro Lombardo sólo vio declinar su influjo cuando Tomás de Aquino, Buenaventura y Duns Escoto lo reemplazaron en las escuelas de la Contrarreforma. Los estudiantes de teología anglicanos de Oxford lo estudiaban aún cuando Newton escribió en Cambridge sus *Principia*.

Los historiadores de la teología y del derecho canónico no siempre han apreciado el influjo considerable ejercido por los canonistas en la expansión de la doctrina. Así, los sacramentos y la disciplina de la penitencia y de las órdenes sagradas fueron objeto de múltiples leyes y decisiones pontificias, y esta tradición fue presentada y modificada por los canonistas en su trabajo habitual de exposición y explicación del derecho canónico. La primacía y las prerrogativas de la Sede romana fueron también objeto de discusión entre escuelas rivales, y las principales reivindicaciones del papado, tal como aparecen en los *Dictatus papae* —que no eran propiamente un programa, sino más bien un elenco de las materias canónicas más significativas—, fueron formuladas por los canonistas mucho antes de que los teólogos elaboraran un tratado «de la

Iglesia». En este campo fueron los canonistas quienes trazaron nuevas sendas, valga la metáfora, durante todo el período que media entre Gregorio VII y Martín V. Por otra parte, los canonistas que abrieron a los teólogos el camino del método crítico eran a su vez deudores del *Sic et non* de Abelardo y de su ulterior empleo por los teólogos.

Ya hemos echado una ojeada sobre la controversia concerniente a la reordenación de obispos o sacerdotes ordenados por obispos herejes o cismáticos. Hasta los comienzos del siglo XII no se llegó a una praxis uniforme; las divisiones entre los teólogos persistieron durante mucho más tiempo y sólo cesaron cuando se estableció claramente la distinción entre la jurisdicción y el carácter sacramental. La primera controversia puramente teológica versó sobre la eucaristía. Va unida al nombre de Berengario († 1088). Arcediano de Tours y discípulo de Fulberto de Chartres, cuya enseñanza sobre el sacramento estaba dentro de la tradición de san Agustín y se basaba en la de Ratramno, Berengario retó a Lanfranco —que enseñaba por entonces en Bec y defendía las tesis de Pascasio Radberto— a justificar sus teorías. Pero antes de que esto pudiera hacerse, Berengario fue excomulgado por un sínodo romano el año 1050. Después de haber estado preso en Italia, profesó solemnemente la doctrina ortodoxa corriente sobre la presencia real, expresada en un lenguaje algo materialista, en Tours en 1054 y en Roma en 1059. No obstante, continuó sosteniendo su opinión primera, lo que provocó la respuesta de Lanfranco en *De corpore et sanguine Domini*, que afirmaba como ortodoxa y definía con términos exactos la transformación sustancial del pan y del vino en la «esencia» del cuerpo de nuestro Señor y la conservación de la apariencia (*species*). Berengario replicó, en su obra *De coena Domini*, que el cambio producido es puramente espiritual y rehusó admitir que el pan y el vino materiales puedan ser sustituidos por el cuerpo y la sangre de Cristo. Esto lo llevó otra vez a Roma, donde de nuevo hizo profesión de ortodoxia en 1079, aunque probablemente nunca admitió del todo lo que implicaba la definición corriente de la doctrina. A pesar de estos vaivenes, Berengario fue toda su vida un maestro admirado y respetado, especialista en la nueva dialéctica. Esta, más que la teología, era su verdadera especialidad; los críticos modernos han sugerido que sus dificultades eran en el fondo más gramaticales que teológicas: su doctrina sobre la relación íntima entre la palabra y la cosa designada con ella sería lo que le hizo negar la posibilidad de que el pan en las manos del sacerdote (*hoc*) sea en el mismo momento (*est*) el cuerpo de Cristo (*corpus meum*). Sea lo que fuere, Lanfranco sostuvo lo que ciertamente era la opinión más extendida en la Iglesia occidental: que el pan se transforma en el cuerpo de Cristo; por medio de la dialéctica nueva expresó esto por primera vez con términos precisos. Su explicación fue aceptada como ortodoxa y el término «transustanciación» —que Lanfranco no empleó y que probablemente se debe a Pedro Damiano— pasó a ser habitual y, finalmente, fue sancionado por el IV Concilio de Letrán. Era una definición clara y filosófica de la creencia común de los cristianos. Su

inconveniente estriba en expresar un misterio con términos de metafísica aristotélica y en dar vía libre a una concepción grosera y materialista según la cual la hostia se limitaría a «ocultar» un cuerpo físico y a una devoción resumida en la expresión «ver a Dios» en el momento de elevar la hostia durante la misa. Al acentuar la presencia en el altar del Hijo encarnado Jesús, Hijo también de María, esta concepción contribuyó a reforzar la tendencia a considerar la misa como un acto ante todo realizado por el sacerdote en nombre de los laicos y para ellos; de este modo se oscurecieron los otros aspectos de la eucaristía como símbolo y medio principal de la unidad de los creyentes dentro del cuerpo místico de Cristo. Se fomentó también igualmente la devoción al Santísimo Sacramento como presencia de Dios en una iglesia y a las procesiones y bendiciones en las que se veneraba a la hostia como al mismo Cristo. Paralelamente, la concepción de la eucaristía como sacrificio ofrecido *por* el sacerdote y *para* los fieles sustituyó poco a poco a la concepción patrística, ampliamente extendida, según la cual la eucaristía es la ofrenda del cuerpo místico de la humanidad santificada, hecha al Padre en cuanto Dios por Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia. Pero puede pensarse que la última concepción era de hecho la que menos se prestaba a confusión desde el punto de vista teológico. De todas maneras, la misa privada, la multiplicación de las misas y la devoción a la misa considerada como el mejor medio de librar a las almas del castigo merecido por los pecados fueron las consecuencias directas de la creencia expresada en el término «transustanciación». ¿En qué medida se debía este cambio de actitud y de práctica a las características del pensamiento occidental? ¿En qué medida se debía al paso de las comunidades urbanas a asambleas de campesinos y de siervos incultos? Esto sigue siendo una pregunta sin respuesta.

En el campo de la teología especulativa se recuerda sobre todo a Anselmo por su doctrina sobre el motivo de la encarnación, expuesta en respuesta a la pregunta que él mismo se formula: *Cur Deus homo?* ¿Por qué se hizo Dios hombre? Los Padres de la Iglesia latina, san Agustín y san León en particular, habían insistido en la naturaleza mediadora de la redención. El hombre había pecado y se hallaba sometido al pecado. Ni un simple hombre ni Dios mismo como tal podían dar satisfacción a Dios. Pero una persona divina que asumiese una naturaleza humana sí podía hacerlo. Otra corriente tradicional consideraba que el hombre era esclavo del diablo y sólo podía ser liberado mediante un rescate adecuado. Esta concepción, admitida también por san Agustín, fue ganando terreno y todos los escritores de la Alta Edad Media adoptaron una de las dos explicaciones. La tesis de Anselmo fue una versión más completa de la conocida argumentación de san León Magno. Sólo un hombre sin pecado que fuese también Dios podía redimir el pecado del hombre, que era una ofensa infinita contra un ser infinito. Anselmo rechazó, pues, la teoría del rescate y de los derechos del demonio.

Abelardo reaccionó contra las implicaciones legales o jurídicas de las explicaciones que partían del «rescate» o de la «satisfacción». Su punto de vista no

fue inmutable; pero, al menos durante mucho tiempo, consideró la pasión de Cristo como la realización de la finalidad «ejemplar» de la encarnación, que debía instruir y estimular a los hombres a un amor perfecto a Dios. Esta concepción, que fue condenada implícitamente en Sens en 1140 a causa del carácter exclusivo de su explicación, fue alabada por Pedro Lombardo, aunque él admitía también la teoría del «rescate».

Otra desviación de Abelardo afectaba a un punto crucial de la cristología. Preocupado por salvaguardar la trascendencia de la divinidad, Abelardo pensaba que la naturaleza humana «nada» (*nihil*) significaba para la persona divina, resucitando así en forma distinta la herejía del adopcionismo o —como se le llamó en esta forma nueva— del nihilismo. Esta opinión fue adoptada por Orlando Bandinelli (Alejandro III), Pedro Lombardo y —con algunas diferencias— Gilberto de la Porrée; así se propagó ampliamente por Francia y Alemania. Cuando Alejandro III ocupó el solio pontificio prohibió dos veces las discusiones inútiles acerca de esta cuestión. Al fin condenó solemnemente la doctrina de Abelardo en 1177.

La dialéctica renaciente encontró en la doctrina de la Trinidad, con sus atribuciones de naturaleza y de persona y su aparente relación con el problema de los universales, un asunto sumamente atractivo y sugerente. Roscelino, que sólo concedía una realidad verbal a los universales, aplicó su teoría a la divinidad y llegó, por decirlo así, a proclamar la existencia de tres seres divinos distintos. Abelardo atacó a Roscelino y proclamó otra concepción extrema que consideraba los nombres casi como meros atributos o «apropiaciones» —poder, sabiduría y amor— de un único Dios. Gilberto de la Porrée, arrastrado también por sus propias definiciones lógicas y su metafísica realista, consideró la divinidad, la esencia divina, como una forma común a las tres personas, pero no como Dios mismo; provocó así la célebre declaración de san Bernardo sobre la absoluta simplicidad de Dios. Pedro Lombardo fue siempre absolutamente ortodoxo, pero su enseñanza provocó un ataque de parte de Joaquín de Fiore, que veía en ella cuatro personas divinas: el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo y la divinidad. Esta opinión fue condenada por los padres del IV Concilio de Letrán, que aseguraron su confianza a Pedro Lombardo con una declaración solemne. Quedaba reservada a los escolásticos, especialmente a santo Tomás de Aquino, la tarea de dar forma nueva a la doctrina de la distinción de personas en la unidad de la esencia divina.

Abelardo reaccionó también contra la concepción agustiniana común, que consistía en considerar el pecado original como una debilidad física, casi como una enfermedad del entendimiento y de la voluntad. Abelardo interpretó el pecado como un simple castigo consistente en la pérdida del derecho a la felicidad eterna, mientras que, en contrapartida, la gracia quedó reducida a una ayuda más que a una posibilidad física de realizar actos meritorios. En esto se opuso también a san Bernardo, que formuló de nuevo la concepción tradicional en su *Tratado sobre la gracia*. Pero hasta santo Tomás de Aquino no se hizo

ningún progreso capaz de dilucidar el problema de la naturaleza del auxilio o la posibilidad de los actos meritorios.

Durante el siglo XII se hicieron indudables progresos en el campo de la teología sacramental. El bautismo y la eucaristía habían ocupado hasta entonces un puesto preeminente tanto en Occidente como en la Iglesia oriental. Eran ritos que conferían dones de gracia particulares. La unción, la imposición de manos en la confirmación, las órdenes sagradas y el rito de la visita de enfermos se consideraban generalmente como «sacramentos» de institución divina. Pero la ambigüedad de la palabra sacramento —que provenía del léxico (sacramento = misterio o don de santificación) y de la aplicación del término a cualquier práctica de devoción— impidió durante mucho tiempo toda tentativa de clasificación estricta. Tal empresa se llevó a cabo gracias a las discusiones de Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo; también se verificó la distinción entre las palabras con las que se concede la gracia y las cosas materiales de que se sirve el sacerdote. El número exclusivo de siete no se definió como artículo de fe hasta la aparición del decreto para los griegos en el Concilio de Florencia en 1439. Pasó bastante tiempo antes de incluir en esa lista los dos sacramentos que no hemos mencionado: la penitencia y el matrimonio. Esto provino en parte de la imposibilidad de someter esos sacramentos a las definiciones y a los análisis; pero se debió también al largo proceso de la práctica de la penitencia y de la existencia del matrimonio en otros sistemas jurídicos y otras costumbres sociales, antes e incluso después de la fundación de la Iglesia. Como hemos visto, la práctica y la obligación de la confesión auricular se establecieron en Occidente antes de 1100; pero la teología continuaba imprecisa a este respecto. ¿Constituía la confesión hecha ante un sacerdote un simple medio de verse dispensado de la penitencia pública antes de volver a ser admitido a la comunión por el obispo? ¿Eran los poderes del sacerdote una mera delegación, o concedía el obispo al sacerdote el permiso de emplear los poderes que le fueron concedidos en su ordenación? ¿Absolvía el sacerdote del pecado, o declaraba simplemente que el pecado había sido perdonado, o se contentaba con rogar por la remisión del pecado? ¿Qué clase de disposiciones se pedían al penitente? Si su contrición era perfecta, ¿qué añadía la absolución? Si no lo era, ¿cómo podía esperar algo de la absolución? ¿Podía obtenerse el perdón sin la confesión? ¿Había obligación de confesarse? Algunas de estas cuestiones ya estaban resueltas por la práctica y el derecho antes de que los teólogos les diesen respuesta satisfactoria. Pero Pedro Lombardo fue capaz de exponer lógicamente los tres elementos constitutivos: contrición, confesión y satisfacción. La naturaleza de la contrición requerida y los efectos directos de la absolución fueron objeto de discusiones durante los siglos siguientes. En la práctica, el decreto *Omnis utriusque sexus*, que hacía de la confesión anual ante un sacerdote de la parroquia una condición para participar plenamente en la Iglesia, fue el fin universalmente aplicado por los que tenían cura de almas. Una de sus consecuencias fue la multiplicación de los manuales para los médicos del alma; otra

fue la de convertir las nuevas órdenes de frailes en coadjutores y rivales del clero secular porque tenían relaciones más íntimamente espirituales con los fieles.

El matrimonio continuó siendo el sacramento más complicado en el aspecto jurídico, aunque su teología y su celebración eran mucho más simples. La costumbre y la autoridad de las Escrituras, Antiguo y Nuevo Testamento, habían levantado una montaña de obstáculos concernientes a las relaciones naturales o espirituales, los estatutos, los usos sociales y los compromisos personales. Durante su primer milenio, la Iglesia nunca impuso como obligación absoluta la presencia del sacerdote para legalizar la unión. Con el transcurso del tiempo los impedimentos del matrimonio se racionalizaron y se encareció la obligación de recibir la bendición de la Iglesia.

Estos progresos tuvieron gran importancia; pero la adquisición de mayor influjo fue la progresiva clarificación que estableció la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, la razón y la revelación, la naturaleza y la gracia. Aunque era muy clara la enseñanza evangélica y patristica en cuanto a la existencia de dos reinos separados, el mundo y el reino de los cielos, diversas condiciones históricas y la naturaleza intrínsecamente misteriosa del asunto retardaron todo intento de análisis filosófico o teológico. Una de esas condiciones era que, en toda alma cristiana, las dos vidas, los dos principios de acción y las dos finalidades estaban prácticamente mezcladas de forma inextricable. Otra era que el análisis sólo podía expresarse en términos filosóficos y desde hacía tiempo éstos eran inutilizables. En efecto, todos los escritores patristicos poseían un bagaje filosófico, tenían afinidades platónicas o neoplatónicas y para ello todo ser era espiritual y divino en cierto sentido. En su sistema no tenía cabida un creador trascendente que concede una vida nueva a algunas criaturas, pero no a todas. Es verdad que el último y más grande de los Padres, san Agustín, en su disputa con Pelagio, estableció la distinción entre la naturaleza y la gracia con precisión matemática. Pero también es cierto que las discusiones con Pelagio son sólo una excepción en la ingente obra de Agustín y que en sus meditaciones especulativas y espirituales sobre la vida cristiana e incluso en *La ciudad de Dios* la afinidad de san Agustín con el platonismo le impide definir y hasta considerar los límites de la inteligencia y de la voluntad humanas. Así, pues, durante más de seiscientos años se prescindió del problema y no se buscó su solución. Pero tal solución se hizo urgente en el siglo xi, debido al redescubrimiento de la lógica y la dialéctica. ¿Hasta dónde podía llegar la razón en la comprensión o en la justificación de las doctrinas de la fe? ¿En qué medida había podido la razón humana, en la persona de un Platón o de un Cicerón, anticipar las verdades de la fe o de la moral? Hemos dicho unas palabras sobre los conflictos entre profesores. Estos podían ser escépticos, racionalistas o espiritualistas. Sin ayuda del sistema aristotélico se debatían en la oscuridad. Anselmo o Hugo podían clamar que ellos demostraban o al menos explicaban una doctrina; Abelardo o Gilberto podían aspirar a encerrar un dogma en las estruc-

turas de una definición lógica o verbal. Pero sólo el redescubrimiento de la metafísica y de la psicología de Aristóteles permitió ver la naturaleza humana con todas sus facultades y posibilidades en su estado «puro» y definirla como tal sin tener en cuenta el género humano, herido y afectado por el pecado original y elevado por la revelación y la gracia. Esta definición, con las consecuencias que implicaba, fue expuesta por primera vez de forma completa por santo Tomás de Aquino.

Finalmente experimentó un progreso considerable la definición de los privilegios de María. Su virginidad física antes, durante y después del parto; el fundamento de su título de Madre de Dios y la plenitud de la gracia, que suponía una vida entera carente en absoluto de pecado, formaban parte de la herencia patristica. Su ascensión corporal al «cielo», aunque no se había definido, era admitida en Occidente, sobre todo por influjo de la tradición bizantina, y nunca se discutió seriamente. El problema de su concepción inmaculada, es decir, el hecho de que su alma fue preservada de la mancha del pecado original desde el primer instante de su existencia, no se discutió hasta el siglo XI. Esto se había enseñado implícitamente en la Iglesia bizantina como consecuencia de la plenitud de gracia en María y de su condición de segunda Eva. Mientras tanto, la fiesta de la concepción de María se había extendido en la Iglesia bizantina y en sus avanzadillas del sur de Italia. Esta fiesta, instituida por analogía con la concepción y la santificación milagrosa de Juan Bautista, se fundaba en un relato análogo, pero legendario, de la concepción de María. Celebraba la concepción reputada milagrosa y la santificación simultánea del alma de María; en sí misma no se apoyaba en ninguna base doctrinal precisa ni expresaba tampoco ninguna. Esta fiesta fue introducida en algunos monasterios ingleses antes de la conquista normanda, probablemente por influjos griegos de Italia. La conquista hizo desaparecer esa práctica igual que otros rasgos de la piedad inglesa. Pero volvió a introducirla Anselmo, sobrino y homónimo del arzobispo san Anselmo, que había sido abad de san Sabas en Roma antes de ser en 1121 abad de Bury-Saint-Edmond. Con anterioridad, san Anselmo había insistido mucho en la pureza absoluta de María. El monje de Canterbury Eadmaro, su confidente y biógrafo, escribió en los alrededores de 1125 un tratado abogando por el restablecimiento de esta fiesta. Fue la primera exposición teológica publicada en Occidente sobre la Inmaculada Concepción, fundada en tesis griegas y en lo que se llama la razón de congruencia. Aunque más tarde fue muy citado, de momento no tuvo gran importancia porque absorbía la atención el célebre ataque lanzado por san Bernardo contra la celebración litúrgica instituida por los canónigos de Lyon. Este ataque fue el comienzo de una serie de discusiones teológicas que iban a durar más de dos siglos. San Bernardo, cuya intensa devoción a la Madre de Dios era muy conocida, desaprobaba esta doctrina nueva (nueva al menos para él) porque era contraria a la ley universal del pecado original de todos los hijos de Eva y sobre todo por la opinión de Agustín, generalmente admitida, de que el pecado original se transmite por un

acto causado por la concupiscencia; por tanto, mediante un acto cargado de pecado que no podía ser objeto de un culto. La cuestión se prestaba a controversia. Había que resolver dos problemas. Todos los seres humanos necesitan los méritos redentores de Cristo. Si María no era culpable ni del pecado original, ¿cómo podía necesitar ni incluso recibir la redención? Además, si, como se solía admitir, la participación activa de la madre de María en la concepción física no debía ser tenida en cuenta, ¿en qué momento había intervenido Dios? Si el alma fue santificada antes de penetrar en la materia de la que iba a salir el cuerpo, sólo sería inmaculada el alma de María y no su humanidad. Inversamente, si la santificación se hubiera operado después de la creación del alma, la concepción no habría sido inmaculada. En el siglo XIII santo Tomás de Aquino aclaró el problema enseñando que el pecado original consiste en la ausencia de la gracia y no en la transmisión cuasi física de una cualidad pecaminosa. Pero fue Duns Escoto quien resolvió la dificultad enseñando que María fue preservada del pecado por los méritos futuros de su Hijo. Durante la baja Edad Media, los dominicos y franciscanos se enfrentaron por esta cuestión. El franciscano Sixto IV, con las dos constituciones de 1476 y 1483, juzgó necesario proclamar la legitimidad de la fiesta y de las tesis que la habían originado.

El siglo que siguió a la muerte de san Bernardo y a la publicación de la gran obra de Pedro Lombardo se terminó con la muerte casi simultánea de santo Tomás y de san Buenaventura. En este breve lapso tuvieron lugar la expansión de las universidades y el redescubrimiento de Aristóteles. La Escolástica vivió una edad de oro. Esta época estuvo exenta de toda controversia teológica del tipo que podríamos denominar clásico: una opinión nueva es defendida por unos, denunciada por otros, calurosamente discutida y finalmente solucionada por un doctor eminente o por una sentencia conciliar o pontificia. Uno de los motivos de la ausencia de controversias de este tipo fue sin duda que los teólogos estaban casi siempre enredados en las discusiones rutinarias de las escuelas, discusiones que mantenían a maestros eminentes en campos opuestos. También pudo influir el hecho de que todos se dedicaban a la tarea de someter la doctrina y la opinión tradicionales a la disciplina del análisis lógico y de la deducción. El gran logro de las escuelas, entre Abelardo y Duns Escoto, fue sin duda la elaboración progresiva del *corpus* riquísimo de la enseñanza cristiana, partiendo de los escritos y los decretos de los siglos anteriores —obra sobre todo de los grandes maestros del siglo XII— y la formación a partir de este *corpus* de una teología coherente expresada en lenguaje técnico, estructurada con un orden lógico —obra de los grandes maestros de París en el siglo XIII—. Fue mérito especial de genios como Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto y santo Tomás saber enlazar la sustancia de su teología con algunos principios especulativos importantes, principios neoplatónicos mezclados con otras influencias, como en la obra «agustiniana» de Buenaventura y de Alejandro o en la aristotélica de Alberto y santo Tomás. El material tradicional era el mismo para todos. La fuerza de los dos dominicos residía en

los recursos del pensamiento aristotélico, que abrazaba todo, desde las bases lógicas y dialécticas hasta las conclusiones metafísicas, y proporcionaba un lenguaje y unos términos técnicos aptos para expresar todas las doctrinas, por ejemplo, la de las «relaciones» de la Trinidad y la de las «sustancias» y «accidentes» de la eucaristía. Otros utilizaron una amalgama de lógica aristotélica y de psicología neoplatónica o (como Duns Escoto y sus sucesores) inventaron una nueva estructura filosófica de su cosecha.

El trabajo de especialistas como Dom Lottin, Mons. Landgraf y otros ha puesto de relieve recientemente la acumulación de materiales teológicos y positivos, en oposición a las construcciones filosóficas y especulativas. Son necesarias todavía numerosas investigaciones para poder apreciar plenamente la contribución teológica de los grandes escolásticos al conjunto de material tradicional tamizado por los «sumistas». Sin embargo, las líneas generales del cuadro se perfilan con claridad. La base doctrinal procede de los cinco primeros siglos, con frecuencia incluso en los detalles de su expresión. En los siglos XII y XIII se reunió, se profundizó, se prolongó, se puso en correlación y se clasificó todo, gracias a una disciplina filosófica que era en gran parte herencia de la antigua Grecia, ampliada y flexiblemente manejada por el genio medieval.

Cuando echamos una ojeada sobre el desarrollo de la teología en el siglo XII, nuestra mirada se siente atraída por el nacimiento de técnicas y disciplinas nuevas y por el desplazamiento de las iniciativas creadoras de los monasterios y escuelas catedralicias a las universidades, así como por el triunfo de la lógica sobre las letras como disciplina básica para los jóvenes estudiantes. Pero no debemos olvidar que lo que se ha llamado «teología monástica» —la literatura de la «Edad Media monástica»— continuó paralelamente a la teología universitaria hasta bien avanzado el siglo XIII. Sería, reflexiva, de carácter evangélico y patrístico, prolongaba la concepción agustiniana de la teología cristiana subiendo del pensamiento a la oración y contemplación. La entrada victoriosa de los frailes en las escuelas y su celo por la filosofía y la dialéctica han hecho perder de vista a muchos observadores la tradición monástica a la que estaban unidos. La enseñanza conocida y clásica de santo Tomás sobre la vida activa y la contemplativa debía mucho a la tradición monástica, lo mismo que a Aristóteles y a Dionisio. Para la escuela franciscana de san Buenaventura, la teología no es tanto una disciplina intelectual cuanto una guía del alma hacia la visión espiritual y la unión extática.

## CAPITULO VI

### EL PENSAMIENTO MEDIEVAL (1000-1200)

Una de las características de la civilización medieval occidental consiste en que todas las actividades intelectuales superiores, excepto las de índole empírica o práctica como la medicina o el derecho civil, o las que tenían una finalidad puramente científica como las matemáticas o la óptica, estuvieron sometidas a principios religiosos y destinadas a fines igualmente religiosos. De ahí que la filosofía, la literatura y el arte formen parte de la historia de la Iglesia de la Edad Media. En cambio, en las épocas precedentes y ulteriores, esas actividades sólo tuvieron con la religión contactos fortuitos y relativamente escasos. El corolario de esta afirmación es que las disciplinas y las instituciones ligadas a esas actividades estuvieron controladas, por no decir monopolizadas, por la autoridad religiosa.

En la alta Edad Media había habido dos medios de educación: la escuela catedralicia y la escuela monástica. Hay que añadir, en algunas regiones de Italia, las escuelas urbanas de gramática y derecho. Pero estas últimas están fuera del marco general de la época. La catedral y el monasterio impartían una sola forma de educación, vestigio de la educación retórica del bajo Imperio Romano, la cual era a su vez una versión mutilada de la verdadera educación griega y se reducía a la gramática, la retórica y la dialéctica del antiguo *trivium*. El *quadrivium*, más amplio, que comprendía la geometría, la aritmética, la astronomía y la música (teórica), estaba abandonado en esta época o se consideraba como una disciplina libresca. Se cambió el orden del *trivium*. Ahora la dialéctica quedaba en segundo lugar, lo que denotaba su menor importancia. Ya no era un instrumento para descubrir la verdad o la realidad últimas, sino una materia que se estudiaba para olvidarla luego. La educación tenía como eje principal a la literatura y se orientaba a estudiar las Escrituras y los textos patrísticos; en otras palabras: todo lo que se sabía entonces en materia de teología. En general puede decirse que en la época de Hincmaro de Reims (hacia el 850) y en la de Lanfranco de Canterbury (1010-1089) los monasterios fueron los centros culturales más activos.

Lentamente fue apareciendo un cambio poco antes del año 1000; se manifestó primero en las escuelas catedralicias de Lorena, del norte y centro de Francia, donde Chartres ocupaba una posición preeminente. Esto se tradujo en

una revalorización y aumento de interés por la dialéctica, que se convirtió de nuevo en el estadio final de la educación y pudo así desarrollarse indefinidamente. Una señal o un símbolo de esta renovación fue la ascensión de Gerberto de Aurillac, estudiante de Chartres que durante algún tiempo fue maestro de Reims y tutor de la familia imperial antes de ser elegido papa. Gerberto (Silvestre II) fue un caso aislado. Pero a partir de ese momento, media docena de escuelas catedralicias fueron los polos de atracción de grupos entusiastas de estudiantes. La dialéctica, utilizada entonces como medio de conocimiento, fue su objetivo principal, y surgieron maestros que iban de escuela en escuela y enseñaron también (algo más tarde) fuera de las escuelas, conquistando alumnos, conservándolos en sus peregrinaciones y recibiendo dinero por sus servicios. Todos los estudiantes y todos los maestros, excepto los estudiantes de derecho y de medicina, eran clérigos y dependían, por tanto, de la jurisdicción eclesiástica.

La nueva dialéctica no tuvo su origen en escritos nuevos o redescubiertos: se apoyaba sencillamente en la lógica aristotélica elemental, definida en la célebre *Introducción* de Porfirio, tal como la había transmitido Boecio a las escuelas latinas cinco siglos antes. Pero estos breves tratados encerraban virtualidades intrínsecas, largo tiempo ignoradas, que el espíritu de Europa iba a desarrollar inmediatamente. De ser un sistema de fórmulas muertas, la lógica pasó a constituir una técnica y un método aplicables a todo conocimiento. Los maestros del siglo XI fueron capaces de utilizar un instrumento que no habían sabido manejar Pascasio Radberto ni el mismo Escoto Eriúgena. Pero, como antiguamente en Grecia, la dialéctica, al introducir el racionalismo, corría el riesgo de convertirse en peligrosa para la fe y la autoridad. Los teólogos y los obispos se vieron enfrentados desde los principios con un problema que ya no ha cesado de ponerlos a prueba.

Consecuencia exterior de esta situación fue la primera controversia teológica de importancia en la Iglesia occidental: Berengario, apoyándose en el razonamiento dialéctico, negó la presencia real de Cristo en los elementos consagrados. El caso de Berengario es significativo, porque obligó a la autoridad teológica a endurecer su postura. De hecho, la autoridad no se pronunció contra la tradición o la creencia común, pero desterró para mucho tiempo la visión más espiritual de la escuela agustiniana, que había aparecido un siglo antes con el inglés Aelfrico; en cambio, fomentó una piedad más mecánica y grosera, aun cuando a la larga proporcionara a la doctrina de la eucaristía un muro que la preservó de la erosión.

Lanfranco, pensador sin gran hondura ni originalidad, fue considerado como la mayor lumbrera de su época. Su discípulo Anselmo, que le sucedió a la vez en el Bec y en Canterbury, fue estimado por algunos solamente como maestro y escritor. Sus contemporáneos lo tuvieron por un abad santo y un obispo infortunado, y ha pasado a la posteridad como pensador y teólogo apenas igualado durante la edad de oro de la Escolástica. Anselmo no pretendía ser un innovador

y creía mantenerse en la línea de Agustín; sin embargo, dio pruebas de gran originalidad utilizando su inteligencia aguda y su claridad de pensamiento y estilo para expresar en una serie de disertaciones, presentadas generalmente en forma de diálogos, todo lo que la inteligencia puede captar de los misterios más excelsos de la fe cristiana: la existencia de Dios, la divinidad de Cristo, el libre albedrío y la predestinación divina. Sin proponérselo expresamente, demostró la función real de la dialéctica en teología. No fue sobrepasado en su terreno propio, y su célebre prueba de la existencia de Dios ha sido incomprendida, controvertida, aceptada y rechazada desde su época hasta nuestros días. Santo Tomás utilizó las técnicas de la dialéctica y las definiciones de la filosofía de forma más elaborada y en una gama más extensa; san Buenaventura realizó más completamente el programa teológico de Agustín, guía del cristiano en su viaje hacia Dios. Pero, repitémoslo, nadie combinó como Anselmo la utilización del razonamiento humano con la intuición espiritual y el ardor de la piedad.

Anselmo habló y escribió sólo para algunos discípulos en el Bec y en Canterbury. Vivió alejado de las escuelas de su tiempo y no tuvo ninguna influencia inmediata sobre ellas. Mientras él aspiraba a la unión de la dialéctica con la teología, los dialécticos como Roscelino, el nominalista, rompieron también con la concepción tradicional, según la cual la teología se limitaba al estudio de la Biblia para extraer, con ayuda de los Padres de la Iglesia y de los concilios, opiniones y conclusiones (*sententiae*). Iba a encontrar o al menos a indicar un modo de amalgamar estas dos corrientes de autoridad y de razón el segundo gran pensador de los comienzos del movimiento escolástico. Nos estamos refiriendo a Abelardo, espíritu tan sutil y original como Anselmo, aunque su obra se vio afeada por un carácter que contrastaba en todos los sentidos con el de Anselmo —concentrado, impetuoso, causante de discordias— y por un temperamento que iba a arrastrarle a una serie de desviaciones y catástrofes.

Se ha saludado a Abelardo, lo mismo que a Berengario, como a un precursor y como al primer mártir de la lucha por la libertad de pensamiento. La crítica ha vuelto a situarlo en su tiempo como un hombre sinceramente religioso, pero con espíritu más propio de dialéctico o controversista que de un teólogo o maestro espiritual. Su enseñanza era la de Berengario, aunque más profunda y expresada en un lenguaje más asequible para el mundo moderno. Tras una serie de conflictos con sus maestros de dialéctica, como Roscelino o Guillermo de Champeaux, quedó dueño del terreno —al menos a sus ojos— y se volvió a la teología también en plan conquistador. Es cierto que consiguió algunas victorias. Percibió y comprendió la necesidad que sentían muchos estudiantes, nutridos con la dialéctica, de una explicación ordenada y racional de la doctrina cristiana que pudiera reemplazar o al menos aclarar las confusas colecciones existentes de las autoridades evangélicas o patristicas. Su *Introducción a la teología*, de la que publicó varias ediciones, fue el primer paso hacia las grandes *Summae* del siglo XIII. Conquistó también el amor indefectible y la devoción de Eloísa. La mejor prueba de los límites de Abelardo es que, pese

a sus brillantes cualidades, no llegó a ser un gran teólogo. Carecía de la profundidad y de la sabiduría espiritual necesarias; no buscó como Anselmo la penetración «simpática» y, por tanto, comprensiva de los misterios de la fe; tampoco trató de adquirir el material acumulado por la ciencia del pasado; prefirió utilizar el enunciado de un dogma como punto de partida de una superestructura dialéctica elaborada. Le faltaba también el juicio, la mesura y el desinterés de un gran pensador. Se puso constantemente en situaciones de las que no podía salir sin ignominia, como en su célebre litigio con san Bernardo. La ciencia moderna ha reconocido que los errores de Abelardo no eran intencionados y ha llegado a justificar algunas de sus posturas, que se fueron aproximando a la ortodoxia en cada nueva edición de sus obras. San Bernardo era vehemente, autoritario y maestro consumado en el arte de la táctica; fue incapaz de apreciar la intención científica contenida en las opiniones de Abelardo. Por otra parte, los métodos y las intenciones de Abelardo, sobre todo en manos de hombres de menos valer, hubieran alejado los estudios teológicos de su verdadero campo dogmático y hubieran podido conducir a un resultado análogo al que iba a tener el nominalismo dos siglos más tarde. No cabe duda que Abelardo careció de conocimientos teológicos exactos y que hizo gala de una agresividad impertinente en el nuevo empleo de términos técnicos y de opiniones mal conocidas. Sin embargo, su inteligencia clara y penetrante convirtió la lógica en una disciplina intelectual y en una ciencia que reforzó la autoridad de los hombres de talento. No temió echar abajo explicaciones mecánicas o posturas oscurantistas; su ética, en particular la importancia que dio a la elección deliberada del individuo frente a la adhesión irreflexiva a la letra de la ley (quizá mal conocida), iba a hacerse clásica en la época brillante de la Escolástica. Además, en el nivel técnico, el procedimiento de la duda metódica expuesto en el método del *Sic et non*, aunque no fue un descubrimiento original, fue aceptado universalmente gracias al elogio que de él hizo Abelardo.

Abelardo fue el maestro que más contribuyó a hacer de París la ciudad por excelencia para los estudiantes de letras. Su adversario vencido, Guillermo de Champeaux, contribuyó al esplendor teológico de la ciudad creando una escuela en la abadía de San Víctor. Varios maestros eminentes, entre los que se hallan Hugo y Ricardo, impartieron en ella una enseñanza que combinaba el saber patrístico y la visión agustiniana con el empleo liberal de la dialéctica. La obra de Hugo de San Víctor es ciertamente la obra maestra de la primera fase de la teología escolástica. Personas eruditas, que aún no eran profesores de universidad —con programas y horarios—, pudieron meditar la enseñanza tradicional a la luz de la dialéctica.

El legado directo que la nueva Europa del siglo xi había recibido del pensamiento antiguo sólo consistía, según los textos, en los pasajes esenciales de la lógica de Aristóteles tales como los transmitieron y explicaron Porfirio y Boecio. El resto del sistema de Aristóteles era completamente desconocido. Por otra parte, no poseían ningún texto de Platón ni de la escuela neoplatónica,

aunque sí se conocía gran parte de su pensamiento. Así eran más o menos conocidos los métodos y el proceso de Sócrates, algunas ideas capitales de las teorías platónicas en materia de política o de educación y sobre todo su teoría de las formas. El pasaje del *Timeo*, concerniente al mito de la creación, existía en latín. Se sabía menos sobre las primeras teorías neoplatónicas; pero las obras de san Agustín —que fue el doctor preferido de la Europa occidental— estaban tan impregnadas del pensamiento de Platón y de Plotino que influyeron en las perspectivas de casi todos los pensadores de los siglos XII y XIII. Los escritos de Dionisio Areopagita influyeron en toda la enseñanza mística y en la teología de los ángeles y de los sacramentos. Es indudable que Agustín influyó, directamente o por medio de sus sucesores e imitadores en toda la literatura de la alta Edad Media, en el sentimiento religioso y las formas de meditación, en la psicología introspectiva, en el estilo e incluso en el vocabulario de la mayoría de los escritores. Su enseñanza no influyó únicamente en teología y en filosofía. Su concepción de la totalidad de los hombres y de las cosas y, sobre todo, su manera de asociar lo natural y lo sobrenatural, o mejor su aceptación de la vida humana como es vivida prácticamente por el cristiano —criatura humana y a la vez hijo de Dios—, todo esto impregnó la ideología religiosa de la Edad Media hasta el punto de que el pensamiento agustiniano no fue simplemente una interpretación posible, sino la única aceptable. En el plano filosófico se apoyaba en el pensamiento de Platón tal como lo había expuesto Plotino. La concepción «unitaria» de la vida cristiana de Agustín era en gran parte una versión de la enseñanza de Plotino, una especie de monismo. Por tanto, a los pensadores de la Edad Media, tales como los maestros de Chartres al principio del siglo XII, les era fácil adoptar una perspectiva platónica.

A mediados del siglo XII despertó el espíritu de investigación, que contaba ya en su haber con el redescubrimiento de dos grandes sistemas jurídicos, y volvió sus miradas a la civilización árabe de España, que estaba a punto de someterse a la tutela cristiana. Y desde mediados de siglo, los sabios occidentales de España y, en menor número, de Sicilia empezaron a buscar y a traducir las obras filosóficas de los pensadores persas, árabes o judíos como Avicena, Avicibrón, Averroes y Maimónides. Mayor aún fue el entusiasmo por traducir del árabe las obras de Aristóteles hasta entonces desconocidas y que, a través de un largo periplo por Siria, Persia y Egipto y después de pasar por diversas lenguas, iban a reaparecer en la corriente del pensamiento occidental, partiendo de Toledo y de otras ciudades españolas recién conquistadas por los cristianos. Allí trabajaron sabios de todas las procedencias; hubo entre ellos prelados recién nombrados, hombres de letras y de ciencias, itinerantes como Adelardo de Bath y Gerardo de Cremona. De este modo llegaron a París y Oxford una tras otra las obras de Aristóteles y de los árabes.

## CAPITULO VII

### LA VIDA ESPIRITUAL I

Fundamentalmente, la vida espiritual de los cristianos es la misma en todas las generaciones. Todos creen en el Divino Redentor, cuya vida y preceptos conocen por las Escrituras y la autoridad de la Iglesia. Todos viven una vida cristiana en virtud de los dones sobrenaturales de la fe y de la gracia santificante, alimentados por los sacramentos, en particular por el de la eucaristía. Sin embargo, en el curso de los siglos, las formas de devoción y el ritmo de la vida sacramental han evolucionado según las épocas y los lugares. Cambiaron sobre todo en el momento en que el centro de la cristiandad occidental pasó del mundo y de la cultura mediterránea a la nueva familia de las naciones europeas. Esos cambios y crecimientos pueden estudiarse a diversos niveles. Escogeremos tres de ellos para aclarar nuestro propósito. Existe primeramente el nivel de la vida laica: ¿Qué aspecto tomó la vida cristiana entre la población rural y la urbana de tal o cual país? A un nivel superior se encuentran los que, de una u otra forma, consagraron especialmente su vida al servicio de Dios: el clero, considerado desde el punto de vista de su piedad, las diferentes formas de vida regular y religiosa. Finalmente existe la literatura ascética y devota que refleja el clima de piedad —e influye en él— de una época determinada. Por lo que respecta a las divisiones en que hemos encuadrado los nueve siglos de nuestro estudio, hay que citar primeramente el largo período de los cuatro siglos llamados «monásticos», durante los cuales los monjes fueron los únicos representantes de la vida consagrada y siguieron en la mayoría de los casos la Regla de san Benito. Los eremitas y anacoretas representaron una especie extrema, pero no rival, de esta categoría. En el curso de los siglos XII y XIII esta tradición monástica única se fragmentó, dando origen a varias otras similares como los cistercienses, los victorinos, los cartujos y los eremitas, y más tarde los franciscanos y los dominicos. Finalmente, a partir de 1300 aproximadamente, las condiciones fueron casi las mismas que las del mundo moderno. Los libros y los maestros, cuyas doctrinas y métodos estaban al alcance de todas las personas cultas, hombres y mujeres, sustituyeron a las reglas y a las instituciones. Los fieles modelaron su vida de piedad y su espiritualidad escogiendo un estilo o efectuando una selección entre los numerosos ejemplos propuestos.

Es difícil discernir con claridad la vida cristiana diaria en las familias aldeanas o campesinas diseminadas por la Europa de la Alta Edad Media. Sin embargo, tenemos la suerte de encontrar muchos datos relativos a la vida cotidiana inglesa de esta época en los escritos de Beda el Venerable, que datan del 755. Lo que más llama la atención al leer estas obras y otras fuentes es la rapidez de la primera conversión de Europa desde el momento en que los misioneros se establecían en una región. Los documentos y los restos arquitectónicos demuestran que el país se cubrió rápidamente de iglesias de madera y de piedra que poseían vasos sagrados y vestiduras litúrgicas preciosamente bordadas. Las iglesias se construían al principio para albergar el altar y las fuentes bautismales, pero eran también lugar de oración al que todos acudían en los momentos difíciles. La vida y la literatura estuvieron estrechamente vinculadas a la construcción de las iglesias, como prueban los fragmentos del poema *El sueño de la cruz*, que se encuentran sobre el fuste de la cruz en Ruthwell (Dumfries, Escocia) y en otros lugares. En las regiones de población dispersa se acostumbraba erigir cruces en los puntos de reunión en que podían predicar, bautizar y confirmar los sacerdotes y obispos en viaje de evangelización. Aunque quedaban bastantes supersticiones y costumbres paganas, los elementos más sencillos de la fe cristiana, sobre todo la crucifixión del Redentor y el juicio final con sus detalles dramáticos, penetraron profundamente en la conciencia popular. La larga carta dirigida por Beda a su discípulo Egberto, arzobispo de York (noviembre 734), es un *locus classicus* de los deberes de un obispo y de la fisonomía religiosa de esta época. Beda encontraba entre sus contemporáneos amplia materia para la crítica; pero podía añadir: «¡Qué saludable es para todas las categorías de cristianos la recepción diaria del cuerpo y la sangre de nuestro Señor! Es infinito el número de los que, llevando una vida irreprochable, niños y niñas, jóvenes y ancianos de ambos sexos, podrían sin sombra de duda participar en los misterios celestiales cada domingo y también en las fiestas de los santos apóstoles y mártires, como vos mismo lo habéis visto hacer en la Santa Iglesia apostólica y romana»<sup>1</sup>. En la misma carta insiste Beda en las virtudes propias de la confirmación y cita como normales las prácticas de la limosna y de la ofrenda de misas por los difuntos. Esta fue la piedad básica que los misioneros ingleses llevaron a Frisia y a Alemania, tal como aparece en los escritos de Willibrordo y de Bonifacio.

Beda, como es obvio, concede mucha mayor importancia a los ejemplos de santidad de los monjes y eremitas. Es impresionante el número de monjes, monjas y eremitas que hubo en la primera o en la segunda generación de convertidos. La mayoría de ellos mostraron una madurez y una sencillez que hubieran sido igualmente excepcionales en una etapa ulterior de la vida de la Iglesia. Pero lo más notable fue sin duda alguna su número. En Inglaterra, en Irlanda y en todo el Occidente, a partir del siglo VI, la vida monástica fue considerada como la única forma posible de vida cristiana fervorosa. Para todos, exceptuando los que habían vivido desde la infancia entre los muros de un monasterio,

se trataba de una «conversión». El siglo VI y los comienzos del VII vieron propagarse el monacato a través de Italia, el sur de la Galia, Irlanda y las islas occidentales, Inglaterra, Gales y Bretaña. En la época de Gregorio Magno los irlandeses pagaron su deuda al continente. En esos siglos de transformaciones y de actividad misionera, la vida monástica representó siempre una huida ante las fuerzas del mal dominantes en el mundo. Su finalidad, tal como aparece en la Regla de san Benito, impregnada a su vez de la mentalidad que ella misma prolongaba, consistía en aprender la obediencia volviendo así a Dios y alistándose en el servicio de Cristo. No se trataba de asimilar el ideal espiritual monástico al de los clérigos o al de los cristianos fervorosos; la vida monástica *era* la vida cristiana por antonomasia. Esta sedujo a ingleses y alemanes como había seducido a irlandeses y franceses.

Poco a poco, sin embargo, irá evolucionando la índole de la vocación. Los monasterios de «retiro», como Lerins, o las austeras abadías surgidas de la tradición de san Columbano daban paso a casas más importantes provistas de una regla, que participaban de la vida social de su región. En las grandes casas que florecieron en la época merovingia, los monjes formaron una clase especial, fueron los intercesores profesionales en favor de los demás hombres, los celebrantes del largo ritual de la oración. El servicio litúrgico absorbió poco a poco y reemplazó a la santificación personal como razón de ser del monje. Sin embargo, la lectura de las Escrituras y de la literatura edificante formó parte de la vida monástica e influyó mucho en la mentalidad. Además de las Escrituras, especialmente los salmos y los cantos bíblicos, los monjes leían a los Padres, en particular las homilías sobre la Biblia de los cuatro doctores de la Iglesia latina. Dos de ellos sobre todo iban a impregnar profundamente la conciencia monástica: san Agustín, que aquí como en otros puntos tuvo gran importancia e influyó en la distinción entre vida activa y contemplativa, y san Gregorio Magno. En el pasado, Gregorio ha sido presentado con frecuencia como el verdadero doctor benedictino que enseñó la doctrina implícita de la Regla. Pero tal concepción ya no es sostenible. Gregorio se diferencia de la tradición benedictina. Su éxito consistió en presentar la enseñanza de los Padres griegos, en particular la de Clemente de Alejandría y Gregorio de Nisa, completada por la de san Agustín, en una forma sencilla fácilmente asequible a aquellos monjes. Sin embargo, Gregorio, considerado como benedictino por la posteridad, fue de hecho el maestro por excelencia de los benedictinos, siendo así el principal agente de difusión de esa ambigua concepción de la vida contemplativa que iba a originar confusión en los tratados de espiritualidad durante siglos.

La santidad silenciosa y escondida necesariamente escapa al observador. En sus manifestaciones externas, la ascesis monástica consistió cada vez más en la disciplina de una vida de oración litúrgica. Se multiplicaron las plegarias de intercesión, y las devociones privadas y públicas dedicaron cada vez más tiempo a las oraciones dirigidas a los santos, sobre todo a la Santísima Virgen, a los apóstoles y a los ángeles. A medida que la Iglesia primitiva y la Iglesia misio-

nera se alejaban en el tiempo, las reliquias de los apóstoles y de los mártires, o a falta de ellas, las de los santos patronos fueron cada vez más estimadas. En la Galia, en Alemania y en Inglaterra el patrono era considerado como el propietario real y el señor de la Iglesia, siempre presente, salvador en tiempo de paz o de calamidad. Era una prueba de la tendencia que iba a generalizarse en medio de la inseguridad política y eclesiástica de la Europa medieval, según la cual los santos protectores son más reales o, al menos, más accesibles que Dios o Jesucristo, juez de vivos y muertos. El ideal monástico, el de Cluny sobre todo, no fue tanto el de la obediencia a la Regla —en la cual se progresaba con amor, humildad y obediencia gracias a las obligaciones de la vida comunitaria— como el del servidor consagrado que, gracias a la oración y la alabanza continuas, contribuía a dar al coro celestial un equivalente terrestre. En estos siglos cobraron auge algunas devociones. La de la Santísima Virgen, que había tomado vuelos en el siglo VII gracias al clero y a los monjes de la Iglesia de Oriente, alcanzó su pleno desarrollo en las fiestas de la Asunción y de la Purificación y en el rezo diario del «oficio parvo». El sábado fue consagrado a esta devoción mariana. La de la santa cruz experimentó también gran auge gracias a la institución de fiestas y a la multiplicación de reliquias, en tanto que la costumbre de rogar por los difuntos, que existía en la Iglesia desde su origen, cristalizó en el oficio cotidiano de difuntos. Las instrucciones espirituales escritas en esta época fueron esencialmente repetición y resultado de la experiencia que las generaciones anteriores habían tenido de la *lectio divina*. Quizá la gran diferencia resida en la importancia concedida a la meditación y a la devoción con respecto a la enseñanza práctica sobre la virtud de la Regla. La doctrina tradicional alcanzó su punto culminante con los escritos de san Anselmo, precedidos por los de Juan de Fécamp y seguidos por los de Hugo de San Víctor. Los tres, especialmente san Anselmo, representan la fusión del humanismo práctico benedictino con la concepción agustiniana de la contemplación que, como una luz divina, permite al espíritu penetrar las verdades de la fe y las Escrituras. Esta espiritualidad carece de rigidez esquemática y de nitidez dogmática. Anselmo nunca propone etapas de la vida espiritual ni un análisis de los poderes naturales y sobrenaturales del hombre. La santidad proviene de una vida consagrada a la oración litúrgica, a la meditación y a la caridad fraterna. Es imposible precisar en esos diálogos el momento en que la razón cede el puesto a la intuición sobrenatural.

En el siglo XI se inició un cambio, en un momento en que Italia marcaba la pauta a Europa. Los dos grandes apóstoles de la vida eremítica, san Romualdo y san Pedro Damiano, se dirigían a los individuos y les pedían abandonar las cosas de este mundo para ganar el reino de los cielos. Su doctrina, puesta en práctica en Camaldoli, exige una vida silenciosa, solitaria y austera. Pedro Damiano es sin ninguna duda el primer enemigo declarado del saber en la Europa occidental. Las órdenes nuevas como la de Valleumbrosa y los cartujos atestiguan este ideal de austeridad y separación del mundo. La Iglesia entra enton-

ces en la era del monacato. Cunde la idea de que el mundo es invenciblemente malo y la vida monástica aparece como la tabla de salvación, el arca de refugio, el segundo bautismo. Todos pueden encontrar lugar en ella: los miembros del clero deben hacerse «regulares», los laicos pueden ser hermanos conversos, los caballeros pueden seguir la regla monástica y todo el mundo puede usar como oración las versiones abreviadas del oficio. Al mismo tiempo empezó a propagarse una gran devoción a la misa y se generalizó la costumbre de ordenar a los monjes, lo que implicó la multiplicación de las misas privadas y la celebración de varias misas al día. En los monasterios, a la misa cotidiana, desconocida en tiempos de san Benito, se añadió una misa capitular y después una de la Virgen. Uno de los rasgos que aparecen con más frecuencia en la vida de los santos es la recitación en voz alta de numerosas plegarias y salmodias y la frecuentación de santuarios y capillas para rezar. A fines del siglo, el nuevo movimiento traspasó los Alpes y se advirtieron por primera vez tendencias antagónicas en la enseñanza espiritual.

Los cistercienses defendían el retorno a las fuentes: a las del desierto y la Regla. Era un ideal austero que implicaba también una gran libertad de espíritu. El *horarium* se prolongó, concediendo más tiempo a la lectura, tiempo que también podía emplearse en la oración; el noviciado, que hasta entonces había sido un breve período de asimilación y de aclimatación a la vida litúrgica, se transformó en un año de aprendizaje e instrucción. La armonía entre el *horarium* ampliado y la sencillez y la austeridad trajeron consigo una renovación de la oración monástica. Con Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint Thierry se abrió un capítulo nuevo y glorioso. Ambos respetan la tradición, aunque representan dos corrientes distintas. Los dos tienen un tono directo y un calor humano que confieren a sus escritos una actualidad permanente. A través de toda su obra, Bernardo reafirma los consejos prácticos y los preceptos que desarrollan las virtudes monásticas y cristianas. Durante siglos, la Regla ha estado iluminada por sus enseñanzas sobre la obediencia y la humildad. Concede gran importancia a las devociones —a la pasión y la cruz de Cristo, a la Virgen en su virginidad y maternidad, a los ángeles, especialmente al de la guarda, a los santos, a san José, san Pedro y san Benito—; ello responde a las aspiraciones de su tiempo, que iban a servir de norma para los siglos siguientes. Pero se trata sobre todo de una invitación directa a algo más excelso, a la comunión de amor con el Hijo, con el Verbo de Dios, a la experiencia mística en su plenitud. El término «contemplación» resuena a lo largo de los siglos monásticos y llega hasta el final de la Edad Media en la pluma de los escritores espirituales. Es palabra algo ambigua cuya significación precisa se nos escapa a menudo. Pero Bernardo derriba todas las barreras esquemáticas: únicamente le interesan los hechos y la experiencia y sólo enseña a sus monjes lo que él ha vivido personalmente. Es en esto el primer gran maestro medieval que abre el camino a la serie de místicos que extraen de su propia vida los ejemplos de sus doctrinas. Algunas de sus páginas anuncian a Ruysbroquio o a

Teresa de Avila. Por su irradiación y franqueza, Bernardo es también en este campo contemporáneo nuestro.

Su amigo y biógrafo Guillermo de Saint Thierry es también original, aunque insiste en otros aspectos. Escribe para los monjes de la Gran Cartuja y manifiesta afinidad con la tradición del Pseudo-Dionisio; percibe y define lo sobrenatural, la contemplación interior en términos que recuerdan las expresiones más profundas de los Padres del desierto. Es el primer escritor del mundo occidental que, en su «carta de oro», establece claramente la distinción entre el conocimiento y el amor místicos y sobrenaturales y la «contemplación» de los escolásticos. Pero el más famoso de la época fue otro monje cisterciense del norte de Inglaterra, Ailred de Rievaulx, hombre de talento, aunque no puede competir en originalidad de pensamiento con Guillermo. Ailred, padre y guía de una de las mayores comunidades de Europa y de una serie de filiales bastante independientes, consejero de los nobles de Inglaterra, nos es conocido por su *Vida*, escrita por Walter Daniel, y por sus tratados sobre la amistad espiritual. De haber llegado hasta nosotros la inmensa colección de sus cartas, tal vez se le habría equiparado a los más sobresalientes en este campo.

En una primera lectura, los grandes autores victorinos parecen extrañamente fríos y escolásticos. Más de un lector puede preguntarse si dan de la contemplación una descripción vivida o simplemente vista desde fuera, si escriben como teólogos o como profetas. Hugo y Ricardo de San Víctor sabían por experiencia que el alma tocada por la gracia puede llegar a la verdad divina; Ricardo, al hacer pasar la actividad del alma del conocimiento al amor, consigue que acepten la enseñanza de Dionisio Areopagita aquellos que están nutridos de la experiencia secular de la cristiandad. Tomás de Verceil (Thomas Gallus, hacia 1246), otro victorino, recoge la enseñanza de Hugo de San Víctor como una doctrina práctica de la vida espiritual y contribuye así al nacimiento de la gran escuela renana del siglo XIV. Las experiencias místicas de las mujeres sólo habían desempeñado hasta entonces un papel insignificante en la literatura espiritual de la época. Pero cuando en el siglo XII los abades y fundadores empezaron a ocuparse de la dirección espiritual de las monjas, apareció la larga serie de mujeres místicas y escritoras (muchas de ellas santas) que desembocó en los místicos contemporáneos. La serie comenzó en Alemania en conventos sometidos a la Regla de san Benito. Hildegarda de Bingen (1179) es una precursora de esta serie. En centenares de cartas dirigidas a corresponsales más o menos importantes, extrae de su propia experiencia espiritual las respuestas a cuestiones espirituales o teológicas. Por extraordinarias que fuesen las circunstancias de su vida, los consejos de Hildegarda son discretos y fieles a la tradición. Isabel de Schönau, que tuvo éxtasis y recibió los estigmas, se expresa más como profetisa que como guía espiritual. Tanto por su vida como por sus mensajes dirigidos a todo el mundo ocupa un lugar equidistante de santa Hildegarda y de Mectilde.

Mectilde (1207-1282/1297), que fue primero beguina en Magdeburgo y

luego monja en Helfta, escribió para su confesor dominico un tratado autobiográfico sobre el matrimonio espiritual. Fue la primera de las místicas de Helfta: santa Mectilde de Hackeborn (1241-1299), su hermana santa Gertrudis de Hackeborn y sobre todo santa Gertrudis la Magna (1255-1301/1302). Gertrudis representa el máximo esplendor del misticismo benedictino medieval. Escribe dentro de la tradición del misticismo «nupcial». Pero encuentra en la liturgia la expresión y el alimento de su vida espiritual, centrada esencialmente en la humanidad de Cristo. Por este motivo ha sido considerada como una de las primeras difusoras de la devoción al Sagrado Corazón. El grupo de Helfta es único entre los de la Regla benedictina. Ciertamente hubo muchas santas monjas en el siglo XII, por ejemplo, entre las gilbertinas en Inglaterra; pero desconocemos sus nombres. El grupo de Helfta es el más célebre y el último que ocupa un puesto destacado en la gran corriente de la espiritualidad europea.

## CAPITULO VIII

### LA RELIGIOSIDAD DE LOS LAICOS

Durante los cinco primeros siglos, la Iglesia occidental fue sobre todo una gran familia de iglesias urbanas. Cada una representaba a otra familia más pequeña de fieles, agrupada en torno a su obispo y a los miembros del clero que le asistían. La unidad esencial de semejante sociedad era la iglesia particular, que abarcaba al clero y a los fieles. Su vida religiosa se expresaba en el culto común y en la participación en los servicios litúrgicos o semilitúrgicos. Es cierto que los sacerdotes, en virtud de la ordenación y la jurisdicción, eran los custodios de la doctrina, los dispensadores de los sacramentos, los ministros y celebrantes de la eucaristía; pero no estaban tan vinculados a sus colegas de las otras ciudades como para formar una clase aparte con privilegios, intereses y devociones que los diferenciaran de los laicos. El clero constituía grupos pequeños que el pueblo elegía directa o indirectamente —al menos en parte— y alimentaba.

Desde el siglo V se puede advertir una doble transformación. Por una parte, el desarrollo progresivo del episcopado regional frente al urbano y la utilización del alto clero en los cargos importantes del Imperio o de los diversos reinos fueron factores que contribuyeron a separar al alto clero del pueblo de las iglesias particulares, favoreciendo así el desarrollo del espíritu de clase. Por otra parte, la introducción de la vida monástica —con su atractivo excepcional— abrió un gran abismo entre los que «habían dejado el mundo» para abrazar una vida de gran fervor espiritual y los que, clérigos o laicos, continuaban viviendo «en el mundo». El movimiento general de reforma partió casi siempre de las comunidades monásticas; pero en su aspecto administrativo contribuyó en general a exaltar los poderes y a aumentar el aislamiento del clero, sobre todo el de la jerarquía. Hablando con alguna inexactitud podría decirse que fue la reforma gregoriana la que separó al clero de los laicos, creando así dos clases dentro de la Iglesia. Esta separación creció cada vez más, y en poco tiempo los términos «Iglesia» y «hombres de Iglesia» sólo se aplicaron al clero, en contraposición a los laicos. En la época del IV Concilio de Letrán, la separación era ya total. Había entonces en la Iglesia tres grandes categorías: el clero, los «religiosos» (monjes, canónigos y frailes) y los laicos. Estos últimos empezaron a apartarse de la tradición, según la cual la ascesis monástica era el único camino de salvación. Se suele considerar que Wulfrano von Eschenbach (1170-1220

aproximadamente) fue el primer escritor que expresó desde un punto de vista puramente laico los pensamientos y el ideal de un hombre piadoso.

Mucho antes de esto habían surgido movimientos de piedad entre las clases más bajas de la población. Aparecieron primero como un retorno a la vida apostólica de la Iglesia primitiva, que daba gran importancia a la predicación, a la vida en común y a la pobreza. Consiguientemente, denunciaron la riqueza del clero. La Pataria de Milán, el éxito de predicadores como Vital de Savigny y Roberto de Arbrissel y la afluencia de hermanos legos a Valleumbrosa, Grandmont y Cîteaux son manifestaciones de esta nueva mentalidad religiosa. Hacia fines del siglo XII se asiste a la aparición de compañías y sectas entre los artesanos y los pequeños burgueses de las ciudades industriales en vías de expansión del sur de Francia y de Lombardía. Antes de acabar el siglo existen ya los elementos que iban a dar más tarde su fisonomía propia a muchos grupos de hombres y mujeres, ortodoxos y herejes. La exaltación de la pobreza física y material era el rasgo común de todos esos movimientos. Era un ideal que iba a ejercer una fascinación particular y a veces desastrosa durante los dos siglos siguientes. Presente a la vez entre los herejes y en los *Humillados* ortodoxos y en los Pobres Católicos, iba a conocer su consagración y pleno desarrollo con san Francisco de Asís.

Por la misma época, la reforma gregoriana comenzó a impugnar a los propietarios grandes y pequeños. Se dejó sentir el influjo de los decretos gregorianos contra la posesión de las iglesias por los laicos. La fundación de abadías por monarcas y grandes señores había sido un factor necesario para la expansión de las órdenes antiguas, sobre todo en Normandía y en los territorios conquistados por los normandos. Los barones establecieron pronto pequeños grupos de monjes y de canónigos dentro o cerca de sus principales castillos. Cuando los reformadores censuraron la propiedad laica de las iglesias y de los diezmos, muchos propietarios tranquilizaron su conciencia dando sus bienes a un monasterio o fundando un priorato de monjes o de canónigos en una o en varias de sus iglesias. Semejante práctica sirvió sobre todo para multiplicar las casas pequeñas de canónigos agustinos, que luego constituirían más bien un peso que una ayuda para la Iglesia.

Las Cruzadas, sean cuales fueren sus causas y los motivos que impulsaran a los cruzados, atestiguan, en parte, el influjo de las ideas religiosas en la mentalidad de los hombres de esta época. Un poco más tarde, el atractivo que los hermanos legos cistercienses ejercieron en muchos individuos prueba que el ideal de penitencia había penetrado hondamente en todas las clases sociales. En el siglo XII conoció Europa una gran expansión económica y demográfica. Muchos de los miembros de las abadías cistercienses eran campesinos libres. El hecho de que gran número de ellos entregara al monasterio su pequeña parcela de tierra demuestra que la vocación de hermano lego no era siempre —y quizá lo fue rara vez— el último recurso de hombres desposeídos.

El IV Concilio de Letrán fue el primero que se interesó por los laicos y

legisló para ellos. Aumentó la frecuencia de sacramentos y se desarrollaron los medios de educación. Los sacerdotes cultos y los frailes respondieron al deseo de mejora en las predicaciones y confesiones. En el siglo XIII empezó a tomar forma la estructura de la vida religiosa parroquial tal como la conocemos en lo que hoy queda de ella. Había una misa parroquial, las salmodias de la mañana y de la tarde, la confesión regular si no frecuente, las charlas informales del cura y sobre todo los sermones vivamente deseados, que hacían los frailes junto a las cruces en los cementerios. Por primera vez en la Europa occidental, importantes grupos urbanos hicieron conocer sus necesidades y sus gustos. Devociones y prácticas que no eran de origen monástico fueron adquiriendo importancia por influjo de los frailes. Podemos citar como ejemplos el viacrucis y el *nacimiento*, importado el primero de Palestina e impulsado el segundo por san Francisco. Estas dos prácticas están asociadas a los frailes menores. El rosario, la supervivencia más valiosa entre muchas prácticas del mismo género, iba a ser poco después particularmente recomendado por los frailes predicadores. Se generalizó la devoción a los dolores de María, que adquirió un puesto importante en el misterio de la redención. A ella se debe la fundación de la orden de los servitas (1253). Con frecuencia se ha hecho notar que uno de los rasgos característicos del siglo XII fue la importancia creciente de la devoción a la naturaleza humana de Cristo y a los misterios de su vida conmemorados por la liturgia. Esta época tuvo gran sensibilidad para la idea de pecado y de juicio; el crucifijo y el juicio final fueron los motivos preferidos en las iglesias grandes y pequeñas. San Bernardo determinó el auge de esta devoción, consistente en un modo más afectivo de acercamiento al Salvador insistiendo en su amor humano y en su condescendencia con las criaturas. Esto se aliaba con una devoción más filial a la Virgen María, representada no como majestad hierática de Madre de Dios, sino como la virgen de la anunciación, la joven madre en el establo, la fiel compañera junto a la cruz, la que intercedió en las bodas de Caná y la madre de todos los hijos de Dios rescatados por su Hijo. La asunción formaba parte de las tradiciones de la Iglesia griega desde hacía mucho tiempo. Durante la Edad Media fue la fiesta principal de la Virgen juntamente con los misterios del evangelio. Algo más tarde, el problema de la inmaculada concepción, después de haberse tratado durante mucho tiempo en el dominio técnico de la controversia, suscitó, incluso entre quienes rehusaban darle una formulación teológica, toda clase de devociones a la inocencia real de María y a su posición única entre todas las criaturas.

Puede advertirse también la propagación de la devoción a la hostia consagrada. En algunas regiones, Inglaterra entre ellas, se extendió la costumbre de conservar la hostia en una píxide suspendida sobre el altar mayor; la contemplación del vaso sagrado debía excitar el fervor de los que entraban en la iglesia. En el siglo XII se propagó la costumbre de elevar la hostia después de la consagración para que la adoraran los fieles, y la elevación se convirtió rápidamente en el momento más importante de la misa. La adoración pública de

la hostia fue su consecuencia natural. La reserva litúrgica del Jueves Santo dio origen a dos clases de devociones: la del «monumento», en que se colocaba la hostia que el día de Pascua se volvía a poner en la píxide para venerarla, y la procesión solemne, durante la cual se llevaba la hostia reservada para la misa de los presantificados del Viernes Santo. En algunas regiones, la hostia era llevada en procesión el Domingo de Ramos y adorada junto a la cruz del cementerio. Eran los signos precursores de la solemne procesión del *Corpus Christi*, fiesta establecida a mediados del siglo XIII. Los numerosos testimonios de devoción al Santísimo Sacramento, tal como aparecen en la vida de san Francisco, reflejan las tendencias de la época que santo Tomás iba a integrar en la liturgia.

La piedad respecto a los fieles difuntos, conocida ya en la Iglesia de los primeros tiempos, se introdujo en el calendario litúrgico gracias a la devoción de san Odilón de Cluny, que se fue extendiendo poco a poco en los medios monásticos. Pero hasta el último siglo de la Edad Media, las «fundaciones», los oficios y las misas por los difuntos no llegaron a ser rasgos característicos de la época. En el siglo XII la piedad individual se satisfacía sobre todo con la recitación de los salmos y un número determinado de padrenuestros y avemarías. Parece que la comunión de los laicos fue menos frecuente en esta época que anteriormente. Mientras la comunión frecuente era normal en la Northumbria de Beda y la *Regularis concordia* del siglo X aconsejaba a los monjes la comunión diaria, las constituciones cistercienses originales prescribían a los monjes no sacerdotes comulgar una vez a la semana (el domingo) y a los hermanos legos siete veces al año.

El crecimiento de las ciudades implicó numerosos cambios sociales. El ideal de la época, con su amor a la pobreza y la predicación y su imitación de la vida humana de Cristo, se concentró en las nuevas órdenes de frailes. Mientras los monjes y los canónigos encontraban bienhechores entre los señores, los frailes, que vivían en las ciudades, recibían ayuda económica sobre todo de los burgueses ricos y de la gente humilde. Desde el punto de vista espiritual, los frailes fueron los principales promotores de la piedad laica en Europa a fines de la Edad Media. Solucionaron una deficiencia de la Iglesia: la predicación regular y la administración de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía. A esta base esencial de la vida piadosa se añadió la creación de la «orden tercera» para los laicos, que proporcionaba los elementos de la piedad (determinadas oraciones, ejercicios sencillos de penitencia, abstinencia de ciertos gustos y distracciones) a los hombres y las mujeres que hacían vida de familia y regían los asuntos de la ciudad. En este contexto era natural que surgiesen asociaciones piadosas con todas sus secuelas: actividades religiosas de los gremios (los «misterios» y las «moralidades»), fundación y asistencia de hospitales y hospicios, proliferación de fraternidades. La aparición de los frailes y los decretos del IV Concilio de Letrán abrieron una época nueva en la vida pastoral de la Iglesia. El Concilio de Letrán trazó un programa para el clero y ciertas directrices para los laicos; los obispos y los curas de parroquia les dieron forma

práctica. Los frailes, que pronto fueron sacerdotes instruidos —de hecho, los únicos sacerdotes que poseían la formación necesaria para ejercer su ministerio—, impartieron la instrucción moral y doctrinal desde el púlpito y prodigaron los consejos morales y espirituales en el confesonario. Nos referimos, naturalmente, a los frailes considerados en conjunto en el momento de su edad de oro. Ejercieron un influjo nuevo y beneficioso en las parroquias y en los campos de misión. El centro de gravedad de la espiritualidad se desplazó de las abadías a los monasterios de frailes y a las parroquias. A las dos primeras órdenes siguieron los carmelitas, los eremitas de san Agustín y los servitas. La religiosidad medieval alcanzó su apogeo entre 1250 y 1350. En ciudades como Florencia o Siena, Amiens o Lyon, York o Bristol, Colonia o Ratisbona la vida social, artística e intelectual multiplicó las asociaciones y los motivos de orden religioso. La época de la piedad específicamente laica precedió al «nacimiento del espíritu laico». El siglo que vio al clero secular o regular acercarse al pueblo para adoctrinarlo terminó con las palabras amargas pronunciadas por Bonifacio VIII en *Clericis laicos*: según ellas, estaba muy extendida la hostilidad de los laicos respecto al clero. El siglo siguiente fue desastroso para Europa y para la Iglesia en muchos aspectos. Sin embargo, en el dominio de la espiritualidad pura conoció en ciertos momentos y en ciertos lugares, sobre todo en Italia, en Renania y en Inglaterra, un desarrollo místico excepcional, aunque esto fue privilegio de algunos individuos. Fue también un siglo de santos y escritores laicos. Guillermo Langland, el más insigne poeta no italiano, escribió, como Dante, un poema religioso. Pero ese poema es un estudio del microcosmos del hombre más que del universo de Dios. Considera al amor como respuesta, pero es un amor velado y oculto, tanto en la cruz como en el universo de los hombres.

El estudio de los aspectos sociales de la religiosidad medieval quedaría incompleto si no mencionase las peregrinaciones. La peregrinación, el viaje a una región lejana con un objetivo religioso, no es privativa del cristianismo. Formó parte de las tradiciones cristianas desde los primeros tiempos y se han conservado hasta nuestros días. El viaje piadoso a los Santos Lugares de Jerusalén y a las tumbas de los apóstoles en Roma siempre ha formado parte de la tradición de la Iglesia occidental. No obstante, las peregrinaciones de la Edad Media difieren de las precedentes y de las que iban a seguirles por su difusión universal, porque los papas, los obispos y la disciplina espiritual individual las consideraban como una obra meritoria y «satisfactoria» capaz de obtener el perdón de los pecados y por el eco ferviente que suscitaban en todas las clases de la sociedad. Prescindiendo del placer natural de viajar y del deseo también natural de conocer la casa o el sepulcro de un santo, tres móviles religiosos influyeron en las peregrinaciones a partir del siglo XI: la convicción de que algunos lugares facilitaban la unión con Cristo, su Madre o los santos; la esperanza de lograr una curación física, y la de ganar una indulgencia o la remisión de una penitencia particularmente severa.

La peregrinación más antigua es la de los Santos Lugares en Palestina. Esta es la que llevó a san Jerónimo y a su piadosa clientela lejos de Roma, y a Etería, fuera de España. En segundo lugar, la peregrinación a Roma, motivada primero por el deseo de venerar la tumba de los apóstoles y de los mártires y luego por la presencia del vicario de Cristo. Paulatinamente fueron apareciendo otras: en el siglo IX, la peregrinación al famoso santuario de Santiago de Compostela, y a Colonia para ver la «tumba» de los Magos, y al lugar en que fue martirizado santo Tomás de Canterbury. Poco a poco, Europa se vio poblada de iglesias de peregrinaciones, grandes y pequeñas, de fama internacional, regional o simplemente local. Algunas poseían reliquias auténticas; otras, presuntas reliquias de la Pasión, de la vida de la Virgen o de alguna aparición celestial, como las huellas del arcángel san Miguel en el monte Gargano en Italia; otras poseían imágenes dotadas de poderes milagrosos, como el crucifijo de Luca o la Virgen de Chartres. En Inglaterra, además de Canterbury, hay que mencionar la imagen de nuestra Señora en Walsingham y la Sagrada Sangre de la abadía de Hailes, que atraían a multitudes de todas partes.

El lector contemporáneo se asombra de los peligros y dificultades que se afrontaban en tiempos tan remotos y del dinero que se gastaba en esos viajes, de los que existen relatos originales en todas las lenguas. Puede extrañarse también del atractivo que las peregrinaciones ejercían sobre todas las clases sociales, reyes, cardenales, obispos y nobles hasta los individuos que, carentes de todo, vivían de limosna, pasando por monjes, frailes y burgueses. La caridad y el comercio ayudaban a los peregrinos; se construían hospederías a lo largo o cerca de las rutas de peregrinación, en los lugares peligrosos de la montaña y junto a los vados de los ríos. Los guías, los patronos de barcos, los saltimbanquis y los mesoneros se aprovechaban de todo este movimiento. Como se ha reconocido en estos últimos años, las peregrinaciones fueron el mejor medio de difundir las prácticas litúrgicas y las devociones, los estilos arquitectónicos y escultóricos y los motivos de decoración. Así ocurrió sobre todo con el largo camino de Compostela, que seguían los ejes comerciales de Tours y de Toulouse, pasando por Poitiers y Moissac. Así se propagó el plano de la gran iglesia románica y (algo después de un siglo) el arte del norte de Francia, mientras que el flujo que subía al norte llevó la escultura románica primitiva desde Moissac a París. El *locus classicus* de la peregrinación a fines de la Edad Media es el prólogo de los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer (1387), que evoca esa necesidad juvenil que experimentaban todas las clases sociales de ir a los santuarios remotos, y en los 29 peregrinos da una visión de la sociedad, laicos y clérigos, personas honradas y gentes de vida alegre. En ese conjunto, reunido —no lo olvidemos— por un autor satírico y no por un experto en estadísticas, un tercio aproximadamente da pruebas de verdadero sentimiento religioso. Entre otros, la mujer de Bath, «que ha atravesado más de una ola extranjera», ha encontrado tiempo, entre sus trabajos de costura y sus cinco maridos, para ir tres veces a Jerusalén, sin contar sus peregrinaciones a Roma, Colonia y

Compostela. Tenemos la suerte de poder confrontar la ficción con la realidad gracias a la vida de la hija del alcalde de King's Lynn, Margarita Kempe, que nos cuenta en su autobiografía su viaje a Tierra Santa, a Roma (1412-1415) y a Compostela (1417-1418). Sus páginas nos hacen revivir un mundo de fatigas e incomodidades, de accidentes, disputas y enfermedades, pero siempre iluminado por la camaradería, la verdadera caridad y el ideal fundamentalmente religioso de la mayor parte de los peregrinos.

## CAPITULO IX

### LA LITERATURA EN LOS SIGLOS XI Y XII

Sólo los eclesiásticos, especialmente los monjes y los canónigos regulares, tenían una formación y la posibilidad de hacer estudios. Lo esencial de la literatura de la época está constituido por los escritos de los hombres de Iglesia, que tratan sobre todo de temas religiosos. Habían recibido la instrucción en latín y participaban de una cultura suprarracional que se autocalificaba orgullosamente de *latinitas* —nosotros hablaríamos más bien de Europa occidental o de cristiandad occidental—; se expresaban en un latín más o menos parecido al de Agustín o (en el siglo XII) al de Salustio o Suetonio. Las obras maestras de la literatura anglosajona y los poemas de la primera *Edda* quedaron eclipsados; la *Canción de Rolando*, «canto del alba de pájaros recién despertados», cae fuera de los límites de nuestro estudio. La literatura en forma de poesía, historia, biografía y epístolas existía en Europa desde mucho antes que la dialéctica, puesto que había una tradición literaria ininterrumpida desde la caída del Imperio; pero su renacimiento empezó a manifestarse tarde y tuvo su apogeo un siglo después.

Durante los últimos decenios del siglo XI siguieron advirtiéndose las consecuencias del renacimiento alemán, realizado en el reinado de Otón el Grande, y los monasterios del sur de Alemania fueron el centro de una intensa actividad literaria. Puede verse un ejemplo en la obra de Otloh de san Enmerano y de Fulda (1010-1070), cuya sensibilidad es bastante similar a la de las *Confesiones* de san Agustín; sus memorias ocupan un primer plano entre las autobiografías medievales, tan poco numerosas. Aunque en sus escritos hay innumerables rasgos psicológicos y reminiscencias literarias que lo sitúan entre los humanistas, Otloh era abiertamente un antidialéctico y un adversario —poco convincente, es verdad— de la educación basada en la poesía pagana.

Más interés ofrece el monje de Reichenau, Germán «Contractus», «el Imposibilitado» (1013-1054). Paralítico desde su infancia, incapaz de moverse y casi de hablar, Germán se dio a conocer en el curso de su breve vida como el mejor astrónomo y matemático de su tiempo. Sus trabajos sobre aritmética, sobre la medida del tiempo y el astrolabio fueron textos clásicos durante siglos e interesaron al emperador Enrique III y al papa León IX; su crónica universal constituye una fuente original de referencia para los años 1040-1054, preciosa

y de gran valor. Era también poeta estimable, aunque hoy no puedan atribuírsele las antífonas *Alma Redemptoris Mater* y *Salve Regina*.

En la primera mitad del siglo XI ningún país puede rivalizar con Alemania del sur; pero conviene señalar que Adán de Bremen, Raúl Glaber de Dijon y Pedro Damián fueron en un momento de su vida contemporáneos de los dos monjes alemanes. Adán, que continuó su crónica de los arzobispos de Hamburgo hasta 1075, fue historiador de escasa exactitud y mediocre sentido crítico. Raúl Glaber «el Calvo» (985-1050) es un representante típico de los religiosos de la Edad Media, lo mismo que Raterio de Verona antes y Fra Salimbene después. Original, agitada, crédula y voluble, su *Historia de Francia y de Borgoña* es una fuente válida; pero todavía tiene más valor por el cuadro vivo que presenta de la superstición e insubordinación monásticas. Por causa de este y de algunos parecidos, los historiadores han tenido con excesiva frecuencia la impresión de que el monje de la Edad Media vivía en un mundo diabólico de prodigios. Pedro Damián (1007-1072) es una figura de mayor importancia histórica. Maestro de escuela en su juventud, buen conocedor de la literatura clásica, de gran habilidad métrica y gran elocuencia retórica, es un testigo impresionante de la educación literaria impartida en las escuelas laicas del norte de Italia en una época en que, al norte de los Alpes, el clero y los monjes detenían en la práctica el monopolio del saber. En su juventud ingresó en los austeros camaldulenses de Fonte Avellana y se distinguió rápidamente como asceta y reformador ardiente y extremo: había deseado someter a todos los miembros del clero a la disciplina monástica y despojar los monasterios ricos en beneficio de los eremitorios de los Abruzos. En su *Liber Gomorrhianus* estigmatizó a los simoníacos y a los nicolaítas con una pluma impregnada de ácido y azufre, tan corrosiva como la de Juvenal o la de Swift. En sus libros abundan las invectivas amargas contra la instrucción pagana y laica, contra la poesía y la dialéctica. Como Jerónimo mucho antes y Bernardo algo después, Pedro Damián dedica su habilidad a destruir el arte. Solitario por vocación y viajero por necesidad, consagrado al silencio y, sin embargo, implicado en todas las controversias de la época, enemigo de la cultura pero escritor nato, asceta y profeta apocalíptico, a pesar de todo, con auténtica vena de sutil poesía métrica —como lo muestran el *Ad perennis fontem vitae*, tan conocido, y otros himnos—, Pedro Damián es ciertamente uno de los hombres más representativos e influyentes de su época.

Las crecientes capacidades literarias de la Iglesia se manifestaron pronto en las controversias que habían contribuido a suscitar. La de la eucaristía, suscitada por Berengario, había quedado resuelta por el tratado de Lanfranco y por la autoridad eclesiástica; pero durante cincuenta años dio ocasión a una serie de tratados, escritos principalmente por monjes. Más extensa y de influjo más duradero fue la producción literaria en torno a la lucha de las investiduras. Aparte de las colecciones de derecho canónico y de las cartas personales a los monjes, eruditos modernos han descubierto y publicado 130 tratados y pan-

fletos. Cincuenta de esos tratados proceden de Alemania; otros cincuenta, de Italia; veinte, de Francia, y algunos, de Inglaterra y de España. El talento literario y la energía de los contestatarios eran considerables. La mayoría de los panfletos atestiguan gran habilidad polémica y persuasiva y escasa invectiva e ironía. En general, los panfletos relativos a la investidura van contra los *Libelli de Lite* y evidencian que existían en Europa en ese momento muchos hombres de letras en todos los grandes centros administrativos y en los monasterios, capaces de participar, gracias a una técnica complicada, en controversias que ponían en juego principios intelectuales y jurídicos muy amplios.

Al final del siglo brotaban por todas partes. Muchos de los que participaron en la querrela de las investiduras destacaron en otros terrenos. Así, Bruno de Asti, obispo de Segni (1045-1123), se ejercitó en todos los géneros y fue quizá el comentarista de las Escrituras más notable de su época. Reinoldo de San Blas (1054-1100), que contribuyó a redactar quince panfletos al menos, de los más moderados y discretos de la colección de *Lite*, fue también cronista de mérito.

Como casi todos los escritores de la época, éstos eran hombres de Iglesia, a veces abades u obispos: pero sus características personales les asemejan a los hombres de letras de todos los tiempos. Uno de los más notables fue Baudri (1046-1130), abad de San Pedro de Bourgueil en 1089 y arzobispo de Dol en 1107. Viajero infatigable a través de Francia e Inglaterra, desbordante de energía, ambicioso y vano, con innumerables amigos, Baudri, cuando llegó a abad, se convirtió en el poeta más solicitado de Francia para redactar epitafios, inscripciones, piezas conmemorativas y versos de circunstancias, escritos casi siempre en hexámetros o en versos elegíacos. Autor también de algunos poemas largos, buen conocedor de los clásicos latinos, compuso dos series de cartas imaginarias intercambiadas entre París y Helena y entre Ovidio y Flora. Tenía cierta afinidad con Marbode de Tours (1035-1123), obispo de Rennes desde 1096, que debe su reputación a sus epigramas, epitafios, sátiras y poesías piadosas. Aunque diferente de Baudri por su vida y su carácter, Marbode tuvo grandes cualidades morales y literarias. Sus poemas se utilizaron pronto como manual de literatura.

El tercer nombre es el de un verdadero genio: Hildeberto de Lavardin (1056-1133), obispo de Mans (1096) y arzobispo de Tours (1125). Fue un prelado enérgico y activo y es quizá el único poeta auténtico entre todos los que en su época escribieron en verso. Escribió poemas bíblicos y vidas de santos; pero su fama se debe sobre todo a dos panegíricos de la Roma pagana y cristiana: *Par tibi Roma* y *Dum simulachra mihi*. Penetrado de la grandeza de la Roma antigua y dominando la técnica de Ovidio, Juvenal y Marcial, considera las ruinas de Roma como lo debieron de hacer los últimos romanos. Pero es igualmente sensible a la hermosura y dignidad de la Roma de los mártires y de los papas. Amigo de Anselmo, de Bernardo, de Anselmo de Laón, de Berengario, de Guillermo de Champeaux y de Yvo de Chartres, Hildeberto forma con

Yvo y Anselmo un trío de obispos cultos y edificantes, de los cuales podría enorgullecerse la Iglesia en cualquier época.

En la primera mitad del siglo XII llegó a su apogeo la literatura latina medieval. Los temas y los gustos de los escritores reflejan los modelos de los escolásticos. Por encima de la oscura multitud de analistas y cronistas monásticos destacan hombres que merecen el título de historiadores. Orderico Vital, monje de Saint Evroul, y Guillermo, monje de Malmesbury (al parecer, ambos de origen mitad normando, mitad inglés), pintan con viveza la vida de las cortes y abadías del reino anglonormando. Guillermo es más audaz y penetrante; su estilo y su vocabulario recuerdan los de Salustio y Lucano. Tiene por modelo a Beda el Venerable. Guiberto, abad de Nogent, nos hace revivir las emociones de las Cruzadas en *Gesta Dei per Francos*, en tanto que algo después, Otón «el Cisterciense», abad de Morimond y obispo de Freising, pinta un cuadro crítico y reflexivo de la Europa del tiempo de su sobrino el emperador Federico Barbarroja.

Afin al relato histórico y, a veces, obra de un historiador, la biografía constituye un capítulo brillante del renacimiento del siglo XII. En este terreno existía una tradición antigua de doble origen: la una procede de Plutarco y Suetonio y está representada por Eginardo en su vida de Carlomagno; la otra, la hagiografía, tiene una larga ascendencia en la que se hallan Gregorio Magno y Sulpicio Severo, y está representada por la vida de san Antonio de Atanasio. Los siglos XI y XII constituyen la edad de oro de este género. Basta comparar la suerte póstuma de Anselmo, Bernardo, Tomás Becket y muchos otros con la de Grosseteste, Alberto Magno y santo Tomás de Aquino para ver la diferencia que media entre el siglo XII y el XIII. La biografía se benefició del florecimiento de toda la literatura; pero su esplendor se debe principalmente al interés de la época por la personalidad de los jefes y de los santos en su doble vertiente humana y espiritual. Muchas de las vidas escritas en esta perspectiva alcanzan un elevado nivel. Son ejemplos notables el *Anselmo* de Eadmaro, el *Bernardo* de Guillermo de Saint Thierry, el *Ailred* de Walter Daniel y el *Tomás de Canterbury* de Guillermo Fitz Stephen. Pero casi todos los grandes caudillos y todos los grandes santos encontraron un biógrafo cuyo estilo va desde el simple relato episódico, como la versión que da Guillermo de Malmesbury de la vida de Wulfstan de Worcester, al croquis de Suger de Saint-Denis, pasando por el minucioso relato íntimo de Samson de Bury Saint Edmunds. La biografía sobrevivió a casi todos los géneros literarios del siglo XII. Pero la *Magna vita* de san Hugo de Lincoln y la *Vita prima* de san Francisco, escrita por Tomás de Celano —casi contemporáneas y, sin embargo, muy diferentes— señalan el final de un género que había durado largo tiempo. A pesar de su número, estas vidas se publicaron sobre todo en regiones determinadas como el norte de Italia, Francia al norte del Loira, los Países Bajos e Inglaterra; el sur de Francia, España y Alemania produjeron escaso número.

La autobiografía se cultivó menos que la biografía. La de Guiberto de No-

gent es de corte «agustiniano», aunque el autor tiene cierta afinidad con su predecesor Otloh y su sucesor Ailred. La *Historia calamitatum* de Abelardo es una obra maestra más enérgica y conmovedora, aunque menos sencilla.

El género literario más característico de la época es sin duda la carta personal. Hasta hace poco, los historiadores se contentaban con utilizar sus informes; pero en los últimos años se han ocupado de estudiar los métodos de compilación y la forma en que se recopilaron estas colecciones de cartas. Más que en ninguna otra época, la carta privada (que en nuestros días pertenece al destinatario) era conservada entonces en borrador o copia por el que la expedía. Es evidente que no sólo los «hombres de letras» como Baudri, sino también personas santas como Anselmo, Bernardo y Pedro el Venerable recogían y conservaban sus cartas para hacerlas circular (para publicarlas, diríamos) durante su vida. En estas colecciones no se incluían sólo las cartas oficiales o las que contenían instrucciones espirituales, sino también las más íntimas, más sentidas y hasta las más violentas.

La mayor parte de las cartas de san Bernardo y de otros muchos, publicadas en vida de su destinatario, habrían proporcionado hoy motivos suficientes para entablar un proceso por difamación. Estas colecciones de cartas son la fuente principal para el estudio de la cultura medieval y para el conocimiento de los grandes hombres de la Edad Media. Las cartas de Hildeberto, escritas en un latín clásico perfecto, reflejan admirablemente el talento, la integridad y la sensibilidad exquisita de su autor. Las de san Juan de Salisbury denotan un profundo conocimiento del hombre. La correspondencia entre Abelardo y Eloísa, independientemente de la opinión que se tenga sobre su composición y su contenido, sigue siendo uno de los monumentos más impresionantes del amor apasionado y del dilema trágico. Anselmo de Canterbury ocupa un lugar predominante, no como humanista, sino como amigo y maestro sensible y afable; su producción epistolar y religiosa es de tanto valor como la de índole teológica. Posee un estilo melodioso, cuyo ritmo es con frecuencia agustiniano, aunque sus armonías son más monótonas que las de san Agustín. Tanto por el estilo como por la ideología, Anselmo se adelanta a su época. Cuando leemos sus cartas de dirección espiritual dirigidas a monjes o a damas nobles, sus cartas de amistad a monjas y obispos, olvidamos que estamos en la época del *Domesday-Book* y de la primera Cruzada y pensamos más bien en san Francisco de Sales. Descuella entre todos el gran maestro del estilo, san Bernardo, el abad de Claraval. En sus cartas despliega toda la gama de sentimientos, desde la cólera fulminante hasta la amistad delicada y la emoción hondamente espiritual. Su correspondencia suscita problemas de crítica que nunca se resolverán. Igual que otros escritores de menor importancia, el abad de Claraval dejó amplia libertad a sus secretarios; éstos escribieron algunas de sus cartas y las «firmaron en su ausencia». En otras es evidente que el texto publicado hoy es sólo una versión corregida por el verdadero autor. Sin embargo, el sello original subsiste lo suficiente para que san Bernardo pueda ser clasificado entre los me-

jores escritores de cartas. Puede afirmarse que nadie ha escrito con una precisión tan audaz y paradójica como la suya, que nadie ha alentado a los hombres en las dificultades con acentos tan seductores.

Los contemporáneos admiraron los sermones de estos escritos más que su correspondencia. En realidad fue una época de grandes predicadores. Pero cuando se comparan Yvo e Hildeberto con Bossuet y Bourdaloue se olvida que los *sermones* y *homilias* publicados en Migne fueron escritos para ser leídos. Si algunos fueron predicados fue en presencia de auditorios pequeños, en capítulos monásticos o catedralicios y en sínodos. Los predicadores que, como Orfeo, atrajeron a las multitudes a través de los bosques no han dejado huellas escritas: no podemos evocar los acentos de Roberto de Arbrissel. También aquí ocupa san Bernardo el primer lugar. Sus sermones enardecen todavía; pero se trata de los que dirigía a sus monjes, no de los que invitaban a la Cruzada.

Hay que terminar este estudio del renacimiento del siglo XII mencionando a Juan de Salisbury, que ocupa el centro de toda esta época y murió siendo obispo de Chartres. Fue el humanista más notable de todos; no fue director espiritual, filósofo, teólogo ni predicador, aunque fue experto en todas estas materias. A sus ojos, la cultura literaria representaba un medio de preparar y vivir la vida cristiana en su plenitud. Creemos que durante su vida prefirió ser espectador más que actor. Discípulo de Abelardo y de Gilberto, amigo del papa inglés Adriano IV, secretario del arzobispo Teobaldo y de Tomás de Canterbury, interlocutor y crítico de san Bernardo, Juan de Salisbury conoció y observó a muchos de los personajes principales de su época, que fue tan rica en grandes hombres. Manifestó gran discreción en su modo de exponer los principios del derecho y de la justicia. No fue ni un revolucionario ni un entusiasta extremista. Los juicios que emitió sobre sus contemporáneos son tan moderados y delicados como los de un Saint-Simon o un Sainte-Beuve. Conocía profundamente la literatura latina y apreciaba la sutileza de sus expresiones mejor que ningún otro escritor medieval. San Bernardo de Claraval fue un santo y un asceta que estaba versado en el arte de la retórica y en el manejo de los hombres. Juan de Salisbury fue un erudito y un estilista, a la par que eclesiástico convencido y humanista cristiano. Estos dos hombres revelan a la perfección toda la riqueza y toda la diversidad de su época.

## CAPITULO X

### EL ARTE Y LA MUSICA (600-1150)

#### 1. *Las artes plásticas*

El arte, en el sentido más amplio del término, es una actividad humana de todos los tiempos y de todos los lugares. Por sí mismo no entra en el marco de la historia de la Iglesia. Pero no es menos cierto que el hombre ha utilizado siempre el arte para esclarecer y expresar sus aspiraciones más elevadas y para honrar al objeto de su culto. Por ese motivo, lo que se denomina arte sacro, la utilización de las diversas artes en el culto público y privado, es un aspecto importante de la historia religiosa de todas las épocas. Cuando la religión, y en particular la religión cristiana, sólo afecta parcialmente a tal cultura o tal nación —como sucede en las civilizaciones antiguas y en el mundo moderno—, el arte sacro no constituye más que una parte secundaria de la historia del arte. En tales circunstancias, las principales corrientes de inspiración y creación proceden de la sociedad laica y no cristiana de la época en cuestión. Pero durante la Edad Media —de 500 a 1400—, en la cristiandad oriental y en la occidental las artes fueron en forma preponderante y a veces exclusiva expresión del sentimiento y de la intuición religiosos o tuvieron por objeto la construcción o el embellecimiento de los lugares de culto. Por eso la historia de la Iglesia en la Edad Media no puede excluir de su campo el estudio de la actividad artística.

En este capítulo vamos a referirnos únicamente a la Iglesia occidental. Puede decirse que —al menos en el continente europeo— todas las artes mayores (pintura, arquitectura, escultura y música) y gran parte de las menores (miniatura de manuscritos, orfebrería) sólo produjeron obras de carácter directamente religioso e inspiradas en prácticas y temas religiosos, al menos desde el comienzo de nuestro período hasta el momento en que se desarrolló la sociedad civil y hasta la aurora del humanismo italiano a comienzos del siglo XIV. Durante todo este período el arte más extendido, más importante y característico fue sin duda alguna la arquitectura. Si se pregunta cuál es la obra maestra más bella y más típica de la civilización medieval nadie dudaría en mencionar el nombre de alguna catedral famosa. De todas las épocas de la Edad Media se conservan monumentos arquitectónicos de gran belleza, muchos de los cuales entran en

la categoría de las mayores obras maestras creadas por la inteligencia y la mano del hombre. Durante mil años se construyeron y reconstruyeron iglesias en toda Europa. La escultura, la música y la pintura fueron actividades más locales, aunque muy extendidas también.

La evolución de la arquitectura occidental siguió un ritmo análogo a la del pensamiento y la literatura y ambas fueron casi contemporáneas. Sin embargo, los cambios en las construcciones fueron más lentos. Las influencias locales de todas clases son mucho más evidentes y más poderosas en los edificios que en los libros. Así, la transición del estilo románico tradicional, imitativo y mediterráneo, al estilo gótico, original, nórdico y multiforme, se produjo progresivamente y en épocas distintas según las regiones. Esta evolución comenzó a principios del siglo XII en Francia y en Inglaterra, mientras que en Alemania estaba aún en pleno desarrollo a mediados del siglo XIII. Dentro de la época románica pueden distinguirse tres períodos al menos. Del 600 al 800, excepto en Roma y en algunas «ciudades» de Italia, todas las construcciones son de dimensiones pequeñas. El recuerdo del pasado se va debilitando. El período que media entre el 800 aproximadamente y el 975 es en algunos lugares época de ensayos y tanteos, algunos de los cuales producirán frutos importantes y duraderos. Del 975 a 1100 hay una explosión arquitectónica enorme y universal que conduce a las cimas artísticas: vastas construcciones expresan perfectamente un proyecto y una forma. El arte gótico puede subdividirse en varios períodos según el tiempo y la región; pero se suelen distinguir tres: el período de transición, el de apogeo y el de exageración enfática de los motivos y la decoración.

Durante los dos siglos que transcurren entre Gregorio I y Carlomagno hay pocos signos de evolución o progreso en la arquitectura. En las «ciudades», que en la época imperial habían sido grandes centros, las iglesias eran más que suficientes para una población que iba decreciendo. La Galia, en parte todavía tierra de misión, sólo poseía iglesias pequeñas de arquitectura sencilla. Lo mismo ocurría en la Iglesia anglosajona. Sin embargo, en ese país remoto de escasa densidad de población, un *minster* como el de Brixworth (Northamptonshire), que se data ahora en el 680 aproximadamente, iba a resultar una obra sorprendente. En el reinado de Carlomagno sucedió un cambio. Una época grande siempre se refleja en su arquitectura. Gracias a la protección imperial y a los talentos cosmopolitas que vivían en la corte de Carlomagno comenzó un período de creación arquitectónica, algunas de cuyas obras maestras subsisten aún. La capilla palatina de Aquisgrán, cuyo autor se inspiró en San Vital de Rávena, pero que aun así fue una obra original; la iglesia de Teodulfo en Germigny-des-Près, de inspiración directamente española e indirectamente armenia; las grandes iglesias monásticas de Saint Riquier (799), Corbie, Reims y otras; el elegante pórtico de Lorsch y muchas otras obras de arte están intactas aún o pueden reconstruirse en gran parte por las descripciones y representaciones de la época o por excavaciones. La mayor parte de esas construcciones se edificaron en la parte septentrional de los Estados de Carlomagno, Neustria, Austrasia (Lorena) y

Alemania del sudoeste. Su exterior se distinguía por numerosas torrecillas y grandes masas cúbicas (sin embargo, las regiones que había evangelizado san Bonifacio siguieron teniendo por modelo la antigua basílica de San Pedro de Roma). El *Westwerk* o antenave fue un rasgo particular de esta región: era una gran mole que reproducía casi exactamente el otro extremo —el oriental— del edificio y servía de pórtico o de emplazamiento funerario, de coro o de segundo santuario o incluso de lugar para exponer las reliquias. La evolución arquitectónica ya no dejó de progresar. La nueva moda del estilo románico procedió de Lombardía. Se manifestó por primera vez en forma importante a lo largo de la costa mediterránea y en las faldas norte y sur de los Pirineos orientales. En España, a partir del 800 se construyeron iglesias sencillas, pero estilizadas, hasta en las ciudades del extremo occidental como Oviedo. En Cuixá, en los Pirineos franceses, se encuentra una iglesia grande trazada según un plan típicamente románico; data del 950 aproximadamente. En Inglaterra, Brixworth tenía planta basilical. Earls Barton poseía una torre maravillosa, aunque inacabada. En la época de Otón el Grande se desarrolló en Alemania (936-973) la iglesia típicamente alemana: doble transepto, uno oriental y otro occidental, torres en el crucero y en las extremidades de los transeptos, muros altos y ventanas pequeñas. Esos edificios solían ser muy grandes, sobrepasando en largura y altura a todo lo construido desde el Imperio Romano. Hildesheim (1000), Gernrode (961) y la catedral de Espira (1030-1060) siguen admirando incluso a quienes conocen las obras maestras del arte gótico de Europa occidental.

Desde el año 1000 aproximadamente se adueñó de Europa una verdadera fiebre de creación arquitectónica, en Francia, España y Alemania central. Si se exceptúa un escaso número de edificios notables, pero que carecieron de influencia, como San Marcos de Venecia (1066), la planta románica se convirtió en modelo universal: nave basilical y un ábside orientado al este. Las iglesias grandes tenían transepto y absidiolos; estaban coronadas o flanqueadas por el campanario, que tenía arriba unos vanos redondeados, como puede verse todavía en Lombardía, en el sur de Francia y en el norte de España. La arquitectura progresó con rapidez: a mitad del siglo había por todas partes iglesias magníficas y majestuosas. En los cuarenta años comprendidos entre 1040 y 1081 se construyeron iglesias tan diferentes entre sí como la segunda iglesia de Cluny (1043), San Miniato de Florencia (1062), la abacial de Pomposa (1063), la catedral de Jaca (1063), Pisa (después de 1063) y Silos, sin contar las grandes iglesias normandas de Caen (1062-1068), Jumièges (1037-1066) y la abadía de Westminster, de estilo románico puro. De hecho, la imponente serie de abadías normandas se construyó entre 1000 y 1070. En Inglaterra se siguió usando el modelo normando durante los cincuenta años que siguieron a la conquista (1075-1125). Así se formó un plano-tipo y una escala de tamaño que, en cierto modo, nunca se sobrepasó. La forma habitual era la siguiente: una nave principal con otras más bajas a los lados, un transepto con un ábside orientado al

este, todo ello con cubierta de madera y una torre sobre el crucero. La nave, que en general tenía 55 metros de longitud —en Winchester y en Saint Albans muchos más—, debía de servir para las procesiones de comunidades importantes o para contener a las muchedumbres, si se trataba de una iglesia que era lugar de peregrinación. La Iglesia tenía una altura proporcionada. Cincuenta años después de la época de las abadías normandas se ideó un traza todavía más magnífica y bella, como puede verse en las grandes iglesias situadas en las rutas de peregrinación desde el norte y el centro de Francia hasta Compostela. Tours, Limoges, Toulouse y Santiago de Compostela son ejemplos típicos. Estas iglesias tienen transeptos más grandes y anchos que los de las iglesias normandas, con cuatro capillas absidales dirigidas al este; el ábside situado detrás del coro está rodeado de un deambulatorio con cinco absidiolos. Tal iba a ser la disposición final y clásica de toda abadía o catedral importante; fue adoptada por los arquitectos góticos, que se limitaron a prolongar el coro, ampliar y aumentar las naves laterales, de modo que en plano horizontal el transepto deja de distinguirse. En Inglaterra, el extremo cuadrado y el trancoro reemplazaron al ábside. En la tercera iglesia de Cluny (1086-1121) alcanzó el románico su mayor perfección: un nártex que conducía a una amplia nave con dos naves laterales, dos transeptos, cada uno con cuatro capillas absidales, una girola con cinco absidiolos. A diferencia de los edificios góticos, la mayoría de las iglesias románicas se terminaron según su plan original. Cluny, con sus siete torres y sus absidiolos, su amplia nave flanqueada por las laterales y su doble transepto, con una longitud superior a la de todas las iglesias —hasta que quinientos años después San Pedro de Roma la rebasó en unos metros, según el propósito deliberado de sus creadores—, debió de ser la iglesia más bella y sublime de Europa occidental, y así la consideraron quienes pudieron contemplarla.

No es fácil discernir lo que hoy llamaríamos actitud de los hombres de la Edad Media respecto a las bellas artes. Pero tenemos una ocasión maravillosa a principios del siglo XII. En esta época, el arte y la arquitectura alcanzaron un grado de esplendor hasta entonces desconocido en Europa, al norte de los Alpes. Los monjes de Cluny y todos sus contemporáneos hubieran exclamado orgullosamente haciendo suyas las palabras del salmista: «Señor, he amado la belleza de tu casa y el lugar donde habita tu gloria». La mejor manifestación de ese orgullo la tenemos en el texto con que Teófilo, que fue probablemente el monje Roger de Helmarshausen, comienza su tratado (hacia 1125) sobre los diversos trabajos con metales, vidrios y joyería. Este es un pasaje entre otros muchos y no hay motivo para dudar de su sinceridad: «Lee ávida y ansiosamente este pequeño tratado sobre las diferentes artes. Si lo examinas con seriedad, encontrarás en él todas las especies y todas las mezclas de colores diversos que posee Grecia (es decir, Bizancio), todo lo que sabe Rusia en materia de ámbar y de diferentes clases de nieles; todo lo que Arabia decora con el repujado, las molduras y el grabado en relieve; todos los adornos de oro que Italia

aplica a toda clase de vasos, a las monturas de piedras preciosas y los marfiles esculpidos; todo lo que Francia aprecia más en sus ventanas ricamente policromadas; todo lo que nos admira en los hábiles artífices alemanes, el arte de incrustar el oro, la plata, el cobre, el hierro, la madera y la piedra... Cada vez que utilices bien mi obra, ruega a Dios por mí. El sabe que no he escrito estas breves instrucciones buscando la aprobación de los hombres ni una ganancia temporal, sino que por la gloria de su nombre he tenido en cuenta las necesidades de muchos hombres y su provecho»<sup>1</sup>.

El famoso abad Pedro el Venerable habría aprobado tales palabras y se habría sentido dichoso enseñando su propia iglesia al autor. Pero san Bernardo no opinaba igual. Sin duda pensaba en Cluny, cuando reprocha a los monjes excesivamente aficionados al lujo «la inmensa altura de los oratorios, su desmedida longitud, su excesiva anchura, su decoración suntuosa y sus curiosas pinturas, cuyo efecto es atraer la atención de los fieles disminuyendo su recogimiento [...]. Me contentaría, dirigiéndome a religiosos como yo, con decirles lo mismo que un pagano decía a otros: ¿Para qué sirve este oro en el santuario?» (Persio, *Sátira* II).

Bernardo lo sabe: «Así es como las riquezas atraen riquezas y la plata exige plata. Cuando se han abierto los ojos con admiración para contemplar las reliquias de los santos engastadas en oro, las bolsas se abren para que de ellas salga el oro [...]. En las iglesias se cuelgan ruedas cargadas de perlas, rodeadas de lámparas e incrustadas de piedras preciosas [...]. En vez de candelabros se admiran verdaderos árboles de bronce trabajados con un arte admirable [...]. ¿Qué se proponen con todo esto? ¿Hacer brotar la compunción en los corazones? [...]. Vanidad de vanidades, pero vanidad aún más insensata que vana».

«Es verdad —continúa san Bernardo— que puede responderse con este versículo del profeta: 'Señor, he amado la belleza de tu casa y el lugar donde reside tu gloria' (Sal 25,8). Yo quiero decirlo con vosotros, pero a condición de que todas estas cosas se queden en la iglesia, donde no pueden causar mal a las almas sencillas y devotas, aunque lo causen a los corazones vanos y ambiciosos. Pero ¿qué significan en vuestros claustros, donde los religiosos hacen sus lecturas, esos monstruos ridículos, esas horrendas bellezas y esos bellos horrores? ¿A qué vienen en esos lugares esos monos asquerosos, esos leones feroces, esos centauros quiméricos, esos monstruos semihumanos, esos tigres con piel coloreada, esos soldados luchando y esos cazadores que tocan el cuerno? [...]. El número de tales representaciones es tan grande y su diversidad tan fascinante que se prefiere contemplar esos mármoles más que leer manuscritos, pasar el día admirándolos más que meditar la ley de Dios. Si no os avergonzáis de tales frivolidades, doleos del dinero que malgastáis»<sup>2</sup>.

Podemos preguntarnos si la retórica de san Bernardo no ha oscurecido su convicción profunda, es decir, que Dios debe ser adorado en espíritu y en verdad. Al principio de su carrera, el mismo Suger había experimentado lo que

significaba recibir una carta de san Bernardo y había reconocido la razón del rigor moral del abad. Ambos se hicieron amigos; pero en la cuestión de la belleza de signos simbólicos, Suger no cedió nunca. Seguramente se acordaba de san Bernardo al escribir esta elocuente apología: «De este modo, con el gozo que experimentaba ante la belleza de la casa de Dios, el brillo resplandeciente de las joyas desvió mi atención de las preocupaciones exteriores y la meditación piadosa me llevó a reflexionar sobre las virtudes espirituales, desprendiéndome de las cosas materiales para adherirme a las inmateriales. Me parece que estoy en la orilla de fuera del mundo, que no se encuentra del todo ni en el lodazal terreno ni en la pureza celestial. Por la gracia de Dios me siento atraído hacia arriba por una ascensión espiritual. Lo confieso: siempre he estado persuadido de que todas las cosas más preciosas —y lo que es todavía más precioso que tales cosas— deben servir ante todo para la administración de la sagrada eucaristía... Aunque nuestra sustancia humana fuese sustituida por la de los serafines y querubines, gracias a una nueva creación, todavía prestaría un servicio insuficiente e indigno a una Víctima tan grande e inefable... Hay quienes nos dicen que un alma santa, un corazón puro y una intención recta bastan para administrar el sacramento. Yo estoy de acuerdo en que éstas son las condiciones principales, propias y particulares. Pero sostengo que también debemos rendir homenaje al rito del santo sacrificio —más que a cualquier cosa del mundo— con el esplendor de los vasos sagrados, con una total pureza interior y con la magnificencia exterior»<sup>3</sup>.

En realidad, se oponían radicalmente dos puntos de vista, dos ideales. A los ojos de los cluniacenses, ningún gasto era excesivo, ningún ornamento demasiado precioso para la casa de Dios. La belleza creada orientaba el espíritu hacia el Creador. Para el monje cisterciense, todo lo que agradaba a la vista, todo lo que satisfacía la sensibilidad era orgullo y amor del mundo. Se privaba al Dios invisible del culto que se le debe a él solo; el espíritu se desviaba de su verdadero objeto.

La uniformidad exigida por la *Carta caritatis* fue observada estrictamente. El plan seguido en la construcción de casi todas las numerosas abadías de monjes blancos fue el mismo en líneas generales. Además, el estilo arquitectónico se propagó al mismo tiempo que el plan. Cîteaux, Claraval y muchas de las primeras fundaciones estaban situadas en Borgoña, región que poseía una arquitectura particular. Se tomó como modelo a Fontenay, filial de Claraval. Así, durante el primer período de expansión que duró cincuenta años, el estilo borgoñón de transición se imitó desde Escocia hasta los Pirineos, desde Escandinavia hasta España. Las primeras abadías o las abadías pequeñas tenían una iglesia sin naves laterales, que a veces se parecía a una granja. Pero el tipo corriente fue el de una gran nave con naves laterales, con un transepto en el que se abren, en el extremo de los brazos, dos capillas dirigidas al este, y con un coro pequeño. Las iglesias cistercienses son de una bella sencillez y con frecuencia de una perfecta homogeneidad; están aisladas al pie de una colina o en un bosque y se refle-

jan en las claras aguas que bañan sus cimientos. Intactas o en ruinas, son tesoros preciosos en el paisaje europeo. Puede ocurrir, sin embargo, que hoy las veamos hermoseadas: cuando estaban habitados los monasterios, los muros de esas iglesias estaban encalados, las cruces eran de madera y los adornos de latón.

La arquitectura fue la única de las actividades artísticas concebidas para el gran público que se practicó constantemente durante nuestro período, al menos en pequeña escala y en algunas partes de Europa. Sería natural hablar a continuación de la escultura y la pintura, consideradas también como artes mayores. Pero casi no se practicaron durante más de trescientos años, excepto en algunos puntos aislados de Italia. Salvo estos casos, en la Europa de la alta Edad Media el arte se redujo a alguna técnica, sin grandes medios, que podían practicar individuos aislados. El arte fundamental de la alta Edad Media fue la copia y miniatura de libros. Fue en esta especialidad donde se elaboraron las formas artísticas partiendo de diversos modelos, como los dibujos en tisú y las joyas pequeñas importadas de Persia o de Bizancio. De ahí pasaron esos motivos a la orfebrería y al cincelado de objetos pequeños; finalmente se introdujeron en la pintura, la escultura y la pintura sobre vidrio. Por este motivo los monjes griegos, españoles, celtas, franceses o alemanes desempeñaron un papel tan importante en la creación y transmisión de las formas artísticas de la iconografía. El estudio de la propagación de las formas y de los dibujos está aún en sus comienzos, pero ya nos muestra una Europa cubierta por una red de relaciones. La España mozárabe recibió el influjo del Islam y de Persia. Italia acogió no sólo las formas bizantinas, sino también las que procedían del Asia Menor y de la Transcaucasia. Al extenderse hacia el Occidente, el movimiento monástico llevó consigo los motivos egipcios. Está comprobado que el estilo celta, tan particular y al parecer original, está impregnado de motivos orientales. De cuando en cuando, el arte libre, abstracto y no figurativo cede el paso a un retrato de evangelista tomado de un modelo italiano o griego que procede a su vez de un arquetipo antiguo. El estilo «insular», que combinaba el estilo celta y el procedente de una fusión de éste con las formas escandinavas, pasó de Gran Bretaña a los monasterios carolingios (gracias a los peregrinos irlandeses o en forma de donaciones) y marcó con su sello el arte continental. Durante varios siglos confluyeron tres corrientes en Francia y Alemania: la céltica-insular de Gran Bretaña, la bizantino-clásica procedente de Italia o —pasando por ella— de la corte imperial y la oriental-mozárabe, que salía de España por los dos extremos de la cadena pirenaica.

Casi toda esta actividad de producción y decoración de libros fue obra de monjes. Puede extrañar que el monacato celta —con tan pocos recursos arquitectónicos y económicos, tan mal protegido contra los rigores naturales, privado del soporte de una vida intelectual y política avanzada— haya sido materialmente capaz de crear tantas obras maestras por el colorido y el dibujo, de las que sólo se conserva un porcentaje reducido. El libro de Kells y el evangelario de Lindisfarne —sea cual fuere su procedencia<sup>4</sup>— figuran entre las mayores obras

maestras de Occidente. Los estilos celtas continuaron perfeccionándose en Irlanda y Gran Bretaña hasta las invasiones danesa y vikinga. Los peregrinos y los misioneros los transmitieron a Europa; finalmente, en la época de Carlomagno, Alcuino y sus colaboradores los insertaron deliberadamente en el arte continental, que se vio fecundado por ellos. El estilo insular como tal no era figurativo y, exceptuando algunas representaciones humanas como las de Cristo o los evangelistas, no tenía un contenido religioso. Pero poseía significación religiosa en la medida en que se aplicaba casi exclusivamente a los libros utilizados en los oficios, evangeliarios, sacramentarios, salterios y otros. Si tuviéramos que reconstruir imaginariamente un monasterio o una gran iglesia celta, tendríamos que describir los libros y los objetos de decoración como cálices, incensarios y candelabros de gran belleza. En cambio, la arquitectura sería primitiva y casi informe. El genio celta no se desplegó nunca en grandes edificios. Los primeros artistas carolingios estuvieron influidos por el estilo celta; pero la corriente evangélica nórdica y los libros destinados a los oficios llegados de Italia condujeron a la imitación de lo antiguo, sobre todo en Renania. La escuela de Alcuino en Tours fue la más influyente y duradera. Al lado de la escritura insular, conocida con el nombre de minúscula carolingia, se desarrolló otro estilo de miniatura fundado en los modelos antiguos, especialmente griegos y, por consiguiente, más pictóricos. Fue también en esta época cuando se realizó —en Reims en tiempos de Ebbon y de Hincmaro— la obra maestra llamada el Salterio de Utrecht. Es un comentario gráfico de los salmos según una obra bizantina; tal obra es original no sólo por la interpretación «existencialista» que hace de los salmos, sino también por su movimiento lleno de animación y realismo. Inglaterra iba a poseer este libro durante más de seiscientos años. Su influjo se dejó sentir en una serie de dibujantes ingleses entre 1000 y 1150.

A raíz del ocaso del Imperio carolingio, la actividad artística decayó durante unos dos siglos. Se produjo una renovación en Alemania. El reinado de Otón II (973-983), cuya esposa era la princesa griega Teófano, vio la aparición de un nuevo estilo pictórico, fundado en los modelos griegos, cuyos dos centros principales fueron Reichenau<sup>5</sup> y Echternach. A partir de este movimiento, la actividad artística brotó por todas partes: en Italia, en Montecassino y Luca; en Inglaterra, en los dibujos y coloridos tan exquisitamente combinados de la escuela llamada «de Winchester» (o, más exactamente, la escuela del sur de Inglaterra), retoño regional de los manuscritos carolingios importados por los reformadores desde Alberto Magno. En la misma época puede comprobarse una evolución del estilo en las diversas ilustraciones del Apocalipsis que realizó el monje español Beato. El rasgo agudo y los colores fuertes se van suavizando en Francia bajo el influjo inglés y otoniano. En Inglaterra se alcanzó el ápice de la perfección poco después del año 1000. A pesar de una lenta decadencia, la escuela inglesa era aún en 1066 superior a todas sus rivales francesas y en particular al estilo normando, vástago del estilo inglés, que suplantó al arte tradicional indígena en los años 1120-1130. En Inglaterra se realizó una fusión

durante el período siguiente. Comenzó otra época brillante que se caracterizó por las grandes Biblias y los grandes salterios de Winchester, Saint-Albans Bury y Canterbury. Aquí también el intercambio produjo enriquecimiento. El estilo decorativo propio de la época otoniana inspiró al maestro que ejecutó el Salterio de Saint-Albans, llamado «Albani» o «manuscrito de Hildesheim», a mediados del siglo XII.

A pesar de todos los avatares del tiempo, quedan suficientes manuscritos iluminados para dar testimonio de su época; muchos de ellos conservan casi intactos su brillo y finura originales. No sucede lo mismo con la pintura. Durante el período románico son casi siempre superficies internas de los edificios —de piedra o de yeso— pintadas al temple. Las iglesias grandes y las pequeñas estaban pintadas desde la cripta hasta el techo. Con las transformaciones frecuentes de la arquitectura y la acción de los elementos y del tiempo queda bien poco de toda esa riqueza. Además, los materiales eran defectuosos y las técnicas muchas veces inseguras. Sin embargo, debemos suponer que casi todas las iglesias —excepto las pertenecientes a algunas órdenes religiosas— eran una explosión de colorido y, como se las ha llamado, «biblias pintadas» para uso del pueblo. El juicio final en la bóveda del coro; Cristo o la Virgen en el ábside; los santos y las escenas bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento en las paredes, todo esto debió de impregnar profundamente durante años el espíritu de los fieles, sobre todo porque el dibujo era sencillo y franco, los personajes estaban representados con realismo y la historia se narraba sin complicaciones. Esta pintura tomó sus motivos de los manuscritos, por ejemplo, del Apocalipsis de Beato. Más tarde la pintura y la escultura se influyeron mutuamente.

Junto a la miniatura hay que hablar de otra técnica: la escultura en hueco, es decir, en marfil o dientes de la morsa. En una época en que el único taller tranquilo era el claustro o la sala de trabajo del monasterio se dedicaron a este arte menor talentos que en otros momentos se hubieran dedicado a la escultura. El marfil había sido el material preferido por los artistas bizantinos. Los monjes carolingios copiaron los modelos antiguos. Más tarde, los artistas de objetos pequeños tomaron sus motivos de las pinturas de los manuscritos. En Inglaterra existió una escuela de gran talento que alcanzó un nivel técnico elevado. Tales escultores se complacían en resolver problemas imposibles. Lo que queda de su producción es relativamente poco: obras maestras de composición que perduran a través de los siglos como las figuras que decoran un báculo abacial o que cubren absolutamente toda la superficie de un crucifijo. El trabajo sobre metal, los esmaltes y las joyas se contaron también entre las técnicas realizadas en los claustros. En este terreno sobresalieron los artistas de la época otoniana. En Hildesheim se desarrolló durante siglos una escuela de fundición de bronce. Facistolos, fuentes bautismales, candelabros y ornamentos de altar atestiguan todavía hoy el esplendor de ese arte. Las obras grandes sólo pudieron realizarlas los artistas de las ciudades. Pero el manual de Teófilo revela que los monjes de talento se dedicaban a la fabricación de objetos pequeños de metal y consi-

deraban sus obras como testimonios de la belleza de las criaturas dedicados al servicio de Dios y al ornato de sus iglesias. En Inglaterra, durante los dos siglos que siguieron a la época de Dunstan (950-1150), hubo entre los monjes muchos artistas hábiles en el trabajo del metal y del cincelado, algunos de los cuales fueron al mismo tiempo grandes administradores. De hecho, a partir de mediados del siglo XII o quizá antes, la gran iglesia monástica se llenó de candlabros, lámparas y otros objetos de decoración, así como de vasos de toda especie de metales preciosos. Muchos de esos objetos se fabricaban en el monasterio anejo a la iglesia o en otro monasterio. A partir de entonces se secularizaron las técnicas de artesanía y la miniatura y entraron en el circuito comercial, al menos en la medida en que fueron obras de artistas laicos que vivían de la venta de sus obras.

En el siglo XI se había extendido otro arte destinado al embellecimiento de las iglesias. Desde fines del siglo VI se encuentran alusiones a la pintura sobre vidrio; pero no tenemos ningún testimonio anterior al siglo XII, época en que se perfeccionó la técnica de la cocción del vidrio y la que permite obtener determinados efectos gracias a la pintura. También en este campo fue Suger, el abad de Saint-Denis, quien inauguró la época. Aprovechó una serie de ventanas para exponer la enseñanza de Dionisio Areopagita o para explicar la teoría de la redención. La vidriera primitiva, que alcanza su perfección en Le Mans y en Chartres, logra su efecto principalmente gracias a un mosaico de pequeñas piezas de vidrio ricamente coloreadas que se sujetan por unos lazos de plomo. El dibujo se parece al de las miniaturas de la época: pequeños grupos de personajes de figuras simbólicas. Después del arte de la miniatura, las vidrieras y la estatuaria influyeron en la iconografía hasta en pleno siglo XIII.

Hablamos en último lugar de la escultura porque, en el estilo románico, llega a su apogeo más tarde que las restantes artes. En España y quizá en Lombardía (pero podemos prescindir por ahora de esta región porque representa una corriente artística distinta), la escultura sobrevivió a la caída del Imperio y a la ocupación árabe. Continuó existiendo sobre todo en el norte de España, donde produjo obras toscas, pero no desprovistas de arte, hasta que la renovaron artistas más progresivos.

Estos últimos aparecieron casi simultáneamente en Borgoña, en el Languedoc y en el norte de España. Todavía no se ha resuelto la cuestión del lugar donde nació el movimiento. El problema reside en saber la fecha de las esculturas de Cluny. En todo caso se crearon obras geniales en España —en Silos y en Compostela— durante el último tercio del siglo XI. Los grandes tímpanos de Moissac y de Vézelay, los pórticos de Aulnay y las esculturas de Toulouse y Poitiers pertenecen al principio del siglo XII. Desde entonces hasta mediados del siglo XII en Francia (y hasta treinta años después en Inglaterra, por ejemplo, en Rochester y Malmesbury) se construyeron tímpanos monumentales, pórticos y claustros trabajados con refinamiento y aún de estilo puramente románico, con numerosas figuras cuyo conjunto representa el juicio final o la venida

del Espíritu Santo. La escultura y la ornamentación son muy ricas incluso en iglesias pequeñas como Kilpeck (Hereford) o Barfreston (Kent). Los grandes personajes y los animales fueron dejando sus rasgos bárbaros para adoptar una majestad humana. Copiaron sus actitudes y el dibujo de sus vestiduras de los manuscritos de los años precedentes. Estas obras maestras son casi todas anónimas; sin embargo, recientemente se ha descubierto a Gisleberto de Autún, un maestro genial.

Por la misma época se desarrolló la escultura en Italia central, en Lombardía y en Provenza. Pero fue con un estilo más mesurado y clásico que produjo obras más maduras, aunque desprovistas de la gracia particular y de la belleza juvenil de las mejores obras francesas y españolas. Se ve en ellas el influjo de los modelos clásicos. La escultura lombarda de estilo románico tardío degenera pronto en cierto retorcimiento, como puede verse en Pisa y en Roma. En Provenza, en San Trófito de Arlés y en San Gil del Gard los capiteles e incluso algunos personajes son quizá vestigios de la antigüedad imperial. Debemos recordar que la Italia de Hildebrando y la Lombardía de Enrique IV dieron pruebas de su vitalidad con obras arquitectónicas nuevas y grandes en las que trabajaron arquitectos y artistas de talento. Cuando estaba en su apogeo el conflicto entre el Pontificado y el Imperio, desplegaban todo su esplendor los dos conjuntos arquitectónicos más bellos de la Italia medieval: la plaza de San Marcos en Venecia y la catedral de Pisa.

## 2. La música

En música, aún más que en arquitectura, en escultura y en pintura, los monjes y los eclesiásticos desempeñaron un papel predominante y hasta exclusivo, tanto en la composición como en la ejecución. Hay que recordar que el término medieval de «música» todavía conservaba en parte el sentido que había tenido en el antiguo *quadrivium*, donde se reducía a una ciencia cuasi matemática de las implicaciones de la armonía. Como arte, la única forma de música que tuvo alguna importancia histórica entre el ocaso de la música antigua y el siglo XI lo más pronto fue el canto de iglesia, llamado más tarde gregoriano o canto llano. El origen de este arte —tan familiar a oídos modernos después de su renovación y valoración por la crítica de los últimos setenta años— es aún muy oscuro. El manuscrito más antiguo con notación musical («neumas») descubierto hasta ahora data de fines del siglo IX. Por esa época no hay ninguna fuente autorizada que nos informe de la técnica y actividad musicales de Gregorio Magno. Por otro lado, la crítica moderna, que sugiere que las melodías del gradual romano tienen un origen nórdico y datan del siglo VIII, no explica ciertos hechos seguros de la historia de la música: el que antes del 850 todos los cantos se transmitieran oralmente o que, con frecuencia, se tuviera la pre-ocupación de comprobar si los misioneros y reformadores propagaban bien la

práctica del canto y del texto romano. Según las fuentes históricas inglesas más antiguas, entre otras Beda y su discípulo Egberto, entre el 593 y el 750 se importaron de Roma libros de oficio y maestros de coro. Pipino y Carlomagno recurrieron al mismo procedimiento cuando trataron de unificar y de purificar la liturgia y el canto. En esta época no podía transmitirse un texto más que por un hombre que lo practicase. Por eso puede decirse que hasta ahora no ha sido invalidada la hipótesis siguiente: en Gran Bretaña y en las regiones evangelizadas por los misioneros ingleses se difundió un solo estilo de canto del gradual, el antiguo estilo romano, y lo mismo ocurrió en Metz en tiempo de Crodegango y en Corbie en la época de Amalario. Es cierto que existían elementos galicanos de liturgia y de canto y que fueron mezclados con el núcleo romano por los eruditos y los músicos de la época carolingia. Esos elementos volvieron a Roma y fueron así herencia común de Europa. Sin embargo (evidentemente en una época posterior a Gregorio I), el canto del oficio y en parte las antífonas festivas y el santoral se formaron sobre todo en el norte de Francia. Por la misma época se compusieron melodías magníficas para las partes cantadas del ordinario, que pronto formaron convencionalmente unidades musicales —el *Kyrie*, el *Gloria*, el *Sanctus* y el *Agnus Dei*—; sólo una de estas composiciones puede atribuirse a un individuo concreto: es el *Kyrie rex splendens*, obra de san Dunstán de Canterbury (960-970). En lo que puede juzgarse, si los siglos VII y VIII fueron la edad de oro de la música romana, el IX y el X constituyen la época en que produjeron sus mejores obras los maestros de canto de los monasterios. Resultó una música de iglesia que por la gravedad, la variedad y flexibilidad de las voces de hombres y de niños nunca ha sido igualada. Por la riqueza de sus solos, antífonas y coros, esta música proporcionó sin duda los goces estéticos más elevados de la época. Se ha hecho notar que las bóvedas de cañón constituyen buenas cajas de resonancia para coros grandes. Así, pues, los monjes estuvieron en vanguardia durante dos siglos: compusieron, innovaron e hicieron descubrimientos técnicos. El más importante de ellos, el pentagrama musical, fue introducido progresivamente durante los decenios que precedieron y siguieron al año 1000. El monje Guido de Arezzo (hacia 990-1050) no lo inventó, sino que lo popularizó. Probablemente fue él quien determinó el nombre de las notas de la octava, *ut, re, mi fa, sol*, primeras sílabas de los versos del himno *Ut queant laxis* de san Juan Bautista. El período en que el oficio monástico fue una fuente de inspiración (en cuanto a las palabras y al canto llano) acabó en el siglo XII. Después se crearon nuevas misas y nuevos oficios, bien combinando frases antiguas o bien componiendo otras nuevas que carecían de la inspiración y calidad artística de los principios. Es probable que en los monasterios el canto siguiese fiel a la tradición y no se deformase antes del siglo XIII, al menos en lo referente al propio de la misa y al oficio. Pero no fue así entre los cistercienses, ya que Esteban Harding y san Bernardo intentaron unas simplificaciones que tuvieron resultados desafortunados. El canto llano se fue desnaturalizando más tarde de forma lenta pero progresiva. El período

durante el cual fue reemplazado por las formas más modernas del canto oral llegó hasta el siglo xv.

En Occidente, a partir del siglo ix, la costumbre de modular (el *melisma*) la última vocal del texto —uso inaugurado en Roma varios siglos antes en el *aleluya* de después del gradual— se extendió a otras partes de la misa, como el *Kyrie*. Este melisma adoptó una duración exagerada y, con el nombre de «tropa», se sostuvo en algunas palabras y luego en un texto poético que tomó el nombre de *prosa* o *secuencia*. Finalmente esos elementos se desprendieron del *aleluya* para constituir un género independiente, hecho para la melodía sencilla. Al mismo tiempo, casi todas las partes de la misa y algunos elementos del oficio fueron compuestos en tropos con una exuberancia que variaba según la importancia de la fiesta. En el momento cumbre, es decir, en los siglos xi y xii, el canto de esos tropos alargaba desmesuradamente la duración de la liturgia. Este fue uno de los puntos en que los cistercienses censuraron a los benedictinos. En cuanto a las numerosas secuencias, quedaron en el misal hasta la reforma de Sixto V, que sólo dejó cinco en el rito romano.

Paralelamente a los tropos y a las secuencias, que sólo eran un desarrollo del canto llano, apareció una forma nueva: el *organum*. Originariamente se trataba de un soprano que cantaba una octava más alta que el coro. Después fue una voz que acompañaba la melodía una quinta o una cuarta por debajo. Luego fue la combinación de las dos cosas. Al fin consistió en una o varias voces que cantaban libremente en armonía con la melodía. Así nació la polifonía. Pronto se explotaron sus recursos en los coros de las catedrales y de los monasterios y se utilizaron voces de niños, que armonizaban con las de los monjes y sacerdotes. Hasta entonces, la música se había cultivado sobre todo en los monasterios. Sin embargo, la acción de los reformadores y la decadencia de la institución de los niños oblatos obstaculizaron su progreso. El desarrollo del canto y la música con medida se debieron probablemente a músicos laicos. Pero estas nuevas formas siguieron entrando en los coros de monjes y fueron el blanco de los inspectores y de los puristas. En música como en todas las demás actividades intelectuales y artísticas, los monasterios perdieron la iniciativa antes de la época de Inocencio III. A los monjes y más tarde a la piedad laica les correspondió la tarea de propagar los himnos y cánticos que hoy forman parte del patrimonio legado por el mundo medieval.

*TERCERA PARTE*

(1199-1303)

## CAPITULO I

### EL SIGLO XIII

#### 1. *Inocencio III*

Al morir Celestino III en 1198, los cardenales eligieron con rapidez y unanimidad al más joven de ellos, Lotario de Segni, un diácono de treinta y siete años que tomó el nombre de Inocencio III<sup>1</sup>. De este modo, uno de los papas más jóvenes sucedía a un nonagenario, que había nacido antes de la entrada de Bernardo en Cîteaux y que probablemente había sido discípulo de Abelardo mucho antes de que éste fuera condenado. Antes de que su tío Lucio III lo elevase al cardenalato, Lotario había estudiado teología en París y derecho canónico en Bolonia con Uguccio. Durante el pontificado de Celestino III no tomó parte en las actividades gubernamentales de la curia. Sin embargo, sus colegas no sólo reconocieron que poseía cualidades excepcionales, sino también que comprendía la crisis que atravesaba la Iglesia y que tenía conciencia de ser capaz de resolverla. Desde su elección, Inocencio III puso en práctica su programa como si llevase años en el poder. En cierto sentido tuvo suerte: no tenía frente a él a un emperador de la talla de Federico I o de Enrique VI. Podía considerar a toda la cristiandad como su reino, sin tener que compartir ni rivalizar con ningún otro monarca. Aunque los asuntos alemanes fueran enojosos y temibles, sólo representaban un sector de su actividad.

Durante su pontificado, relativamente corto, Inocencio III se propuso lograr tres objetivos: organizar una Cruzada; asegurarse el control directo de toda la Iglesia, incluidas las poblaciones laicas y sus jactanciosos soberanos, y reformar la cristiandad, laicado y clero. Antes de llegar a los altos cargos nunca había practicado la vida pastoral, ni siquiera había asumido las tareas del sacerdocio. Había estudiado teología; pero su mayor interés y competencia se habían revelado en Bolonia, donde Uguccio había modelado su espíritu. Inocencio no era un pensador profundo ni un pastor celoso, sino un jurista que sabía formular principios y establecer conclusiones, ordenando los medios y los métodos a fines claramente concebidos. Cuando se estudia su pontificado, sorprende la infinita variedad de sus actividades, su tenacidad nunca quebrantada por el fracaso ni menoscabada por la intransigencia, la rapidez y claridad de sus

apreciaciones. No era oportunista y nunca improvisaba. Pero, como buen político, tenía el sentido de lo posible y de lo real. Su notable flexibilidad le permitió más de una vez no dejarse sorprender por las consecuencias de la mala suerte o de un cálculo fallido. Durante su reinado, el gobierno pontificio conoció algo similar a una breve primavera. Sus predecesores más grandes habían tenido que combatir para adquirir un verdadero control. Sus sucesores se sirvieron de las armas del poder, careciendo cada vez más de discreción espiritual y de clarividencia política. Sólo Inocencio III pudo hacerse obedecer porque actuaba según lo reclamaba el interés de sus súbditos. En la actualidad podemos preguntarnos si la idea del papado que había heredado y desarrollado no era fatal, en cuanto que buscaba un objetivo inaccesible y poco deseable: la subordinación de la política temporal al poder espiritual. Sin embargo, esta idea era aceptable y deseable en la época de Inocencio III, como en nuestra época lo ha sido la de asegurar un gobierno armonioso y pacífico del mundo gracias a una confederación de Estados o a una unión supranacional de ellos.

A juicio de la posteridad, Inocencio III cometió cierto número de errores importantes. No supo ver que Venecia podía utilizar la Cruzada para sus fines propios. Con sus prejuicios seculares de europeo y dignatario de la curia, se permitió perdonar en parte la destrucción criminal de Constantinopla y de subestimar la capacidad de recuperación del Imperio de Oriente. Se equivocó, según parece, respecto al carácter y los fines de Raimundo de Tolosa y de Simón de Montfort y despertó los demonios que no podía exorcizar. Quizá también en esto fue demasiado hombre del siglo XIII para anteponer la justicia natural y la caridad cristiana al celo por extirpar la herejía. En lo concerniente a Inglaterra, no reconoció —al menos así lo juzgan los ingleses— las fuerzas que actuaban en el reino insular. Se puso de parte del rey, que era ciertamente un vasallo obediente, pero también un soberano indigno de confianza y tiránico. En la complicada trama de los asuntos alemanes antepuso el interés político a la lealtad y no dejó en herencia a sus sucesores más que problemas. Sin embargo, en todos esos asuntos conservó la iniciativa donde otros se hubieran visto aplastados.

Al lado de sus errores —si se tienen por tales—, Inocencio III supo demostrar que gobernaba toda la cristiandad con prudencia y habilidad. Prueba de ello son sus cartas y los juicios que emitió. En los decretos del Concilio de Letrán recapituló todas las exigencias de la vida cristiana. Aplicó a todos los religiosos las saludables constituciones elaboradas por los cistercienses. Por encima de todo dio pruebas de una discreción clarividente y verdaderamente apostólica, al reconocer y alentar los nuevos objetivos y los nuevos ideales de santo Domingo y san Francisco.

Con razón se ha dicho de Inocencio III que era «más dinámico que fascinante y que suscitaba la admiración más que el amor»<sup>2</sup>. Pero los escasos datos sobre él conservados en las *Vidas* de san Francisco, en Geraldo de Gales y en Tomás de Marlborough nos muestran a un hombre capaz de dialogar con indi-

viduos muy diferentes entre sí y de adaptar sus palabras y apreciaciones a sus interlocutores. Aunque sus palabras, tal como se nos han transmitido, no nos conmueven como algunos de los dichos de Gregorio VII, no se puede reducir su actuación de gobierno de la Iglesia a una manifestación de poder político o a la expresión de las ambiciones de un hombre egoísta, o bien a los resultados de una simple clarividencia. Inocencio III aparece más bien como un hombre preocupado por utilizar y aumentar todos los poderes inherentes a su cargo para servir a un objetivo que lo trasciende: la Iglesia de Cristo en Europa y la felicidad eterna de sus hijos. Se ha dicho que fue el más grande de los papas. Tales calificativos son quizá necios; sin embargo, Inocencio III debe ser considerado como uno de los pontífices más capaces y, de haber vivido veinte años más, probablemente habría podido realizar una magnífica obra. Para ser «el papa más grande» habría tenido que ser también santo como León I, Gregorio I o incluso Gregorio VII. A pesar de su piedad sincera, Inocencio III no se caracterizaba por una santidad evangélica. Sin embargo, los juicios que lo han presentado como un hombre de Estado con tiara, como un Richelieu llegado a papa o como un hierócrata sin piedad, no encajan con los testimonios que tenemos respecto a él. El hombre que en plena actividad política supo reconocer y bendecir a san Francisco —un desconocido que se presentaba con exigencias radicales y aparentemente no contaba con ningún recurso—, ese hombre no fue sólo perspicaz, sino que dio también pruebas de clarividencia espiritual. Desapareció cuando el mundo lo necesitaba todavía, en el momento en que iba a salvar al papado como había salvado a la Iglesia del desastre inminente. Murió en Perusa. Su corte lo abandonó. Sus servidores se apoderaron de sus vestiduras, de sus muebles y hasta de su cuerpo. Sin embargo, no murió solo, pues es casi seguro que junto a él se encontraba entonces san Francisco.

## 2. *Cuatro antorchas de la edad de oro*

Los siglos XI y XII fueron un período de germinación y de dinamismo. Alumbraron ideas e instituciones que iban a constituir la estructura de la nueva civilización medieval y de la nueva cultura europea. Hombres llenos de decisión, y que sólo perseguían un fin, como Hildebrando, san Bernardo y Tomás Becket inauguraron caminos nuevos, con energía y soportando los dolores del alumbramiento. Se admite generalmente que el siglo XIII fue uno de los raros períodos de la historia de Europa en que una cultura pudo madurar y dar abundantes frutos con esa armonía y esa perfección de forma que señalan las cimas del genio humano, uno de esos momentos en que están unidos todos los elementos que, por decirlo así, modelan su mentalidad y su personalidad. La época y el reinado de Isabel en Inglaterra constituyen sendos ejemplos de esos momentos, que han tenido particular importancia en la historia de Europa. En cierta medida, el siglo XIII fue un momento más importante y más completo que

todos los mencionados. En efecto, produjo una cultura que se extendió por toda Europa occidental a los dos lados de un eje que iba de Sicilia a Escocia. Esta cultura tuvo más de un centro de difusión y alcanzó cumbres en todos los campos de la actividad humana, exceptuado el conocimiento estrictamente científico. De suyo, la historia de la Iglesia no tiene un vínculo directo con la evolución de las civilizaciones ni con el crecimiento o la disminución del genio humano. Pero el siglo XIII es único entre todos los períodos de madurez porque fue producto exquisito de una sociedad hondamente religiosa, cuyas actividades más elevadas —con pocas excepciones— eran religiosas o estaban estrechamente vinculadas a la religión. Fue una época fecunda en grandes hombres, en hombres de talento; y la historia de la Iglesia de esta época tiene que citar sus nombres, al menos los de algunos. Así, pues, no nos salimos de los límites de nuestro estudio por fijar la atención en cuatro personajes que aparecen siempre entre las figuras representativas de la época: san Francisco de Asís, san Luis, santo Tomás de Aquino y Dante Alighieri. Tres de ellos fueron santos, canonizados por la aclamación general antes de serlo oficialmente. El cuarto, aunque no sea santo, ha sido considerado muchas veces como un místico. En sentido amplio, fue ciertamente, dentro del pequeño grupo de los grandes poetas del mundo, el único primera y principalmente poeta religioso. Estos cuatro hombres representan la quintaesencia de la Edad Media. Tres de ellos, al menos en ciertos aspectos importantes de su obra, fueron genios eternos y, por tanto, modernos, los primeros genios de esta clase, cada uno en su sector particular.

Todo el mundo está de acuerdo en que san Francisco es uno de los santos más conocidos y queridos. En la época actual es probablemente el santo más atrayente, aunque no siempre lo sea por su santidad. Parece el más evangélico de todos los santos, y por tal lo tuvieron sus contemporáneos. Su éxito consistió en fundar los frailes; era una nueva categoría de religiosos y una «imagen» que entraba por los sentidos. Por eso se puede ver en san Francisco el primero que —aunque sin pretenderlo— satisfizo la oleada general y vehemente de reivindicaciones que invadía el mundo religioso de su época y el que encauzó hacia la Iglesia el gran movimiento de piedad que estaba al borde de la heterodoxia y la rebelión. Sin embargo, su inmensa popularidad no se explica por esa gran obra que le llevó a fundar una orden religiosa, una de las más numerosas desde su fundación. Su popularidad se debe a su delicadeza exquisita y a su amable gentileza, así como a su amor a la belleza de la creación y, podemos añadir, a su actitud —nueva, al parecer— hacia Jesucristo y su pasión y hacia la vida religiosa. De él y de san Bernardo procede la piedad de los tiempos modernos y la de la Baja Edad Media. Por su vida y su ideal de pobreza sigue siendo un hombre de su época, un hijo de Umbría, seguro, seráfico, varón de dolores, místico, *il poverello*.

San Luis es el menos moderno de los cuatro. Los historiadores actuales ven en él uno de los pilares de la monarquía francesa, el que la dotó de su fuerte administración jurídica y financiera. Fue admirado y respetado por sus contem-

poráneos, que podían reconocerlo como uno de ellos: actuaba como ellos deseaban, pero con una firmeza y un sentido de la justicia incomparables. San Luis ha quedado como el modelo del rey y del caballero cristiano que supo atemperar con la caridad el ejercicio de la justicia, que mantuvo firmemente sus derechos tradicionales frente a un papado autoritario y a un vasallo usurpador, que fue severo con los malhechores y traidores, pero leal y afable en todas las relaciones que anudaba. Sin embargo, sus rasgos medievales son más difíciles de comprender. Su valor caballeresco, su ardor y su celo por la Cruzada nos parecen hoy una traición a los deberes que le imponían el servicio de su país y su oficio de rey. Esos rasgos encajan muy bien en la concepción romántica de la Edad Media, pero no se ajustan a la idea que nos hacemos —y que se hacían los griegos— del papel del príncipe y del hombre de Estado. En el caso de san Francisco, la idea romántica que tenemos de él nos aleja del hombre verdadero y de sus sufrimientos intelectuales y físicos. En lo que a san Luis se refiere, nos choca el obstáculo que representa su amor caballeresco a la Cruzada y nos cuesta trabajo descubrir al hombre bajo la visera del casco militar. Uno y otro, cada uno a su manera, nos muestran —como todos los santos— un aspecto del Cristo eterno. Ambos son cristianos piadosos, ortodoxos, obedientes y, sin embargo, muy alejados de nuestra experiencia.

En santo Tomás de Aquino encontramos un hombre que poseyó un lenguaje claro que habla directamente a nuestra inteligencia. Puede parecer paradójico, pero santo Tomás es en cierta manera el más normal y comprensible de nuestros cuatro personajes. Si prescindimos del talento y de la santidad y consideramos solamente la vida y los ideales del religioso, hoy día pueden encontrarse muchos Tomás de Aquino en Friburgo y en Saulchoir. La obra decisiva de santo Tomás fue repensar el conjunto del pensamiento griego a la luz de la ley y del evangelio y utilizar la técnica filosófica más sencilla y más clara para dar un armazón sólido a la teología cristiana. Su obra decisiva fue también dar a la actividad humana, al pensamiento, al arte y a la política una autonomía y un valor que habían perdido a los ojos de los teólogos influidos en el curso de la historia por el neoplatonismo y por la conciencia del pecado. En santo Tomás es el aparato externo lo que resulta insólito: la exposición que va avanzando por cuestiones y artículos, mayor, menor y conclusión, objeción y respuesta en todas las materias, grandes y pequeñas, sublimes e insignificantes. No hallamos en esa obra el interés por los hombres y las cosas, por la literatura y la vida, que manifestaron otros grandes pensadores y teólogos como Agustín y Platón. Pero, para los que aceptan sus principios, el pensamiento tomista es eterno.

Con Dante, nuestro cuarto personaje, nos encontramos en la frontera de dos mundos. Es hombre de su época por sus intereses, sus pasiones y sus aventuras. Es tan «medieval» como san Francisco o san Luis. Sin embargo, en un contexto de problemas políticos tan diferentes de los nuestros —el mundo de Bonifacio VIII y de Angel Clareno—, el poeta pulsa una cuerda nueva que

expresa un amor intenso, personal, apasionado, pero sublime. Describe con lenguaje exacto la hermosura de la naturaleza que san Francisco sintió, pero no pudo expresar; descubrimos una gama de emociones que no se habían encontrado en ningún poeta desde Lucrecio, Virgilio y Catulo. En sus páginas aparece toda la Italia medieval. Pero el genio de Dante consistió en hacer poesía con la teología, en elevarse por encima de las cosas humanas a las verdades de la fe, a las virtudes teologales, las bienaventuranzas y el amor místico, a la Madre de Dios y al cielo mismo. Dante retrató a san Bernardo, san Francisco, santo Domingo, san Buenaventura y santo Tomás; y la imagen que los europeos tienen de estos personajes responden a la descripción del poeta. Dante transformó en poesía el dogma cristiano y la teología. Así lanzó a la corriente de la poesía occidental concepciones e ideales ignorados frecuentemente por los poetas del norte de los Alpes, pero que son familiares a los amantes de la literatura y han contribuido mucho a propagar el tomismo fuera de los límites de la Iglesia católica. Puede considerarse al Dante como el santo patrono de los laicos o, al menos, de su apostolado. Aunque no tuvo nada de conformista y atacó con frecuencia a los papas —pudo escribir la *Monarchia* como si no hubiera existido la *Unam sanctam*—, fundamentalmente fue fiel al papado porque en todos los terrenos conservó el «espíritu de la Iglesia». Aunque no fue un tomista puro, como a veces se ha creído, estuvo tan lejos del nominalismo o del pelagianismo como santo Tomás. Y aunque en cierta medida fue un intelectual anticlerical, para muchos papas, cardenales y obispos ha sido el único poeta. Es, desde luego, el poeta supremo de la cultura católica medieval. Medieval por sus amores y sus odios, por lo que esperaba de Italia, por sus sueños de un orden universal armonioso. Católico hasta la medula por su teología, por su visión mística del paraíso. Poeta de todos los tiempos por su modo de expresar las emociones humanas y el amor ideal más profundo, la hermosura de la naturaleza y del arte, la fe religiosa y el destino eterno del cristiano.

## CAPITULO II

### LA SUPREMACIA PONTIFICIA Y LA DIFUSION DE LA FE

#### 1. *Roma y Alemania (1190-1253)*

Un suceso político acaecido durante el reinado de Enrique VI inauguró la cuarta y última fase del conflicto entre la Santa Sede y el Imperio. El rey Guillermo de Sicilia murió en noviembre de 1189. Sicilia era un feudo pontificio; pero, según el derecho y el consentimiento general, este territorio correspondía a Enrique VI, marido de Constanza, heredera del rey difunto. Temiendo la tutela alemana, los nobles napolitanos eligieron al conde Tancredo de Lecce en lugar de Enrique VI. Considerando el interés político del papado, Clemente III dio su consentimiento. Enrique VI decidió someter a Sicilia y anuló su juramento de fidelidad al papa.

La cuestión de Sicilia iba a dominar la política de la curia durante más de cincuenta años. Al norte de los Estados pontificios, el Imperio siempre había pretendido tener bajo su autoridad a Lombardía. Las tierras de Toscana, que la condesa Matilde (1115) había legado al papado, acababan de ser ocupadas. Si el Imperio se adueñaba de Sicilia, el papa quedaría aislado y rodeado de territorios dependientes del emperador. La larga disputa que resultaría de esta situación era casi inevitable, pero iba a tener consecuencias desastrosas y duraderas tanto para el papado como para el Imperio.

Enrique VI murió al comienzo del conflicto (septiembre 1197), unos meses antes de que su adversario fuese reemplazado por Inocencio III (enero 1198). Un orden de cosas nuevo iba a imponerse en el reino alemán y a determinar el futuro de Sicilia. Dos rivales pretendían la corona alemana: Otón, hijo de Enrique el León, duque de Sajonia, y Felipe, hijo segundo de Federico Barbarroja y hermano del soberano difunto.

Inocencio reivindicó el derecho de elegir y, tras largas vacilaciones, se decidió por Otón. Sus legados lo coronaron después de haber obtenido de él el juramento de renunciar a sus derechos sobre Sicilia y sobre la mayor parte de la Italia del norte. Los príncipes alemanes se negaron a reconocer al papa el derecho de elección y escogieron y coronaron a Felipe. La situación era catastrófica. Inocencio no quiso reconocer a Felipe; pero éste dominó la mayor parte

de Alemania hasta 1208. En este momento, cuando acababa de lograr que el papa al fin lo reconociera, Felipe fue asesinado. Inocencio tuvo que volver al candidato que había abandonado. Por su parte, Otón aceptó una vez más las condiciones que Roma imponía. El papa se aprovechó de ello para manifestar nuevas pretensiones en una Alemania demasiado dividida para poder enfren-társele. Roma exigió que las elecciones fuesen libres y dirigidas exclusivamente por el capítulo catedralicio o monástico y que se aceptase el sistema canónico de reservas y devoluciones pontificias. Para granjearse el apoyo de los prelados alemanes, Otón autorizó el procedimiento de apelar a Roma y el ejercicio de todos los poderes espirituales en seguida de la elección. Además, renunció a los derechos de *regalia* y de *spolia*. Constituía esto una etapa importante en la evolución de los obispados territoriales bajo una autoridad secular. Pero los planes de Inocencio fracasaron una vez más. Otón rehusó casi inmediatamente cumplir su promesa de renunciar a Silicia; se apoderó de la isla y de la parte continental de ese reino, exponiéndose con ello a ser excomulgado y depuesto por el papa. Murió en 1218.

La emperatriz Constanza, viuda de Enrique VI, era *de iure* regente de Sicilia en nombre de su hijo Federico. Al morir dejó a éste bajo la tutela de Inocencio III. Sin estar autorizados por el papa, los príncipes alemanes eligieron al joven Federico para reemplazar a Otón, que estaba excomulgado. Inocencio lo admitió; pero, como contrapartida de su aprobación, exigió de Sicilia un juramento de vasallaje, garantía de su independencia del Imperio. Hizo prometer en nombre del nuevo emperador que se confirmarían las prescripciones de Otón relativas a la libertad de las elecciones episcopales alemanas. En una asamblea celebrada en Eger (12 de julio de 1213), Federico concluyó la última parte de la transacción con un juramento que convertía su promesa en una ley de Imperio. Este acto fue seguido del *privilegium* de 1220, igualmente revolucionario, que Federico concedió a cambio de la promesa de que su hijo sería elegido rey. Este *privilegium* eximía completamente al clero de toda jurisdicción temporal y lo protegía contra toda intervención real e imperial. Federico se vio quizá obligado a abandonar todo poder de jurisdicción; en cualquier caso, este gesto marca una etapa de la historia del Imperio. En lo sucesivo la Iglesia de Alemania estaba ligada a Roma y al derecho canónico igual que las demás Iglesias europeas. En los conflictos posteriores, los obispos pudieron estar a menudo divididos; pero nunca más pudieron hacer un bloque con el emperador contra el papa.

Inocencio III murió antes de que su protegido tuviese edad para constituir una seria amenaza. A pesar de su carácter pacífico, Honorio III continuó la política de centralización del poder pontificio en Alemania y en otros países. Pasó a ser normal que los obispos hiciesen una visita anual a Roma para dar cuenta de sus actividades diocesanas y recibir orientaciones. Se introdujo la costumbre de nombrar dignatarios romanos para los cargos alemanes y de imponer las contribuciones eclesiásticas para ayudar a los gastos de Cruzada. El

respeto de las reglas canónicas, la acogida de legados y la celebración de sínodos se hicieron prácticas habituales. Cualquiera que fuese su actitud religiosa, Federico respetó práctica e íntegramente durante todo su reinado el juramento de Eger —salvo en ciertos momentos de tensión— en lo concerniente a sus acciones personales. Si se exceptúan algunos aspectos teóricos, la contienda que lo enfrentó con el papado no tuvo nada de común con el antiguo *Eigenkirchentum*.

La disputa entre el papa y el emperador recomenzó abiertamente ante todo por causa de la demora de Federico en cumplir su promesa de ir a la Cruzada: la promesa se hizo en 1212 y su cumplimiento se retrasó doce años. Pero el objeto de litigio radical y duradero era que el rey se negaba a abandonar el control de Sicilia. Federico había coronado a su hijo Enrique en 1212. Había prometido a Inocencio renunciar a Sicilia en favor del papa, y no sólo no lo hizo, sino que al coronar a su hijo rey de romanos en Aquisgrán en 1222 manifestó claramente su intención de concederle la sucesión de todo el Imperio, incluida Sicilia. Federico era brillante, atractivo, voluble e inconstante; sin embargo, dio pruebas de coherencia en su línea política, que contenía dos elementos contradictorios: la conservación de Sicilia y la paz con la Iglesia y el papado. Las dos grandes condiciones requeridas para la continuación de esta política eran también contradictorias e inaccesibles: la concordia entre todas las regiones de Alemania y el apoyo de los obispos alemanes. Semejante política hacía inevitable un conflicto con Roma. Con Inocencio III, el papado estaba más empeñado que nunca en ejercer una función rectora en los asuntos políticos europeos y, por tanto, en presentarse como rival político del Imperio. De ahí que no pudiera tolerar el dominio imperial en Italia ni al norte ni al sur. De hecho, casi sería exacto decir que las pretensiones pontificias de una soberanía universal hacían inútil el Imperio e incluso lo convertían en una entidad política inaceptable. Poco después de morir Federico se formó la liga de las ciudades renanas. Se fueron formando otras hasta llegar a constituirse la importante liga hanseática. De este modo nacían en Alemania todos esos factores de división que resultaron tan poderosos en el siglo XVI y que han durado hasta ser eliminados por los acontecimientos de los últimos cien años. Federico deseaba una Alemania sin tumultos. Pero no podía realizarse un elemento esencial de ese programa, la colaboración del clero: la Iglesia era ahora casi plenamente independiente y los príncipes habían adquirido una independencia y un poder legislativo casi equivalentes gracias a la constitución de 1231.

El conflicto entre Federico y Roma alcanzó por vez primera un punto crítico en el momento de la excomunió y deposición de 1227. Continuó hasta la verdadera derrota que sufrió el emperador en 1245, poco antes de morir (1250). Reintegrado a la Iglesia después de marchar a la Cruzada en 1230, el emperador fue excomulgado de nuevo en 1239; al año siguiente se decidió una cruzada contra él. Finalmente, en 1245 se le depuso solemnemente en Lyon. A partir de entonces, el papa Inocencio IV desplegó contra el emperador todas

las fuerzas de que disponía. Nombró un legado para sublevar a Alemania. Promovió un anti-rey. Lanzó toda clase de amenazas contra los sacerdotes que apoyaran al emperador y concedió privilegios a sus propios partidarios. Se derrochó a manos llenas el dinero para comprar la traición. Federico replicó con declaraciones que reclamaban la autonomía del príncipe. Mientras Honorio III había actuado con lentitud, Gregorio IX prosiguió una política enérgica; por su parte, Inocencio IV se jugó todo en la batalla. El desenlace fue la desaparición completa del Imperio como autoridad religiosa en Europa y como factor político de importancia europea, capaz de enfrentarse materialmente con el papado. Desde Enrique III a Federico IV, pasando por Enrique IV, Conrado III y Barbarroja se sigue una línea descendente que va desde un soberano consagrado al servicio de la Iglesia hasta un emperador carente de todo carácter religioso. El carácter de ese emperador, sus creencias, objetivos y actos han suscitado siempre los juicios más dispares. Si el curso de los sucesos y su propia energía, tan variable, le hubieran concedido un momento de paz, habría podido restablecer los derechos imperiales en Alemania y asegurar la cohesión del Imperio. No fue así. Cualquiera que sea la opinión que se tenga de su talento y del alcance de muchos de sus actos y leyes es evidente que Federico destruyó —probablemente sin prever todas las consecuencias, pero deliberadamente y por política— los fundamentos en los que descansaba el Imperio. Dio a Alemania un destino de nación dividida, que ha durado hasta 1870 o 1918. Los cuatro papas, Inocencio III, Honorio, Gregorio e Inocencio IV, deshicieron a los adversarios —gracias a la locura de éstos— que durante dos siglos se habían esforzado por contener el poderío de la Santa Sede. Volvieron a poner bajo jurisdicción pontificia directa a Alemania, perdida tres siglos antes. En todo esto actuaron como políticos más que como pontífices y prodigaron sin piedad los castigos espirituales.

El conflicto entre el Imperio y la Santa Sede procedía en último análisis, y quizá por necesidad, de Carlomagno, que había reunido en su persona la soberanía teocrática y el poder imperial tradicional. Durante dos siglos acaparó la inteligencia y las energías de emperadores y papas, así como la de innumerales hombres menos importantes. Ocupa un lugar importante en la historiografía moderna, en parte sin duda porque los inventores de la técnica histórica moderna son alemanes y se interesan ante todo por la Edad Media. Ello ha causado cierta impaciencia a los historiadores de otros países; pero cuando se evalúa cuidadosamente el influjo de esta gran contienda, se llega a reconocer que no hubo otra tan importante en el campo religioso y político. Se puede preguntar qué aspecto externo habría adoptado en Europa occidental el dato dogmático del mandato confiado a Pedro si tal contienda no hubiera tenido lugar. ¡Quién sabe si se habría evitado la rebelión del siglo xvi! Ha sido evidentemente en nuestros mismos días cuando la configuración política de Europa y la concepción del destino y del papel del cargo pontificio han empezado a situarse sin referencia a los recuerdos de la época de Hildebrando.

Sea lo que fuere, los cincuenta años que siguieron a la muerte de Federico marcaron una línea divisoria. Es cierto que el papado fue atacado luego, antes y con más vigor de lo que hubieran imaginado Inocencio III e incluso Inocencio IV. Pero sus adversarios serán en adelante el sentimiento nacional y el gobierno secularizado, pilares del Estado moderno.

## 2. *La conversión de los países bálticos*

A principios del siglo XII, el Elba constituía la frontera oriental de la cristiandad organizada y de Alemania. Más allá existía una población eslava más o menos densa. Polonia formaba un bastión entre los húngaros y los países bálticos. De oeste a nordeste, siguiendo la costa, se encontraba la Pomerania, entre el Oder y el Vístula; los prusianos, entre el Vístula y el Niemen; los lituanos, del Niemen al Dwina, y los letones y los fineses, desde el Dwina al golfo de Finlandia. La evangelización comenzó a partir de los dos obispados situados junto al Elba: Bamberg y Magdeburgo. Otón de Bamberg († 1139) y san Norberto († 1134), el primero por la fuerza y el segundo más pacíficamente, acentuaron la penetración hacia el este. San Norberto animó a los premonstratenses y a los cistercienses a seguir e incluso a preceder a los misioneros. De este modo, Magdeburgo vio extenderse su «esfera de influencia» varios cientos de kilómetros al este del Elba y más allá del Oder. En 1147, los terratenientes alemanes, movidos por la predicación de san Bernardo, pensaron que la Cruzada entre los eslavos ofrecía más ventajas que las lejanas expediciones a Oriente. Pero los resultados no justificaron el empleo de la fuerza. Las conversiones se efectuaron lenta y pacíficamente. Algo después, los alemanes llenaron progresivamente la brecha que existía entre Alemania y Polonia. El territorio fue dividido entonces entre los dos pueblos por decreto pontificio. Los suecos evangelizaban por entonces la región que ocupaba la actual Finlandia, y los daneses se dirigían a la Estonia finlandesa. Meinhard de Holstein llevó el evangelio a lo largo de la costa báltica hasta Lituania (1184). Su acción fue continuada por Alberto († 1229), hombre enérgico y de gran amplitud de miras, que fundó Riga (1201) y fue su primer obispo. En 1204 Alberto fundó la orden militar de los portaespadas, a quienes dio la Regla de los templarios. Fue apoyado por Inocencio III, que alentaba también a los misioneros cistercienses de Prusia. En esta región, los progresos del cristianismo se aceleraron por la intervención de la orden hospitalaria de los caballeros teutónicos. Fundada durante la tercera Cruzada según el modelo de otras órdenes militares para la ayuda y defensa de los peregrinos alemanes, esta orden creció y se enriqueció considerablemente. Sus miembros se interesaron por los países bálticos, donde las condiciones de acción les resultaban más familiares y las posibilidades de éxito religioso y espiritual eran más favorables que en Oriente. De este modo se estableció el lazo que unió durante largo tiempo la historia alemana con la

orden teutónica. Las primeras empresas fueron pacíficas. Pero, tras la muerte de Inocencio III, la rebelión de los pueblos paganos de Prusia amenazó destruir la obra ya realizada. En la misma época, la cristiandad de Europa oriental tuvo que sufrir otra calamidad: la invasión mongólica penetró tan profundamente como la anterior invasión de los húngaros.

La rebelión prusiana empujó a los caballeros teutónicos y a sus aliados a lanzarse a una guerra que duró veinte años. Fue una guerra sin piedad. Murieron asesinados muchos indígenas paganos; para reemplazarlos se hizo venir a alemanes del oeste. Acabada la guerra de Prusia, la orden penetró en Lituania, entregada a la guerra durante un siglo (1283-1383). Ambos campos cometieron atrocidades y la suerte de las armas cambió a menudo. La orden de los caballeros teutónicos, con la que se había fusionado la de los portaespadas de Alberto en 1237, instaló su cuartel general —trasladado a Venecia después de abandonar Acre en 1291— en Mariemburgo, junto al Vístula en el *interland* de Dantzig. La orden se convirtió así en una gran potencia territorial. Su campo de actividad —y sus fuentes de riqueza— abarcaba las regiones situadas entre Rusia, Polonia y el Báltico. Desde 1343 a 1404, su edad de oro, conquistó y convirtió a todos los pueblos costeros desde Estonia hasta Pomerania oriental. Durante la colonización de Letonia, los obispos habían recibido los dos tercios de las tierras y los caballeros el otro tercio. En Prusia y Pomerania se invirtió la proporción. Los obispos y sus capítulos eran independientes de la orden; ésta dependía nominalmente de Roma. Así, los países bálticos tuvieron la misma estructura feudal heteróclita que las otras grandes regiones alemanas: la orden administraba todo el país, pero los obispos y las ciudades conservaban gran libertad. La orden teutónica vio comprometida su preponderancia como consecuencia de la guerra que la enfrentó con Polonia en el siglo xv. Los polacos obtuvieron el control de Prusia y de parte de Pomerania y de Lituania. Con esto se sembraban gérmenes de tragedia para el futuro. En el siglo xv se relajó gravemente el vigor religioso y moral de la orden.

El juicio sobre la orden de los caballeros teutónicos fue inicialmente muy laudatorio; en los últimos tiempos la han denigrado muchos. Fue en sus comienzos una orden de cruzados, cuyos primeros objetivos eran espirituales y cristianos. Después, durante un largo período, estuvo siempre en guerra contra toda clase de enemigos, infieles y cristianos. Puede censurarse con razón la inhumanidad de muchos de sus actos e intervenciones políticas; sus éxitos guerreros y administrativos no pueden suscitar más que admiración. A fin de cuentas hay que revisar las críticas más violentas que en el siglo xx identificaron falsamente la orden con el espíritu altivo y belicoso de los prusianos. Un historiador actual, que no es alemán y ha sufrido la dominación prusiana en Europa, ha juzgado que la obra de los caballeros teutónicos fue «una de las realizaciones más gloriosas de la Edad Media» y «el mayor triunfo de la civilización alemana medieval»<sup>1</sup>.

### 3. La Iglesia búlgara

El Estado búlgaro de la Edad Media fue fundado en el 681 por Asparuch, hijo de Kowrat. Asparuch condujo a sus búlgaros turcos más allá del Danubio; los estableció en el rincón nordeste de la península balcánica, en un antiguo territorio bizantino ocupado entonces por eslavos. Este Estado fue oficial y agresivamente pagano hasta el 864. Pero, durante la primera mitad del siglo ix, los misioneros bizantinos propagaron el cristianismo entre los súbditos eslavos de los búlgaros. Un suceso político fue la causa inmediata de la conversión de Bulgaria: la alianza concluida entre el príncipe búlgaro Boris y Luis el Germánico. Esta alianza implicaba un riesgo: la influencia francesa amenazaba extenderse a Grecia y Macedonia, comprometiendo así los intereses vitales que tenía Bizancio en esta región. El emperador Miguel III colocó un ejército en la frontera búlgara (864) y Boris cedió en seguida. Se comprometió a renunciar a la alianza con los francos y a recibir el evangelio únicamente de Bizancio. Boris se bautizó en el 865 y recibió el nombre de Miguel en honor de su imperial padrino. Cuando quiso obligar a sus súbditos a bautizarse, la nobleza búlgara se rebeló; la rebelión fue reprimida con crueldad. El cristianismo bizantino creyó asegurado su triunfo en Bulgaria. El patriarca Focio escribió a Boris una larga epístola explicándole la doctrina de la Iglesia y los deberes del príncipe cristiano<sup>2</sup>. Hay motivos para creer que al rey Boris no le entusiasmaron estas eruditas disertaciones. Como todos los príncipes de los pueblos recién convertidos al cristianismo bizantino, tenía que enfrentarse con un problema espinoso: ¿cómo conciliar el reconocimiento de la supremacía bizantina y el deseo natural de mandar en su reino? Con una jerarquía eclesiástica nacional sometida a un patriarca búlgaro se habrían dado algunos pasos hacia la solución del problema. Pero Focio guardaba un silencio inquietante sobre esto. Por eso Boris, decepcionado de los griegos, se volvió hacia su primer aliado, Luis el Germánico. En el 866 le pidió que enviase a Bulgaria un obispo y sacerdotes. Al mismo tiempo envió una embajada a Roma rogando al papa que nombrase a un patriarca para Bulgaria. Esto fue una noticia excelente para Nicolás I, que tenía así ocasión de someter de nuevo a su jurisdicción una parte del Ilírico. Resuelto a someter a la Santa Sede la joven Iglesia búlgara, el papa envió en seguida dos obispos a Bulgaria y redactó una respuesta a las 106 preguntas que Boris le había formulado por escrito. Esta carta pontificia, conocida por los canonistas medievales con el nombre de *Responsa Nicolai ad consulta bulgarorum*<sup>3</sup>, es un documento clarividente y sagaz. Demuestra que, a pesar de unos conocimientos muy rudimentarios del cristianismo, Boris era muy capaz de explotar la rivalidad existente entre las sedes de Bizancio y Roma y de obtener de ella independencia y prestigio para su Iglesia búlgara. El papa tranquilizaba a Boris sobre la decencia de llevar pantalón y la práctica del baño los miércoles y los

viernes; pero se mostraba poco complaciente en el terreno que más interesaba al príncipe búlgaro. En efecto, esquivó hábilmente la petición del príncipe rogando a Boris que, por el momento, se contentase con un arzobispo. Como los bizantinos le habían puesto dificultades para concederle un obispo, Boris pensó que hacía mejor negocio con Roma y prometió continuar siendo un fiel servidor de san Pedro.

Sin embargo, el 870, Boris y su pueblo volvieron a entrar en el redil de Bizancio. Parece que este cambio de frente se debió en gran medida a la diplomacia bizantina. Anastasio el Bibliotecario habla con detalles y con tristeza no disimulada de los «dones» (*munera*) y halagos (*sophistica argumenta*) prodigados por los griegos a los búlgaros durante cuatro años para separarlos de Roma<sup>4</sup>. En el 870 los bizantinos evitaron cuidadosamente repetir el error que cuatro años antes había arrojado a Boris a los brazos del papa. Desde entonces, la Iglesia búlgara tuvo a su cabeza a un arzobispo que, aunque estaba sometido económicamente al patriarca de Constantinopla, gozaba de gran autonomía. De este modo, la rivalidad que mediaba entre Roma y Constantinopla, la ingeniosidad de Boris de Bulgaria y la diplomacia flexible del Imperio bizantino permitieron la fundación de la Iglesia nacional eslava.

Unos quince años después, la joven Iglesia búlgara dio un nuevo paso hacia la autonomía cultural. Boris comprendió que si no contaba con un clero nacional, una liturgia y un alfabeto eslavos, su pueblo no podía seguir asimilando la civilización bizantina sin perjuicio para su propia independencia cultural y política. Cuando los discípulos de Metodio llegaron a Bulgaria, después de haber sido expulsados de Moravia, Boris los acogió cordialmente. Clemente, uno de sus jefes, fue enviado a Macedonia, donde trabajó treinta años entre los súbditos eslavos de Boris predicando el evangelio en eslavón, celebrando la liturgia eslava según el rito bizantino y formando un clero nacional. Gracias a san Clemente (nombrado obispo el 893) y a su compañero san Naun, Macedonia fue un famoso núcleo de cultura eslavo-bizantina. Ochrida, la ciudad principal, fue la cuna del cristianismo eslavo de los Balcanes. En Preslav, la capital búlgara, se desarrolló otra escuela de literatura eslava patrocinada por Simeón, hijo y sucesor de Boris (893-927). Fue allí, probablemente en los últimos años del siglo IX, donde la escritura glagolítica fue sustituida por el alfabeto cirílico, más sencillo y más parecido al griego. De las escuelas de Ochrida y de Preslav salieron durante el siglo siguiente innumerables libros profanos y religiosos; la mayoría de ellos eran traducciones o adaptaciones de textos griegos; pero también se publicaron algunas obras originales como la primera gramática eslava y una apología de su alfabeto. Este movimiento literario fue más importante que la cultura indígena de la Northumbria anglosajona, con la que se suele comparar. Hizo accesible a los eslavos la literatura bizantina profana y sagrada y nutrió durante varios siglos la vida cultural de los pueblos de Europa oriental.

La tradición vernácula procedente de Cirilo y de Metodio fue indudable-

mente un factor decisivo para la rapidez de los progresos del cristianismo en Bulgaria. El vigoroso desarrollo del monacato fue el índice de esos progresos. El reinado del zar Pedro (927-969) vio proliferar los monasterios búlgaros, sobre todo en Macedonia. Expresaron la sed de santidad y de ascetismo hombres como san Juan de Rila († 946), que vivió muchos años en el hueco de una encina, luego en una gruta de las montañas de Rila y fue el santo patrono de Bulgaria. Pero en el crecimiento tan rápido del monacato estribó también su debilidad. Desde mediados del siglo x, el carácter transitorio de muchos de sus monasterios, la índole con frecuencia efímera de los votos monásticos y el declive general de la vida religiosa hicieron que muchos monjes se volvieran al mundo o, convertidos en vagabundos, fueran presa de doctrinas heterodoxas. Además, se deformó y corrompió la herencia de Cirilo y de Metodio, con su mezcla tan original de tradiciones bizantinas y eslavas. Las interminables guerras que entabló Simeón con el Imperio bizantino llevaron a Bulgaria al borde de la ruina y dejaron en el país un amargo resentimiento contra Bizancio. A raíz de ellas se introdujeron masivamente en el país las costumbres e instituciones de Bizancio, con lo que se radicalizó la separación entre las clases dirigentes y los campesinos, cada vez más pobres y descontentos. Estos dos factores —situación crítica del monacato y desafecto de un amplio sector campesino— contribuyeron al nacimiento de la secta de los bogomilas, el movimiento hereje más importante de la historia de los Balcanes en la Edad Media.

La secta de los bogomilas fue fundada por un sacerdote búlgaro de este nombre, entre el 927 y el 969. Combinaban un dualismo neomaquino, importado del Próximo Oriente a los Balcanes (sobre todo por los paulinos de Armenia y de Asia Menor), un cristianismo «evangélico» antijerárquico y antisacramental y una actitud de rebeldía contra la autoridad de la Iglesia y del Estado. La doctrina fundamental de los bogomilas era que el mundo visible y material había sido creado por el diablo. Por eso negaban la encarnación y toda la concepción cristiana de la materia como vehículo de la gracia, rechazaban el bautismo y la eucaristía, despreciaban las órdenes sagradas y la organización visible de la Iglesia. Su enseñanza moral, que era naturalmente dualista, como la de los primitivos maniqueos, se inspiraba en parte en las tendencias heréticas latentes del monacato búlgaro del siglo x. Condenaban todas las funciones que ponían al hombre en contacto directo con la materia: casarse, comer, beber vino. Aunque es dudoso que todos los miembros de la secta observaran el mismo grado de continencia, los bogomilas vivieron con una austeridad que hasta el siglo xiv fue reconocida por sus adversarios más feroces. Con razón se les ha tenido por los mayores puritanos de la Edad Media. El sacerdote búlgaro Cosmas, que escribe hacia el 972, acusa a los bogomilas de desobediencia en los términos siguientes: «Enseñan a su propio pueblo a no obedecer a sus señores, injurian a los ricos, odian a las personas distinguidas, ponen en ridículo a los que tienen autoridad, censuran a los nobles, consideran vil a los ojos de Dios servir al rey y prohíben al siervo trabajar para su amo»<sup>5</sup>. Seguramente la doc-

trina de los bogomilas cambió, de una forma o de otra, cuando, en el curso de los siglos siguientes, el movimiento se extendió por toda la península balcánica, penetró en la Iglesia bizantina e influyó en el nacimiento de la herejía cátara o albigena en Italia y en el mediodía de Francia. Al menos en su primera fase, la secta de los bogomilas fue un movimiento campesino que desvió hacia la herejía las aspiraciones religiosas y sociales de gran parte del pueblo insatisfecho. Su historia conocida no sobrevivió a la conquista de los Balcanes por los turcos.

La independencia de la Iglesia búlgara —cuya autoridad suprema había recibido de Bizancio el estatuto patriarcal en el 927— terminó con la conquista de Bulgaria por Bizancio a fines del siglo x y principios del xi. Desde 1018 a 1187 Bulgaria fue provincia bizantina. Durante este período, los primados de Bulgaria, arzobispos de Ochrida, aun gozando de una autonomía teórica, estaban estrechamente controlados por las autoridades de Constantinopla. Algunos historiadores han afirmado que los bizantinos intentaron eliminar la tradición procedente de Cirilo y Metodio e imponer la lengua griega en la liturgia de la Iglesia búlgara. Las fuentes no contienen pruebas evidentes sobre este extremo. Si esta política se aplicó alguna vez, desde luego fracasó. Pero si se juzga por el desdén con que Teofilacto, arzobispo griego de Ochrida (que ejerció el cargo desde 1080 hasta 1108 aproximadamente), habla de sus ovejas en las cartas enviadas a Constantinopla<sup>6</sup>, se observa que el clero bizantino que dirigía en esta época los asuntos de la Iglesia búlgara no manifestaba mucha simpatía por las tradiciones culturales del país. En 1187, después de haberse rebelado con éxito contra Bizancio, Bulgaria recobró su independencia nacional. En el siglo xiii volvió a ser lo que había sido en el siglo ix y principios del x: una gran potencia europea. El príncipe Kalojan (1197-1207) buscaba el reconocimiento oficial de su reino y pidió ayuda a Roma. Inocencio III le envió una carta (1199) e inauguró una correspondencia que iba a durar cinco años. Considerando con perspicacia la precaria situación del Imperio bizantino, cuya capital fue sitiada (1203) y saqueada (1204) por los ejércitos de la cuarta Cruzada, Kalojan comunicó su deseo de someter el país a la jurisdicción pontificia si Inocencio III aceptaba reconocer el título de emperador que había tomado y elevar al rango de patriarca al titular del arzobispado de Tarnovo (la nueva capital búlgara), que se había designado a sí mismo para este cargo. El papa vio claramente que Kalojan seguía la misma política que había inaugurado en el siglo ix su predecesor Boris: aprovecharse de las rivalidades existentes entre Bizancio y Roma. Estaba resuelto a establecer la autoridad de Roma sobre el país haciendo el menor número posible de concesiones a la ambición del príncipe búlgaro y a su deseo de autonomía eclesiástica. De estas relaciones diplomáticas —en el curso de las cuales, a juzgar por la correspondencia cruzada<sup>7</sup>, no se planteó ningún problema concerniente a la doctrina o al rito— resultaron dos cosas: Kalojan fue coronado rey (pero no emperador) por un legado pontificio, y el papa reconoció al arzobispo búlgaro como primado de Bulgaria (pero

no como patriarca) en noviembre de 1204. Por su parte, el príncipe búlgaro reconoció la supremacía romana.

Esta unión, basada en una maniobra política y en equívocos doctrinales, tenía pocas garantías de duración. La cultura búlgara seguía siendo fundamentalmente bizantina. Sin respeto alguno por las sutilezas constitucionales, Kalojan continuó usando el título de emperador (zar) y considerando al primado como patriarca. Con gran pesar del papa, luchó contra los nuevos dirigentes latinos de Constantinopla y les infligió una grave derrota en 1205. A partir de entonces, las relaciones entre Bulgaria y Roma fueron de mal en peor. Juan Asen II (1218-1241), el príncipe más famoso del «segundo Imperio búlgaro», acabó con la subordinación de su país respecto a la Iglesia romana. En 1235, en Nicea, las autoridades bizantinas reconocieron el estatuto autocéfalo del patriarcado búlgaro de Tarnovo con la condición de que éste aceptase formalmente la primacía del patriarcado de Bizancio.

A mediados del siglo xiv hubo en Bulgaria, por influjo de una cultura bizantina renovada y pujante, un gran renacimiento de la literatura, el arte religioso y la vida monástica contemplativa. El movimiento alcanzó su apogeo durante el reinado del zar búlgaro Juan Alejandro (1331-1371) y continuó hasta 1393 bajo la dirección del patriarca búlgaro Eutimio. En Tarnovo floreció una escuela literaria bajo el patronato del rey. Entre otras cosas produjo traducciones en eslavón de obras bizantinas, históricas, hagiográficas y litúrgicas. El monacato bizantino floreció de nuevo por influjo del movimiento de los hesicastas, que se propagó en el siglo xiv a través de Europa oriental<sup>8</sup>. A los célebres monasterios búlgaros fundados en los siglos x y xi —Rila, en las montañas situadas al sur de Sofía; Backovo, en la cadena del Rodope, y Zographou, en el monte Athos— se añadieron nuevos monasterios que fueron centros influentes de la espiritualidad hesicasta. Los más importantes fueron el eremitorio de Paroria, en las montañas de Strandja, al norte de Andrinópolis, y Kilifarevo, cerca de Tarnovo. El primero fue fundado por el gran maestro hesicasta san Gregorio el Sinaíta; extendió su influjo hasta Constantinopla, Servia y las regiones situadas al norte del Danubio. El segundo fue fundado hacia 1350 por san Teodosio de Tarnovo, discípulo de Gregorio, y adquirió importancia internacional. Esta última floración de la vida monástica y de la literatura búlgara de la Edad Media acabó en 1393, al caer Tarnovo en manos de los turcos y convertirse el país en provincia otomana. El patriarcado fue suprimido y la Iglesia quedó unida directamente a la sede de Constantinopla.

En el siglo xiv se entablaron estrechas relaciones entre los monasterios búlgaros y los principados rumanos situados al norte del Danubio. El origen de la cristianización de los rumanos es bastante oscuro; pero no cabe duda de que, desde la Alta Edad Media, el cristianismo bizantino, la liturgia eslava y el alfabeto eslavo se extendieron a partir de Bulgaria por los países situados entre el bajo Danubio y los Cárpatos. En el siglo xiv se fundaron los principados de Valaquia y de Moldavia; las autoridades bizantinas erigieron bajo su jurisdic-

ción las sedes metropolitanas de «Hungría-Valaquia», en Arge (1359), y de «Moldo-Valaquia», en Suceava (1401). El eslavón siguió siendo la lengua de la Iglesia rumana hasta el siglo xvi.

#### 4. *La Iglesia servia*

Aunque la Iglesia ortodoxa nacional de Servia no se fundó hasta principios del siglo xiii, los servios fueron cristianizados pronto. Sabemos, en efecto, que fueron bautizados por misioneros enviados por Roma a petición del emperador Heraclio<sup>9</sup>. Pero tal cristianización fue efímera. En el siglo ix encontramos pruebas más evidentes de la cristianización de los servios. Entraron en la órbita de Bizancio gracias a la política emprendedora del emperador Basilio I. Entre el 867 y el 874 aceptaron el cristianismo griego. Entonces se establecieron obispos en Belgrado y en Ras (cerca de la actual Novi Pazar). En la costa dálmata, la influencia bizantina se opuso con éxito a la hegemonía de los francos hasta el 879; en esta fecha la Iglesia croata terminó por reconocer la autoridad de Roma. Durante los dos siglos siguientes, los servios estuvieron muy influidos por Roma, cuyo prestigio actuaba a través de las ciudades latinas de la costa adriática. Un príncipe servio de la provincia marítima de Zeta (la actual Montenegro) reconoció la soberanía eclesiástica del papa Gregorio VII. El y su sucesor recibieron de Roma el título de rey. Pero en el siglo xii, el cristianismo bizantino experimentó un acrecentamiento de poder en Servia. Siempre había estado bien implantado en el distrito interior de Raska, futuro núcleo del reino medieval de Servia. Desde fines del siglo ix, dada la cercanía de Ochrida y de los otros centros culturales de Macedonia, se había introducido en esa región la liturgia eslava enriquecida por los discípulos de Cirilo y de Metodio.

A fines del siglo xii y principios del xiii se fijó para siempre el destino religioso y cultural de la nación servia, que —como Bulgaria en el siglo ix y Rusia en el x— había sido encrucijada de caminos entre Oriente y Occidente, entre Bizancio y Roma. Fundamentalmente fueron tres los hombres que pusieron los cimientos de esta gran potencia medieval: Esteban Nemanja, fundador del Estado servio medieval, y sus dos hijos, Esteban y Sava. Aunque bautizado por un sacerdote romano, Nemanja era miembro convencido y activo de la Iglesia bizantina. En 1196 abdicó en favor de su hijo Esteban e ingresó como monje en el monasterio de Studenica, fundado por él, y luego en el monte Athos. Su hijo Sava había fundado en la montaña santa el monasterio servio de Chilandari, que iba a ser pronto uno de los focos principales de la cultura monástica servia. En Chilandari idearon el padre y el hijo la forma general de la comunidad cristiana servia en el marco de la Iglesia bizantina. Esteban, hijo mayor de Nemanja, caudillo de la nación servia, prosiguió la política tradicional de riguroso equilibrio entre Bizancio y Roma. Al permitir al Imperio romano de Constantinopla establecerse en 1204, la cuarta Cruzada modificó radicalmente la



Iglesias ortodoxas, no griegas, en los Balcanes

relación de fuerzas en la Europa del sudeste y consolidó durante algún tiempo las posiciones del partido favorable a los romanos en Servia. En consecuencia, Esteban repudió a su primera mujer, que era una princesa bizantina. Se casó con la nieta del omnipotente dux de Venecia. Prometió fidelidad espiritual a Inocencio III y, en 1247, fue coronado rey por un legado pontificio.

Pero la atracción que la Iglesia griega ejercía sobre Servia era demasiado fuerte para debilitarse por esas maniobras refinadas. Dos años después de la coronación de Esteban, Sava marchó del monte Athos a Nicea, donde las autoridades bizantinas exiliadas habían empezado ya a reconstituir los elementos dislocados del Imperio griego. Después de llegar a un acuerdo con el emperador Teodoro Lascaris, Sava fue consagrado arzobispo de Servia en 1219 por el patriarca de Nicea. Es probable que hubiera emprendido este viaje contando con la aprobación de su hermano el rey de Servia. Regresó, pues, a su país para organizar la joven Iglesia nacional; la Iglesia servia iba a ser en adelante autocéfala, gozando del derecho de escoger y consagrar a su propio arzobispo. Las autoridades bizantinas conservaban un poder nominal de control, y la Iglesia servia debía mencionar en su liturgia al patriarca bizantino antes que al arzobispo servio. Así encontramos en la fundación de la Iglesia nacional servia un ejemplo de los compromisos a que llegaron la hegemonía bizantina y la independencia eslava, compromisos ventajosos siempre para ambas partes.

San Sava insertó su Iglesia en el cuerpo de la cristiandad oriental, en la tradición monástica del monte Athos y en la vida nacional de su propio país; de este modo dio a la Iglesia servia medieval sus grandes rasgos característicos. El lazo estrecho que existía entre la Iglesia servia y los descendientes de Nemanja, que reinaron en el país hasta 1371, halló una expresión visible en los monasterios fundados y dotados por los reyes servios. La arquitectura y las pinturas murales de las iglesias monásticas —Studenica, Zica, Mileseva, Sopotani, Gracanica y Decani son ejemplos de fama mundial— figuran entre las mejores creaciones del arte cristiano oriental. La sede arzobispal, establecida en Zica, en el valle del Ibar, fue trasladada a Pec hacia el año 1233. Varios príncipes servios de los siglos XIII y XIV mostraron cierta inclinación, o al menos simpatía, por la Iglesia romana. Sin embargo, el sentimiento antirromano aumentó en Servia después que el Concilio de Lyon se preocupó exclusivamente —de acuerdo en esto con el emperador Miguel VIII— de acabar con la autonomía de las Iglesias servia y búlgara. Un documento oficial servio, publicado en 1354 —el código jurídico de Esteban Dusan—, llama al catolicismo romano «la herejía latina».

Durante el reinado de Esteban Dusan (1331-1355), Servia se convirtió en el Estado más poderoso de los Balcanes. Macedonia, Albania y Epiro le habían sido arrebatados al Imperio Romano. De acuerdo con su plan de establecer un nuevo Imperio servio-griego, Dusan llevaba el título de emperador y se hacía llamar emperador de servios y griegos. Para revalidar su título necesitaba ser coronado oficialmente. Ahora bien, según la concepción bizantina, sólo un

patriarca podía coronar a un emperador. El patriarca de Constantinopla no pudo menos de considerar una usurpación el acceso de Dusan al título imperial. Por eso Dusan, con su propia autoridad, elevó al rango de patriarca a su primado, el arzobispo de Pec. Unos días después, el patriarca servio coronó emperador a Dusan en Skopjé (1346). Las autoridades bizantinas reaccionaron enérgicamente ante lo que consideraban una rebelión religiosa y política. En 1350, Calixto, patriarca de Constantinopla, excomulgó a Dusan y a toda la Iglesia servia. Esto provocó un cisma entre la Iglesia bizantina y la servia, que no acabó hasta 1375. En esta fecha, el príncipe Lázaro, que reinaba en la parte septentrional del reino servio, tuvo que enfrentarse con la amenaza turca en los Balcanes, y logró que el patriarca ecuménico levantara el anatema que pesaba sobre la Iglesia y la nación servias y reconociera al patriarca servio.

Pero esta tentativa de restaurar —ante la amenaza turca— cierta unidad de los pueblos cristianos de los Balcanes llegaba demasiado tarde. En 1389, los ejércitos servios fueron derrotados por los turcos en la batalla de Kosovo. La leyenda y la poesía modificaron muy pronto el sentido de este acontecimiento, que inspiró fuertemente las tradiciones de heroísmo y de fe del pueblo servio. Durante los setenta años siguientes sobrevivió al norte del país un principado pequeño. Allí florecieron por última vez el arte y la literatura servios de la Edad Media. Los «déspotas» de la Servia del norte construyeron y dotaron monasterios con tanto celo como sus regios antecesores. Las pinturas murales de las iglesias de Ravanica (1377) y de Manasija (1406-1418) manifiestan la tentativa que hicieron los artistas cristianos servios en vísperas de la conquista turca decisiva, que llegó en 1459, para cambiar las sombras de un mundo turbulento en visión de belleza espiritual.

### 5. *La Iglesia rusa*

Los años 860-870 tuvieron una importancia capital: durante este decenio llegaron a Moravia Cirilo y Metodio, recibió el bautismo Boris de Bulgaria y se emprendió la conversión de Rusia. Tal conversión se aceleró por un incidente que representaba un peligro para el Imperio bizantino: en el 860 atacó a Constantinopla una flota vikinga. El asalto fue rechazado con grandes dificultades. Lo habían realizado los suecos, amos de los eslavos orientales que llevaban el nombre de Rhos, pueblo convertido en potencia preponderante a lo largo de la ruta marítima que unía el Báltico con el Mar Negro. Las autoridades bizantinas comprendieron pronto que, para mantener la seguridad del Imperio, era necesario que los bárbaros rusos entraran rápidamente en el círculo de la civilización de la Roma oriental. Sin pérdida de tiempo emprendieron la conversión de los rusos. El año 867 pudo declarar el patriarca Focio que la nación rusa, famosa en otro tiempo por su crueldad sanguinaria, aceptaba el cristianismo y se ponía bajo la autoridad espiritual de un obispo bizantino como «súbdita y

amiga» del Imperio. Como en el caso de Bulgaria, es preciso recordar que, según la concepción de los romanos de Oriente, la aceptación del cristianismo bizantino implicaba por parte de una nación bárbara la subordinación a la soberanía política del emperador. Unos años después, el patriarca Ignacio dio un arzobispo a los rusos.

Las escasas notas contenidas en las fuentes bizantinas no ofrecen más datos sobre lo que los historiadores han llamado «la primera conversión de los rusos». Nada sabemos de la suerte que corrió esta primera diócesis bizantina en Rusia. La sede fue probablemente Kiev, capital del reino. Es muy probable que fuese arrastrada por la oleada pagana que barrió a Rusia durante los últimos decenios del siglo ix. Sin embargo, desde los primeros años del siglo x hasta la conversión final de Rusia en el reinado de Vladimiro se encuentra una serie continua de signos que prueban la existencia de una comunidad cristiana en Kiev. En el 957, la princesa Olga, regente del reino, fue a Constantinopla para hablar de paz. Fue bautizada por el patriarca bizantino en el curso de una espléndida recepción que le ofreció la corte. Olga no quería ni podía imponer su religión a sus súbditos. Por lo demás, dos años después trató sin éxito de obtener de Otón un obispo alemán. Sin embargo, sus relaciones con el Imperio de Oriente franquearon el camino al triunfo del cristianismo bizantino, que tuvo lugar durante el reinado de su nieto Vladimiro.

Las circunstancias de la conversión de Vladimiro siguen siendo oscuras en muchos aspectos importantes. Esto se debe en parte al hecho de que las fuentes bizantinas de la época guardan silencio absoluto sobre este extremo; en parte se debe también a las contradicciones que existen entre las dos fuentes principales: la *Primera Crónica* rusa y el historiador árabe Yahia de Antioquía. La *Crónica* pone el acento, seguramente con razón, en los motivos religiosos de la conversión; pero embellece la realidad, cuando pretende que el príncipe ruso escogió el cristianismo bizantino porque su embajador le había hablado de la hermosura sin igual de la liturgia celebrada en Santa Sofía de Constantinopla<sup>10</sup>. Yahia explica el bautismo de Vladimiro por las negociaciones que tuvieron lugar entre Bizancio y Rusia en el 988. Según él, el príncipe ruso aceptó apoyar al emperador Basilio II contra un rival, el general rebelde Bardas Focas; y abrazó el cristianismo a cambio de la mano de la hermana del emperador<sup>11</sup>. Estas negociaciones están, en efecto, atestiguadas. No hay razón convincente para negar que el bautismo de Vladimiro en el 988 o 989 —seguido por el de las clases dirigente rusas— tuviera motivos religiosos y políticos, lo mismo que la conversión de Boris de Bulgaria.

La misma oscuridad existe respecto a los primeros cincuenta años de la Iglesia establecida por Vladimiro. ¿De qué autoridad dependía? La falta de pruebas directas y contemporáneas ha dado ocasión a una apasionada controversia. Algunos historiadores han sostenido que, entre el 988 y 1039, la Iglesia rusa dependió de la búlgara; otros, que estuvo sometida a Roma; otros, en fin, que era autocéfala. El autor de estas líneas opina, sin embargo, que existen

pruebas indirectas de que la Iglesia rusa estuvo sometida al patriarcado de Bizancio desde el principio. Entre esas pruebas está la afirmación de Yahia de Antioquía. Según él, el emperador Basilio II envió «metropolitanos y obispos» que bautizaron a Vladimiro y su pueblo. También se pueden aducir los datos siguientes: el papel desempeñado por el clero griego de Crimea en la cristianización de Rusia; el hecho de que Vladimiro encargara a arquitectos bizantinos la construcción de la primera iglesia de piedra en Kiev; el matrimonio de Vladimiro con la hermana del emperador; en fin, Vladimiro se convirtió en hijo espiritual del emperador, como manifiesta simbólicamente su nombre de bautismo, que era Basilio.

Desde 1039 a 1448, la Iglesia rusa, dirigida por los metropolitanos de Kiev (que residieron en Moscú desde 1328), fue una provincia metropolitana del patriarcado de Bizancio. Durante los siglos XI y XII, una de las principales tareas del clero ruso fue establecer diócesis en las principales ciudades del país y combatir el antiguo paganismo eslavo, que conservaba gran prestigio ante el pueblo, a pesar de haber sido proscrito por Vladimiro. En Rusia, como en las regiones eslavas de los Balcanes, el cristianismo fue impuesto desde arriba. Al menos durante un siglo siguió siendo la religión de las clases dirigentes. La conversión del país no concluyó probablemente hasta el siglo XV, y fue entonces cuando el cristianismo configuró la cultura campesina de modo evidente. Entre las clases cultas la Iglesia sirvió una vez más para propagar continua y masivamente la civilización bizantina. Gracias a la traducción en eslavón del *Nomocanon* griego —resumen del derecho canónico y de las ordenanzas imperiales—, los rusos asimilaron, como los búlgaros y los serbios, los dos principios fundamentales de la política bizantina: la teoría de las relaciones armoniosas entre la Iglesia y el Estado y la doctrina del Imperio cristiano oriental, cuyo centro es Constantinopla<sup>12</sup>. El primer principio fundamentaba ideológicamente la colaboración estrecha de la Iglesia rusa medieval y de los príncipes rusos. Según el otro principio, aunque fue rechazado por un príncipe ruso a fines del siglo XIV —hecho provisional y poco significativo—, los rusos creían que el emperador estaba investido de la autoridad del jefe natural y de derecho divino de la comunidad cristiana, del legislador supremo de la cristiandad, cuya jurisdicción se extendía, al menos en un sentido espiritual y «metapolítico», sobre todos los príncipes y pueblos cristianos.

El arte bizantino floreció notablemente en tierra rusa, primero en Kiev, luego en los siglos XIV y XV, durante el «renacimiento de los Paleólogos». Desde el siglo XI estuvo influido por escuelas locales de arquitectura y de pintura. Sirvió para propagar en Rusia las tradiciones litúrgicas y teológicas de la Iglesia de Oriente. Se advierte también con claridad la influencia de la tradición artística de Bizancio en la Rusia medieval en la decoración de la iglesia de Santa Sofía en Kiev. Los cimientos del edificio se pusieron en 1307. Los mosaicos, cargados de inscripciones griegas dispuestas en forma rigurosamente jerárquica y dominados por el Pantocrator en la cúpula y la Madre de Dios en el ábside,



La Iglesia rusa

ofrecen ejemplos muy notables del arte medieval bizantino. Los curiosos frescos que adornan la escalera del campanario representan los complicados espectáculos de la corte de Bizancio: fiestas, carreras de carros, etc. Prueban claramente la atracción que ejercía sobre los rusos el lejano esplendor de Constantinopla, «la ciudad que el mundo añora». El cristianismo bizantino influyó poderosamente en la literatura rusa, así como en el arte y el derecho rusos. En los comienzos de su historia cristiana, los rusos pudieron enriquecerse con los tesoros de la tradición vernácula de Cirilo y Metodio, igual que los búlgaros y los servios. Fue principalmente de Bulgaria de donde pasaron a Rusia en el siglo x las traducciones eslavas de Cirilo y Metodio y de sus discípulos. En Kiev se formó una biblioteca importante con obras sagradas y profanas traducidas del griego. Los eruditos rusos, sobre todo en el reinado de Yaroslav (1019-1054), hijo de Vladimiro, añadieron la traducción propia. En el siglo xi, las minorías cultas de Rusia comenzaron a crear obras literarias originales escritas en eslavón (que poco a poco se fue mezclando con la lengua vulgar local). Algunas de esas obras —sobre todo la *Primera Crónica*, el *Sermón sobre la fe y la gracia* de Hilarión, metropolitano de Kiev, y las *Vidas* de los primeros santos rusos (Boris, Gleb y Teodosio)— figuran entre las más importantes de la historia de la cultura rusa medieval. Esta cultura rusa de la alta Edad Media no fue rígida ni cerrada. Se desarrolló bajo la égida de Bizancio y en contacto directo con la Europa central y occidental, con lo que, antes de la conquista mongólica del siglo xiii, Rusia estaba unida por el comercio, la diplomacia y la conciencia de pertenecer a una cristiandad única.

El carácter cosmopolita de la cultura primitiva se difuminó durante los siglos de la dominación mongólica (1237-1480). Es cierto que las relaciones con Bizancio prosiguieron e incluso se intensificaron en el siglo xiv. Pero la lucha por la supervivencia de la nación, cuyo paladín era el naciente principado de Moscú, limitó el horizonte cultural y religioso de los rusos. La Iglesia rusa gozó de un trato de favor bajo la dominación mongólica; incluso estuvo exenta del impuesto en 1270. Sus jefes, sobre todo los metropolitanos indígenas san Pedro (1308-1326) y san Alejo (1354-1378), apoyaron resueltamente a los príncipes moscovitas en su lucha por el poder y en la creciente resistencia que opusieron a los mongoles. La actitud rusa respecto a la Iglesia romana, que durante el período de Kiev había sido amistosa, se transformó en abierta hostilidad. En el año 1240 las relaciones entre Rusia y la cristiandad occidental llegaron a un punto crucial. El príncipe de Novgorod, san Alejandro Nevski, rechazó los ataques lanzados por los suecos, los livonios y los caballeros teutónicos contra las fronteras bálticas de Rusia.

En el terreno del monacato fue donde la Iglesia rusa de la Edad Media aportó su contribución más duradera y más original a la historia del cristianismo griego. A fines del siglo x y principios del xi, en la aurora de su historia, el monacato ruso —gracias a sus estrechas relaciones con el monte Athos y con Constantinopla, y gracias a las traducciones eslavonas de los clásicos del asce-

tismo, sobre todo la *Historia monachorum*; la *Historia dedicada a Lausos* de Palladios; el *Prado espiritual* de Juan Moschus, y las *Vitae* de Cirilo de Escitópolis— tomó sus principios de organización de las tres corrientes distintas del ascetismo bizantino: los modos de vida solitaria, semieremítica y cenobítica. La elección no fue fácil. La tensión latente que existía entre las tres corrientes nunca se resolvió en la Rusia medieval, cosa que tampoco se logró en el monacato oriental.

De los setenta monasterios atestiguados en Rusia antes del siglo XIII, dos tercios aproximadamente habían sido fundados por los príncipes, tomando como modelo los monasterios bizantinos que los emperadores o las personas adineradas establecieron para asegurarse un enterramiento y oraciones perpetuas por el descanso de su alma. Sin embargo, el mayor de todos, el monasterio de las Criptas en Kiev, no fue fundado por ningún personaje secular, no tuvo patronos ni gozó de ninguna dotación en sus comienzos. Surgió en la primera mitad del siglo XI. Un ruso llamado Antonio, que había pronunciado sus votos monásticos en el monte Athos, regresó a su país para establecer un eremitorio en las colinas de los alrededores de Kiev. El monte Athos, del que tomó su forma e inspiración peculiares el monasterio de las Criptas, siguió siendo durante toda la Edad Media la escuela de la espiritualidad rusa y el lugar de encuentro de las culturas eslava y bizantina. La segunda etapa de la historia del monasterio de las Criptas está asociada al nombre de otro ruso, Teodosio, que fue su abad desde 1062 hasta 1074. Importó de Constantinopla la Regla de los estuditas y estableció un estilo de vida cenobítica. Así, un modelo organizado de comunidad monástica que vivía, oraba y trabajaba en común bajo la dirección de un abad sustituyó, al menos durante algún tiempo, al ideal eremítico y más individualista de san Antonio. La personalidad de san Teodosio, su humildad profunda y sencilla, sus virtudes de moderación y «discreción», tan apreciadas por los maestros de la vida espiritual, ejercieron poderosa influencia en el desarrollo ulterior del monacato ruso.

Después de recuperarse del terrible golpe infligido por la invasión mongólica, el monacato floreció de nuevo en el siglo XIV. Pero la mayoría de los monasterios de los siglos XIV y XV fueron muy diferentes de los que existían en los siglos XI y XII. Estos estaban siempre situados cerca de las ciudades; en cambio, la mayor parte de los monasterios rusos fundados durante la Baja Edad Media se construyeron lejos de todo lugar habitado. Sus fundadores buscaban la soledad y el silencio, y se sintieron atraídos por los grandes bosques que se extendían al norte de Moscú hasta el mar Blanco y el océano Ártico. La huida al «desierto» tomó dimensiones importantes a partir de 1325. La figura dominante de este movimiento fue san Sergio, que fundó, a mediados del siglo, el célebre monasterio cenobítico de la Santa Trinidad en las selvas del norte de Moscú. Sergio, que tenía una espiritualidad muy parecida a la de Teodosio, llegó a ser el santo más venerado de Rusia. De él y de su monasterio salieron las dos grandes corrientes del monacato ruso: la comunidad muy organizada y disciplinada,

que insistía en la observancia litúrgica y el servicio social, y el eremitorio contemplativo de tipo griego, llamado *Laura*, y en Rusia *Skit*, cuyos ideales ascéticos y místicos estaban influidos por la tradición de los hesicastas bizantinos. En la segunda mitad del siglo xv, los principales representantes de esas dos corrientes fueron, respectivamente, san José de Volokolamsk y san Nilo de la Sora.

El problema de la autodeterminación dominó los últimos decenios de la historia de la Iglesia rusa medieval. Moscovia rechazó el Concilio de Florencia, en 1441, inmediatamente después del regreso de Isidoro, metropolitano griego de todas las Rusias. Este había firmado en Italia el decreto de unión y, en consecuencia, había sido nombrado cardenal y legado pontificio. Por orden del gran duque Basilio II, Isidoro fue depuesto y encarcelado; pero ese mismo año se evadió y se exilió. Siguió un período de vacilaciones. Los moscovitas odiaban permanecer bajo la jurisdicción espiritual de un patriarca unionista, pero al mismo tiempo temían romper con la dependencia secular y canónica de la Iglesia rusa respecto a la sede de Constantinopla. Los obispos rusos, reunidos en concilio por Basilio II en Moscú, eligieron, sin autorización de Bizancio, al obispo Jonás de Riazán para el cargo de metropolitano de todas las Rusias (1448). Sin embargo, las autoridades moscovitas continuaron profesando obediencia a la Iglesia-madre, «salvo en lo relativo a los desacuerdos recientes». La toma de Constantinopla por los turcos (29 mayo 1453) y la ruptura de la Unión de Florencia, que fue su resultado, pusieron fin a esta situación ambigua. Viendo que la Iglesia griega iba a estar en adelante en manos de un príncipe musulmán que confería su investidura al patriarca, la Iglesia rusa conservó el estatuto de autonomía que había adquirido *de facto* en 1448. En 1589, con el consentimiento unánime de las Iglesias ortodoxas, este estatuto de autonomía se cambió por el de patriarcado autocéfalo.

### CAPITULO III

## ROMA Y CONSTANTINOPLA

### 1. *El punto de vista occidental (1204-1439)*

Contra la voluntad expresa de Inocencio III, los cruzados abandonaron su camino para dirigirse a Constantinopla. El papa se alarmó al saber que se habían apoderado de la ciudad (1203). La razón oficial de este proceder fue la entronización de Alejo IV Angel, el pretendiente exiliado. La ceremonia se realizó, en efecto. Pero antes de que el papa y los monarcas europeos se hubieran podido adaptar a la nueva situación —es decir, a la unión entre Oriente y Occidente prometida por Alejo— el nuevo emperador fue asesinado en un motín. En su lugar fue entronizado uno de los conspiradores. Esto provocó otro asalto de los cruzados contra la ciudad (1204). Esta vez la conquista fue acompañada de saqueos, sacrilegios, destrucciones y crímenes de toda especie. Los vencedores pusieron en el trono de Oriente a Balduino de Flandes, creando así un Imperio latino. Sin embargo, existía un emperador griego, Teodoro Lascaris, yerno de Alejo III, que estaba instalado en Nicea. Esta ciudad, así como Trebisonda y el Epiro resistieron el ataque de los invasores. Teodoro fue de un lado a otro para reunir los fragmentos más importantes del Imperio de Oriente. Pero Macedonia, Tesalia, Grecia y las islas fueron ocupadas pronto por aventureros que sólo buscaban un botín material.

Balduino se apresuró a comunicar al papa su elevación al trono y a jurarle fidelidad. Inocencio, que no sabía nada del saqueo de Constantinopla, recibió la noticia con entusiasmo: esperaba el rápido retorno de la Iglesia griega a la obediencia de Roma. Aunque se escandalizó al enterarse de la conducta bárbara y vergonzosa de sus cruzados, era flexible de carácter y hombre de su época. La perspectiva de un Imperio latino de Oriente le parecía acorde con la voluntad de Dios y resultado feliz de su propia actuación. Es cierto que su Cruzada había escapado a su control e incluso había cambiado de naturaleza. Tras haber atacado y destruido una comunidad cristiana muy importante y civilizada y haber derribado a su dinastía, los cruzados de Oriente se convirtieron en ocupantes: gobernaban unas regiones que poco antes habían pertenecido al emperador de Bizancio. No parece que el papa comprendiera el significado de estos siniestros presagios. Tras de los primeros choques, el Imperio latino se portó

mejor de lo que podía esperarse, dado el bandidaje sobre el que estaba fundado. El patriarca latino y los países balcánicos en general entraron en la esfera de influencia del papa. Inocencio III se dedicó totalmente a proteger la Iglesia y sus dominios de todo saqueo y de las eventuales confiscaciones. Pero la Iglesia ortodoxa no había muerto. El patriarca de Nicea y el emperador griego tenían más poder real y mayor importancia que los latinos de Constantinopla. Inocencio habría actuado con sabiduría si hubiera buscado un arreglo con la Iglesia real de Oriente. En vez de esto, trató de unir fuertemente con Roma al patriarca latino y a los obispos dependientes de él. Sin embargo, mostró sus cualidades de hombre de Estado formulando exigencias doctrinales y litúrgicas muy moderadas. Pero, como casi todos sus contemporáneos, no quiso tratar con los griegos, a menos que éstos capitulasen sin condiciones en los puntos doctrinales y disciplinares controvertidos y reconociesen el Imperio latino como hecho consumado. Estas exigencias eran totalmente inaceptables para la masa de cristianos griegos cultos. Por este camino no podían mejorar las perspectivas de unidad.

Honorio III y Gregorio IX continuaron la política de Inocencio III apoyando al Imperio latino. Veían en él una base esencial para toda cruzada futura. Conservaron igualmente una actitud hostil respecto al emperador griego de Nicea. Por su parte, los griegos esperaban con impaciencia la expulsión de los latinos y mantenían firmemente sus tradiciones. Pero consideraciones políticas les llevaron a entablar negociaciones con Roma. Inocencio IV, político más prudente que sus dos antecesores, comprendió que el Imperio latino no tenía porvenir. Comenzaron las negociaciones con vistas a la reunificación. Inocencio deseaba ofrecer más concesiones que todos los papas que le habían precedido o le sucedieron. Las dos Iglesias debían tener los mismos derechos sobre Constantinopla. Se iba a celebrar en Oriente un concilio general. Cuando el acuerdo parecía inminente, murió Inocencio IV. Unos años después, Miguel Paleólogo, fundador de una gran dinastía, llegó al poder en Nicea (1259) y reconquistó Constantinopla (1261). Preocupado por consolidar su posición, el nuevo emperador hizo continuas tentativas para reanudar las negociaciones con Roma. Al fin, Urbano IV respondió favorablemente. Pero, como todas las ulteriores relaciones entre Oriente y Occidente, estas negociaciones fueron más políticas que religiosas: ambas partes las motivaron y condujeron sin referencia a las ideas de la Iglesia ortodoxa, que seguía oponiéndose firmemente a la dominación latina y a toda concesión en materia de ritos y formas litúrgicas.

Por parte latina, esta atmósfera de armonía política se disipó cuando subió al solio pontificio Gregorio X (1271-1276), el papa más espiritual del siglo XIII, exceptuado Celestino V. Su pontificado presenta ciertas analogías con el de Juan XXIII. Gregorio deseaba reformar la Iglesia, reunificar la cristiandad y restablecer el control cristiano sobre Palestina. El segundo objetivo se ordenaba probablemente a conseguir el tercero. Con este espíritu convocó en 1274 el Concilio de Lyon. Miguel VIII Paleólogo deseaba igualmente la reunificación,

pero sus miras eran primariamente políticas. A sus ojos, la protección pontificia parecía la única defensa contra los proyectos ambiciosos de Carlos de Anjou, rey de Nápoles. Este los puso pronto en práctica para obstaculizar la política pontificia. Por su parte, el emperador empleó todos sus recursos para reducir al silencio a su clero. No estuvo representado en Lyon más que por el ex patriarca de Constantinopla y por otro prelado, los cuales prometieron obediencia al papa en nombre del emperador y en su propio nombre y, excepto una vez, cantaron el credo con el *Filioque*. Eran sólo vanas apariencias. El emperador había tomado precauciones contra Carlos de Anjou. Pero cuando, dos años después, murió Gregorio X, su actitud espiritual no fue imitada. El rey de Nápoles recobró toda su influencia sobre la política pontificia y las fuerzas vivas de la ortodoxia comenzaron de nuevo a protestar en Constantinopla. Surgieron recriminaciones de ambos lados. Al cabo de siete años, la Unión fue rota por Andrónico II, y Martín IV excomulgó al emperador. En el siglo xiv, obligados por las vicisitudes políticas, los emperadores de Oriente trataron de reanudar las relaciones con Roma. Estas diversas tentativas pertenecen a la historia bizantina más que a la pontificia. En el siglo xv se hicieron más apremiantes y fueron tomadas en consideración por el Concilio de Basilea y, sobre todo, por Eugenio IV; éste alegó que los griegos solicitaban un encuentro en Italia y trasladó el concilio a Ferrara, y luego a Florencia, con la esperanza —prácticamente justificada— de dar nuevo prestigio al papado realizando la unión de las Iglesias, que el Occidente deseaba más sinceramente que nunca. El emperador Juan VIII fue en persona a Florencia. Un número considerable de obispos y de teólogos bizantinos tomó parte en una serie de debates sobre los puntos controvertidos en teología, ritos y disciplina. Actuaron como padres conciliares con idénticos derechos que los latinos. El principal objeto de discusión fue el *Filioque*. Gracias a su cultura nueva, los eruditos y los teólogos occidentales hicieron una brillante demostración de controversia patristica y escolástica. Los bizantinos quedaron vencidos por la presión política y por la habilidad de los occidentales en las disciplinas escolásticas. Incluso algunos, entre ellos Besarion, que fue después cardenal, se convencieron sinceramente de la verdad de las tesis católicas. Finalmente, el 6 de julio de 1439, la bula de unión fue firmada por todos los delegados bizantinos presentes, exceptuado Marco-Eugenio. Para los griegos no se trataba de un acto de sumisión a Roma, sino simplemente de reconocer que la opinión occidental no era herética. La unión fue censurada en seguida por los monjes y por la mayoría del pueblo de Constantinopla y sus alrededores. Muchos de los signatarios se retractaron; aunque el emperador se mantuvo firme, los sucesos trágicos de los quince años siguientes privaron de todo significado a la unión. Unos meses después del concilio quedó también sin efecto el acuerdo con la Iglesia armenia. Sin embargo, un gran número de cristianos de Oriente, en Ucrania, Transilvania y otros lugares, quedó unido a Roma y de él descienden varias de las Iglesias uniatas que existen todavía hoy.

## 2. *El punto de vista oriental.* *El cisma entre la cristiandad oriental y la occidental*

Los historiadores han evaluado diversamente la importancia exacta de los sucesos de 1054. Es posible que tal hecho se deba a que los autores posteriores al siglo XII interpretaron el conflicto entre Cerulario y el papado como una ruptura definitiva entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente. Pero hoy es difícil compartir esta concepción. Si se aplicase un criterio puramente formal, podría decirse que el cisma comenzó cuando el nombre de los papas dejó de mencionarse en los dípticos de la Iglesia de Constantinopla, hecho que ocurrió desde 1009.

Sin embargo, en 1089 un sínodo de la Iglesia de Constantinopla declaró que esta omisión se había debido a un error. Más importante es el hecho de que, después de la conquista de Antioquía por los cruzados en 1098, hubo en esta ciudad dos jerarquías rivales: la griega y la latina. Pero si el patriarcado de Antioquía estuvo dividido desde 1100, en Jerusalén no ocurrió esto hasta 1188, fecha en la que el patriarca ortodoxo local no quiso reconocer ya al patriarca latino. La opinión pública de los dos campos no pensaba que los sucesos de 1054 constituían un cisma definitivo. Es cierto que no se levantaron las excomuniones pronunciadas ese año (para eso las Iglesias han esperado hasta 1965); pero hay que recordar que se trataba de excomuniones personales que no concernían a las Iglesias como tales. También es cierto que la hostilidad mutua aumentó sin cesar durante el siglo XII, debido a la agresión normanda contra los países bálticos, el imperialismo de las ciudades mercantiles de la costa italiana y, sobre todo, a las Cruzadas. Sin embargo, en Oriente y en Occidente la mayoría de los cristianos y los más notables hombres de Iglesia creían todavía en una cristiandad una e indivisible. En los últimos años del siglo XI, Teofilacto, arzobispo de Bulgaria, uno de los eruditos bizantinos más ilustres de la época, reprochó vivamente a sus compatriotas el calumniar las costumbres de la Iglesia latina. «Yo no creo —escribía— que los errores de los latinos sean numerosos ni que motiven un cisma». Teofilacto opinaba incluso que el *Filioque*, único dogma occidental que desaprobaba resueltamente, era imputable «menos a la malicia que a la ignorancia», ignorancia que procedía de que la lengua latina no era suficientemente rica para expresar todas las sutilezas del pensamiento<sup>1</sup>. También en la cristiandad latina se oyeron voces que clamaban por la paz. A principios del siglo XII, san Bruno de Segni, abad de Montecassino, escribía a la comunidad benedictina de Constantinopla: «Tenemos por cierto y creemos firmemente que, a pesar de las diferencias de costumbres entre las Iglesias, hay una sola fe, indisolublemente unida a la cabeza, que es Cristo, el cual es también uno y continúa siendo el mismo en su cuerpo»<sup>2</sup>.

Indudablemente es imposible fijar el comienzo preciso del cisma entre las dos cristiandades. Muchos factores contingentes —políticos, económicos y culturales— afectaron sus relaciones en diversos puntos del espacio y del tiempo.

El historiador no puede precisar con certeza en qué fecha hay que empezar a hablar de las dos mitades de la cristiandad, considerando a cada una como un todo autónomo. En el plano del sentimiento popular, las Cruzadas significaron sin duda un giro decisivo por su secuela de esperanzas truncadas, incomprensiones y malos tratos recíprocos. La cuarta Cruzada, que condujo al saqueo de Constantinopla e implicó durante más de medio siglo (1204-1261) la latinización forzosa de la Iglesia bizantina y la división de los territorios europeos del Imperio entre los franceses y los venecianos, dejó en la Iglesia griega un recuerdo amargo, que no ha desaparecido aún. No obstante, aunque el pueblo de Bizancio sintió mayor hostilidad contra Occidente cuando vio a gentes que se decían cristianas profanar sus santuarios, sus iglesias y su ciudad santa, no se puede asegurar que la perfidia y brutalidad manifestadas por los latinos en 1204 hicieran desaparecer del corazón de las víctimas ni de sus agresores el sentimiento de que la cristiandad seguía siendo una. La historia ulterior de la Iglesia contiene muchos ejemplos de relaciones pacíficas y beneficiosas entre las tradiciones orientales y las occidentales.

De hecho, podemos preguntarnos si esos factores —psicológicos, políticos y culturales—, que tanto contribuyeron a enfrentar las dos partes de la cristiandad, habrían conducido a la ruptura si no hubieran estado exacerbados y reforzados por las diferencias doctrinales. Las dos Iglesias se opusieron y se separaron, en último término, por dos cuestiones: la concerniente a la teología trinitaria y la relativa al gobierno de la Iglesia. El *Filioque* y la pretensión del papa de ser el juez supremo de todo dogma de fe y de ejercer una jurisdicción directa y universal sobre toda la Iglesia cristiana continuaban siendo inaceptables para la Iglesia ortodoxa.

El hecho de que en el Concilio de Lyon y en el de Ferrara-Florencia estas dos doctrinas latinas fuesen aceptadas por el emperador y algunos eclesiásticos bizantinos no hace más que subrayar esta verdad.

### 3. *Tentativa de reunificación. El Concilio de Lyon (1274)*

Desde el punto de vista bizantino, la unión de Lyon se debió únicamente a que el emperador Miguel VIII quería, valiéndose de los buenos oficios del papa, ejercer presión sobre Carlos de Anjou, rey de Nápoles y Sicilia, y obligarle a que renunciase a su plan de luchar contra Bizancio, proyecto que amenazaba restablecer el Imperio latino de Constantinopla. Es muy probable que, firmando el acta de unión, el emperador salvase a su país de esta amenaza mortal. Miguel VIII no trató de ocultar a sus súbditos que obedecía a consideraciones políticas. Pagó un precio muy elevado por su triunfo diplomático. La Iglesia bizantina se negó a aceptar el *Filioque* y la doctrina del primado pontificio. Esto condujo a una violenta agitación social, agravada por la persecución de que fueron objeto sobre todo los monjes. La Unión de Lyon —cuyos

resultados muestran que los emperadores de la baja Edad Media fueron incapaces de imponer soluciones doctrinales a la Iglesia bizantina— duró poco. La rompió el papa Martín IV cuando decidió apoyar a Carlos de Anjou contra Miguel VIII (1281). En 1282, las Vísperas sicilianas reavivaron la amenaza de un ataque de los angevinos contra Bizancio. Miguel VIII murió ese año excomulgado por la Iglesia romana y por la bizantina.

En el siglo XIV se hicieron otros intentos para abolir el cisma. Un grupo relativamente restringido de intelectuales bizantinos estaba sinceramente interesado por la idea de la reunificación con Roma. Entre ellos se hallaba el teólogo Demetrio Cydones (1324-1397), que tradujo al griego la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. Pero la gran mayoría del clero y del pueblo bizantino seguía oponiéndose con firmeza a una unión que hubiera implicado el reconocimiento de las pretensiones pontificias y la aceptación del *Filioque*. Varios emperadores trataron aún de negociar una unión eclesiástica a cambio de una ayuda militar del Occidente. Pero esto no consiguió nada, a pesar de la creciente amenaza que representaban para el Imperio los turcos otomanos, los cuales emprendieron la conquista de los Balcanes a mediados del siglo XIV. La tentativa más sincera de reconciliación fue la que hizo el emperador Juan V durante un viaje a Roma en 1369; pero su conversión personal a la fe latina no influyó nada en sus súbditos ni aportó ninguna ventaja al Imperio.

#### 4. El Concilio de Florencia (1430)

En el Concilio de Florencia fue donde se manifestaron los últimos y mayores esfuerzos para reducir las diferencias entre las Iglesias romana y bizantina. Este concilio se reunió en Ferrara en enero de 1438, se trasladó a Florencia al año siguiente y acabó con la proclamación de la Unión el 6 de julio de 1439. Asistió a él una importante delegación griega, dirigida por el emperador Juan VIII Paleólogo y el patriarca de Constantinopla. Los griegos tuvieron que negociar desde una postura desventajosa. Necesitaban obtener la ayuda militar de Occidente sobre la amenaza creciente de los turcos a Constantinopla; no tenían bastante dinero para mantener por más tiempo su delegación. El papa Eugenio IV, con sus consejeros teólogos, a cuya cabeza estaba un hombre competente, el cardenal Cesarini, exigió la aceptación sin reservas de la postura romana en todas las cuestiones controvertidas. Sin embargo, las discusiones doctrinales —sobre todo las del *Filioque*, que era el problema principal— fueron vivas y prolongadas. A excepción de Marco-Eugenio, metropolitano de Efeso, los principales teólogos bizantinos y sobre todo Besarión, metropolitano de Nicea, e Isidoro, metropolitano de Kiev y de todas las Rusias, se mostraron sinceramente deseosos de restaurar la unidad de la Iglesia cristiana. A fin de cuentas, todos los griegos presentes en el concilio —excepto Marco-Eugenio, que se mostró más vigoroso que constructivo en su defensa de las posiciones

doctrinales bizantinas— firmaron el acta de unión. Así aceptaban formalmente, en nombre de la Iglesia de Oriente, la doctrina romana del *Filioque* y de la supremacía pontificia (aunque la fórmula que definía el poder del papa en la Iglesia fue redactada con gran ambigüedad para no herir la susceptibilidad de los griegos) y sobre el purgatorio. Sin embargo, se autorizó a los griegos continuar usando para la eucaristía el pan con levadura.

La Unión de Florencia resultó para la causa de la unidad cristiana tan defectuosa y poco duradera como la Unión de Lyon. En las Iglesias ortodoxas no bizantinas —los patriarcados de Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Rusia, Rumania y Servia— fue rechazada casi inmediatamente. Pero en Bizancio, la esperanza de obtener de Occidente una ayuda militar efectiva duró bastante tiempo. Una minoría reclutada entre el clero, los intelectuales y el pueblo continuó sosteniendo la Unión como lo hicieron los dos últimos emperadores, Juan VIII y Constantino XI. Pero la autoridad imperial fue una vez más incapaz de imponer su voluntad a la Iglesia. Muchos bizantinos consideraban que sus autoridades habían trocado la pureza de la fe ortodoxa por ventajas políticas dudosas. Vueltos a su país, se retractaron algunos de los prelados que habían firmado el decreto de unión. Hubo que esperar al 12 de diciembre de 1452 para que la Unión se proclamase oficialmente en la iglesia de Santa Sofía. A los cinco meses, Constantinopla cayó en manos de los ejércitos de Mahomet II. La Unión de Florencia pereció con el Imperio de Bizancio.

### 5. Grupos y partidos en la Iglesia bizantina

A los ojos del historiador de la Iglesia, el Concilio de Florencia es importante no sólo porque representó el esfuerzo más decidido para salvar el abismo entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente. Al radicalizar y polarizar los diferentes puntos de vista que existían en la sociedad bizantina sobre la reunificación, el concilio señaló también una etapa importante en la historia interna de la cristiandad oriental. Durante los dos siglos precedentes, en el mundo griego ortodoxo se habían dado cuatro posturas bien diferenciadas. En un extremo estaban los oportunistas, para quienes el problema de la reunificación era esencialmente político y la salvación del Imperio, con la ayuda militar del Occidente, compensaba algunas concesiones teológicas. En el otro extremo estaban los tradicionalistas poco ilustrados, que se limitaban a denunciar continuamente la «herejía latina». Los otros dos grupos, formados sobre todo por intelectuales notables, tenían una visión menos apasionada y más constructiva. Los primeros, llamados por sus compatriotas *latinofronoi*, formaban lo que podría denominarse el partido «unionista». Su visión de las cuestiones doctrinales estaba marcada por la tradición ultraconservadora que caracterizó a la teología bizantina desde la derrota del iconoclasmo hasta mediados del siglo XIV. Esta tradición aliaba el temor a las nuevas formulaciones doctrinales con el uso

mecánico de los textos patrísticos y de los argumentos teológicos estereotipados. Estaban persuadidos de que la unión con Roma era esencial para la salvación del Imperio bizantino, cuya misión suprema era, según ellos, preservar la tradición griega clásica. Conviene advertir que esta tradición se había cultivado cuidadosamente en Bizancio, sobre todo a partir del siglo IX, aunque la Iglesia condenaba periódicamente a los que manifestaban un entusiasmo exagerado por los antiguos filósofos griegos. El empleo de una teología «oficial» y la tendencia a identificar la causa sagrada del helenismo con el destino histórico del pueblo bizantino caracterizaron a los jefes del partido unionista griego presentes en Bizancio, sobre todo a Besarión de Nicea. Gracias a su teología formalista, los unionistas pudieron admitir con total sinceridad la concordancia de pura forma entre las doctrinas latina y griega que expresaba el acta de unión. Dada su veneración por el helenismo, cuya causa tanto defendieron en Italia, pusieron su deseo de unión por encima de los oportunismos nacionalista y político.

#### 6. *San Gregorio Palamas y la tradición hesicasta*

El otro grupo comprendía a teólogos, eruditos, eclesiásticos y maestros espirituales que trataban de conformarse sinceramente con el pensamiento y la experiencia de los Padres de la Iglesia y de reinterpretar su enseñanza con creatividad. La reunificación con Roma no era su problema más grave. Pero al redescubrir y actualizar de manera auténtica la tradición patrística pareció que, después de siglos de controversia estéril, abrían el camino para un diálogo en profundidad. Su fundamento espiritual común era la tradición de los hesicastas.

La teoría y la práctica de la oración contemplativa, cuyo objetivo es llegar al estado de quietud (*ἡσυχία*) y de silencio interior que acompaña a la victoria del hombre sobre sus propias pasiones, están arraigadas en las tradiciones más antiguas del monacato cristiano oriental. Progresivamente, la «oración del corazón» se asoció con la repetición frecuente de la «oración de Jesús» («Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí»). A partir del siglo XII lo más tarde, la recitación de esta súplica estuvo acompañada de ciertos ejercicios corporales (como la regulación de la respiración), destinados a procurar la concentración espiritual. En el siglo XIV, el método hesicasta se difundió ampliamente en el mundo bizantino. Se asistió a una renovación importante del monacato eremítico y cenobítico en toda Europa oriental. El gran maestro del método fue entonces san Gregorio el Sinaíta († 1346), que combinó la enseñanza espiritual de san Juan Clímaco († 670-680) con las tradiciones contemplativas del monte Athos. El hesicasmismo debe a san Gregorio de Palamas (1296-1359) su fundamentación dogmática y su incorporación duradera a la teología de la Iglesia ortodoxa. La doctrina de Gregorio, arzobispo de Tesalónica, fue aprobada por

dos concilios reunidos en Constantinopla en 1341 y 1351. Las bases sacramentales de la espiritualidad de Palamas procedían de escritos más antiguos, especialmente los de Simeón el Teólogo Nuevo (949-1022), el gran místico bizantino. La teología de Palamas, que insiste en la encarnación y en la doctrina bíblica del hombre capaz de ser «deificado» por la gracia, parecía estar fundada en la tradición patristica. Palamas tomó de Basilio y de Máximo el Confesor los elementos de la distinción —a la que dio por primera vez precisión dogmática y una forma teológica muy desarrollada— entre la esencia y las «energías» de Dios. Según esta distinción —que se deduce de la necesidad de conciliar la creencia en que Dios es incognoscible por naturaleza con la doctrina que afirma que, por medio de la gracia, los hombres pueden ser «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4)—, Dios es totalmente inaccesible en su esencia, pero se revela y comunica por medio de sus «energías» u «operaciones». Estas energías no existen fuera de Dios. Son Dios mismo actuando y manifestándose en el mundo creado. La relación misteriosa entre la esencia y las energías de Dios —relación que es a la vez identidad y distinción— salvaguarda la trascendencia total de Dios y fundamenta la realidad de la experiencia mística (y de la unión) que el hombre tiene de Dios gracias a las energías divinas.

La distinción entre la esencia de Dios y sus energías influyó notablemente en la doctrina ortodoxa de la Trinidad. En efecto, si, según la esencia de Dios, el Espíritu Santo procede sólo del Padre, el Espíritu en cuanto energía divina «se derrama a partir del Padre por el Hijo y, si se quiere, del Hijo» (διὰ τοῦ υἱοῦ, εἰ βούλει καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ)<sup>3</sup>. Así, la doctrina de Palamas sobre las energías increadas de Dios abría la posibilidad —ya entrevista por Gregorio de Chipre, patriarca de Constantinopla (1283-1289)— de un acercamiento fructuoso, si no de un acuerdo completo, entre la doctrina latina del *Filioque* y la teología oriental de la Trinidad. Probablemente fue una desgracia que la enseñanza de Gregorio Palamas no se discutiera con más profundidad en el Concilio de Florencia. Pero el historiador debe recordar también que durante el último siglo de la historia bizantina, cuando el Imperio agonizaba políticamente, la Iglesia bizantina fue capaz de desarrollar una teología a la vez tradicional y adaptada de manera creadora a las necesidades de la época, teología que hubiese podido salvar el abismo entre las dos mitades de la cristiandad. Durante los siglos oscuros que iban a vivir en lo sucesivo, los cristianos griegos, lo mismo que sus hermanos en la fe de la Europa oriental, encontraron en esa teología la doctrina de las energías de Dios y de la luz increada, capaz de convertir al hombre en partícipe de la naturaleza divina y de transformar el mundo.

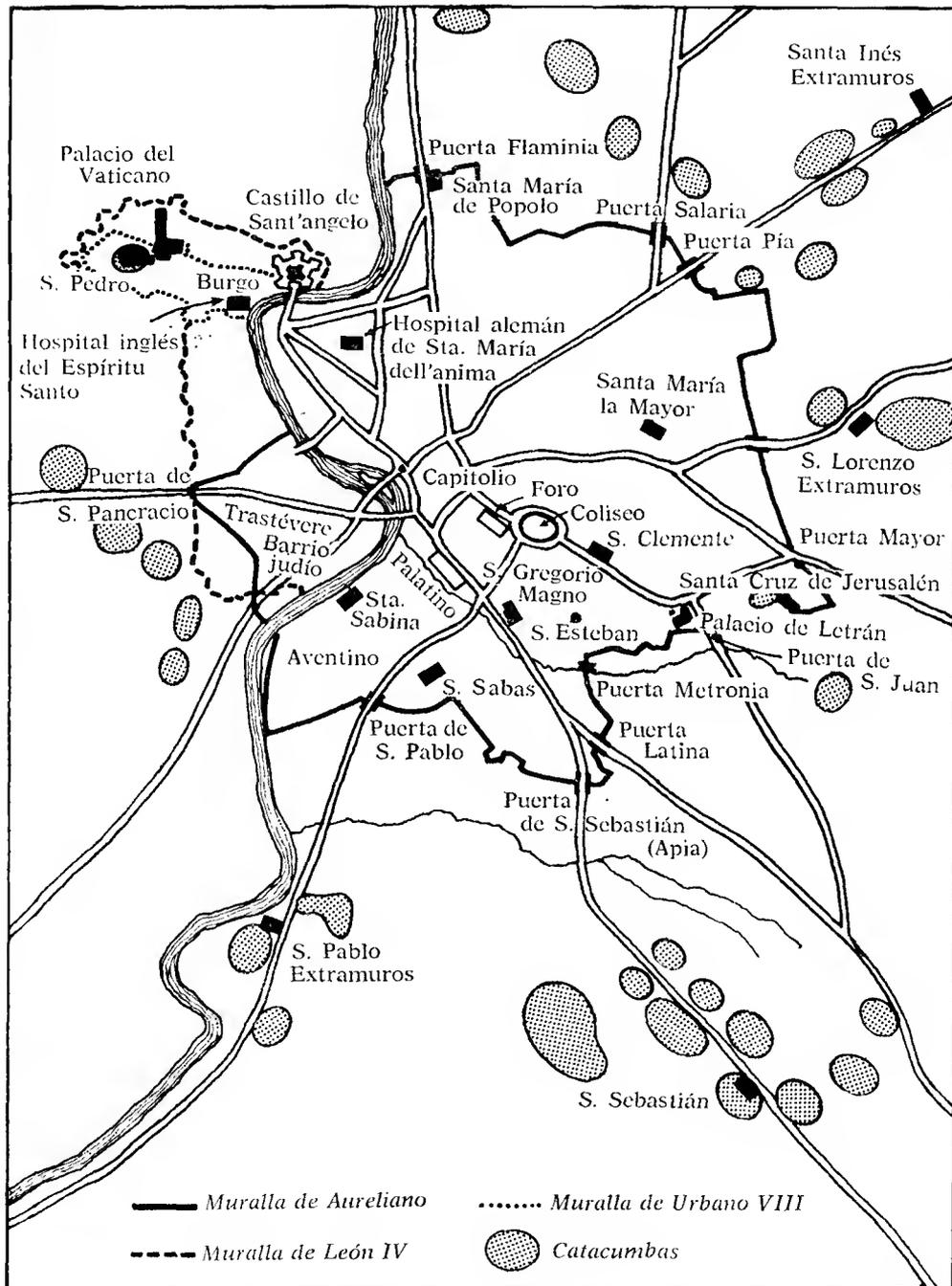
## CAPITULO IV

### LA IGLESIA Y LA CORONA. TESIS Y ANTITESIS

Durante unos setenta años, es decir, desde la elección de Inocencio III hasta la muerte de Inocencio IV (1189-1254), gobernaron la Iglesia una serie de papas de marcada personalidad. Fueron hombres íntegros, dotados de gran inteligencia, que perseguían ideales elevados. Todos ellos se consagraron a mantener y aumentar la supremacía de la Sede Apostólica. Además, todos fueron competentes en materia de derecho canónico, tal como esta disciplina se enseñaba en Bolonia y se practicaba en la curia. Ya hemos visto que Alejandro III, predecesor ilustre de esos papas, había tenido una formación similar. Hemos visto también que el pontífice más eminente de los que subieron al trono en los cincuenta años siguientes, Bonifacio VIII, recordó a sus adversarios en una célebre ocasión que había pasado cuarenta años estudiando el *Decretum* de Graciano y las decretales<sup>1</sup>. Esta circunstancia general fue de gran importancia para el desarrollo de la política pontificia. En efecto, es más que probable que los canonistas fuesen los primeros responsables (aunque la empresa la acabasen los publicistas de la escuela de París) de la aplicación extensiva de la doctrina antigua y fundamental de la supremacía pontificia que Gregorio VII y sus sucesores habían sacado de los cánones tradicionales de la Iglesia. Como han probado con claridad las investigaciones recientes, es cierto que este pensamiento canónico no fue monolítico<sup>2</sup>. Veremos después que muchos canonistas defendieron una teoría conciliar o colegial de la constitución de la Iglesia. Pero en el siglo que transcurrió entre el pontificado de Alejandro III y la madurez de Benedetto Caetani (Bonifacio VIII), la principal corriente de pensamiento canónico se dirigió cada vez más a la afirmación de la autoridad universal del papa. En el caso de tres de los cuatro papas a que nos referimos (a excepción de Honorio III), en Roma se aplicó la enseñanza de Bolonia. Las opiniones se tradujeron en obras que a su vez fundamentaron opiniones nuevas. Elegido papa después de una brillante carrera universitaria, Inocencio IV no sólo practicó lo que había predicado, sino que también predicó siendo papa lo que antes había practicado. Esta rigurosa interacción entre la teoría y la práctica en lo que puede llamarse los «dos cuerpos» de los papas de esta época debe ser tenida en cuenta, si se quiere analizar las pretensiones pontificias en la Edad Media. Con algunas excepciones puede considerarse la formación de los canonistas como

una atmósfera de estufa caliente que hace madurar los frutos demasiado pronto o que da demasiado calor. La investigación reciente ha modificado muchas concepciones históricas; pero sigue habiendo amplio acuerdo en considerar la reforma gregoriana como un movimiento que tendía a separar lo espiritual de lo temporal, teniendo en cuenta que el papa es el padre espiritual de todos los hombres y que el poder del emperador (al que se hace una referencia especial) es un poder de ejecución para el bien de la Iglesia, que puede ser censurado, excomulgado y hasta depuesto si no contribuye al bien común. Los grandes papas del siglo XII, sobre todo Adriano IV y Alejandro III, basaron en esta doctrina su lucha contra Federico Barbarroja.

Inocencio III, que heredó las opiniones avanzadas de Uguccio de Pisa, su maestro de Bolonia, apoyó desde el principio de su pontificado la doctrina de que el poder espiritual y el temporal están sometidos a los preceptos divinos, pero que el poder espiritual es de mayor dignidad y extensión. Su temperamento y su índole —así como la historia de la Europa contemporánea de su pontificado— lo llevaron a interesarse por la política europea, a ser el padre espiritual que se mantiene por encima de intereses opuestos, a ser sobre todo el juez y el árbitro supremo en todos los campos, incluida la alta política, esfera en la que pueden tener tan tristes consecuencias los actos delictivos de los hombres. Casi siempre actuó de forma personal y práctica. Fue un observador clarividente y supo considerar la escena europea desde un punto de vista muy elevado y servirse de su alta posición para defender la causa de la paz. Sus actuaciones se explican siempre por su sólida estructura intelectual. Reveló ésta con ocasión del famoso litigio entre el rey Juan de Inglaterra (que apeló a él) y el rey Felipe de Francia, que actuaba de forma supuestamente injusta. Declaró que no tenía que juzgar entre un señor y su vasallo a propósito de un feudo, sino entre hombres y en un terreno en que se discutía la culpabilidad de una acción (*ratione peccati*)<sup>3</sup>. En esta perspectiva abierta quedaba salvaguardada formalmente la autonomía del poder secular. Sin embargo, en las cartas de Inocencio III se encuentran juicios que amplían y ahondan sus pretensiones: el papa es el vicario de Cristo, el vicario de Dios, establecido sobre los pueblos y sobre los reinos para arrancar y destruir, edificar y plantar, gozando de poderes más divinos que humanos. La relación que hay entre la autoridad del pontífice y la del rey equivale a la existente entre el sol y la luna. A pesar de estos juicios y otros parecidos, parece que Inocencio III opinaba que el príncipe secular disponía de poder, subordinado pero real, y no de una mera autoridad derivada. En sus actos políticos —que sobrepasan en número y alcance a los de todos sus predecesores y sucesores—, Inocencio actuó, más que como autócrata autoritario, como padre espiritual prestigioso defendiendo intereses elevados y ejerciendo graves responsabilidades. Por eso triunfó tantas veces y fue tan raramente desobedecido. No debe olvidarse que toda Europa occidental estaba absolutamente convencida en esta época de no formar más que una cosa con la Iglesia de Cristo y creía que el papa estaba al frente de la Iglesia como



Plano de Roma

vicario de Dios. Se había modificado desde hacía tiempo la convicción de que hay derechos naturales, sociales y políticos, fijados por el Creador en la estructura misma del ser racional. Sólo había sobrevivido en los restos del saber antiguo o había aflorado a la superficie en algunos casos de duras necesidades prácticas tratadas en forma empírica. Así, un especialista en lógica o un jurista —por no decir un político realista—, instalado en el solio pontificio, tenía completa libertad de llevar al límite las consecuencias aparentemente necesarias de un argumento como el siguiente: «Cristo, que es Dios, es la cabeza suprema y el rey de todos los hombres; dio a Pedro y a sus sucesores todo poder; por tanto...».

Los dos sucesores inmediatos de Inocencio III continuaron esta política, pero no desarrollaron mucho la doctrina. Como carecían del talento de su predecesor y heredaron, en cambio, sus defectos y fracasos, da la impresión de que emplearon y proclamaron su poder —sobre todo Gregorio IX— de manera más implacable y menos paternal. Con Inocencio IV aparece una notable diferencia. Profesor universitario de prestigio, fue mucho más lejos que Inocencio III en la afirmación de la autoridad pontificia. Como hombre mostró su fuerza de voluntad y careció de la espiritualidad y prudencia política que habían caracterizado a su ilustre predecesor. Según él, Cristo había inaugurado —y Pedro y sus sucesores habían proseguido— un nuevo estilo de gobierno del mundo por una autoridad suprema. Todas las demás autoridades —al menos en Occidente—, incluido el emperador, están por debajo del papa. A éste le toca aprobar la elección de todos los emperadores y deponer a los que no convienen, puesto que el emperador recibe su cargo del papa. Sin embargo, la importancia de las opiniones y del reinado de Inocencio IV no reside primariamente en el hecho de haber expuesto una teoría, sino en el modo de usar sus plenos poderes. Inocencio IV extendió las reivindicaciones financieras del papado. Usó del derecho de proveer de beneficios a los clérigos, romanos o no, en todos los países de Europa. Recurrió implacablemente a las armas de la excomunión y el entredicho en conflictos que, en último término, eran más políticos que espirituales. De este modo aportó una sutil transformación a la función del cargo pontificio; al menos así lo juzgaron las personas implicadas financiera o personalmente. Les pareció que si Inocencio III había aspirado a la autoridad suprema y la había usado para gobernar a sus súbditos lo mejor posible (según su propio juicio), Inocencio IV utilizaba más bien su poder en beneficio del papado mismo, de su política, de sus concepciones y de sus protegidos. Los papas de todas las épocas —exceptuados los del cristianismo primitivo— tuvieron que actuar en dominios tan diversos de la Iglesia universal (dominios tanto temporales como espirituales), que siempre es posible encontrar algunos fallos en el más prudente y algunas buenas actuaciones en el más materialista. Inocencio IV fue un hombre grande en muchos aspectos. No se preocupó por intereses estrictamente materiales; tomó muchas resoluciones acertadas y emprendió numerosas acciones benéficas. Este hombre, censurado por Grosseteste, visitó

a santa Clara en su lecho de muerte. Los historiadores han solido defenderlo contra la acusación general de haber sido el causante de todas las desgracias que cayeron sobre el papado. Tal defensa no deja de ser justa. Sin embargo, este reinado representa un momento crucial en la historia pontificia. Desde León IX hasta Gregorio IX puede decirse que el papado, considerado simplemente como institución europea, fue muy útil para Europa y actuó casi exclusivamente en interés de los que reconocían su autoridad; en ningún momento dejó de ser beneficioso de una u otra manera, prescindiendo de su estatuto de roca de san Pedro y fundamento de la autoridad. En cambio, a partir del pontificado de Inocencio IV, se multiplicaron las críticas contra él, no sin alguna razón.

Los papas que se sucedieron entre Inocencio IV y Bonifacio VIII no fueron en general ni canonistas por formación ni políticos geniales. Además, al no haber un emperador reconocido como tal, no se preocuparon de continuar la gran controversia. Sin embargo, los canonistas —entre los que hay que citar al gran Hostiensis— siguieron desarrollando sus teorías. Hostiensis, cuya influencia fue profunda y duradera, siguió a Inocencio IV y sostuvo la superioridad del poder espiritual, en cuyo nombre actúa el poder secular como brazo ejecutivo, advirtiendo que, en el caso del emperador, el poder secular deriva directamente del poder espiritual. Concedió al primero una esfera de acción ordinaria y propia; pero esa capacidad seguía siendo derivada y podía ser asumida por el poder espiritual en caso de pecado o de cualquier otro vicio.

Lo que hoy llamamos pensamiento político se integró en el campo de estudio de los teólogos. Las razones de esto fueron ante todo la controversia entre Roma y Federico II y la acogida a la *Política* de Aristóteles, una de las últimas partes del *corpus* aristotélico que todavía no se conocía y en la que los escolásticos descubrieron una teoría y una sociedad fundadas sobre el concepto del hombre como animal social con derechos y deberes, entre los cuales la religión, en el sentido cristiano del término, no tenía ningún lugar. A mediados del siglo XIII los teólogos y los canonistas no se entendían entre sí. Santo Tomás se refiere a esta antipatía en una de las escasas veces que emite una opinión personal<sup>4</sup>. Por eso no es extraño encontrar tan pocos ecos de las posturas extremistas de Inocencio IV o de Hostiensis en los maestros de París. En sus últimas obras, santo Tomás parece influido por la *Política* de Aristóteles, escrito que acababa de difundirse en el mundo cultural de la época; al poner el acento sobre la actividad política, natural y esencial al hombre, produjo una versión nueva de la doctrina gelasiana de los dos poderes. Sin embargo, la época era de posturas extremistas. Tolomeo de Luca, discípulo de santo Tomás, que defendía los intereses de la curia, prolongó el *De regimine principum*, sirviéndose del axioma aristotélico de la causa primera única, para defender la concepción según la cual toda autoridad puede reducirse a una sola fuente, es decir, al poder espiritual, que por naturaleza es superior al temporal como la cabeza es superior a los miembros y el alma al cuerpo. Tolomeo defendió su razonamiento

alegando la pretendida acción de Constantino de entregar el Imperio de Occidente al papa Silvestre.

Este ambicioso edificio construido por el papa y los canonistas se conmovió en sus cimientos al tropezar con el poder y las realidades opuestas: las de nacionalidad y el Estado secular.

A la muerte de Nicolás IV (1292) siguió un cónclave de dos años, que se vio obstaculizado por el partido de los Orsini y el de los Colonna. Para acabar con esta situación se recurrió al nombramiento de un viejo y santo ermitaño de los Abruzos, fundador de una orden austera y semieremítica que seguía la Regla de san Benito. El elegido tomó el nombre de Celestino V y resultó completamente incapaz de gobernar la Iglesia y la curia. Al cabo de cinco meses presentó su dimisión. Su sucesor tuvo numerosos enemigos, que impugnaron la legalidad y la libertad de la renuncia de Celestino, pretendiendo que la había obtenido, mediante la violencia y el fraude, el cardenal Benedetto Caetani. Este, que fue papa con el nombre de Bonifacio VIII (1294-1303), llevó a límites extremos las pretensiones pontificias de autoridad temporal. Esto llevó a un desastre que comprometió la reputación del papado durante más de dos siglos. Canonista experto y dotado de una lucidez de pensamiento y expresión poco común, se rodeó de teólogos como Tolomeo, que apoyaron sus opiniones. Violento, egoísta y autoritario por temperamento, convencido de la verdad de la doctrina del poder espiritual tal como la habían enunciado Inocencio IV y Hostiensis, asistido por un grupo de teólogos que habían llegado a las mismas conclusiones que él por un camino distinto, tuvo la mala suerte de hallar un adversario, cuyas opiniones y objetivos abrían una perspectiva nueva y cuyos métodos y agentes eran menos recomendables que los de Federico II.

Aunque piadoso y sin ninguna ambición personal, san Luis nunca había dejado de afirmar frente al papa los derechos tradicionales del monarca respecto a la Iglesia de Francia tal como él los entendía y que en realidad eran vestigios del régimen de iglesia privada incorporados a las costumbres feudales y reales. Su hijo Felipe III lo imitó y conservó la tradición de buenas relaciones con el papado. Su nieto Felipe el Hermoso fue más activo, más enérgico y más competente; pero al mismo tiempo se mostró en todos sus actos carente de escrúpulos, avaro, práctico, por no decir materialista. Por su personalidad, por la gran importancia que tuvo su reinado en la historia constitucional y administrativa de Francia, Felipe IV ofrece muchos puntos de contacto con el rey de Inglaterra Enrique II. La controversia que lo enfrentó con el papa se diferenció de los anteriores choques entre el poder temporal y el espiritual en dos aspectos: por una parte, Felipe IV era rey y no emperador; por otra, su política se caracterizó por un espíritu nuevo que podría llamarse secularismo o *realpolitik*. Estos dos hechos actuaron en su favor, quitando al papa una de las razones a la que sus antecesores se habían aferrado con avidez. Con el rey de Francia no se podía apelar a ninguno de los argumentos ni a ninguna de las obligaciones que habían impedido al emperador romper con el papado. Una polí-

tica abiertamente secular quitaba al papa la posibilidad de imponer a su adversario cualquier sanción de tipo moral o espiritual.

Las dificultades empezaron cuando Bonifacio trató de abolir la costumbre de exigir impuestos a los eclesiásticos sin autorización pontificia, publicando la provocativa bula *Clericis laicos* el 24 de febrero de 1296 («Los laicos siempre han manifestado hostilidad contra el clero»). Felipe IV replicó prohibiendo que saliera de Francia ni una sola moneda. A su vez, el papa respondió con la bula amenazadora *Ineffabilis* (20 septiembre 1296), en la que afirmaba su derecho a supervisar todos los actos del rey. Hubo luego una tregua de cuatro años, durante la cual Felipe siguió imponiendo tributos al clero, apropiándose las rentas de los beneficios vacantes y encarcelando a los obispos en espera de juzgarlos. En su actitud independiente y, al fin, brutal con el papa, lo mismo que en su implacable política interior, el rey estuvo animado, si no directamente inspirado, por una serie de ministros competentes, pero sin principios ni escrúpulos: el canciller Pedro Flote, Guillermo de Nogaret, Pedro Dubois y Guillermo de Plaisians.

Bonifacio se opuso a esos hombres con la bula *Ausculda fili* (5 diciembre 1301), en la que hablaba del rey como de un hijo pródigo que estaba a punto de agotar toda la indulgencia de su padre y de provocar su ira si no se arrepentía. Como esta bula no hizo ningún efecto en Felipe, el papa convocó en Roma un concilio de obispos franceses para aconsejarles el modo de inculcar al rey mejores disposiciones y de obligarle a reformar su conducta y la de sus ministros. Los consejeros de Felipe hicieron circular una parodia de la *Ausculda fili* que constituía una respuesta insultante. Ambos campos comenzaron a publicar toda especie de libelos, cuya cantidad e interés ideológico hicieron que esta controversia fuera la más importante de todas las surgidas desde Gregorio VII. Entre los del bando real hay que citar el célebre *Songe du Verger* y el *Rex pacificus*, más digno aunque no menos virulento. Del lado pontificio, varios teólogos eminentes llevaron al límite la idea de la supremacía del papa. Hay que mencionar en particular a Enrique de Cremona y a los dos agustinos Gil de Roma y Jacobo de Viterbo. Muchos de esos tratados fueron escritos probablemente a principios de 1302. El 18 de noviembre, Bonifacio publicó la bula *Unam sanctam*, obra maestra de expresión firme y clara, basada en los escritos de Gil de Roma. Este texto proclamaba que el gobierno supremo del mundo debía ser confiado a un solo poder y afirmaba las pretensiones del papado de ser el único principio de la autoridad dimanante de Dios: el rey tenía que consultarla y obedecerla y sólo tenía un poder ejecutivo. La bula acababa con una rigurosa definición, según la cual la sumisión al soberano pontífice era necesaria para la salvación de todas las criaturas.

La bula *Unam sanctam* ha sido considerada como el punto culminante, el *nec plus ultra* de las pretensiones pontificias en la Edad Media. Es probable que Bonifacio la considerase como una afirmación de la soberanía —si no del monopolio de poder— de que gozaba el papa en los dominios temporales y espiri-

tuales. Sin embargo, en términos de crítica teológica estricta, la definición que daba se limitaba a reafirmar el derecho fundado sobre el texto petrino de Mt 16, es decir, la autoridad espiritual del papa sobre toda la Iglesia de Cristo, a la que son llamados todos los hombres como el arca de salvación.

De hecho, la *Unam sanctam* no hacía ninguna referencia directa a Felipe. Se reanudaron las negociaciones y se hubiese podido llegar a un acuerdo. Pero Bonifacio exigía la sumisión absoluta y amenazaba con la excomunión. Por su parte, Felipe publicó una lista detallada de acusaciones contra el papa, entre ellas la de herejía, e hizo circular esa lista entre los cardenales y los monarcas. En septiembre publicó Bonifacio la bula *Super Petri solio*, que eximía a los súbditos de Felipe de obedecer a su rey. Unos días después, Nogaret, que había sido enviado a Italia y había reclutado una banda de espadachines, forzó la ciudadela de Anagni (7 de septiembre) e hizo prisionero al papa. Rápidamente fue puesto en libertad, pero murió un mes más tarde a consecuencia de esta conmoción.

El sucesor de Bonifacio fue elegido poco después. Era un hombre apacible que apenas hizo nada en sus nueve meses de pontificado. Tras once meses de intrigas, subió al solio pontificio el arzobispo de Burdeos, súbdito del rey Felipe. Se rodeó de cardenales franceses y se estableció en Aviñón, que era un enclave pontificio e iba a ser la sede del gobierno de la Iglesia durante más de sesenta años (1309-1378).

Estos sucesos, que asombraron a la opinión europea e influyeron profundamente en ella, representaron un giro en el destino del papado. Es cierto que los publicistas y teólogos del partido pontificio continuaron exponiendo sus ideas de la supremacía del papa, que iban todavía más lejos que las del autor de *Unam sanctam*. Tolomeo de Luca, Agustín Triunfo y varios otros exaltaron las prerrogativas pontificias con los recursos del estilo hiperbólico. No hubo ningún papa que desautorizase lo más mínimo las pretensiones de la *Unam sanctam*. Por lo demás, la situación del papado y las circunstancias históricas no permitieron sacar todas las consecuencias prácticas y las conclusiones políticas. El papado iba a ser el blanco de ataques y desdichas durante más de un siglo.

La «cautividad de Babilonia», la nueva orientación de la filosofía y de la teología que desembocaron en el nominalismo y la aparición de una concepción secularizada de la vida política en los escritos de Marsilio de Padua y Guillermo de Occam hicieron del siglo XIV una época de transición en el campo del pensamiento y una época de diversas dificultades para la curia instalada en Aviñón.

## CAPITULO V

### LOS MENDICANTES

#### 1. *Origen y expansión*

Inocencio III y otros testigos autorizados deploraban en toda Europa la crisis siempre creciente de la vida pastoral y espiritual, la decadencia de la vida religiosa desde el punto de vista de la calidad y de la práctica, las necesidades de las ciudades en auge y la expansión de la herejía entre la burguesía. No podían prever el nuevo movimiento que iba a convertir el siglo XIII en una época de celo apostólico y de intensa vida intelectual, en el curso de la cual iba a surgir un nuevo modelo de piedad con un desbordamiento de gracia mística.

Hemos señalado la aparición de grupos de hombres y mujeres en las ciudades que practicaban la pobreza y celebraban reuniones de oración y predicación. Algunos cayeron en la herejía. Otros se libraron de ella gracias a Inocencio III, que, con amplitud de espíritu, rehusó tratar como herejes a los que querían permanecer en la Iglesia. Así, pues, la pobreza y la predicación estaban ya al orden del día. Pero san Francisco y santo Domingo no se limitaron a propagar un movimiento ya existente. Domingo tenía más edad que Francisco y recibió antes que él aprobación oficial. Francisco tenía una personalidad y un mensaje que parecían absolutamente nuevos e irresistibles. Fue él quien creó la imagen y la vocación del mendicante. Además, Domingo siguió siendo un hombre de su época, a pesar de su santidad y de su perspicacia poco comunes. Francisco es una de esas personalidades que cambian el rumbo de la historia. Abrió perspectivas nuevas en el mundo que lo rodeaba, en el espíritu de los hombres, en el mensaje evangélico y en la religión personal de multitud de cristianos. Aun siendo profundamente medievales, san Bernardo, san Francisco y Dante, fueron los tres creadores de los que el mundo moderno ha extraído algo de su espíritu y en los que el hombre moderno se reconoce un poco.

Francisco (1181/82-1226) era hijo de un rico comerciante de Asís. Dejó su juventud alegre, su bienestar económico y sus esperanzas en la carrera de las armas para hacerse ermitaño. Fue luego obrero ambulante y al fin un sencillo predicador. Pronto se le unieron otros. La primitiva fraternidad vivía en pobreza total, ajustándose a ciertos textos evangélicos. Los frailes trabajaban para vivir y no tenían residencia fija. Predicaban la penitencia (es decir, la conver-

sión moral) y se amaban fraternalmente. Tras una primera repulsa, el proyecto de Francisco recibió la aprobación verbal de Inocencio III en 1210. Al principio, Francisco no tenía intención de fundar una organización; pero como poseía una personalidad fascinante e invitaba a un estilo de vida al que aspiraban confusamente ininidad de personas, atrajo a las muchedumbres de Italia central. Entonces fue preciso dar al movimiento una especie de regla formal y el carácter de una institución. En 1217 se establecieron «provincias» con «ministros». Varios grupos de frailes partieron de Italia en viaje de misión y atravesaron los Alpes. Francisco se opuso a toda forma de organización más estructurada y marchó a Palestina. En su ausencia, los frailes que tenían la responsabilidad del movimiento lograron que Honorio III publicase una bula que imponía un año de noviciado, la profesión formal de votos y el control de la predicación. Francisco, que había dejado ya el gobierno directo de los frailes, luchó contra esta legislación. Pero, presionado por los hechos, redactó una Regla (llamada *Regula prima*) en 1221 que expresaba su ideal con la mayor exactitud posible. Esta Regla pareció excesivamente rigurosa y poco completa a los hombres de formación jurídica que estaban entonces al frente de los frailes. Francisco escuchó impávido tales críticas durante bastante tiempo; pero acabó por redactar otra Regla (llamada *Bullata*, 1223), que era más breve, pero contenía detalles nuevos concernientes a la organización y omitía algunos pasajes de los evangelios que los dignatarios de la orden habían encontrado demasiado severos. Existían entonces tres embriones de grupo en los que iba a concentrarse toda la historia de los frailes menores durante un siglo: el grupo de los «primeros compañeros», resueltos a seguir el evangelio íntegra y literalmente; el partido de los «ministros», que quería sacrificar la sencillez en provecho de un gobierno fuerte y eficaz; otro partido de hombres instruidos y celosos que querían una regla firme, pero también la posibilidad de intervenir en las actividades espirituales y pastorales de la época. Víctima de la enfermedad y de los sufrimientos que acompañaron a la aparición de los estigmas en 1224, Francisco se alejó de sus hermanos llevando consigo solamente a un grupo de compañeros de la primera hora. Murió en Asís en 1226, poco después de redactar el *Testamento*, en el cual repetía con absoluta sencillez la prohibición de riquezas y privilegios y su desconfianza de la cultura.

Mientras los frailes menores suscitaban el entusiasmo de las masas, los frailes predicadores se establecieron en el Languedoc. Domingo, canónigo regular de Osma, que había salido de España en compañía de su obispo para ir a predicar a los paganos de las Marcas danesas, encontró su vocación trabajando entre los albigenses. En 1205-1207 había reunido compañeros y fundado un convento de monjas. Fue a Roma en 1215, inmediatamente después de que el Concilio de Letrán hubiera prohibido la fundación de nuevas órdenes. Inocencio III aprobó el proyecto de Domingo y le aconsejó escoger una Regla ya existente. Naturalmente, Domingo escogió la de san Agustín. La legislación de los dominicos se estableció sobre esta estrecha base; pero a partir de 1218 el fun-

clador amplió el ámbito de su orden. Debía ser una orden de clérigos bien formados en teología; su objetivo principal, después de la santificación propia, iba a ser la predicación de la doctrina católica dondequiera que se advirtiese la necesidad de ello. Constituía una novedad en Europa el que simples sacerdotes se formasen para la predicación y se consagrasen a ella. El predicador *ex officio* era el obispo. Pero Inocencio comprendió las necesidades de la época y dio su bendición a los frailes predicadores. Los Capítulos de 1216 y 1220 perfeccionaron detalladamente las constituciones de la orden. Ante todo se estableció un régimen semimonástico en las casas de los frailes. Después se puso a punto un sistema de formación teológica: cada casa tuvo su doctor; cada provincia, su centro de estudios, y la orden tuvo sus centros de estudios superiores en París, Oxford, Colonia, Montpellier y Bolonia. Al mismo tiempo se fijó un sistema complejo de representación y de elección para los capítulos conventuales, provinciales y generales. Al frente de la orden había un maestro general. Ese sistema tenía un carácter original: superiores temporales en todos los niveles jerárquicos, excepto en el supremo; un comité dotado de plenos poderes en los capítulos provinciales; un capítulo general cuyos miembros elegidos estaban en funciones dos años de cada trienio. Esto significa el abandono de los principios del gobierno paternal en favor de un sistema de dirección en que los hombres se elegían en función de sus cualidades de administradores y de su nivel de instrucción. Podemos casi decir que Domingo inventó el sistema moderno del gobierno por comités.

Francisco no había querido fundar una orden. Al principio, Domingo no pensaba que sus discípulos se convertirían en frailes. Pero veinte años después de la muerte de los fundadores, las dos organizaciones, para un observador superficial, sólo diferían en el color del hábito. Los dos santos se conocieron y se admiraron mutuamente. Los discípulos de ambos se cruzaron en los caminos de Europa. Se ha dicho que los frailes menores transformaron a los predicadores en frailes mendicantes, en tanto que los predicadores transformaron a los frailes menores en una orden dedicada al estudio. Las dos órdenes rechazan esas afirmaciones, que, formuladas de forma tan radical, son discutibles. Ciertamente, Domingo escogió la pobreza para su orden antes de haber recibido el influjo directo de los franciscanos. Es más justo decir que ambas órdenes fueron modeladas de acuerdo con las necesidades y las ideas de la época. Ambas se instalaron rápidamente en las ciudades universitarias: los predicadores para enseñar y los frailes menores para llamar a las almas al servicio de Cristo. Constituyeron un poderosa atracción para los profesores y alumnos mejor dotados. En unos años, las casas de mendicantes llegaron a albergar a los teólogos más famosos de Europa. De cada orden surgió una gran personalidad que fue modelo para las generaciones futuras. Con su *Vida de san Francisco* y las constituciones de Narbona (1260), san Buenaventura sancionó la práctica de la *via media* entre el *Testamento* y una interpretación laxista. Aunque nunca participó en la dirección de su orden, santo Tomás de Aquino dio en sus obras

directrices precisas sobre la práctica y la conducta del cristiano y definió la vida religiosa con los deberes que de ella se derivan. Dio así una forma teórica a los ideales espirituales y prácticos de los frailes predicadores, cosa que faltaba hasta entonces. Las dos órdenes crecieron rápidamente, persiguiendo idénticos fines. El grupo misionero inicial marchó a la metrópoli de la región e influyó desde allí en las ciudades principales, algunas de las cuales contaban con una Universidad. De este modo, los mendicantes llegaron a todas las grandes ciudades y a algunas pequeñas. No era corriente que una orden tuviera dos casas en la misma ciudad, aunque fuera muy populosa. Muy pronto las dos órdenes se dividieron en provincias regidas por ministros o priores provinciales. Cada orden tenía, pues, tres planos. La casa, bajo la dirección del padre guardián (O.F.M.) o prior (O.P.), era miembro de la provincia, gobernada por un ministro o prior provincial, que dependía a su vez del ministro o maestro general. Casas, provincias y orden celebraban capítulos generales. En cada orden, el capítulo general trienal (O.F.M.) o anual (O.P.) tenía plenos poderes mientras estaba reunido. Pero las atribuciones del ministro general de los franciscanos eran más amplias que las del maestro general de los dominicos. Los dominicos organizaron en seguida un sistema de estudios para su orden. En todas las casas se enseñaban las letras a un nivel elemental, que incluía la filosofía y la teología de base. Cada provincia disponía de uno o varios *studia particularia* frecuentados por los estudiantes ordinarios de teología. Existían también en general, aunque no siempre, algunos *studia generalia* en las ciudades universitarias como París, Bolonia y Oxford, a los que se podía enviar a los alumnos que habían destacado en las escuelas provinciales. Así, la Iglesia occidental tenía por primera vez una orden completamente estructurada y supranacional; en ella ningún miembro tenía residencia personal fija, sino que, al contrario, cada uno podía y solía ser trasladado de una casa a otra, incluso de una provincia a otra, o bien enviado a misiones, por orden del general, fuera de las fronteras provinciales. Además, mientras las órdenes de monjes y canónigos se preocupaban principalmente del progreso espiritual del individuo mediante la observancia litúrgica y conventual, los superiores de las órdenes mendicantes se consagraron sobre todo a distribuir a sus subordinados según las necesidades de la enseñanza, la predicación y la misión. Mientras los monjes y los canónigos eran estáticos, los mendicantes fueron dinámicos: se les podía desplegar y utilizar, como a las tropas, de acuerdo con el objetivo perseguido. Los dos fundadores contaron pronto con la confianza absoluta del papado. Estas relaciones se fortalecieron con el tiempo. De este modo el papado tuvo a su disposición un nuevo tipo de milicia que podía emplear como jamás pudo utilizar a los monjes, los canónigos o el clero secular en su conjunto.

Las primeras órdenes de mendicantes tuvieron numerosos imitadores, lo mismo que los cistercienses un siglo antes. En particular, dos organizaciones entraron en su esfera de influencia. La primera estaba constituida por grupos de ermitaños del monte Carmelo que, tras ser expulsados de Palestina por los

sarracenos, se habían establecido en Sicilia, Italia, España y sobre todo en Inglaterra. Poco a poco, esos grupos adoptaron el espíritu y el programa de los mendicantes y una constitución análoga a la de los dominicos. La segunda organización estaba formada por grupos de ermitaños de Italia que varios papas —entre ellos Inocencio IV y Alejandro IV— habían unificado y constituido en orden mendicante (1256): los ermitaños de san Agustín. También ellos se asimilaban rápidamente a los demás. Surgieron otros grupos pequeños más o menos considerables. Hay que mencionar entre ellos a los frailes de la Santa Cruz.

Las tribulaciones y vicisitudes de los frailes menores, que atraen inevitablemente la atención de los historiadores del siglo XIII, no deben hacernos olvidar la obra sólida e incluso brillante que realizó la orden. Prescindiendo de las escuelas, en las que, junto con los dominicos, destacaron en la vida intelectual europea, los franciscanos fueron los misioneros más audaces y eficaces de toda la Edad Media. Penetraron en China, donde mantuvieron durante más de un siglo una Iglesia floreciente con una jerarquía parcialmente indígena. Hubo frailes que marcharon individualmente a regiones situadas en los límites de la cristiandad. Gracias a su predicación y a su dirección espiritual, por medio de la «orden tercera» seglar, consagrada a la penitencia, en menos de un siglo ejercieron un influjo benéfico en todos los países de Europa. Los mendicantes, en particular los franciscanos, siempre han sido muy numerosos y han vivido en estrecha intimidad con la gente del pueblo. Desarrollaron los brotes latentes de la espiritualidad laica e introdujeron las prácticas religiosas en las familias urbanas. Fueron parte integrante de la vida social de los siglos XIII y XIV y, especialmente los franciscanos, estuvieron presentes en todas partes.

Los dominicos, menos numerosos, fueron también casi omnipresentes; pero el carácter más conventual de su organización y su dedicación al estudio teológico les dio cierto sello monástico. Desde los primeros tiempos fueron utilizados por los papas como emisarios y por los reyes como confesores. En las cortes del siglo XIII desempeñaron un papel análogo al de los jesuitas en la época de la Contrarreforma. Por su ortodoxia rígida, por sus excelentes constituciones, por su culto de la facultad racional, estuvieron al abrigo de las ambiciones, dificultades y discusiones que agitaron a los franciscanos.

Las otras dos órdenes, los carmelitas y los ermitaños de san Agustín, no adquirieron el estatuto de órdenes internacionales completamente organizadas hasta la segunda mitad del siglo XIII. El período en que ejercieron mayor influencia fue, como veremos, el siglo XIV. A pesar de algunas características originales en la organización, hubo escasas diferencias entre estas dos órdenes en lo concerniente al espíritu, la obra y el ideal; tampoco existió gran contraste entre ellas y las precedentes. Llegaron más tarde y, como es natural, influyeron menos en el período creador de la teología escolástica; de todas formas, su contribución fue notable.

Igual que había ocurrido con los monjes, el ideal de los mendicantes atrajo

también a las mujeres. Antes de la fundación de los frailes predicadores, santo Domingo había establecido ya las hermanas de Prouille junto a Toulouse. Estas religiosas ayudaron a los dominicos con la oración y la asistencia. También santa Clara de Asís y sus primeras compañeras pronunciaron sus votos ante Francisco cuando la fraternidad era aún muy reducida. Las damas pobres o clarisas se transformaron más tarde en una orden contemplativa muy austera. Existe un fuerte contraste entre los primeros discípulos de san Francisco —siempre en movimiento y sin vida comunitaria institucionalizada— y la vida conventual y de clausura (podría añadirse «convencional») de las religiosas. Es evidente que el siglo XIII no hubiera podido tolerar religiosas sin clausura. Pero san Francisco dio pruebas de su amplitud de miras y de su espíritu fundamentalmente no revolucionario, aceptando —al menos en este terreno— que sus hermanas viviesen la vida «monástica» tradicional. Los carmelitas no aparecieron hasta el final del siglo XIV y no alcanzaron gran prestigio hasta que los reformó santa Teresa en España.

Los mendicantes despertaron la conciencia misionera de la Europa cristiana. Atrajeron la atención del papado sobre el campo de misión que representaban el Islam y el Oriente. Santo Domingo se disponía a evangelizar a los paganos de Europa septentrional cuando emprendió la obra de su vida en el Languedoc. San Francisco había ido a Egipto para convertir al sultán, y los primeros franciscanos fueron incitados a evangelizar entre los moros y musulmanes. Las dos órdenes establecieron provincias en Tierra Santa (los franciscanos en 1220 y los dominicos en 1228). Dominicos y franciscanos aprendieron el árabe para evangelizar a los moros. Bajo la dirección de fray Elías, los frailes menores se extendieron hacia Georgia, Damasco y Bagdad. Los dominicos les siguieron poco después a Siria y a Persia. Las dos órdenes penetraron en Marruecos, donde ambas tuvieron sus mártires durante los primeros años. En el momento de la invasión mongólica de 1241, el papa encargó a los mendicantes predicar la Cruzada. Cuatro años después, el franciscano Juan de Plano Carpino fue enviado por Inocencio IV al gran khan de Karakorum, en Mongolia, al sur de la actual Irkutsk. Dos años más tarde llegó fray Guillermo de Rubrouck, enviado por san Luis. Luego llegaron otros y lograron conversiones en China, donde se creó un arzobispado con diez obispados sufragáneos. Los papas de Aviñón, sobre todo Juan XXII, concedieron constante atención al campo de misión de Asia. Se establecieron Iglesias en Persia, con un arzobispo en Turquestán y en la India. Durante más de un siglo, hasta el advenimiento de Tamerlán (1369), existió un tenue lazo comercial y religioso a través del Asia Central, y China pudo entrever por segunda vez en qué consistía el cristianismo. Las distancias y las invasiones rompieron ese vínculo. Las comunidades de Oriente sucumbieron. Pero los numerosos frailes que atravesaron territorios enormes para ir a pueblos desconocidos y lograron conversiones, a pesar de las dificultades que presentaban lenguas y costumbres extrañas, figuran entre los misioneros más notables y más audaces de la historia de la Iglesia.

## 2. *Controversias*

Al siglo XIII se le ha llamado, con razón, época de los mendicantes. Por medios diferentes, pero complementarios, san Francisco y santo Domingo dieron a la Iglesia una forma nueva de vida religiosa que gozó de un éxito inmenso y duradero. Este ideal atrajo un nuevo género de candidatos que, a su vez, inspiraron el apostolado entre los seculares, herejes y paganos. Los mendicantes no sólo salvaron a la Iglesia occidental de sus tendencias a la herejía y el cisma, sino que con su celo en la predicación, confesión y dirección de las almas dieron una fuerza nueva al pueblo cristiano y fueron poderosos agentes de progreso espiritual y de unidad social. Así compensaron de forma invisible la influencia creciente del legalismo y las motivaciones políticas que imperaban en las altas esferas de la Iglesia. Además, los mendicantes desempeñaron un papel decisivo en la maravillosa floración de teólogos que se produjo en las escuelas. También en el dominio del espíritu ejercieron una doble influencia. Volvieron a presentar, sobre todo san Francisco y sus primeros compañeros, ante la conciencia cristiana la vida terrena de Cristo con su amor, su pobreza y sus sufrimientos. Hicieron de este ideal un modelo que había que seguir hasta las últimas consecuencias. Dieron, al mismo tiempo, una expresión teológica al mensaje de Cristo para que fuese anunciado en toda la cristiandad. Son innumerables y sumamente beneficiosos los servicios prestados por el ejército de mendicantes de las cuatro órdenes entre el IV Concilio de Letrán y la gran peste. Hay que tenerlos siempre presentes cuando se estudia la evolución de la Iglesia en esta época.

Pero, al mismo tiempo, hombres como los demás, los mendicantes se vieron envueltos en una serie de controversias lamentables. Se unieron contra los obispos y las Universidades, lucharon unos contra otros en bandos rivales o sembraron la división en sus respectivas órdenes por problemas teóricos y prácticos. En particular, los franciscanos se vieron desgarrados por la disensión. En el siglo XIII, su historia fue en muchos aspectos una tragedia atravesada con frecuencia por ráfagas de heroísmo y santidad.

San Francisco nunca había tenido intención de fundar ni de organizar una «orden» estructurada. Sus compañeros formaron una fraternidad. Al tener a su alrededor un grupo numeroso, cedió a las presiones y a la necesidad, pero lo hizo contra sus convicciones más profundas. Finalmente predicó y exigió una pobreza total (prohibiendo todo contacto físico con el dinero), una sencillez material e intelectual absoluta, una sumisión completa al papa y a los obispos y la imitación literal de Cristo pobre y crucificado. En su *Testamento* reiteró su mensaje: renuncia a toda propiedad y a todo privilegio, observancia de la Regla al pie de la letra. Durante más de un siglo la historia interna de la orden estuvo determinada por el duro enfrentamiento entre los que querían juzgar todas las actividades según el criterio de la Regla y del *Testamento* y los que querían adaptar la Regla y prescindir del *Testamento* para responder a las exigencias

de la obra que debían realizar. En la primera fase, bajo el influjo de clérigos instruidos que habían ingresado en la orden, la organización flexible de mayoría laica, y compuesta de predicadores ambulantes, acabó por transformarse en orden religiosa rigurosamente organizada, formada principalmente por estudiantes e instalada en conventos libres por privilegio de toda intervención episcopal. Los papas canonistas contribuyeron mucho a suprimir los obstáculos que ponía la Regla. Así, Gregorio IX, en la bula *Quo elongati* de 1230, declaró que el *Testamento* no tenía valor de una regla y que los frailes podían recibir limosnas por medio de un agente (*nuntius*) y tener dinero en reserva en casas de amigos (*amici spirituales*). En 1231, la bula *Nimis iniqua* dio a los frailes completa libertad en este punto. Desde que llegaron a París y a Oxford (1231) se dedicaron a estudios teológicos. En 1239, tras la caída de fray Elías, la orden fue estructurada desde la base a la cumbre y adoptó la forma de una organización internacional con definidores (que constituían un consejo legislativo) y cargos elegidos como los de los dominicos. A partir de 1242 aproximadamente sólo se podía elegir a los eclesiásticos para ocupar cargos. Pronto desapareció prácticamente el elemento laico para reaparecer más tarde en formas más convencionales.

Aunque salvaguardando la letra de la Regla al declarar que las propiedades de la orden pertenecían a la Santa Sede y estaban exentas de todo control episcopal (*Ordinem vestrum*, 1245), Inocencio IV cambió el espíritu y la letra de la Regla estableciendo (*Quanto studiosius*, 1247) en cada región «procuradores» para la administración financiera. Alejandro IV reiteró en 1258 los numerosos privilegios con la bula que recibió el nombre de «el Océano» (*Mare magnum*). Esta apertura no dejó de encontrar protestas. La orden rechazó *Ordinem vestrum*. Desde entonces hubo una fuerte minoría cuyo núcleo estaba formado por frailes ermitaños italianos, dirigidos por un grupo de los «primeros compañeros». Fueron denominados extremistas o *zelanti* y se distinguieron de los «conventuales». San Buenaventura (1221-1274) salvó a la orden del cisma que la amenazaba. En efecto, escribió un comentario de la Regla, una *Vida* edulcorada de san Francisco y redactó las constituciones aprobadas en el capítulo de Narbona (1260). Estableció así una *via media* entre el laxismo y el rigorismo y trazó el ideal del «empleo moderado» (*usus pauper*) de todas las cosas. Se suele considerar a san Buenaventura como segundo fundador de la orden; además, su enseñanza siempre ha sido considerada normativa entre los franciscanos. Pero, desde el punto de vista histórico, sería más exacto afirmar que el santo, habiendo aceptado los cambios esenciales realizados ya, los sistematizó para definir un estilo de vida que conservaba con san Francisco más bien un vínculo de inspiración que de dependencia directa. Buenaventura interpretó la Regla según el criterio de las declaraciones y dispensas pontificias y no en función del *Testamento* de san Francisco. Sancionó la vida «conventual», más monástica que eremítica. Se mostró tan enemigo de la relajación como del rigorismo. Predicando el «uso moderado» y una práctica de la pobreza espiri-

tual y relativa más bien que material y absoluta, puso las bases de la controversia que después de su muerte iba a desgarrar a la orden y cincuenta años después a toda la Iglesia de Occidente. La *via media* sólo tuvo el vigor que le infundía la presencia del santo. Al desaparecer él, los laxistas y los espirituales —como les llamaban— fueron ganando terreno a costa de la «comunidad». El ideal de pobreza, personal y colectiva, decayó rápidamente. Los frailes adquirieron propiedades; la orden aceptó rentas y construyó grandes iglesias. Dentro y fuera de la orden se impugnó la doctrina de la pobreza. En respuesta a tales ataques, Nicolás III redactó la bula *Exiit qui seminat* (1279), en la que se afirma el carácter evangélico, realizable y meritorio de la renuncia a toda propiedad. Prohibió también seguir discutiendo el problema. Sin embargo, por la bula *Exsultantes in Domino* (1283), Martín IV permitió que los «procuradores», escogidos y controlados por los frailes, administrasen todos los bienes franciscanos. El procurador se convirtió en una marioneta y la autoridad de la Santa Sede en una pura ficción, mientras que los frailes iban creciendo en número. Como reacción surgió el partido de los espirituales, herederos de los *zelanti*. Tuvo tres jefes excepcionalmente dotados y de vigorosa personalidad: Angel Clareno (1247-1337), Ubertino de Casale (1259-1328) y Pedro Olivi (1248-1298). Llevaron una vida austera y fueron confidentes de personas santas como Conrado de Offida, Angela de Foligno y Margarita de Cortona. Los puntos esenciales de su programa eran: supresión del estudio de la filosofía (es decir, de Aristóteles); pobreza personal absoluta, que no permitía más que el uso de los objetos estrictamente necesarios (por ejemplo, el alimento y el vestido) y que estaba impuesta por los votos de los franciscanos; la Regla y el *Testamento* pasaban a ser obligatorios; las dispensas pontificias eran ilícitas. Como señaló Dante, un partido eludía la Regla en tanto que el otro se atenía a ella con excesivo rigor: «Ch'uno la fugge ed altro la coarta»<sup>1</sup>. El celo de los espirituales rompió la comunidad y ellos fueron víctimas de persecuciones. En 1294, Celestino V tomó la decisión fatal de suprimir la orden; pero Bonifacio VIII anuló este acto. Se sucedieron las persecuciones y amnistías. Hubo luego acerbas polémicas, durante las cuales los espirituales se vieron perjudicados por el joaquinismo de algunos de sus partidarios, aunque fueron apoyados por la brillante técnica de debate que manifestó Ubertino de Casale. Tras varias vicisitudes, Clemente VI nombró una comisión que se pronunció a favor de la enseñanza de Ubertino en casi todos los puntos. En el Concilio de Vienne, el papa publicó la bula *Exivi de paradiso* (1312), que ponía una conclusión feliz a la controversia: el pontífice condenaba la relajación común, pero manifestaba sus preferencias por el *usus pauper* más bien que por la letra de la Regla y del *Testamento*. Esto satisfizo a los espirituales, aunque prácticamente les quitó el derecho de abandonar la orden. Los dos partidos aceptaron la decisión; pero pronto reapareció la discordia. En Italia, los espirituales se mostraron intratables. Los conventuales renovaron sus ataques contra Ubertino y los demás. Juan XXII fue al principio favorable a los espirituales; pero le exasperó

su intransigencia; en la bula *Quorumdam exigit* (1317) les exigió completa sumisión a sus superiores (conventuales). Los que rehusaron someterse fueron condenados al año siguiente. Ubertino abandonó la orden. Angel y sus partidarios escogieron el cisma y tomaron el nombre de *fraticelli*, movimiento que duró un siglo en Italia.

Ninguna de las otras tres grandes órdenes mendicantes sufrió en esta época una crisis comparable con la que destruyó a los franciscanos. Pero los mendicantes entraron en conflicto con dos autoridades externas: las Universidades y los obispos. Llegados a París y a Oxford para predicar y convertir, los mendicantes fueron a su pesar estudiantes y profesores. Lucharon para conservar su libertad y gozar al mismo tiempo de los privilegios universitarios. En particular quisieron estudiar la teología sin tener que aprobar otras disciplinas; quisieron crear cátedras y preparar para los grados universitarios en sus propias escuelas; quisieron estar exentos de todas las obligaciones respecto a los estatutos y reglamentos de la Universidad. Por su parte, los profesores seculares no se limitaron a exigir la sumisión de los mendicantes: impugnaron sus derechos a constituir una orden a la vez de estudiantes y predicadores. Como los mendicantes contaban con un san Buenaventura y un santo Tomás, no les fue difícil defender sus derechos. Se vieron, sin embargo, obstaculizados por un fraile, Gerardo da Borgo san Donnino, que utilizó las profecías de Joaquín de Fiore para presentar a los frailes menores como los apóstoles del reino futuro del Espíritu Santo. De no haberlos apoyado el papa Alejandro IV es probable que los mendicantes hubieran sido derrotados por completo. El pontífice puso en la contienda todo el peso de su autoridad y condenó a los adversarios de los mendicantes. Consolidó la posición que ocupaban en París con la bula *Quasi lignum vitae* (1257). Desde entonces los mendicantes gozaron de una sólida posición en todos los puntos esenciales. Alejandro IV mostró su hostilidad a los profesores seculares tan abiertamente como Gregorio IX les había mostrado su simpatía en la bula *Parens scientiarum* (1231), carta magna de la Universidad. Algunos hacen remontar los orígenes del galicanismo al resentimiento que experimentaron los universitarios contra la decisión tomada por el papa en esta controversia. San Francisco había recomendado a sus frailes predicar la penitencia con entera sumisión al obispo del lugar en que se encontrasen. Por su parte, santo Domingo había preparado a sus hijos para predicar contra los herejes y sostener la Cruzada contra los albigenses. Cuando ambas órdenes se extendieron por toda Europa, predicando y absolviendo, gozando de privilegios y exenciones pontificias, se inauguró una situación nueva: los obispos y los curas de parroquia vieron que los mendicantes invadían su terreno y les privaban de sus fuentes de ingresos. Durante algunos decenios, el papado continuó colmando de favores a los mendicantes. Como hemos visto, fracasaron todos los ataques que ponían en tela de juicio los ideales de los frailes y el derecho a ser mendicantes y apóstoles. Quedaban, sin embargo, dificultades prácticas. Ante el creciente descontento de los obispos, Inocencio IV, en la

bula *Etsi animarum* (1254), restringió a los mendicantes la libertad de acceso a las iglesias y les prohibió predicar y confesar en las iglesias parroquiales sin haber sido invitados por el cura. Unos días después murió el papa, suceso que fue explotado por los mendicantes. Su sucesor, Alejandro IV, anuló la detestada bula; pero los roces continuaron. Llegaron a su apogeo en el II Concilio de Lyon (1274), donde se propuso un decreto que suprimía todas las organizaciones religiosas nuevas. Tal proposición estaba condenada al fracaso, dado que entre los grandes cardenales se hallaban san Buenaventura (O.F.M.) y Pedro de Tarantasia (O.P.) y que muchos de los padres conciliares eran mendicantes. Sin embargo, el decreto sólo eximía incondicionalmente a los frailes menores y a los dominicos. Los ermitaños de san Agustín y los carmelitas obtuvieron un aplazamiento provisional, que se convirtió en permanente. Los frailes de Saco y otros grupos pequeños fueron suprimidos formalmente; pero algunos, como los frailes de la Santa Cruz, en Inglaterra, tomaron el nombre de canónigos y duraron hasta la Reforma. Después del concilio hubo otras tentativas de conciliación. Pero todas las esperanzas fueron destruidas por Martín IV, que, con la bula *Ad fructus uberes* (1281), permitió a los mendicantes predicar y confesar en todas partes y sin necesidad de autorización. También dio únicamente a los superiores de los mendicantes el derecho de inspeccionar y de nombrar a los predicadores y a los confesores. No se podía ir más allá en cuestión de privilegios. *Ad fructus uberes* fue la última oleada de la gran marea del poder absoluto del papado que, con Inocencio IV, había invadido casi todos los derechos consuetudinarios de los obispos. El momento era grave. El papa, al ser obispo universal, abarcaba todos los derechos episcopales y parroquiales. Si el proceso hubiera llegado a su término, los obispos se habrían convertido en simples capellanes pontificios encargados de ordenar y consagrar. Habrían sido ocupados por los provisosores todos los beneficios, en tanto que los mendicantes habrían evangelizado, confesado y enterrado a los feligreses en sus propias circunscripciones. Habría desaparecido para siempre el papel tradicional del obispo monárquico. Bastante paradójicamente, Bonifacio VIII salvó la situación. Volvió a poner las cosas en su lugar con el prudente decreto *Super cathedram* (1300). Entre otras prescripciones impuso a los frailes mendicantes pedir permiso al cura antes de predicar y confesar en una parroquia, en tanto que el obispo tenía que conceder su autorización a un número determinado de los que se presentaban a él. *Super cathedram* fue anulado por Benedicto XI (O.P.), cuya vida fue muy breve. Pero su sucesor publicó de nuevo el decreto, que iba a estar en vigor durante toda la Edad Media. Los párrocos y los obispos se querellaron con los mendicantes durante los años siguientes. Pero los frailes ya no volvieron a estar a punto de convertirse en una milicia pontificia privilegiada que asistiera espiritualmente a los fieles prescindiendo de los curas y de los obispos.

Cuando Juan XXII redujo al silencio a los espirituales, no habían acabado aún los conflictos entre los frailes menores. Fueran cuales fuesen su interpre-

tación y su práctica de la Regla, todos los franciscanos tenían que enseñar que su pobreza consistía en una imitación excepcional de la pobreza de Cristo, que era absoluta. Basados en estas ideas, creían que su modo de imitar la pobreza de Cristo era el único válido y pretendían que así lo había afirmado Nicolás III en la bula *Exiit*. El problema se agravó cuando un inquisidor franciscano rehusó condenar como hereje a un espiritual que afirmaba que Cristo había renunciado a todos los derechos de propiedad. Juan XXII decidió dirimir la controversia de una vez para siempre. Después de consultas teológicas publicó, en marzo de 1322, la bula *Quia nonnumquam*, en la que declaraba que Cristo y los apóstoles, jefes y príncipes de la Iglesia, habían tenido posesiones, aunque individualmente tuvieron el derecho a la renuncia. Esto causó escándalo en todos los círculos franciscanos. En el capítulo general de Perusa, bajo la dirección del ministro general Miguel de Cesena, la orden afirmó que la pobreza absoluta de Cristo era doctrina reconocida por todos los cristianos. Juan XXII replicó con la bula *Ad conditorem canonum* (diciembre 1322), anulando todos los derechos de propiedad sobre las posesiones franciscanas y devolviendo a los frailes todos los bienes de que gozaban, aunque rehusando la propiedad. Los frailes protestaron vivamente y el papa modificó su línea de conducta, entrando de nuevo en posesión de los bienes inmuebles de los frailes, que él oponía a los bienes perecederos. Pero adoptó una postura muy clara al canonizar a santo Tomás (que fue muy sobrio en su enseñanza sobre la pobreza) y publicar la bula *Cum inter nonnullos* (1323), que condenaba solemnemente la doctrina según la cual Cristo no poseyó nada. Los frailes menores entraron en un período muy difícil. Muchos aceptaron las declaraciones y los actos del papa; otros se aferraron a sus opiniones alentados por la lejana aprobación del emperador. Miguel de Cesena permaneció en el partido de la oposición. Convocado a Aviñón para alegar sus razones, se evadió el 26 de marzo de 1328, acusó al papa de herejía y se unió al partido imperial. Juan XXII escribió contra él la bula *Quia vir reprobus* (16 noviembre 1329), que reafirmaba el derecho de Cristo a la propiedad. Pero durante todo el resto del pontificado de Juan XXII continuaron en cisma ciertos grupos de frailes menores, sobre todo en Alemania, en tanto que Guillermo de Occam atacaba en sus panfletos la postura del papa.

## CAPITULO VI

### LA VIDA ESPIRITUAL II

La exaltación de la pobreza material fue un hilo importante en la trama de la espiritualidad medieval. De hecho representa uno de los dos dominios en que los franciscanos aportaron una contribución particular, siendo el otro la devoción a la pasión y cruz de Cristo. Esto no era nuevo en la cristiandad. Esa corriente de piedad había inspirado la creación artística y litúrgica y había llevado a Jerusalén a más de un europeo como peregrino o como cruzado. San Francisco dio a esta tradición una profundidad y una dirección nuevas. Fue el primer hombre que recibió los estigmas de las llagas, o al menos el primer estigmatizado reconocido oficial y universalmente como tal, convirtiéndose así en prototipo de una larga serie. Identificándose con el Redentor crucificado, inspiró a multitud de imitadores el sentido de la consagración y del sacrificio personal. La piedad franciscana —y hay que recordar que los franciscanos han sido y son aún la orden más numerosa, incluso sin contar su «tercera orden»— conservó este aspecto afectivo cristocéntrico durante toda la Edad Media. Los grandes teólogos franciscanos, sobre todo san Buenaventura, reflejan el mensaje de san Francisco de dos maneras. Sostienen la primacía del amor considerando que la clave del universo y el motivo de la encarnación residen en el amor de Dios más que en la verdad y el conocimiento del mismo. Según ellos, la teología es ante todo guía que conduce por etapas a la visión extática de Dios. Todo estudio está orientado hacia el amor de Dios. Se trata, según el título del libro más famoso de san Buenaventura, del *Itinerario del alma hacia Dios*.

A diferencia de los franciscanos, los dominicos carecieron al principio de un «mensaje» original. Predicaron la verdad católica íntegra. Sería simplificar exageradamente decir que los franciscanos tendieron siempre a transformar los corazones y los dominicos se aplicaron siempre a iluminar las inteligencias. Sin embargo, esta afirmación es bastante válida si se aplica al programa de los primeros decenios de ambas órdenes. Era natural que el núcleo central de la orden dominicana fuese una concepción teológica, incluso escolástica, de la vida espiritual, y que santo Tomás de Aquino fuese no sólo el doctor de la orden, sino también su maestro de espiritualidad. La forma en que expone santo Tomás las virtudes teologales, las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo y su enseñanza sobre la vida contemplativa constituyen la base de las

doctrinas ascéticas y místicas clásicas de los dominicos y han modelado el estilo de los santos de la orden. Sin embargo, la influencia principal de la orden en materia de teología espiritual se ejerció «al margen». Su punto de impacto fue Renania; tomó sus características no de Aristóteles o de san Agustín, sino de Dionisio Areopagita. Como todos los escolásticos del siglo XIII, santo Tomás respetó las opiniones del Areopagita, aun cuando tuvo grandes dificultades para armonizarlas con su perspectiva aristotélica.

En este aspecto fue tributario de Alberto Magno, que se consagró a estudiar al Areopagita durante una estancia en Colonia. Alberto († 1280) fue el maestro de Teodorico de Freiberg († 1310), que a su vez inspiró a Eckhart († 1327), a quien la teología mística medieval debe su impronta de un neoplatonismo procedente del Areopagita. Hacia fines del siglo XIII aparecieron en Renania numerosos conventos de dominicas y fueron confiados a la dirección espiritual de los frailes predicadores. Alemania del sur fue un terreno muy fértil. Los conventos y las parroquias urbanas de esta región recibieron durante un siglo la doctrina sutil que les prodigaron los dominicos, entre los que sobresalieron Taulero († 1361) y Enrique Suso († 1366). Después de morir el maestro, la doctrina de Eckhart fue condenada en parte. Pero Taulero, su discípulo y admirador, logró purificarla de todo elemento dudoso y edificar un sistema que era una combinación ortodoxa del tomismo y del neoplatonismo del Areopagita. De éste tomó la insistencia en el carácter sobrenatural de la contemplación: el «rayo oscuro». Visiones, locuciones y éxtasis son ajenos a este sistema. La concepción general de la teología mística y ascética, entre los dominicos y los carmelitas, se deriva de Taulero, pero a veces no se insiste en los elementos del Areopagita. Los postulados son que la «contemplación» es en esencia el conocimiento infuso y el amor otorgado al alma por la acción de los dones del Espíritu Santo. Dichos dones se hallan en todas las almas que están en gracia, pero sólo son perceptibles cuando las virtudes teologales han alcanzado cierto grado de desarrollo. La vida mística es, pues, una intensificación y prolongación de la gracia santificante concedida por el bautismo. Forma parte integrante de la vida teológica «perfecta», aunque en la práctica sus manifestaciones más elevadas son raras. Siempre es un don gratuito de Dios; no puede adquirirse ni merecerse por el esfuerzo personal. Hasta aquí la doctrina es enteramente tradicional. Pero muchos teólogos y místicos insistieron en principios más próximos al Areopagita que al evangelio. Consideraron la vida mística como la perfección única y necesaria de la vida cristiana y, por consiguiente, como meta de los esfuerzos personales; corolario de tales principios es el aserto de que quienes fracasan no hacen el esfuerzo requerido. Por eso exhortaba Taulero a todos sus oyentes a buscar la perfección mística. Diversas señales indican que Alemania meridional y luego Holanda tuvieron una floración de santos místicos comparable a la que experimentó España en el siglo XVI. Los historiadores de la teología mística han discernido en este movimiento dos maneras de expresar la unión mística y sus grados. Una, la «mística del matrimo-

nio» (*Brautmystik*), insiste en la unión de amor, se basa en el *Cantar de los Cantares* y procede en parte de san Bernardo. La otra es la «mística de la esencia» (*Wesensmystik*), pone el acento en la unidad del alma con su modelo, que es la palabra de Dios y considera la preparación para ese estado como una desnudez total del alma, exceptuado su ser simple, que puede ser absorbido en la divinidad conservando su particularidad de criatura. Estas dos formas de hablar no se excluyen mutuamente. Ambas son intento de explicar lo inexplicable. Los místicos posteriores, como san Juan de la Cruz, se sirven de las dos.

Sea cual fuere la manera de formular y resolver la cuestión, es indudable que los místicos alemanes constituyen un grupo notable, santo y muy influyente. Hay que hacer particular mención de las dominicas. Muchas de ellas dejaron instrucciones, revelaciones escritas y biografías, entre las que sobresale la de Suso por Elsbeth-Stagel. Entre estas mujeres puede situarse a Hadewijch de Amberes.

En estrecha relación con la Renania existieron los begardos y las beguinas. Fueron numerosos en la zona urbana y en los pueblos situados entre Colonia y Amberes. Los begardos y las beguinas vienen a ser la réplica nórdica y tardía de movimientos como el de los «humillados» aparecido en el norte de Italia. Su origen es incierto; pero a partir del siglo XIII fue un fenómeno corriente. En general eran hombres y mujeres de la mediana y baja burguesía. Vivían solos o en grupos pequeños y se dedicaban a industrias manuales como tejer o a obras benéficas como la enseñanza o el cuidado de los niños. Eran piadosos y frecuentemente poseían una espiritualidad profunda. No dependían de las órdenes religiosas y tenían sus peculiares prácticas de piedad, por lo que a veces fueron objeto de hostilidad y crítica. En ocasiones se les acusó de herejía, concretamente de catarismo e iluminismo. Beguina y beguinagio eran términos despectivos e injuriosos. Tales acusaciones carecieron a menudo de fundamento. Begardos y beguinas figuran entre los discípulos más destacados de Taulero y Suso. El movimiento tuvo larga vida. Algunos beguinagios se fusionaron con las fraternidades de la vida común; otros se unieron más tarde a algunas sectas protestantes independientes.

La doctrina del maestro Eckhart y de Taulero, así como las prácticas renanas, se fueron introduciendo lentamente en Flandes poco a poco. En Groenedael, cerca de Bruselas, hubo un floreciente centro de piedad. Era un eremitorio escogido por Juan de Ruysbroquio (1343), que fue allí prior de una comunidad de agustinos hasta su muerte en 1381. Según la opinión general, Ruysbroquio es uno de los grandes escritores místicos que hablaron de la unión contemplativa con Dios a la luz de su experiencia personal. Es el único que iguala a san Juan de la Cruz y, según algunos, al mismo Agustín. Aunque no fue dominico, sigue clara y explícitamente las perspectivas y el estilo teológico de Eckhart. Pero su enfoque es más original, en lo que se asemeja a Enrique Suso, a pesar de una mentalidad menos afectiva y más sólida. En cierta manera prolonga la escuela alemana, a la que trasplanta y traduce. Una determinada ca-

tegoría de místicos lo ha considerado como maestro. Ruysbroquio se encuentra en el origen de una corriente muy distinta: la de la *devotio moderna*. Este movimiento, que ejerció un influjo muy distinto al de todas las demás escuelas de espiritualidad, se estudiará con detalle más adelante. Limitémonos a señalar que se presentó como una reacción contra la escuela alemana, que se centró exclusivamente en la espiritualidad ascética y que criticó implícitamente los procedimientos autobiográficos y las pretensiones desmesuradas, imaginarias o reales, de Eckhart, Suso y Ruysbroquio. Este último fue admirado por Gerardo de Groote, pero no fundó escuela en absoluto.

Durante casi todo el siglo xiv hubo en Inglaterra muchos escritores espirituales, conocidos largo tiempo con el nombre convencional de «místicos ingleses». Destacaron cuatro de ellos, tres de los cuales —Ricardo Rolle, Gualterio Hilton y el desconocido autor de *Nube del desconocimiento*— tuvieron entre sí estrechos lazos de simpatía o de oposición. La cuarta, Juliana de Norwich, pertenece a otra categoría y se estudiará más adelante. Rolle era estudiante en la Universidad cuando se hizo ermitaño en Yorkshire. Escribió en latín y en inglés. Tiene interés para los filólogos por ser uno de los primeros maestros de la prosa medieval inglesa, dado que el inglés, por decirlo así, se había eclipsado tras la conquista normanda. A nuestro juicio, es un escritor dotado de fuerte y atractiva personalidad. En su obra, llena de detalles autobiográficos, defiende la vida solitaria y la contemplación. Expone sus métodos muy personales y sus experiencias de oración. Sus maestros fueron los habituales en la Europa culta, sobre todo san Bernardo y Ricardo de San Víctor. Pero fue su experiencia propia del canto, del entusiasmo y de la alegría en el Señor lo que hizo a Rolle tan popular en la Edad Media y hoy día. El desconocido autor de *Nube del desconocimiento* y de otros tratados breves pertenece a otra categoría. Es un notable erudito como Rolle; pero, a diferencia de éste, es también un gran teólogo. Se dirige a los individuos con un estilo notablemente vigoroso. Da instrucciones sobre las primeras etapas de la vida mística. Como Rolle, conoce a sus clásicos, san Agustín, san Bernardo y Ricardo de San Víctor; cita directamente a Dionisio Areopagita, cuya *Teología mística* tradujo. Pero su espíritu, sus consejos y sus sólidos fundamentos teológicos están más cerca de Taulero y los renanos que de los victorinos. En general, puede decirse que prolonga la escuela de los dominicos y, como ellos, preludia a los carmelitas españoles del siglo xvi. Gualterio Hilton fue profesor en Cambridge, ermitaño y luego canónigo de san Agustín. Tiene casi la misma ascendencia que Rolle: agustiniana, victorina y dominica. Conoció la *Nube del desconocimiento*; pero no se sabe si extrajo sus principios de esta obra o de otras. Sus perspectivas son más amplias. Abraza una concepción muy elaborada de la vida espiritual ascética y mística. Hilton no tuvo continuadores. La Inglaterra del siglo xv fue sumamente pobre en literatura espiritual. La *Escala de perfección* de Hilton fue hasta la Reforma un manual de piedad apreciado por los ingleses. La *Nube del desconocimiento* desempeñó igual papel entre los cartujos y las brígidas.

La corriente tradicional y universitaria de la enseñanza espiritual, como puede llamársele, alcanzó su formulación definitiva con san Buenaventura. La rama aristotélica llegó a un estado de equilibrio con santo Tomás de Aquino. Para multitud de lectores de todos los siglos llegó a ser familiar gracias a los escritos de Dante. Se ha discutido incansablemente sobre este autor y sobre todos los aspectos de su pensamiento. La antigua concepción, que veía en Dante un aristotélico y tomista ortodoxo, ha dado paso a una descripción mucho más compleja. El poeta ha absorbido y rebasado —más aún que santo Tomás— las opiniones de muchos hombres y de muchas escuelas. En último análisis vio la realidad con la intuición del poeta más que con la inteligencia del teólogo o del filósofo. Es tomista en su modo de presentar los problemas psicológicos y morales, así como las facultades y el destino del alma. Define la contemplación —que es el ideal más elevado del alma y en la cual ve el poeta «cosas invisibles a los ojos humanos»— como una «luz» intelectual más bien que como la infusión inefable y supraluminosa de los místicos. Su doctrina de las vidas activa y contemplativa pertenece plenamente a la tradición de san Agustín y los victorinos. Aquí, como en tantos otros aspectos, el poeta asume y domina las tradiciones del pensamiento religioso medieval sin expresar, sin embargo, nada parecido a la opinión de un individuo o de una escuela de su época. Por su espiritualidad y su pensamiento político, Dante representa la quintaesencia de su mundo y, no obstante, es profundamente original. Santo Tomás de Aquino y Dante dejaron de ser los guías del espíritu a mediados del siglo XIV, en el momento en que se inició la fragmentación del saber. Con la victoria del nominalismo, la teología mística tradicional desapareció de las Universidades y de las Escuelas que pertenecían a las órdenes religiosas en Italia, en Francia y en Inglaterra. Los célebres maestros parisienses de la nueva generación, tales como Pedro de Ailly y Juan Gerson, son a veces explícitamente antimísticos y consideran sospechosa de herejía la enseñanza de Ruysbroquio.

Como por reacción, la doctrina tradicional de la vida contemplativa —estimada en Renania e Inglaterra, como hemos visto— encontró profetas y predicadores entre los laicos. En Inglaterra, el gran poeta solitario Guillermo Langland ve la vida humana y el mundo entero en términos de *hacer bien* y de *hacer mejor*, de trabajo de Marta, y de «mejor parte», de María. En Italia, Catalina de Siena da una versión mística de la teología tradicional a los clérigos y a los laicos de su movimiento. Prácticamente, a partir de 1350, los santos —incluidos los contemplativos y las personas menos de fiar que pretendían poseer dones proféticos— aparecen a menudo fuera del claustro. Pueden citarse como ejemplos Catalina de Siena, Brígida de Suecia y su hija Catalina, Juliana de Norwich y la equívoca Margarita Kempe.

Al echar una ojeada sobre los nueve siglos transcurridos hemos visto que, durante más de la mitad de este período, la expresión monástica —no técnica, sino agustiniana— de la espiritualidad ejerció un imperio incontestado, sin límites definidos entre lo natural y lo sobrenatural. En el siglo XII se dibuja una

bifurcación. Por un lado, el análisis escolástico rompe la concepción monástica. La infiltración de Dionisio Areopagita y de su doctrina de la oscuridad y del éxtasis divino está ligada a la concepción agustiniana del progreso en la iluminación. Por otro lado, san Bernardo insiste en el amor, utiliza una mística del matrimonio alegórico, invita directamente a alcanzar las cumbres y da a su doctrina una confirmación autobiográfica. De este modo inaugura un género espiritual nuevo. En el siglo XIII la doctrina universitaria se diversifica en varias escuelas, franciscana, agustiniana, «afectiva» e «intelectiva» tomista-areopagita. Esta última se divide a su vez en varias corrientes. La principal se reduce y limita a los frailes de las Universidades. Pero la rama renana se enriquece con las aportaciones neoplatónicas: es la escuela de Eckhart, Taulero y Suso. De allí pasa a Holanda, donde inspira a Ruysbroquio. En todas las escuelas universitarias de la época se trazó una línea bien definida entre lo natural y lo sobrenatural.

Entre tanto, la espiritualidad monástica de san Anselmo continuó nutriendo a los benedictinos y cistercienses, que en su mayor parte quedaron al margen de los misticismos del siglo XIV y se inspiraron hasta el final en los autores de los siglos XII y XIII.

## CAPITULO VII

### EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

#### 1. *El siglo XIII: 1200-1277*

Hasta mediados del siglo XII, los pensadores medievales se basaron en la lógica de Aristóteles —plenamente accesible desde 1140— y en los comentarios redactados o traducidos por Boecio. Esto fue sumamente importante para toda la evolución del pensamiento medieval. En efecto, la lógica fue la disciplina única, el fundamento de toda cultura superior. La *disputa* en regla llegó a ser ejercicio habitual para todos los estudiantes, el método utilizado en todas las investigaciones. El pensamiento medieval adquirió una claridad, una precisión y una sutileza reconocidas por todos los historiadores. Pero también se caracterizó por la rigidez, que se convertía en aridez, cuando se anteponía la técnica al contenido y la habilidad discursiva al pensamiento original e intuitivo.

Hubo una especie de pausa en el desarrollo del pensamiento sistemático entre la muerte de Abelardo y la primera condena de Aristóteles (es decir, entre 1142 y 1210). Durante esta pausa en la evolución intelectual, las Universidades francesas, sobre todo la de París, elaboraron su sistema y métodos de enseñanza. Queda fuera de nuestro campo el estudio de las Universidades y su desarrollo. Sin embargo, podemos advertir que, durante este período de estancamiento aparente de la filosofía, se instauró por vez primera en la civilización europea lo que hoy llamaríamos enseñanza universitaria. Los estudiantes se matriculaban regularmente y seguían un programa fijo de alto nivel durante un tiempo determinado. Impartían la enseñanza profesores acreditados y muy famosos. Los estudios concluían con un auténtico examen. Quienes lo superaban obtenían el «grado» de bachiller o de maestro, que daba un estatuto y una cualificación cuya validez se reconocía en toda la cristiandad occidental.

Invisible y esporádicamente, los tratados filosóficos de Aristóteles comenzaron a penetrar en Francia desde Sicilia y, sobre todo, desde España, donde los traductores habían emprendido su tarea a mediados del siglo. La siguiente revolución intelectual estuvo determinada por dos factores. El primero fue el camino lento y azaroso que, durante casi un siglo, hubieron de recorrer las traducciones de Aristóteles para llegar a París y Oxford cada vez en mayor

número y más fieles al texto griego original. En general, llegaron primero los tratados científicos (1170-1180); después, las grandes obras filosóficas sobre la metafísica, la moral y la psicología. Luego los tratados prácticos y literarios, para terminar con la *Política* y la *Poética*, hacia 1250-1260. El segundo factor fue la «contaminación» de las doctrinas aristotélicas en parte por las obras neoplatónicas apócrifas —que pasaban por ser de Aristóteles— y, sobre todo, por los comentarios y traducciones de los árabes, que interpretaron al Estagirita según sus particulares perspectivas que, o dependían del platonismo, o eran profanas y deterministas.

La obra de Aristóteles, asequible ya, suscitó al principio un interés limitado en las facultades de letras, donde sólo se estudiaba la lógica. Únicamente se hizo notar porque sirvió de soporte a la enseñanza materialista y panteísta de algunos autores. Por eso, en 1210, el arzobispo de Sens prohibió públicamente su uso a los profesores de París. Esta prohibición no concernía a los teólogos y al principio no se aplicó más que en París. Luego la renovó Gregorio IX en 1231, incluyéndola en la bula *Parens scientiarum*, que constituyó el fundamento de la organización y de la independencia de la Universidad de París. En este tiempo, Aristóteles había entrado ya en los programas de estudios de letras en Oxford; también lo utilizaban los maestros de teología de París. Desde entonces fue ampliándose su área de influencia. Los teólogos y maestros de letras se veían obligados a tener en cuenta el pensamiento aristotélico. Primero se contentaron con adoptar tal o cual definición o argumento que confirmaba sus opiniones personales. Pero poco a poco comprendieron que las ideas filosóficas y la perspectiva materialista —y quizá también determinista— de Aristóteles eran inconciliables con las perspectivas profundamente religiosas de Agustín y con el neoplatonismo subyacente a su pensamiento. Hacia 1260 comenzó una encarnizada controversia: es el momento en que llegan a París teólogos y filósofos geniales. San Buenaventura era conservador y tenía un punto de vista franciscano y agustiniano. Utilizó poco a Aristóteles y, con el paso de los años, fue cada vez más hostil a él. En cambio, el dominico Alberto Magno se propuso comentar toda la obra aristotélica con el fin de hacerla aceptable para los pensadores cristianos. Santo Tomás de Aquino, discípulo de Alberto, fue más lejos. Propuso adoptar el sistema de Aristóteles como base general de la teología y del pensamiento cristiano e interpretarlo, siempre que fuese posible, en sentido cristiano y corregirlo en algunos puntos. De hecho, santo Tomás replanteó casi todo el sistema aristotélico y admitió ciertos elementos platónicos o neoplatónicos. En realidad, su sistema es una construcción original en la que la armazón aristotélica se coloca, por así decir, invertida. Aristóteles opera en un universo empírico movido por un primer motor impersonal e inflexible. Santo Tomás parte de un creador personal y omnipotente, cuyo amor y bondad se extienden a todo el universo. Sin embargo, en París, a mediados del siglo XIII, era imposible que la controversia entre los dos ilustres maestros, san Buenaventura y santo Tomás, se solucionase por sí misma como si se hubie-

ra desarrollado en un fanal cerrado. De hecho vino a turbar la situación un tercer partido capitaneado por Sigerio de Brabante y apoyado por las facultades de letras. También aquí había penetrado Aristóteles trastornándolo todo. El programa de letras, que hasta entonces se había limitado a la lógica, incorporó todo el *corpus* aristotélico. A pesar de las tentativas que hicieron al principio las autoridades para poner un dique, a pesar del de la prohibición, todavía en vigor, que obligaba a los profesores de letras a mantenerse al margen de los debates teológicos, la metafísica y la psicología de Aristóteles abrieron un amplio sector filosófico de carácter estrictamente racional. Trabajando así fuera del terreno teológico, Sigerio y sus amigos interpretaron a Aristóteles —quizá inevitablemente— sin religarlo en absoluto a la fe cristiana, como reconoció el mismo Sigerio. Avanzaron más aún cuando leyeron el *Comentario* de Averroes, el gran filósofo hispano-árabe, que interpretaba a Aristóteles sosteniendo que todo pensamiento humano (y, por consiguiente, toda acción moral) tiene como causa la iluminación única del entendimiento que esclarece las mentes humanas desde fuera y por arriba, doctrina que implicaba el rechazo de la individualidad, de la responsabilidad y de la inmortalidad humanas. De modo semejante, Sigerio de Brabante defendió que el mundo existe desde la eternidad, doctrina sostenida por Aristóteles y afirmada por los árabes. Como es lógico, esta idea fue impugnada por los adversarios de Sigerio, que la declararon contraria a la Escritura. Los aristotélicos de París —a quienes los historiadores llamaban aún recientemente averroístas latinos— tuvieron como adversarios a san Buenaventura y a santo Tomás. Su enseñanza fue condenada por Esteban Tempier, obispo de París, en 1270. Sigerio y sus amigos se defendieron declarando que enseñaban como filósofos lo que Aristóteles, personificación de la recta razón, había enseñado. Como cristianos aceptaron el juicio de la Iglesia. No es seguro que continuaran enseñando como principios, según hizo Averroes, las diferentes categorías de verdad y la doctrina llamada de la «doble verdad». Parece que a Sigerio le afectaron la condenación de 1270 y los argumentos de santo Tomás; pero su escuela continuó profesando un aristotelismo integral. Es seguro que, entre los maestros y estudiantes de letras, hubo una aportación considerable de pensamiento naturalista y casi pagano. Durante los años precedentes a la condena de 1270, los franciscanos de París, capitaneados por Juan Peckham y sostenidos por Buenaventura, atacaron algunas tesis aristotélicas adoptadas por santo Tomás. Entre ellas estaba la interpretación tomista de la psicología aristotélica, la cual presentaba al alma como «forma» del hombre al analizar los constitutivos metafísicos humanos (alma = forma, cuerpo = materia). Esta doctrina, derivada de un axioma primero del tomismo (a saber: que el ser y la unidad tienen por causa un solo y mismo principio), parecía tener muchos inconvenientes filosóficos y teológicos. Por eso, cuando Tempier intervino de nuevo en 1277 y condenó una serie de proposiciones muy diversas —entre ellas varias doctrinas aristotélicas—, algunas de esas proposiciones fueron imputadas a santo Tomás.

Las condenaciones de París señalaron una etapa importante del pensamiento medieval. Sigerio salió de París envuelto en incertidumbre y murió poco después, en tanto que santo Tomás fue rehabilitado y canonizado cincuenta años más tarde. Sin embargo, la prohibición del aristotelismo integral constituyó un triunfo para los teólogos conservadores. En adelante, Aristóteles quedó marginado, excepto su lógica. Varios maestros, entre los que sobresale Duns Escoto, se esforzaron por construir un sistema nuevo y más en armonía con la fe cristiana. Se rompió una tradición milenaria según la cual el pensamiento griego era la razón personificada y expresada en lenguaje técnico. Con ella desapareció la convicción, universalmente compartida desde san Agustín hasta santo Tomás, de que el conocimiento filosófico y el teológico formaban parte de un mismo cuerpo de verdad, accesible al espíritu humano, y que partía de la materia para llegar a la Trinidad, y de la experiencia sensible para llegar a la intuición mística del conocimiento sobrenatural. Esta convicción se había basado en una certeza todavía más fundamental: que el espíritu humano era capaz de establecer un contacto adecuado con la realidad exterior y que la comprensión de esta realidad, tanto en metafísica como en moral, podía expresarse en fórmulas válidas para siempre. En esta perspectiva existía, pues, una filosofía inmutable (*philosophia perennis*) que podía ser formulada cada vez más completa y exactamente y ser transmitida como la gramática o las matemáticas. Esta certeza se vio corroborada algún tiempo por el nuevo conocimiento de Aristóteles y de los grandes pensadores árabes que reconocieron en las palabras de Aristóteles la expresión personificada de la razón humana. Sin embargo, pronto perdió en las facultades su carácter universal.

La entrada en escena de Aristóteles y la obra de santo Tomás señalaron también una etapa del pensamiento cristiano desde otro punto de vista. En oposición con Platón y, más aún, con Plotino y san Agustín, Aristóteles es el filósofo de la naturaleza y particularmente de la naturaleza humana en todas las manifestaciones de la vida social. Los pensadores de tradición platónica —corroborados por la insistencia cristiana en el carácter transitorio e imperfecto de las cosas de este mundo y en la debilidad e insuficiencia de la naturaleza humana— buscaban la realidad en un nivel superior de la existencia. Aristóteles limitaba estrictamente su interés al universo conocido y a la naturaleza humana en cuanto tal. Así, por vez primera desde la decadencia de la civilización antigua, los pensadores se hallaron ante una concepción de la vida que daba un valor absoluto a la política y a las relaciones humanas. Sobre esta base, santo Tomás pudo distinguir claramente entre lo natural y lo sobrenatural y formular lo que quizá sea su axioma más genial: la gracia y la providencia cristiana no eliminan la naturaleza humana, sino que la exaltan (*gratia non tollit naturam sed perficit*). Santo Tomás pudo así dar un valor absoluto a la actividad humana, a la política y a la vida social y defender la autonomía del pensamiento humano en su propia esfera. Cuando el filósofo razona como es debido (cosa que se puede analizar y comprobar) es indiscutible en su propia esfera.

La razón natural, siempre en su esfera, es autónoma. La verdad no puede contradecir a la verdad. Sin embargo, esta concepción del universo no iba a ser la de la nueva sociedad del siglo XIV.

## 2. *Rogério Bacon*

Casi todos los pensadores del siglo XIII se sitúan en el desarrollo normal de las escuelas. Pero algunos nos recuerdan que no es posible catalogar a todos los espíritus medievales en una sola categoría. Así ocurrió con el fraile Rogério Bacon (1220-1292 aproximadamente). Por su vida externa no se distinguió de los demás. Fue profesor de la facultad de letras de París y uno de los que comenzaron a explicar a Aristóteles. Escuchó en Oxford las lecciones de Grosseteste y se hizo luego franciscano. Compartió muchos de los objetivos y prejuicios de las personas de su clase y tuvo las mismas características intelectuales. Se enfrentó a las autoridades y cedió ante las presiones. Vivió, pues, una vida bastante similar a la de sus contemporáneos y hermanos, los franciscanos espirituales. Sus críticas contra los que detentaban la autoridad oficial o intelectual sólo se distinguieron por su intensidad de las que ya habían sido formuladas y lo serían después por otros espíritus amargados y despectivos. Su animosidad contra la teología oficial es producto en gran parte de sus propias frustraciones. La importancia de Bacon reside más bien en la clarividencia con que reconoció los defectos fundamentales del espíritu escolástico: la supervaloración de la dialéctica como clave del conocimiento, el respeto exagerado de la autoridad del maestro, la falta de conexión con la vida y los hechos del universo físico. Propugnó el estudio del griego y del hebreo, traducciones exactas partiendo de textos claros; pero defendió, sobre todo, el recurso a la experiencia en todas las ramas de las ciencias naturales; reclamó, en fin, que se reconociera el valor de la intuición, natural o cuasi mística, en todas las normas del saber.

Pese a su originalidad, Bacon —como Wicklef cien años después— fue un hombre de su época y de su ambiente. Utilizó el método escolástico y subordinó todo saber humano a la revelación divina. No tuvo discípulos. Ni en Oxford ni en París le debieron las ciencias naturales ningún descubrimiento ni ningún progreso. Sin embargo, Bacon, lo mismo que Escoto, señaló una ruptura con el pensamiento de los siglos anteriores, con la filosofía eterna. Quizá no carezca de significación el hecho de que ambos —al igual que Guillermo de Occam, el tercer revolucionario— tuvieran un origen insular y no latino.

## 3. *Raimundo Lulio*

Raimundo Lulio, el grande y excéntrico genio mallorquín, difiere de Bacon por su carácter, su objetivo y sus métodos. Pero se le parece por sus tentativas

de reformar todo el sistema intelectual y escolar de Europa, aportando un método nuevo y censurando los grandes intereses que regían su época, intereses que se manifestaron en la estrategia de los cruzados y en el modo de convertir a los infieles. Lulio nació en Mallorca hacia el 1232; tras un período de vida licenciosa primero y familiar después, experimentó una conversión interior hacia el 1262. Se consagró a la conversión de los infieles y se hizo terciario franciscano. Atacó al averroísmo, al que consideraba el gran enemigo público. Escribió varias obras sobre este tema y elaboró su método de conocimiento universal, el *Ars generalis*. Este sistema combinaba de diferentes maneras muchas concepciones metafísicas o ideas para alcanzar ideas generales claras sobre la naturaleza y sobre los principios de todas las ciencias subalternas. Para hacer asequible a las inteligencias mediocres este difícil proceso metafísico, Lulio imaginó un sistema de letras y círculos significativos (que simbolizaban las grandes ideas), gracias al cual podía verse con una sola ojeada (después de aplicar las modificaciones y arreglos necesarios) el itinerario intelectual que debía seguirse. Después de esto, Lulio emprendió un viaje para propagar la Cruzada; hizo también varios viajes de predicación. Durante uno de ellos murió en 1315 a consecuencia de los malos tratos que le infligieron los infieles de Africa del norte. Lulio fue un escritor infatigable y prolijo, de índole intelectual compleja. Los escritos místicos constituyen una parte considerable de su obra. Los pensadores que imaginan medios sencillos para descifrar los enigmas del universo están expuestos al ridículo tanto como a la admiración. Lulio suscitó ambos sentimientos en sus contemporáneos y en la posteridad. Siempre ha contado con admiradores entre los pensadores y eruditos. Pero su personalidad y su valor intelectual no podrán valorarse hasta que los investigadores presenten un detallado estudio de toda su obra.

## CAPITULO VIII

### LA HEREJIA

#### 1. *Los primeros movimientos heréticos y los cátaros*

La historia de la Iglesia en el Imperio Romano está en gran parte constituida por la de la vida y muerte de las herejías, nombre que se aplicaba entonces a todas las desviaciones de la enseñanza moral y doctrinal del catolicismo. A veces estas desviaciones tomaron el aspecto de rebeldías morales o disciplinares. Pero las más célebres e influyentes fueron las concernientes a los misterios más profundos de la fe. Originaron controversias que enfrentaron a personas de gran potencia intelectual y de gran probidad. Del siglo V al XI, en Occidente no hubo prácticamente ninguna herejía que representase un peligro público o mereciese un debate. El impacto de las controversias orientales como el monotelismo y el iconoclasmo sólo repercutió en el plano de la diplomacia pontificia e imperial. Los problemas más internos, como los debates sobre la eucaristía de Pascasio Radberto, sólo se trataron entre expertos. Pero en el siglo XII aparecieron movimientos populares y ampliamente extendidos. Implicaron la formación de verdaderas anti-iglesias y la creación de enclaves en la cristiandad católica. Condujeron a la Iglesia y al Estado a crear un mecanismo represivo cuyos efectos constituyen unos de los rasgos más tristes y deplorables de esta época. En general hubo tres tipos diferentes de doctrinas no ortodoxas, que se mezclaron o se distinguieron de diversas maneras. Existió la simple rebelión contra la religión de los ricos, contra la religión establecida, jerárquica y sacramental. En este caso, el objetivo era hallar un contacto con Dios más espiritual, más sencillo, más individual. Hubo la invasión de la antigua heterodoxia dualista procedente de los Balcanes. En fin, existió la heterodoxia más sistemática y de un contenido más amplio, que manifestaron algunas personas instruidas y bien dotadas. Un famoso historiador<sup>1</sup> ha hecho notar que todos los movimientos religiosos de la Edad Media produjeron y dejaron tras sí una orden religiosa o una secta herética. Ha probado también que muchas de las sectas tuvieron origen en factores económicos o sociales. El culto de la pobreza y de la vida comunitaria fue también un modo de espiritualizar las con-

diciones reales de la vida y de reaccionar contra los capitalistas ricos y sensuales. La tendencia anticlerical y antisacramental partió de una crítica práctica del sistema en que los sacerdotes eran miserables proletarios; los obispos, aristócratas, y las organizaciones monásticas y capitulares, monopolios ávidos de ganancias. Los primeros movimientos heréticos que dejaron algunas huellas aparecieron a principios del siglo XI en diversas regiones de Francia como en Champagne, Orleanesado y Aquitania, así como en Italia septentrional. Su origen fue oscuro. Todos coincidieron en rechazar la encarnación y, por tanto, la doctrina tradicional de la eucaristía; también en negar la necesidad del bautismo y el poder episcopal de conferir las órdenes. Estas doctrinas negativas, el llamamiento a la pobreza y la comunicación directa con Dios se unieron a veces con opiniones más particulares como el rechazo del matrimonio, la abstinencia de carnes en la comida, la acesión a tal o cual ministerio por la imposición de manos por alguna personalidad eminente. Este tipo de herejía, cuyo punto de partida se suele situar en Italia, evoca una especie de influencia bogomila o maniquea, según se decía entonces. Enteramente distinta —y nunca heterodoxa en el sentido técnico de la palabra— fue la *pataria*, movimiento popular milanés y lombardo contra el clero rico y simoníaco. Las sectas abiertamente heréticas y antimorales fueron propagadas por jefes populares, algunos de los cuales pretendían poseer poderes divinos. Más pronto o más tarde fueron reprimidas por los obispos y algunas por el mismo pueblo. Únicamente subsistieron en estado endémico en el Languedoc, que fue durante mucho tiempo vivero y refugio de la herejía. En otras partes desaparecieron al cabo de medio siglo. Es posible que sus miembros dejaran de sentir simpatía por los que se denominaban a sí mismos reformadores cuando se emprendió reforma gregoriana; también es posible que esas sectas hayan caído en el anonimato por el hecho de que carecemos de fuentes escritas referentes a las actividades de minorías diseminadas.

Parece que una segunda oleada partió de Italia y del sur de Francia en la primera mitad del siglo XII. Fue en gran parte un movimiento de reforma que reclamaba el retorno del clero a la pobreza apostólica. Entre los jefes verdaderamente herejes hay que citar a Pedro de Bruys († hacia el 1130), que predicó la pobreza y una religión puritana y sin sacramentos; Arnaldo de Brescia († 1155) y Hugo Speroni († después de 1174). Pedro de Bruys tuvo como adversarios a Pedro el Venerable y a san Bernardo, que se enfrentaron con él personalmente y por escrito. Murió quemado por una multitud enloquecida. Arnaldo de Brescia fue un apóstol infatigable de la pobreza de los sacerdotes y de los monjes. Se mostró hostil a la Iglesia establecida. San Bernardo, quizá sin razón, lo consideró aliado de Abelardo. Arnaldo de Brescia fue también un agitador político y tomó parte en la creación de una comuna en Roma para suscitar el espíritu antiguo. Finalmente fue ejecutado como revolucionario a instancias de Adriano IV y de Federico Barbarroja. Hugo Speroni, jurista heterodoxo recientemente descubierto, es un ejemplar de esos maestros solitarios enfrentados continuamente a la autoridad<sup>2</sup>.

Una tercera oleada más duradera surgió en la segunda mitad del siglo XII. Fue un vástago de la herejía de los bogomilas búlgaros, procedentes a su vez del dualismo maniqueo. Arraigó en Constantinopla y adquirió los rudimentos de un sistema dogmático y ascético. Se extendió por Bulgaria y Bosnia a lo largo de las rutas comerciales. Poco a poco penetró en las regiones populosas de Europa oriental y septentrional, siguiendo siempre los ejes comerciales. A partir de 1140 sus adeptos se multiplicaron en distintas partes: en Renania, con un centro en Colonia; el Perigord, Reims, Lombardía, Italia central y septentrional; pero abundaron sobre todo en el mediodía de Francia, en las proximidades de Albi, Toulouse y Carcasona. El movimiento se caracterizaba por una rigurosa organización eclesiástica y un dinamismo misionero que le proporcionaba vigor y gran poder de resistencia. En la segunda mitad del siglo XII se extendió aún más en Italia, al norte de Roma, gracias a la actividad evangelizadora de Pedro de Lombardía. Vivió en la clandestinidad: grupos diseminados y ocultos, cada uno de los cuales tenía un jefe ordenado y carecía de relación orgánica con los demás. Mientras esta Iglesia se estaba consolidando aún en Italia, sus apóstoles atravesaron los Alpes o penetraron por mar en el valle del Ródano. En un determinado momento, el nombre de cátaros (puros), que sólo designaba a un grupo pequeño (los perfectos), se aplicó a todos los miembros. En Italia los adeptos se reclutaban entre los comerciantes y artesanos. En el Languedoc hubo convertidos entre las grandes familias feudales, como Raimundo VI, conde de Toulouse. Hubo monjes e incluso obispos que se adhirieron al movimiento. En la sociedad relativamente brillante y sensual que vio nacer a los trovadores y a la primera escuela medieval de música profana, esta enseñanza y esta práctica tan nuevas como refinadas se propagaron con mucha rapidez.

Las doctrinas de la secta, aunque diferían teórica y prácticamente de un grupo a otro, eran en general restos del maniqueísmo adaptados primero por los bogomilas y mezclados luego con el cristianismo. Los cátaros fueron convirtiéndose poco a poco en rivales de los católicos porque imitaron la organización y el ritual cristiano. Se basaban en una teoría dualista del bien y del mal, del espíritu y de la materia. El principio del bien, creador del mundo del espíritu, se oponía al principio del mal, que era o un hijo coeterno pero rebelde o —como sostenían algunos— un ángel caído, un demiurgo. En todo caso, la creación del mundo material era obra de un principio malo. Las almas humanas eran fragmentos de espíritu o, según algunos, ángeles caídos encadenados a la materia. Cristo era el mayor de los ángeles (o el mejor de los hombres) que Dios había tomado por hijo. Su cuerpo y su muerte eran meras apariencias; en todo caso, su muerte carecía de importancia, ya que redimió al hombre mediante su enseñanza y no mediante su pasión. La Iglesia católica era el vástago corrompido de una comunidad primitivamente pura. Sus doctrinas eran falsas, sus sacramentos carecían de realidad. El Antiguo Testamento era malo; el Nuevo, divino. La Iglesia cátara se dividía en dos categorías: una pequeña y otra

grande. A la categoría pequeña de los «perfectos» o «puros», que dieron su nombre a toda la secta, pertenecían todos los responsables de la jerarquía, que eran también predicadores. Esos estaban ordenados por un sacramento de iniciación, precedido por un severo período de prueba que borraba el pecado, daba al Espíritu Santo y confería los poderes ministeriales. Este sacramento, llamado *consolamentum*, implicaba una vida muy austera, la castidad perpetua y una rigurosa abstinencia. También se prohibía a los puros la guerra y el juramento. Los demás, los «adherentes», gozaban de más libertad y podían usar los bienes de este mundo. Cuando era posible recibían el *consolamentum*, en forma abreviada, a la hora de la muerte. El repudio de la creación material conducía en teoría al desprecio de la vida. El suicidio voluntario por inanición (*endura*) no era raro. En la teoría y a veces también en la práctica, al principio, los perfectos estaban obligados a una vida austera y virtuosa. Los demás podían seguir una moral menos estricta. El matrimonio era considerado malo y la mujer como una parte de la creación peor que el hombre. Con el tiempo se fue debilitando el rigor de estas distinciones. Parece que ejerció un influjo moral positivo la doctrina de que todos están obligados a prepararse para la perfección. En la práctica se aceptó el matrimonio. Existían considerables diferencias en la doctrina, sobre todo en Italia. Algunos afirmaban que cuando un «obispo» pecaba gravemente, perdía su validez el *consolamentum* que había recibido, así como los *consolamenta* que él había conferido. Ciertos polemistas católicos sostuvieron que los cátaros, que condenaban todas las relaciones sexuales, no distinguían entre lo normal y lo perverso, entre la unión legítima y el amor libre, y que, por tanto, los simples «adherentes» no tenían moralidad. Estas afirmaciones pueden haber tenido algún fundamento, pero en general no son exactas.

Los cátaros tuvieron una liturgia pública, en la que podían descubrirse huellas de la liturgia eucarística. Se multiplicaron extraordinariamente en el Languedoc, en Provenza y en Italia del norte. Establecieron escuelas y organizaron talleres para los creyentes, que se reclutaban en todas las clases de una sociedad notablemente próspera y culta. El poderoso atractivo de su enseñanza, tan extraña para la mentalidad moderna, es un hecho histórico innegable. La Iglesia católica había perdido su prestigio en muchas regiones y en determinados ambientes sociales. El clero ortodoxo del Languedoc vivía en la opulencia y la relajación. Los cátaros dieron a muchos el sentido de la vida comunitaria y del apoyo mutuo, que no existía en la sociedad católica de la época. Su carácter esotérico y su frío ritual no parecen haber debilitado su poder de atracción.

Determinados grupos, cuya procedencia no coincidía con la de los cátaros, mantuvieron con éstos ciertas relaciones y adoptaron algunas doctrinas y prácticas secundarias. Se trata de grupos ortodoxos —al menos en sus comienzos— que aparecieron en varias ciudades y que, por sus prácticas y su piedad, se parecen a las sectas «no conformistas» y «congregacionalistas» de siglos ulteriores. Hay que mencionar los «humillados» de las ciudades lombardas, que

llevaban una vida comunitaria, laboriosa y pobre. Se consagraban a la predicación y a la lectura de la Biblia en lengua vulgar. Rebajaban la función del sacerdote y del sacramento y exaltaban la unión interior y personal con Dios. Más a la izquierda, por decirlo así, se hallaban los valdenses del Delfinado y del Piamonte. Debieron su nombre a Valdés, rico mercader de Lyon. Se dedicaban a la piedad y a las buenas obras, a la lectura de la Biblia, la predicación y la mendicidad. Valdés fue completamente ortodoxo en sus primeros tiempos. Cuando abandonó su casa para seguir la vocación apostólica dejó a sus dos hijas en la aristocrática abadía de Fontevrault. Sin embargo, algunos grupos valdenses fueron abiertamente heterodoxos. Son los que consideraron la Biblia como autoridad suprema y negaron la presencia real en la eucaristía. Algunos tomaron de los cátaros la organización y ciertas prácticas y recomendaciones, pero no su teología. La mayor parte permanecieron ortodoxos, como los «humillados» y los «pobres católicos»; otros fueron «herejes» cristianos: son los valdenses o «protoprotestantes», que continuaron influyendo en la historia religiosa durante toda la Edad Media y, pese a las persecuciones, siguen existiendo aún.

Personalidades eminentes como Pedro el Venerable, san Bernardo, Vacario y Adán de Lille, y más tarde multitud de frailes anónimos, atacaron la herejía en sus escritos y sermones. Poco a poco, la coerción temporal y eclesiástica sustituyó a la persuasión. Faltando un procedimiento fijo se aplicaron castigos de diversa severidad. El derecho imperial bizantino había condenado a muerte a los maniqueos; más tarde, la hechicería se castigó con el fuego. Sin embargo, los obispos y los controversistas se opusieron durante mucho tiempo a la pena de muerte y a los castigos corporales severos. Finalmente, en 1163, a petición de los príncipes y de los obispos, el Concilio de Tours fijó un procedimiento de averiguaciones eclesiásticas. Los albigenses convictos de herejía eran remitidos a las autoridades temporales para que los encarcelaran y privaran de sus bienes. Esta legislación suscitó rebeliones armadas, contra las que convocó una cruzada el III Concilio de Letrán. Cinco años después, Lucio III, de acuerdo con Federico I, promulgó una decretal que lanzaba la excomunión global contra todas las herejías existentes y confiaba directamente al obispo el deber de inquirir, con inspección y denuncia, en todas las localidades consideradas refugios de herejes. Los acusados que podían demostrar su inocencia eran entregados al poder seglar. No se especificaba ningún castigo. Los príncipes que se mostraron muy celosos en combatir la herejía se contentaron al principio con el encarcelamiento tradicional y la confiscación de los bienes. La pena de fuego aplicada a la herejía apareció por primera vez en Europa occidental, según varios historiadores, en un decreto de Pedro de Aragón en 1197. Sin embargo, muchos de los primeros jefes del siglo XI fueron quemados. El foco más importante de herejía fue el de los albigenses, en el sur de Francia, entre el Loira y el Ródano. Su centro era el condado de Toulouse. En esta región, los barones belicosos e inmorales, opulentos, instruidos y muy «orientales» habían utilizado a los cátaros en sus guerras contra el conde de Toulouse. La herejía había

contaminado a la jerarquía aristocrática y a ciertos clérigos poco instruidos. La auténtica austeridad y las buenas obras de los «perfectos», así como la actitud ambigua de Raimundo VI, favorecieron las conversiones.

Inocencio III oyó hablar de herejes por todas partes. Tenía un conocimiento personal del catarismo de Lombardía y Toscana. Identificó la herejía y la traición y se impuso como tarea extirparla y entregar al poder temporal a todas las personas condenadas, aunque al principio no imaginaba que pudieran imponerles la pena capital y aunque él prefería procedimientos puramente espirituales. El papa envió a la comarca de Toulouse monjes cistercienses, entre ellos el abad de Cîteaux y otros legados. Esta misión dio escasos resultados. En efecto, el estilo de vida de los enviados, opulento y lujoso, contrastaba con la austeridad de los perfectos. Como luego veremos, se encontró un remedio a largo plazo en los frailes dominicos. Mientras tanto, todos los esfuerzos fueron inútiles. Raimundo VI fue excomulgado como sospechoso de herejía. El legado Pedro de Castelnau fue asesinado por un agente del conde (enero 1208). Escandalizado, Inocencio III declaró entonces a Raimundo cómplice de los cátaros e incitó al rey de Francia, Felipe Augusto, a desencadenar una Cruzada. El rey vaciló; pero muchos barones acometieron esta empresa, a la que habían concedido las recompensas habituales otorgadas a los cruzados. Raimundo VI se entregó a una penitencia espectacular. Ofreció ir personalmente a la Cruzada. Pero los barones del norte no querían que se malograra su plan. Poco después ocurrió la terrible matanza de Beziers (21 julio 1209). Los cruzados se adueñaron del botín en presencia de los legados pontificios. Mal informado y desbordado por los acontecimientos, el papa aceptó formalmente la instalación de Simón de Montfort en el condado de Toulouse, pese a que Raimundo había hecho repetidas veces acto de sumisión. Así acabó el primer acto de la tragedia albigense. Por lo demás, Inocencio se mostró dispuesto a aprobar a los valdenses y a los humillados que aceptasen la disciplina y la fe común de la Iglesia. En el Concilio de Letrán se reguló la cuestión de los albigenses mediante un acuerdo. Se autorizó a Simón de Montfort para conservar sus conquistas, es decir, Toulouse y Montauban. Raimundo VII se quedó con la Provenza.

## 2. La Inquisición

La herejía siguió propagándose, manteniendo su núcleo principal en la región albigense. En Italia subsistía una Iglesia cátara en algunas comunidades diseminadas. Penetró incluso en la Renania. Para combatir este peligro, los papas del siglo XIII organizaron la Inquisición.

Nació ésta directamente del decreto de Lucio III, reiterado por el Concilio de Letrán y por Gregorio IX, que confió a los obispos el deber y el derecho de investigar y castigar la herejía y de entregar a los culpables al brazo secular para que éste se encargase de aplicar el castigo pertinente (*animadversio de-*

bita). Durante el pontificado de Honorio III recomenzó la lucha entre los partidarios de la dinastía autóctona de Toulouse y los de Simón de Montfort. Se emprendió otra Cruzada (1221) parecida a la anterior. El rey Luis VIII se incorporó a ella en 1226. Los soberanos habían obedecido los decretos del IV Concilio de Letrán. El emperador Federico, en 1220, y el rey Luis VIII, en 1226, reconocieron el derecho del obispo a buscar y juzgar a los herejes y el del poder secular para aplicar el castigo. En 1224 el emperador decidió imponer a los herejes la pena de la hoguera, práctica ya usual en Aragón y en el Languedoc. El papa Honorio la aceptó también para la Italia durante los últimos años de su pontificado. Gregorio IX confirmó la anexión del condado de Toulouse a la corona de Francia y transformó la legislación imperial en ley canónica (1231). Entre tanto, Luis había aceptado la *animadversio debita* en 1229. Gregorio IX fue el máximo responsable de que se integrara en el derecho canónico el proceso inquisitorial con las calificaciones penales que implicaba. Inmediatamente entró en funcionamiento la organización. En Roma y en Sicilia, el papa autorizó el paso de esta legislación del derecho canónico al civil. Las ciudades del norte de Italia se adhirieron al movimiento. Al mismo tiempo, el papa otorgó poderes especiales al soberano alemán Conrado de Marburgo, el cual emprendió durante un año una campaña contra los herejes luciferianos de los alrededores de Tréveris. En Italia, el papa y el emperador acordaron aplicar los métodos de la Inquisición a los cátaros y otros herejes. Durante los últimos años de Gregorio IX, la Inquisición funcionó plenamente en Francia, Alemania, Países Bajos y norte de España. En el Languedoc y en todo el sur de Francia, los legados del papa y los inquisidores locales hicieron lo posible para extirpar la herejía, que contaba aún con numerosos partidarios, activos y a veces edificantes. En el norte de Francia el dominico Roberto el «Bougre», tráfuga del catarismo, adquirió, por el terror que inspiraba, una fama igual a la de Conrado de Marburgo, asesinado en 1213. La Inquisición, apoyada por el papa, los obispos y los dominicos; temida y odiada en general, fue extirpando progresivamente la herejía cátara del sur y del norte de Francia. En Italia se dejó sentir la influencia más pacífica de san Francisco y sus frailes. A partir de entonces comenzó a existir la Inquisición como institución reglamentada y su rigor se mitigó un poco.

Al principio, la Inquisición completó la acción de los tribunales eclesiásticos normales, luego la reemplazó. Su finalidad consistía al principio en ocuparse de herejías como la de los cátaros, que tenían mucha fuerza en algunas regiones y contaban con numerosos partidarios ricos y poderosos, incluso entre las filas del alto clero. Las pesquisas comenzaban con una exhortación a la confesión, acompañada de una promesa de clemencia; se recordaba a los fieles la obligación de denunciar a los culpables. El procedimiento normal dirigido por el arcediano contra un individuo determinado fue sustituido por el mandato de acusar a todos los sospechosos de herejía en una región determinada. Los que presentaban tales acusaciones debían quedar en el anonimato, y se hacía

una averiguación sobre las personas acusadas. La responsabilidad de disculparse correspondía a los acusados. Si no lo lograban, eran sometidos inmediatamente a un interrogatorio, cuya finalidad estribaba en obtener de ellos una confesión de herejía. Cuando se lograba dicha confesión, se fijaba un castigo más o menos grave. El mayor que los inquisidores podían imponer era el encarcelamiento, cuya forma más rigurosa consistía en la reclusión solitaria perpetua. Por encima de estos castigos se hallaba la condena a la hoguera, que se reservaba para los herejes que rehusaban retractarse o reincidían después de la retractación, y era aplicada por el brazo secular, en general con presteza y con el consentimiento oficial de la autoridad eclesiástica. A lo largo del proceso, el acusado se hallaba en situación precaria. La legislación, la casuística y el recurso directo y declarado a los subterfugios fueron minimizando progresivamente toda la protección de que gozaba el acusado al principio: el abogado, la nulidad de las pruebas obtenidas por la violencia, la protección contra la tortura y contra su reiteración. De nada sirvieron las tentativas que hicieron papas como Clemente V para asegurar a los acusados un trato equitativo. Nuestros contemporáneos tienen alguna experiencia del proceso, en apariencia inevitable, que transforma el mecanismo jurídico en una trampa cuando es utilizado por una autoridad soberana con fines políticos o por cualquiera que pretende que la razón de Estado, la ideología o la religión pueden invocarse contra la verdad y contra la justicia.

La Inquisición de la Edad Media era el producto de las circunstancias históricas y del ambiente intelectual de la época. Por un lado, la sociedad era totalmente cristiana en sus instituciones, creencias, postulados y costumbres. Esta sociedad tomaba conciencia por primera vez de que en su seno existía un grupo de desviacionistas, nuevo, numeroso, dinámico y en gran parte clandestino. Estos disidentes propagaban doctrinas y prácticas que imitaban los ritos más sagrados; repudiaban explícitamente la fe cristiana; en cierto sentido constituían un reto para la doctrina moral del cristianismo. Por otro lado, la Iglesia —el cuerpo eclesiástico cuyo jefe es el papa— había pretendido con algún éxito (resultado del gran movimiento llamado reforma gregoriana) ejercer una autoridad suprema y un poder efectivo sobre la vida política de la cristiandad. En particular se admitía que la responsabilidad de asegurar la protección y el orden en toda la Iglesia incumbía al papado (y éste estaba dispuesto a asumir dicha responsabilidad). Las autoridades temporales eran en la Iglesia súbditos del papa. Así, disponiendo de las armas espirituales del vicario de Cristo, el papa reivindicaba y detentaba realmente —al menos en ciertos sectores y niveles— la autoridad de un poder totalitario. Por sí solas, estas circunstancias no tenían que conducir necesariamente a recurrir al castigo de la hoguera o a los nuevos métodos de la Inquisición para extirpar la herejía. Pero a tales circunstancias se añadía la convicción, compartida por toda la sociedad, de que era preciso dar semejante paso. Los ataques lanzados contra los herejes del siglo XI y comienzos del XII habían sido populares y tumultuosos. Los obispos y los

reyes se limitaron a dar su aquiescencia. En el norte de Francia y en otros lugares se temía a los herejes, en parte por superstición, en parte por xenofobia. A fines del siglo XII y durante todo el XIII, el emperador, el rey de Francia y los otros príncipes llevaron a cabo una terrible represión judicial sin que se les incitara a ello; estaban dispuestos a apoyar al papa y más tarde a la Inquisición. Esta represión se perfeccionó indudablemente gracias a un nuevo y mejor conocimiento del Derecho Romano, que contenía leyes contra el maniqueísmo, autorizaba la pena de muerte y consideraba la herejía como un crimen de Estado o una traición. Hay que sumar a esto la evolución de la opinión pública en casi toda la Europa culta en favor del poder absoluto y cierto embotamiento de la sensibilidad humana y de la justicia natural. Durante el siglo XII y los precedentes habían abundado las violencias y se había ignorado la justicia en muchos aspectos; pero la crueldad legal y deliberada del siglo XIII era un fenómeno nuevo. El empleo de la tortura, al que se había opuesto la generación precedente, no tropezó con escrúpulos. Se había perdido el sentido del humanitarismo ensalzado por la literatura antigua, tanto cristiana como pagana. Aún no se había pronunciado la afirmación filosófica de los derechos naturales. El lector de ayer y el de hoy se rebela y se indigna cuando estudia el procedimiento seguido por la Inquisición. No es preciso recordarle a qué excesos conducen el miedo al enemigo de dentro, las ideologías belicosas y el poder totalitario. La preocupación por la salvación de la sociedad, la responsabilidad de conservar intacto el depósito de la fe en la Iglesia de Cristo y la convicción de que los no bautizados y los herejes carecían de derechos estaban ampliamente difundidas. Toda comparación con la atmósfera intelectual de hoy o de cualquier período posterior al siglo XV es inadecuada. El hereje de la Edad Media no era como esas personas que obedecen lo mejor posible a su conciencia o a su razón en medio de múltiples creencias e increencias. Fue con frecuencia un hombre que se opuso conscientemente, a veces de forma revolucionaria, a las creencias de su entorno y en ocasiones blasfemó contra ellas sin adoptar por eso una interpretación paralela del mensaje cristiano. Las gentes de la época se formaron la idea de «herejes» partiendo de los cátaros más que de los valdenses. Esto no significa justificar los métodos y los actos de la Inquisición ni juzgarlos conformes a la enseñanza de Cristo en todos sus extremos. En particular, la mayoría de los inquisidores no distinguieron entre el que abandonaba la fe cristiana conscientemente y el que desde su infancia había vivido entre «herejes», como ocurría a muchos en el sur de Francia. No distinguieron tampoco entre el que escogía la rebelión y el que poseía una mentalidad o una afectividad enfermizas. Los hombres que actuaron en nombre de la autoridad pública descuidaron a veces asombrosamente la justicia y la caridad cristianas, aunque en su vida privada se mostrasen justos y afables.

### 3. Joaquín de Fiore

Parece que éste es el momento de mencionar a un hereje de un tipo muy distinto. Joaquín de Fiore (o Flore) se hizo monje cisterciense a la edad de cuarenta años y llegó a ser abad de Corazzo, en Calabria. Salió de este monasterio en 1190 para fundar una nueva orden monástica en San Giovanni in Fiore, donde murió en 1202. Durante los últimos años de su vida escribió muchos comentarios apocalípticos de las Escrituras y una polémica contra la teología trinitaria de Pedro Lombardo, a la que consideraba herética, puesto que, según él, implicaba un Dios cuádruple formado por tres personas y su divinidad. Protestando su ortodoxia, negaba la unidad real de las tres personas y fue condenado justamente por el IV Concilio de Letrán, que defendió a Pedro Lombardo<sup>3</sup>. Este fue mencionado expresamente en el decreto definitorio. Pero Joaquín murió en olor de santidad después de haber sometido todos sus escritos a la decisión de la Iglesia.

Sus tres obras principales —la *Armonía (Concordia) del Nuevo y del Antiguo Testamento*, el *Comentario sobre el Apocalipsis* y el *Salterio decacorde*— presentan un gran esquema de la historia del mundo en tres partes: la edad de Dios Padre y de la Ley, desde la creación hasta la redención; la edad del evangelio y del Hijo, que estaba llegando a su término, y la edad del evangelio eterno y del Espíritu Santo. Este último período, para el que había que prepararse desde 1200 y que iba a comenzar en 1260, se caracterizaría por una comprensión nueva y espiritual del mensaje evangélico. Una orden nueva de hombres espirituales, bajo la dirección de un jefe evangélico, iba a reemplazar a los obispos. En los escritos de Joaquín, al lado de detalles propios de un visionario, se encuentra una gran profundidad religiosa. Estos escritos fueron revisados y corregidos continuamente por su autor. Con su concepción de la evolución progresiva de una época a otra y de las clarificaciones cada vez más precisas del mensaje divino, Joaquín reconoció la importancia de un proceso histórico «lineal», no estático ni cíclico. Sus profecías, subestimadas durante muchos años, se hicieron célebres cuando los frailes, sobre todo los franciscanos, vieron en san Francisco y en su orden ese jefe y esos hombres espirituales que iban a gobernar el mundo nuevo a partir de 1260. Este programa fue expuesto por Gerardo da Borgo san Donnino en su *Introducción al evangelio eterno* (1254). Esta obra fue condenada, no sin controversia, por una comisión pontificia. Desde entonces, las profecías de Joaquín no cesaron de hallar eco en los franciscanos espirituales y en los fraticelli. Juan de Parma, Pedro Olivi, Ubertino de Casale y toda una serie de hombres menos conocidos fueron acusados de joaquinismo. La parte de profecías apocalípticas que hay en su programa desacreditó mucho la causa de los reformadores en su conflicto con los conventuales y con el papa. Como muestra una línea de Dante<sup>4</sup>, Joaquín obsesionó la imaginación de los hombres mucho tiempo después de haber desaparecido del recuerdo de sus contemporáneos la figura histórica de este abad de Calabria.

## CAPITULO IX

### LOS JUDIOS Y LA USURA

La Europa de la baja Edad Media consideraba como verdad axiomática que ella constituía la Iglesia universal (olvidando el cristianismo ortodoxo) y que toda la sociedad occidental era cristiana. Sin embargo, al lado de herejes como los albigenses y valdenses —que de cuando en cuando se constituían en grupo hostil— había una categoría de no-cristianos convencidos que subsistió durante diez siglos de la Edad Media y mucho más: los judíos. Aunque nunca tuvieron importancia demográfica en Occidente, se mantuvieron obstinadamente en su independencia racial y conservaron su capacidad de sobrevivir a los peores tratamientos. Siempre representaron un reto para el cristianismo y, de un modo pasivo, dieron la medida del humanitarismo y la tolerancia de que fueron capaces los hombres de la Edad Media. Por una curiosa paradoja, en Roma, que bajo el Imperio y durante varios siglos había albergado una importante colonia de judíos, siempre subsistió un núcleo de ellos. Se ha hecho notar que en general los judíos de Roma fueron tratados con tolerancia y que los papas, tanto de palabra como de obra, fueron los más humanos de todos los príncipes de Europa. En conjunto, los judíos siguieron los movimientos de población y se desplazaron a lo largo de las rutas comerciales. A fines de la Edad Media, en Europa central, establecieron vastas comunidades en los pueblos, en las ciudades pequeñas y en el campo.

Mucho antes de nuestro período, la legislación eclesiástica y civil había impuesto medidas discriminatorias contra los judíos y había prohibido el matrimonio entre judíos y cristianos. Fueron también excluidos de los cargos públicos; pero su habilidad financiera y comercial los hizo casi imprescindibles. Gracias a sus tradiciones inmutables y a su gran cultura jurídica, teológica y económica fueron siempre un elemento social activo y complejo. Las autoridades oficiales no incitaban a perseguirlos. De cuando en cuando, los cristianos instruidos se interesaron por persuadirlos y discutir con ellos. El bautismo de un judío era motivo de ufanía, y la apostasía de un cristiano comportaba peligro de muerte.

La España visigoda fue la única región en que hubo persecuciones durante el siglo VII. Era aún la provincia romana más rica y, en cierto modo, la más civilizada. En ella, los judíos eran numerosos y ricos. Suscitaban la envidia y

hostilidad. Varios concilios de Toledo, más sometidos al influjo real y secular que al de los obispos, adoptaron medidas de proscripción para forzarlos a renegar de su fe, a bautizarse o a salir del país. Fue la primera señal de la política desastrosa que iba a prevalecer largo tiempo en la historia de España. Como ocurrió más tarde, esas medidas tuvieron un doble efecto: los judíos más sinceros y mejor dotados se unieron a los enemigos de España; los demás se hicieron falsos cristianos y traidores en potencia. Los judíos apoyaron abiertamente la invasión de los musulmanes. Cuando éstos se establecieron en España, aquéllos los consideraron amos más soportables que los cristianos. En realidad, el genio y la civilización de los judíos no han dado durante toda la historia de la cristiandad frutos tan espléndidos como en la época del califato de Córdoba. Hubo notables sabios, poetas y filósofos. Citemos a Salomón Ibn Gabirol (Avicibrón, 1021-1070) y, un siglo después, Moisés ben Maymon (Maimónides, 1135-1204), dos hombres que influyeron profundamente en los pensadores y teólogos cristianos del siglo XIII. La persecución surgió al principio esporádicamente, luego se generalizó y, consiguientemente, aumentó el número de judíos clandestinos.

En el siglo VII, la conversión forzada o el destierro arrojaron a todos los judíos de Galia y Lombardía. No obstante, a partir de Carlomagno los judíos europeos empezaron a ser más numerosos que los de Oriente. Los mercaderes judíos fueron cada vez más numerosos a lo largo de las rutas comerciales. Se les protegió y favoreció. Lombardía, Provenza, los valles del Ródano, del Rin, del Danubio y del Elba albergaron numerosas colonias. En Inglaterra penetraron después de la conquista. El siglo XI señaló el apogeo de la buena estrella de los judíos; poco después comenzaron las catástrofes. En España hubo persecuciones aisladas. Las tropas que marchaban a la primera y segunda Cruzada cometieron a su paso horribles matanzas, sobre todo en la Renania. Tales persecuciones fueron obra de las muchedumbres y del pueblo. A veces los obispos —y el mismo san Bernardo, que predicó la segunda Cruzada— hicieron lo posible para protegerlos. Los reyes de Inglaterra y de otros países actuaron de igual modo, pues necesitaban a los judíos como banqueros. A pesar de esas matanzas, los judíos continuaron creciendo en número y riquezas. En las comunidades judías floreció el estudio de las Escrituras y de la literatura talmúdica. Un género literario que cultivaron los cristianos eruditos fue el diálogo entre el judío y el cristiano. Como siempre, los judíos se dedicaron con éxito a la medicina. En el siglo XII (período en que se propagaron el catarismo y otras herejías, sobre todo en Italia y en el mediodía de Francia, y hubo reacciones de temor tanto en la base como en la cumbre de la Iglesia) se extendió la horrenda acusación de que los judíos crucificaban a los niños y profanaban la eucaristía. Hubo asesinatos y matanzas. Del mismo modo que por primera vez en Occidente se tomaban severas medidas eclesiásticas contra las herejías, los concilios pontificios empezaron a elaborar una legislación opresiva contra los judíos. El III Concilio de Letrán (1179) prohibió a los judíos tener ser-

vidores cristianos y a los cristianos vivir entre los judíos. El IV Concilio de Letrán (1215) obligó a los judíos a pagar diezmos y prohibió a los gobiernos cristianos emplearlos en altos cargos. Además, el Concilio impuso a los judíos la obligación de llevar una señal distintiva, un trozo de tela amarilla o roja o, como en Italia, un sombrero de determinado color. Estas leyes establecieron la segregación: la marca de los judíos condujo de una vez para siempre a lo que hoy llamaríamos una especie de *apartheid*. Su consecuencia fue el sistema de *ghettos* en las grandes ciudades de Europa. Así, los judíos quedaban expuestos a toda clase de insultos y matanzas. Fue en esta época cuando los artistas monásticos europeos empezaron a dejar los personajes hieráticos o idealizados para representar las personas reales que les rodeaban. Poblaron las escenas de la pasión de rostros con los rasgos característicos de los judíos tales como los veían a su alrededor, contribuyendo así a que se imputase a la raza judía la responsabilidad de la crucifixión.

Sin embargo, a fines del siglo XII y en el siglo XIII, las colonias judías de Italia, Francia e Inglaterra conocieron un período de relativa consolidación y prosperidad. Las presiones externas e internas se conjugaron para hacer de las comunidades particulares y del conjunto de la nación judía un cuerpo compacto y bien organizado, la *universitas judeorum*, que se conservaba y se regía a sí mismo mejor que cualquier otra clase o corporación. Donde reinaba la paz, florecía la vida intelectual, concentrada especialmente en el estudio de la ley judía, de la filosofía y la literatura. En cuanto tal, la historia de los judíos queda fuera de nuestro estudio; pero en sus grandes rasgos concierne a la vida de la Iglesia. En Francia y en Inglaterra, los reyes protegieron a los judíos y reivindicaron sus derechos de soberanía sobre ellos, lo cual fue al principio muy provechoso para éstos. Pero, en los dos países, la explotación excesiva, la confiscación de los bienes y las exacciones secaron pronto las fuentes del río de oro. La aparición de financieros de Lombardía y de Cahors y pronto de Florencia y Génova, muy ricos y hábiles, compensó ampliamente la desaparición del capital judío. Eduardo I de Inglaterra, después de haber intentado lograr que los judíos ricos se dedicasen al comercio y los pobres a la artesanía, dio un paso decisivo: los expulsó en 1290. Tal política fue imitada por Felipe el Hermoso en 1306 con menos honradez y habilidad y más crueldad. Estas medidas de expulsión engrosaron considerablemente las comunidades judías de los países de lengua alemana. En ellos, debido a la decadencia de la autoridad imperial y central, los judíos no fueron ni protegidos ni expulsados en masa. En vez de esto, como escribía un historiador judío en 1931 con palabras que pronto iban a cumplirse trágicamente, Alemania se convirtió en el «país clásico del martirio judío; la proscripción sólo se utilizó como complemento de la matanza»<sup>1</sup>. Para exacerbar los prejuicios raciales y la ira de los deudores se acusó a los judíos de matar a los niños, de profanar las hostias y de haber propagado la gran peste de 1348-1349. Las matanzas de mediados del siglo XIV tuvieron iguales efectos que las medidas de expulsión adoptadas en Francia y en Ingla-

terra. Los judíos supervivientes emigraron hacia el este. En Austria y en Bohemia se repitió el mismo proceso en el intervalo de unos años. Los exiliados judíos encontraron una paz relativa en Polonia, donde Casimiro el Grande (1333-1370) les concedió su protección, cosa que les permitió hacer florecer una vez más su herencia intelectual. A fines de la Edad Media había aún muchos judíos en Polonia. También subsistieron las colonias de Italia, sobre todo en Roma, donde nunca se tomaron medidas de expulsión; en Venecia, donde se acordó un estado de tolerancia para diez años; en Calabria, donde los judíos eran los únicos capitalistas de la región.

En este punto, como en tantos otros, España constituyó una excepción debido a su historia pasada. Ya hemos visto que los judíos habían tenido una vida agitada durante la dominación musulmana. Cuando se acabó la reconquista recibieron un trato ambiguo. Fueron considerados o como aliados de los musulmanes contra los cristianos o como herederos de una tradición religiosa y cultural afín al cristianismo. Los grandes sabios y poetas como Abraham-Ibn Ezra (Rabbi ben Ezra, 1092-1167) y Maimónides dejaron su huella en la era cristiana. Alfonso VI de Castilla (1063-1109) favoreció decididamente a los judíos; su ejército fue uno de los pocos que en la Edad Media contaban con numerosos soldados judíos. Fue durante este período cuando los judíos contribuyeron, sobre todo en Toledo, a las investigaciones que los eruditos italianos y nórdicos hicieron en los tesoros de la cultura científica y filosófica de los árabes. Esta política de tolerancia y favor terminó al sucumbir el poderío islámico en las Navas de Tolosa (1212). Entonces se empezó a considerar a los judíos como enemigos en potencia. Se aplicaron los decretos del Concilio de Letrán de 1215, aunque nunca del todo. Los judíos gozaron de paz durante más de un siglo y se entregaron a actividades agrícolas e industriales con más libertad que en el resto de Europa. La peste negra contribuyó a empeorar su situación. Hubo varias matanzas; en 1391, la violencia popular dominó en casi toda la Península, obligando a los judíos a escoger entre el bautismo o la muerte. Muchos de ellos se sometieron; de este modo hubo en España por segunda vez gran número de judíos clandestinos, así como de conversos sinceros, que llegaron a ocupar altos cargos eclesiásticos. Esto constituía un problema excepcional en Europa. Los judíos que lograron escapar de la muerte o que entraron más tarde en España coexistían con los que externamente habían aceptado la fe cristiana —los *marranos*— y se habían bautizado, pero continuaban profesando el judaísmo, y con los cristianos de ascendencia judía que pertenecían sinceramente a la Iglesia católica y gozaban de grandes honores en la Iglesia y en el Estado. Isabel la Católica aceptó el establecimiento de la Inquisición en Castilla y en Aragón (1480, 1484). Poco después de la conquista de Granada decretó la expulsión de todos los judíos de España (1492). Portugal hizo lo mismo en 1496. Algunos judíos se quedaron con riesgo de su vida. Finalmente salieron de España y constituyeron el núcleo de las actuales comunidades del noroeste de Europa, que, pese a practicar muy poco el matrimonio con cristianos, se

integraron bastante bien en las naciones donde fijaron su residencia definitiva.

La forma en que los cristianos de la Edad Media trataron a los judíos constituye una página poco gloriosa de la historia. Pero, con toda imparcialidad, hay que recordar que los musulmanes se mostraron igualmente inhumanos en diversas épocas. También los Estados modernos, oficialmente cristianos o abiertamente ateos, han cometido idénticas atrocidades. Aun dejando de lado las causas morales o psicológicas que existían por ambas partes, había razones precisas de fricción entre judíos y cristianos. El pueblo judío tiene un destino excepcional en la historia de Europa. Ha sobrevivido asombrosamente y se ha desarrollado en todas las épocas. Ha conservado una gran cohesión y características muy destacadas. En algunas regiones y en algunos períodos —por ejemplo, en la Francia merovingia y en la Europa de la baja Edad Media—, los judíos participaron en la explotación de las riquezas naturales de la tierra. Las cualidades judías y la organización feudal de Europa, a lo que se añadieron diversas incapacidades legales y canónicas, impulsaron a los judíos a concentrarse en las ciudades y a desplegar su talento en actividades financieras y comerciales. Dondequiera que gozaron de paz se convirtieron en capitalistas y prestamistas. En una sociedad que no comprendía la función y el empleo del dinero como capital, esto hubiera bastado para inspirar envidia y recelos. Incluso en la sociedad moderna, el cobro forzado de una deuda comporta algo odioso. En las sociedades subdesarrolladas, el dominio ejercido por los acreedores sobre la clase inferior ha constituido siempre un preludio de la revuelta. A esto se añadió la hostilidad ideológica suscitada por el papel que desempeñaron los judíos en la historia de los orígenes del cristianismo. Es verdad que la Iglesia cristiana ha considerado que las Escrituras judías forman parte integrante de su herencia y ha conservado muchas oraciones y ceremonias judías. Es verdad que los exegetas de la era patrística distinguieron claramente entre el pequeño número de dirigentes, responsables inmediatos de la crucifixión, y la raza a la que pertenecían Cristo y su madre, sus apóstoles y discípulos. No es menos cierto que los Padres de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del mismo Cristo y de los autores inspirados, consideraron que los judíos estaban implicados en una apostasía nacional y vivían fuera de la economía de la gracia, la cual pasó de los circuncisos a los bautizados. Pensaban, es cierto, que debía esperarse la conversión de los judíos y rogar y trabajar por ella. Sin embargo, creían que los judíos no sólo estaban privados de la fe cristiana, sino que en cierto sentido la habían violado: eran los *perfidí* de la liturgia. La naturaleza humana tiende a odiar la desemejanza racial e ideológica. Los judíos eran obstinadamente desemejantes. De su parte hubo también odio y crueldad. Con ligereza e inconsciencia se llegó a tomar medidas de segregación y luego, trágicamente, a la persecución y al asesinato.

Se infligieron tratos particularmente duros a los judíos porque practicaban la usura, cosa que el derecho canónico de la baja Edad Media prohibía a los cristianos bajo penas muy severas.

Piénsese lo que se piense de la falta de clarividencia económica y social de esta prohibición, no se puede imputar su responsabilidad a los papas de la Edad Media. Es cierto que en la civilización antigua, semítica y grecorromana, habían sido actividades económicas corrientes la utilización del capital y del crédito, el cálculo actuarial y la práctica habitual del préstamo a interés. Pero los teorizantes, siguiendo a Aristóteles, habían continuado considerando el dinero como metal muerto, improductivo, como un símbolo o un medio de cambio, pero no como una mercancía equivalente a un bien real o natural (cosas que, con razón, se consideraban como virtualmente productivas). En el plano jurídico no existió un control eficaz sobre las tasas de interés. En la historia griega y en la romana abundan los ejemplos de escandalosa e intolerable usura; por eso es natural que los Padres antiguos se esforzaran en desarraigar el mal prohibiendo cualquier forma de interés. Se basaron en un texto de la ley mosaica y en el consejo de Cristo —en el que vieron un mandato— de prestar generosamente. En este punto, lo mismo que en las controversias posteriores sobre la pobreza de Cristo y el derecho de poseer, las tentativas para traducir en términos jurídicos la enseñanza espiritual de Cristo estaban condenadas al fracaso.

Sin embargo, gracias a su gran prestigio, san Basilio y san Gregorio de Nisa y más tarde san Juan Crisóstomo, san Ambrosio y san Agustín ganaron el pleito. El Concilio de Nicea y san León I prohibieron a los clérigos practicar el préstamo a interés, aunque la legislación imperial y el código de Justiniano reconocían su existencia en los negocios temporales. Al principio de nuestro período, cuando la vida económica dio un paso atrás y el dinero escaseó cada vez más, hasta desaparecer casi completamente, las tasas de interés subieron y el préstamo a interés se hizo exorbitante y odioso. En un decreto dado en Aquisgrán en el 789, Carlomagno, mezclando como de costumbre lo temporal y lo religioso, extendió la prohibición canónica a las operaciones temporales. Desde entonces se siguió esta tradición en los concilios del tiempo de Gregorio VII y en el Concilio de Letrán de 1139. Expresando la opinión general, Graciano y Pedro Lombardo admitieron la prohibición, que tomó así en las escuelas una forma estereotipada. Sin embargo, el desarrollo del capital y del comercio introdujeron de nuevo la economía monetaria compleja del mundo antiguo. Se hubiera podido esperar que el problema se plantease totalmente; pero la tradición unánime era demasiado fuerte y la realidad económica demasiado imperfecta. Era imposible una revolución. Se añadieron a la prohibición severas sanciones de suspensión y excomunión. Esto dejó a los judíos el campo libre. Aunque en el terreno de las altas finanzas fueron sobrepasados por los lombardos, los de Cahors y los florentinos —a los que no intentaron unirse en las operaciones bancarias de los gobiernos y del papado—, los judíos fueron hasta su expulsión los prestamistas del pobre y los usureros de la sociedad medieval.

La prohibición del préstamo a interés siguió vigente y fue apoyada por una serie de notables comentaristas como Gil de Lessines, discípulo de santo Tomás, y más de un siglo después por Bernardino de Siena y el arzobispo de

Florenzia, Antonino. Sin embargo, las necesidades concretas de la economía comercial, basada en el crédito y la banca, exigían —y se consiguió— que la prohibición se aplicase con flexibilidad. Los casuistas y, más aún, los especialistas en derecho civil se esforzaron por conseguirlo. Tomaron como texto fundamental el código de Justiniano y los comentarios hechos al mismo, que presuponian la percepción de un interés por el dinero prestado.

Desde el principio hubo tolerancia para los daños —intereses fortuitos (*damnum emergens*)— y las ocasiones perdidas a consecuencia de un préstamo (*lucrum cessans*). Así, la falta de pago en la fecha determinada podía ser castigada con una multa. Se podía obtener una compensación ulterior por las ocasiones de provecho, normales e incluso excepcionales, que se habían perdido. Se autorizó la actividad bancaria y lo que hoy llamaríamos banca de depósito. El que depositaba los fondos podía percibir un interés porque su dinero no era prestado en sentido estricto, sino depositado. Podía recobrarlo en cualquier momento. Tampoco se aplicó la prohibición escrituraria —que se basaba en las exigencias del amor al prójimo— en los casos en que entraba un elemento de actividad (como el cambio) o un riesgo desusado, como el seguro marítimo.

La renta anual o la hipoteca con interés plantearon problemas más delicados. Pero en la práctica se abrió una amplia brecha en el muro de la tradición. Las ciudades de Italia y las del norte llegaron a depender del préstamo forzoso para subsistir. Este préstamo no podía devolverse más que con intereses. Esto incitó al establecimiento de sociedades (al principio, por los franciscanos) que hacían asequible el dinero —con un interés relativamente pequeño— a los pobres, de quienes abusaban con frecuencia los prestamistas eludiendo la ley. Estos *monti di pietà*, como se les llamó, fueron al principio mirados con recelo por los moralistas conservadores, pero al fin la Iglesia los aprobó<sup>2</sup>. No puede saberse exactamente en qué medida las prohibiciones eclesiásticas basadas en un razonamiento y una exégesis que hoy no son válidas obstaculizaron en la práctica el desarrollo de las empresas comerciales legales o impidieron el comercio abusivo. Pero este tema fue objeto de numerosas discusiones y se añadió al cúmulo de *gravamina* que los reformadores y los humanistas levantaron contra los teólogos de la Edad Media.

## CAPITULO X

### ¿REFORMA O DECADENCIA?

Se acostumbra considerar el siglo XIII como la edad de oro, el apogeo de la civilización medieval. En efecto, en múltiples aspectos fue una época de madurez y esplendor. Una cultura que no manifestaba ninguna señal de decadencia alcanzó cumbres elevadas: la catedral con sus esculturas y vidrieras, el dominio teológico de san Buenaventura y santo Tomás, el rey santo, fuerte, inteligente y resuelto, príncipe de la cortesía y león de la justicia, la poesía de Dante, que alcanza su plenitud en la *Divina Comedia*. Sin embargo, en otros aspectos, el sol había pasado el cenit mucho antes de que Dante comenzase a escribir. La pureza primaveral de san Francisco desapareció rápidamente. La segunda mitad del siglo estuvo repleta de controversias. Entonces aparecieron el rigor y la crueldad en el campo de la acción y la intolerancia lógica en el campo del pensamiento.

El siglo XIII conoció una Iglesia occidental dueña de todos sus recursos. Gracias al desarrollo del derecho canónico y a los decretos del Concilio de Letrán, el clero pastoral podía seguir unas directrices claras. Entre 1215 y 1350, la parroquia y la diócesis gozaron de un período de bienestar general. Los obispos —muchos de los cuales eran *magistri* con formación universitaria y elegidos por su capítulo— se dedicaron al servicio de su diócesis. Celebraron sínodos, hicieron viajes de inspección, establecieron curatos, reconstruyeron o embellecieron sus catedrales, llevaron un registro de todos sus actos y especialmente de sus prescripciones. Aparecieron los frailes, animados de un nuevo celo pastoral. Exhortaron, instruyeron, confesaron y atraieron a multitud de candidatos. Las Universidades no se limitaron a revelar los talentos de una época extraordinariamente rica en genios especulativos; en medio de una población más numerosa proporcionaron una instrucción básica a clérigos, juristas y sacerdotes. En la cumbre de la escala social, muchas personas dieron pruebas de talento y santidad. El siglo abundó en santos canonizados, entre los que figuran dos reyes, una reina y varios frailes legos iletrados. Hubo ilustres personalidades no sólo en las órdenes nuevas —Francisco, Domingo, Alberto, Tomás, Buenaventura, Raimundo, Antonio y muchos más—, sino también en el episcopado secular, que contó en Inglaterra con tres obispos canonizados: Edmundo de Canterbury, Ricardo de Chichester y Tomás de Hereford.

En realidad, Inglaterra ofrece un ejemplo privilegiado del espíritu de reforma que había dejado Inocencio III. Durante más de un siglo permaneció intacta la libertad canónica de la elección. Los capítulos eligieron prudentemente y a menudo entre los profesores de Oxford. Tres de ellos fueron santos. Roberto Grosseteste de Lincoln fue uno de los obispos más notables e influyentes de su época. Canterbury, York, Lincoln, Salisbury y otros obispados de menor importancia estuvieron regidos por prelados piadosos y competentes. Muchas catedrales, abadías e iglesias parroquiales adoptaron entonces el aspecto que iban a tener hasta fines de la Edad Media. Los obispos mantuvieron relaciones frecuentes y amistosas con las dos Universidades. Los dos concilios convocados por los cardenales legados, Otón (1236) y Ottobono (1268), publicaron constituciones reformadoras que, con el decreto sobre la predicación del arzobispo Peckham, estuvieron vigentes hasta la Reforma. El franciscano Eudes Rigaud de Ruán y Pedro de Tarantasia, en Francia; san Engleberto de Colonia, en Alemania, y Julián de Cuenca, en España, fueron prelados sumamente competentes y espirituales. En Italia pudo verse florecer por primera vez el arte que iba a desarrollarse durante varios siglos. En el resto de Europa aparecieron numerosas obras maestras de arquitectura, escultura y miniatura. En Alemania, Suiza y Lorena, la organización parroquial urbana, con sus asociaciones, hospitales y fiestas, favoreció la unidad social y cultural de la burguesía rica. Entre los frailes, las órdenes segunda y tercera suscitaron nuevos tipos de vocaciones religiosas entre personas cuyo nivel social les dificultaba el acceso a los aristocráticos conventos de las benedictinas. Las mujeres particularmente gozaron de mayor consideración y encontraron más interés que antes en los curas de parroquia y en los directores de conciencia.

Continuó el proceso de centralización del gobierno de la Iglesia. Inocencio III descolló como jurista, administrador y político. Sus iniciativas prestigiaron al papado ante los ojos de los obispos, los monarcas y los fieles. No vaciló en recurrir a la medida extrema de lanzar el entredicho sobre un país o una región cuando tuvo que enfrentarse con la conducta caprichosa de algún príncipe. Sus sucesores y la tradición de la curia lo imitaron en muchos aspectos. Honorio III, que había sido mucho tiempo camarero, y Gregorio IX, canonista que recopiló cinco libros de decretales, fueron papas reformadores. Utilizaron el aparato de vigilancia y coerción con fines pastorales y buscando el bien de los fieles. En tiempo del gran canonista Sinibaldo Fieschi, que fue papa con el nombre de Inocencio IV, las palabras y las actuaciones de la Santa Sede manifestaron a menudo la tendencia a exaltar los plenos poderes pontificios con exclusión de los demás y a utilizar esos poderes con fines no estrictamente religiosos. En otros términos: parece que Inocencio IV se sirvió a veces de sus poderes para conseguir objetivos temporales y políticos. Los papas precedentes, como Gregorio VII e Inocencio III, afirmaban con convicción que la cabeza y los miembros no sólo existían para su mutuo provecho, sino que no podían existir sin el vínculo de la solicitud recíproca. En cambio, Inocen-

cio IV parece sugerir que la Iglesia está establecida en provecho del papado. Se ha dicho frecuentemente —aunque también se ha negado— que su pontificado señala el momento en que el papado cesó de alimentar para comenzar a esquilmar. Esta dura afirmación es falaz. En efecto, Inocencio y sus sucesores actuaron en muchas ocasiones y manifestaron en muchos momentos intereses de orden pastoral. Sin embargo, hay algo de verdad y es posible que esa parte de verdad sea la de mayor importancia histórica.

La tendencia absolutista de que hablamos puede observarse más claramente en el sistema fiscal pontificio y en la colación de beneficios. Hasta el final del siglo XII, la Iglesia careció de sistema fiscal. El papa, como soberano regional y feudal, imponía tributos y percibía censos. Durante más de doscientos años, los papas sólo impusieron una insignificante suma anual a las abadías e iglesias encomendadas a la Santa Sede. Durante siglos habían recibido de Inglaterra (y luego de Escandinavia) la pequeña ofrenda voluntaria del óbolo de san Pedro. En España, Hungría, Polonia, Dinamarca y, de forma más espectacular, en Inglaterra hubo soberanos que le rindieron vasallaje. Esto implicaba el pago anual de una pequeña suma. Para acelerar la obtención de un privilegio o la conclusión de un proceso era necesario dar honorarios y obsequios. La curia se convirtió en el tribunal supremo de apelación y en el organismo que designaba para los altos cargos. Era inevitable que fuese acusada de venalidad. Cuando Juan de Salisbury criticó abiertamente a Adriano IV, no era la primera vez que se hablaba de sed de riquezas de Roma. Sin embargo, las fuentes de ingresos eran insuficientes para las necesidades del aparato administrativo y judicial de una Iglesia extendida por toda Europa. Cuando a esas necesidades se añadieron los gastos de las empresas políticas y religiosas de las misiones pontificias, Cruzadas de toda especie, guerras y expediciones, se vio con claridad que la curia no podía tener suficiente con los ingresos del patrimonio y los pequeños presentes. La percepción de impuestos directos parece que comenzó durante el pontificado de Inocencio III, con el impuesto para la Cruzada, establecido en 1194, el cual equivalía a la cuadragésima parte de las rentas de todos los beneficios y de todas las casas religiosas. Este procedimiento se reiteró y pronto se establecieron otros dos impuestos: el de las anatas (igual al valor anual de un beneficio y que debía pagarlo todo nuevo titular) y el diezmo de todas las rentas eclesiásticas. Estos impuestos se percibieron desde 1225 durante la guerra entre Gregorio IX y Federico II. Subsistieron durante toda la Edad Media. Existían además otras entradas ocasionales, como las grandes sumas que debían pagar en el momento de su elección los abades de las casas exentas. Juntamente con el impuesto fue creciendo el control pontificio de la colación de beneficios.

En lo que concierne a las elecciones episcopales, el papado se había atenido siempre al principio que exigía que el clero y las personalidades locales procedieran a la elección con plena libertad canónica. El electorado quedó pronto reducido prácticamente al capítulo de la catedral. Los diversos concordatos que pusieron fin a la contienda de las investiduras estipulaban a veces que la elec-

ción debía celebrarse en presencia del rey, quien de este modo conservaba el control práctico. Inocencio III y el Concilio de Letrán volvieron al ideal canónico. En Inglaterra y en algunos otros países, las elecciones fueron notablemente libres durante el siglo XIII. Sin embargo, aparte de todo procedimiento no canónico y de las antiguas reivindicaciones de los monarcas, el papado podía controlar de hecho todas las elecciones de diversas formas. Por una tradición antigua y nueva, cuando un obispo cambiaba de diócesis, cuando dimitía o era depuesto por el papa, cuando moría estando de viaje o durante una estancia en la curia, el papa adquiría el derecho de designar a su sucesor. Además, cuando se impugnaba una elección recurriendo a Roma —como solía ocurrir—, si el papa descubría una infracción de la ley, podía proceder a la designación. Sin embargo, durante el siglo XIII prevaleció el sistema de la elección canónica por el capítulo, excepto cuando intervinieron el papa en virtud del derecho canónico y el rey por la fuerza.

En lo concerniente a los beneficios menores, el proceso fue diferente. Hay que distinguir aquí entre el derecho de presentación en una iglesia y la designación para un beneficio sin cura de almas como las canonjías o decanatos. En el primer caso los reformadores abolieron el régimen de iglesia privada por cuanto sólo dejaron al propietario laico el derecho de presentación al obispo. Aunque no mediase ninguna transacción simoníaca, era un derecho de presentación elevado. En el segundo caso, la designación pertenecía originariamente al obispo o bien al rey o a un laico. En el siglo XII, el papado comenzó a intervenir recomendando al candidato; luego recurrió a designaciones forzosas. Al principio, esta intervención se hacía en cuatro etapas: la demanda, la admonición, el precepto y la orden perentoria. En cada etapa podía abandonarse el procedimiento. A partir de Inocencio III, las «provisiones» perentorias fueron cosa corriente; su uso se impuso con naturalidad y rapidez. En el siglo XIII se emplearon cada vez más a menudo como medio de recompensar a los grandes y pequeños dignatarios de la curia. Inocencio IV y Clemente IV, sobre todo, extendieron el uso de las «provisiones». Clemente IV afirmó los derechos del papa a la universalidad y reservó a la Santa Sede todos los beneficios que estaban vacantes en la curia. Así pudieron conservarse muchos beneficios durante períodos de duración ilimitada y sirvieron de sueldos. Los impuestos y las «provisiones» pontificias suscitaron por primera vez en Europa occidental un resentimiento general y organizado, incluso en las esferas que aceptaban plenamente las pretensiones pontificias de poder universal. Los presentadores de toda clase se irritaron por la pérdida de sus derechos. Los obispos y los patriotas deploraron la intrusión, en los asuntos económicos internos de las parroquias, de provisos indignos, sin edad canónica y extranjeros. Los reyes protestaron contra la violación de los derechos tradicionales. La protesta de Grosseteste de Lincoln en 1245 y la de los obispos franceses en el reinado de Luis IX en 1247 son justamente célebres. Los papas se contentaron con no percibir los derechos de presentación de los particulares laicos. Los obispos fueron las víc-

timas principales. Grupos más importantes se irritaron igualmente por los impuestos que pesaban sobre ellos. El cronista inglés Mateo París denunció violentamente el sistema repetidas veces. El descontento se agravó por los métodos que emplearon los recaudadores de impuestos, que habitualmente eran banqueros italianos, por su incompetencia, por las sustracciones de fondos que llevaban a cabo y por su modo de recurrir a las armas espirituales para obligar al pago del impuesto. No cabe duda de que estas quejas estuvieron con frecuencia muy justificadas; pero su carácter agresivo provenía, al menos en parte, de la hostilidad medieval contra toda clase de impuestos. Mirados en su conjunto, los impuestos pontificios y reales no eran abrumadores en el sentido moderno del término. Pero parece que los hombres de la Edad Media nunca comprendieron que la administración pontificia —a la que tantas veces recurrían— no podía funcionar más que con las subvenciones de los que disfrutaban de sus servicios y su protección. Mientras tanto, el papado parecía preocuparse ante todo de explotar los recursos financieros de la Iglesia universal y, para hacerlo, empleaba a comisionistas y banqueros que eran objeto de la antipatía pública y que estaban autorizados a recurrir a las sanciones espirituales para conseguir sus fines. Esta medida fue deplorable y, cuando llegó la hora de ajustar cuentas, se adujo como cargo contra Roma.

## CAPITULO XI

### *LAS ARTES (1150-1300)*

Los decenios centrales del siglo XII constituyen una línea divisoria en la historia de la literatura, de la sensibilidad, del pensamiento y de la enseñanza. Conocieron también una revolución incomparable en el estilo arquitectónico. Es difícil encontrar en la historia europea moderna un ejemplo análogo de cambio tan radical de estilo, en medio de un período de progreso técnico y de relativa estabilidad en las exigencias de la clientela y en los problemas de la construcción. La revolución se efectuó en el plano de los talleres de albañiles. La construcción de las bóvedas evolucionó progresivamente: del medio punto o de la cúpula de hormigón o mampostería se pasó a la bóveda de aristas o de crucería, en la que el arco de medio punto cede el lugar al arco apuntado. Finalmente, el edificio robusto y rígido, con sus piedras o ladrillos y sus empujes verticales, se transformó en una osamenta alta atravesada por empujes diversos. La albañilería se redujo casi a una armazón de piedra. El vidrio reemplazó a la piedra entre las líneas de apoyo. En adelante, los arquitectos buscaron la gracia, la esbeltez, las proporciones entre todos los elementos del edificio y no, como anteriormente, la fuerza y la simetría. El arco ojival, las innumerables líneas ascendentes, el pináculo, la flecha y enrejado geométrico daban la impresión de una ligereza fascinante. La piedra parecía estar animada por la inteligencia y dirigirse hacia el cielo.

Se siente la tentación de ver en estos cambios un aspecto de la evolución general de la sensibilidad, que hizo pasar también de la literatura humanista y del pensamiento platónico a la lógica, a las matemáticas y a Aristóteles. Se siente la tentación de relacionar la lógica formal, la dialéctica y la controversia con las figuras geométricas, las proporciones exactas y las tensiones equilibradas. En una palabra: uno se siente tentado a establecer un paralelo entre el riguroso legalismo de la época y la rigidez y resistencia de la nueva arquitectura. La evolución que va de París a Amiens y de Amiens a Beauvais y el aumento de las posibilidades de la albañilería y del cálculo hasta límites insospechados pueden tener una relación psicológica e implicar un paralelo estético con respecto a la invasión del pensamiento lógico en el universo de la razón, que fue obra de los nominalistas y de los partidarios del papado a principios del siglo XIV. Igualmente existen elementos comparables entre la arquitectura

de la *Suma Teológica* y la catedral de Salisbury. Sin embargo, no hay que forzar tales comparaciones. Durante la misma época hubo evoluciones diferentes. En escultura, si no en arquitectura, el nuevo humanismo apareció en el momento en el que los edificios alcanzaban su máximo rigor.

Uno de los rasgos más salientes de lo que puede llamarse la religión popular de los siglos XI y XII fue la intervención del pueblo de las ciudades y de las provincias en los trabajos manuales necesarios en la construcción de grandes iglesias. Uno de los primeros ejemplos de este fenómeno fue la construcción de la abadía de Saint-Trond (hacia 1065) cerca de Lieja. «Era maravilloso ver la multitud de trabajadores llevando piedras, arena, madera y otros materiales, de día y de noche, en carros y carretas que la gente proporcionaba a su costa... Cuando llegaban las carretas de Colonia, el pueblo las arrastraba con una cuerda de ciudad en ciudad sin servirse de animales de tiro»<sup>1</sup>.

Casi medio siglo después (1145) se llevó a cabo la construcción de la célebre catedral de Chartres: «Este año —escribe el cronista Roberto de Torigny— los hombres comenzaron a transportar en carretas de mano piedras y vigas para la construcción de la iglesia allí donde se levantaban las torres; y no sólo allí, sino que lo mismo ocurría por todas partes en Francia y Normandía»<sup>2</sup>.

Si tales relatos son dignos de crédito, el año 1145 fue maravilloso, aunque no excepcional. La iglesia de Notre Dame de Chalons-sur-Marne fue construida entre 1162 y 1171: «Cuando las carretas llenas de piedras llegaron a la ciudad, pudo verse a los caballeros y a las damas, a los jóvenes de ambos sexos y a los ancianos bajar a la calle con los pies desnudos. Unos ataban cuerdas a los carros; otros, que no tenían cuerdas, empujaban con la mano...; otros iban formando escolta hasta la iglesia de la Santísima Virgen cantando y aplaudiendo»<sup>3</sup>.

La catedral de Chartres fue destruida por un incendio en 1194. «Cuando hubo que construir una iglesia completamente nueva, se prepararon los carros, cada uno animó a su vecino a ayudar, emprendiendo y terminando todo lo que los obreros les encargaban hacer»<sup>4</sup>.

Treinta años más tarde, en Le Mans, al trasladar las reliquias de san Julián ocurrió lo siguiente: «Después de Pascua, una gran muchedumbre de ciudadanos de todas las edades, sexo y condiciones se presentó en la iglesia de San Julián. Para adecentar el lugar quitaron todos los escombros y rivalizaron en afán para limpiar completamente la iglesia. Las amas de casa y otras mujeres hacendosas, contra sus costumbres y sin preocuparse de sus preciosos trajes, cogían escombros en telas de colores variados, rojas y verdes. Muchas los llevaban en sus propias faldas sin importarles mancharse. Otras llenaban de arena los delantales de sus hijos y los transportaban. Niños de tres años... se llevaban la tierra en sus refajos... Los hombres transportaban grandes vigas y piedras pesadas... En poco tiempo llevaron a cabo lo que trabajadores asalariados no habrían hecho en muchos años»<sup>5</sup>.

En una memoria notable y realmente excepcional, que es a la vez un programa y una apología, el abad de Saint-Denis nos pone de manifiesto el aspecto

práctico de su obra. El núcleo carolingio de Saint-Denis era excesivamente reducido: «Con frecuencia, los días de fiesta, cuando la iglesia está totalmente llena, la muchedumbre desborda por todas sus puertas. Los que salen tropiezan con otras personas. Un empuje centrífugo estorba a los que tratan de entrar y arroja a los que ya han entrado. A veces los miles de personas que hay dentro están tan apretadas que nadie puede mover un pie. La presión es tal que lo único que se puede hacer es quedarse inmóvil como una piedra, paralizado, pudiendo sólo gritar... Las mujeres sufren terriblemente, pues están como en una prensa aplastadas por hombres corpulentos. Pálidas como cadáveres, se quejan como si fueran a dar a luz. A menudo son pisoteadas. A otras las levantan por los aires hombres galantes y caminan sobre las cabezas como por una acera. Otras apenas pueden respirar y yacen en el patio del claustro tratando de recobrar la respiración. Los frailes que llevan el clavo y la corona de espinas no pueden volverse y a menudo tienen que escapar con las reliquias por una ventana».

Suger asistió a todas las etapas de la reconstrucción. «Una noche, al volver de maitines me puse a pensar en la cama que debería recorrer personalmente los bosques cercanos, explorarlos y abreviar esas dilaciones y esos trabajos si podía encontrar vigas. En seguida, prescindiendo de otras preocupaciones, salí muy temprano con carpinteros y, llevando la dimensión de las vigas, me dirigí rápidamente al bosque de Rambouillet. Al atravesar nuestra tierra del valle de Chevreuse mandé llamar a los guardias y a todos los que conocían bien los bosques; les ordené que, bajo juramento, me dijese si había probabilidades de encontrar allí vigas de aquellas dimensiones. Sonrieron y, si hubiesen podido, se habrían reído a carcajadas, extrañados de que ignorásemos que en toda aquella tierra no existía nada parecido [...]. Yo prescindí de lo que decían y con audaz confianza empecé a recorrer todo el bosque [...]. Yendo a través de los montes y de la espesura de los bosques, a través de zarzas y espinos, a la hora de nona o algo antes, ante el asombro de todos los presentes, encontré doce vigas»<sup>6</sup>.

En otra ocasión, Suger participó en lo que él llamó «un milagro notable y divertido»: «Estaba apurado —escribe— porque carecía de joyas, cuando... dos cistercienses y un monje de Fontevrault se presentaron en mi habitación, junto a la iglesia, con cantidad de piedras preciosas (jacintos, zafiros, esmeraldas, topacios...) que habían recibido de limosna y querían vender. Procedían del tesoro del rey Enrique I de Inglaterra. Di gracias a Dios y les di 400 libras por el lote, aunque valían mucho más»<sup>7</sup>.

Nos preguntamos si Suger habló de esto al abad de Claraval. Sea lo que fuere, la obra de Suger dejó huella en la época. Su primera finalidad era, como él escribe, dar a Dios, sobre todo en el altar en que se celebraba el santo sacrificio, todas las cosas más ricas y bellas. Pero quería que el espíritu de los que admirasen su iglesia se elevase de la contemplación de las cosas materiales a la de los bienes espirituales.

A veces se ha pensado que quienes frecuentaban o contemplaban las grandes iglesias medievales en todo su esplendor apreciaban muy poco la belleza arquitectónica. Pero no ocurrió así. Muchos relatos detallados prueban que las iglesias eran apreciadas desde el punto de vista estético y técnico. Uno de los relatos más antiguos es el que describe largamente la obra ejecutada en la abadía de Saint-Bénigne, en Dijon, por el gran abad Guillermo de Volpiano (abad desde el 990 a 1031), obra que anticipa en cierta medida la de Suger. El cronista de la abadía escribe: «No es perder el tiempo relatar por escrito para el que no lo sabe la obra extraordinariamente ingeniosa del abad, su forma y su significación interna. Por muchos motivos tiene una significación simbólica, que se ha de atribuir a la inspiración divina más que a la habilidad técnica».

El cronista describe largamente un dibujo notable y complicado y termina con una descripción detallada del arca de madera que contenía las reliquias. «... la cual estaba totalmente cubierta de oro y plata; había sobre ella bellísimos relieves que representaban el nacimiento y la pasión. Sin embargo, años después, durante una época de hambre, el abad Guillermo deshizo esta soberbia obra de arte y vendió los fragmentos a fin de comprar alimentos para los pobres»<sup>8</sup>.

Siglo y medio más tarde, Gervasio de Canterbury describe con viveza el incendio de 1174, el coro en ruinas y la reunión de expertos llegados de todas partes: «... Entre ellos había un hombre de Sens llamado Guillermo. Tenía mucha fuerza y gran habilidad en las construcciones de madera y piedra. Por esto y por su honradez, los monjes lo escogieron a él solo para que terminara la reconstrucción»<sup>9</sup>.

El cronista continúa recapitulando la historia arquitectónica de la iglesia desde la conquista normanda. Etapa tras etapa va describiendo la reconstrucción, el accidente de que fue víctima Guillermo de Sens y la continuación de la obra por un inglés llamado también Guillermo. Aunque contiene más detalles concernientes a la arquitectura que descripciones de los elementos ornamentales, este relato enlaza con el de Suger porque no describe una gran iglesia que se levanta con todas sus columnas y bóvedas. La iglesia que Suger reconstruyó era la de san Dionisio Areopagita, el gran doctor místico, cuya carrera legendaria a través de los siglos es tan maravillosa como la carrera póstuma que tuvo en París. La abadía unida a esta iglesia poseía una traducción y un comentario de Dionisio Areopagita por Juan Escoto Eriúgena. Se ha asimilado la doctrina de Plotino acerca de la emanación del Uno bajo la forma de espíritu y de inteligencia en todos los seres, a la participación de todas las criaturas, sobre todo de los espíritus angélicos y humanos, en la verdadera luz del mundo, el Hijo de Dios. La luz del día se asociaba analógicamente a la luz increada. El espíritu del cristiano podía elevarse a Dios de luz en luz. Así, pues, para Suger, el esplendor de la luz y los colores y el brillo del oro y de las joyas en las paredes y ventanas constituían una emanación, un tímido reflejo de la gloria eterna de Dios. Como él escribió en las puertas de la iglesia en versos que mues-

tran el poder «anagógico» y el simbolismo de la belleza material, «la obra resplandeciente brilla; ojalá esta obra brillante ilumine nuestro espíritu para que podamos ir desde las luces verdaderas a la verdadera luz, cuya verdadera puerta es Cristo... El espíritu débil se eleva a la verdad por medio de las cosas materiales»<sup>10</sup>.

Suger aprendió también mucho de otro contemporáneo, Honorio de Autun. En el *Espejo de la Iglesia*, este autor nos muestra profusamente y por primera vez todos los símbolos o tipos neotestamentarios que pueden encontrarse en el Antiguo Testamento. Desde entonces, los diversos simbolismos, incluida la analogía teológica y mística, invadieron los temas de la escultura y de la vidriera, lo mismo que los grupos de personajes (profetas y sacerdotes, santos y apóstoles) que simbolizaban el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si, como se ha afirmado, la iglesia de Suger fue la primera que tuvo una portada gótica —con la nueva versión del juicio final y los temas escultóricos del tímpano—, si Suger es también el inventor del rosetón y del tema del árbol de Jesé en las grandes vidrieras, este hombre merece ser clasificado entre los más notables del siglo XII, es decir, junto a Abelardo, Graciano y Pedro Lombardo, que determinaron de manera decisiva los decenios siguientes.

La catedral o la gran iglesia de ciudad fue, a mediados de la Edad Media, no sólo el lugar donde se celebraba solemnemente la liturgia, sino también el recinto en que se reunían para toda clase de actividades religiosas o parareligiosas. Contaba siempre con la tumba de algún santo venerado o con una imagen famosa. Los días de fiesta se exponían las reliquias. En Navidad y Pascua se celebraban también los dramas litúrgicos y los misterios. Los habitantes de la ciudad y los del campo se reunían en la catedral para visitar su relicario favorito o sencillamente para pasearse alrededor del gran edificio, para admirar sus lámparas y sus cirios y recibir del obispo bendiciones o indulgencias. Cuando, una tarde trágica de diciembre de 1170, los caballeros entraron espada en mano en la catedral de Canterbury, débilmente iluminada, en busca del arzobispo, tropezaron con grupos de ciudadanos que se paseaban por las naves laterales a la hora de vísperas. Cuatro años después, una borrasca de septiembre arrojó sobre el techo de la catedral unas chispas procedentes de las casas cercanas que estaban ardiendo, lo cual causó la destrucción de la mitad del edificio; los ciudadanos, que ya estaban afligidos, se pusieron a golpear las paredes con la cabeza y las manos y, según cuenta el cronista, maldijeron a Dios y a los santos patronos por no haber preservado su santuario. En Chartres, veinte años después, los sacerdotes y los laicos, que habían perdido todo en el incendio, no se preocuparon de sus pérdidas personales y consideraron que la única catástrofe era «la pérdida de la casa de la Santísima Virgen, gloria peculiar de la ciudad, blanco de las miradas de toda la cristiandad, lugar incomparable de oración»<sup>11</sup>.

Como escribe Émile Mâle, la catedral de Chartres era «el pensamiento de la Edad Media hecho visible»<sup>12</sup>. Se han contado seis mil personas en la portada

y en las ventanas; puede decirse que es una lista completa de los protagonistas del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la historia y de la leyenda cristiana. Los especialistas de la historia del arte han probado que no fue accidental ni fortuita la elección de los temas y la manera de tratarlos. Estos hombres se habían formado en las escuelas y habían asimilado el saber de los comentaristas de la Escritura y de los teólogos. De este modo, lo que representaba la piedra o el vidrio reflejaba visiblemente lo que esos hombres habían leído y las doctrinas que predicaban. Si las iglesias pequeñas eran, gracias a sus pinturas murales, las «Biblias del pobre», las catedrales y las iglesias abaciales no eran únicamente Biblias ilustradas. Eran también, sobre todo en Francia, gracias a sus esculturas y sus vidrieras, «vulgarizaciones» de la *Leyenda áurea* de Jacobo de Voragine, del *Espejo de la historia* de Vicente de Beauvais, de la enseñanza sacramental de Hugo de San Víctor y del *Espejo de la Iglesia* de Honorio de Autun. En un célebre pasaje, Émile Mâle ha caracterizado todas las catedrales de Francia según los temas que presentan: Amiens es la catedral del Mesías, cuya estatua, «le beau Dieu», aparece en primer plano; Nuestra Señora de París es la iglesia de la Virgen; Laon es una lección de teología; Reims, el santuario nacional; Bourges recuerda a todos los santos; Ruán es como un libro de horas ricamente miniado<sup>13</sup>.

En Chartres (1195-1260) está casi lograda la planta característica de las grandes catedrales del centro de Francia: la línea de las dobles naves laterales rodea el ábside gracias al deambulatorio y a las capillas; esto da un gran espacio oblongo que se prolonga al este por un semicírculo; la fachada oeste, el transepto, el ábside y las torres dan la impresión de un edificio estrecho y cruciforme. Tal planta alcanza su perfección en París, Reims, Amiens y Bourges. Toledo y Colonia son formas exportadas de la misma. En Normandía, especialmente en Ruán, y en toda Inglaterra rara vez se han sustituido la nave larga y estrecha y el ancho transepto de la iglesia original. Las catedrales típicamente góticas como Lincoln y Salisbury son —en contraste con las de Francia— estrechas y angulosas, con transeptos acusados, largos presbiterios y el extremo oriental cuadrado. En las catedrales góticas de la baja Edad Media, cuando tienen coro con verjas, no es posible que toda la asamblea vea el altar y escuche el sermón; desde ese punto de vista, las catedrales inglesas son las menos adaptadas.

No nos corresponde estudiar la historia de la arquitectura medieval en cuanto tal. Pero no daríamos una idea completa de la vida monástica en la Edad Media si no indicásemos cuál fue su soporte material. Se han sucedido los desastres de la Guerra de los Cien Años, la Reforma, la Guerra de los Treinta Años, la Revolución francesa y las dos grandes guerras mundiales. Ha habido destrozos producidos por el fuego y la tempestad. El viento y el agua han ejercido su influjo demoledor sobre esos edificios que han resistido a los elementos, incluso cuando descansaban sobre cimientos ligeros y terreno húmedo. Durante más de dos siglos esos edificios han estado totalmente descuidados. Sin embargo,

después de todo esto, la arquitectura gótica existente aún en Francia, Inglaterra, Alemania, Flandes, España y Portugal está completamente íntegra. Pocas personas conocen todos los grandes edificios de su propio país. Hasta época reciente, la catedral medieval dominaba todos los puntos de vista, próximos o lejanos, de la ciudad. Si actualmente la sobrepasan en volumen y en altura los silos y rascacielos, éstos, lejos de deslucir su belleza, la resaltan. Lo que la catedral es para la ciudad antigua y el monasterio para el paraje circundante, lo es la iglesia parroquial para el pueblo o la aldea. Todavía hoy es el único edificio que se distingue al contemplar un paisaje en pleno campo. La relación entre esas grandes iglesias y la aglomeración cercana debía de ser aún más sorprendente en la Edad Media que ahora. La catedral de Ely, que hoy sólo tiene a sus pies un pueblo grande, nos permite imaginar lo que fueron en el siglo XIII Estrasburgo o Burgos.

Durante casi cuatro siglos, el arte gótico se extendió por todo el norte de Europa occidental. El más puro se encuentra en Inglaterra y en el norte y centro de Francia. En otras regiones toma diferentes formas. Las iglesias magníficas, aunque excéntricas, del sur de Francia —Albi, Saint-Bertrand de Comminges, Toulouse—; el impresionante *Bachsteingothik* de Alemania del norte; las catedrales de Alemania meridional, a la vez austeras y decoradas, y las iglesias de España, ricamente adornadas, son todas miembros de una misma y gran familia. Su construcción y conservación son costosas. Están poco adaptadas a las exigencias antiguas y modernas de participación de la asamblea. Las iglesias góticas, más que las otras, son tributos del genio humano ofrecidos a un Dios invisible, edificios que levantan el espíritu desde las cosas terrenas y materiales hasta el reino espiritual de la luz.

Al encontrar mayor espacio para desarrollarse, la escultura empezó igualmente a influir en la mentalidad y la vida cotidiana de la cristiandad occidental. El estilo de transición ejerce para muchos una extraordinaria seducción. En la portada real de Chartres y en algunos personajes de la fachada occidental de Wells el arte revela más que describe la dignidad humana y la potencia espiritual. Los personajes hieráticos y los ropajes convencionales aumentan la emoción en vez de disimularla. Para muchos, estas obras —como las de los artistas griegos «primitivos»— son más satisfactorias y seductoras que las obras de madurez de Praxiteles o de los escultores que ejecutaron las portadas de Amiens o de Reims. Sin embargo, hay que pensar que las obras realizadas durante la primera mitad del siglo XIII marcan el apogeo del genio medieval. La estatua de san Esteban en Senlis, la de san Teodoro en la portada sur de Chartres, las estatuillas de la portada central de Reims y la galería de personajes en la fachada oeste de Amiens son obras incomparables. Expresan la fortaleza y la pureza cristianas, muy humanas aunque con un toque de gracia divina. Las obras maestras que subsisten en Estrasburgo —realizadas unos decenios más tarde— denotan la misma perfección que se halla germanizada en Bamberg y en Naumburgo.

En la elección de los temas y en la ejecución se advierte un movimiento hacia el mundo de los seres vivos. El Juez de Moissac, lleno de bárbara majestad, rodeado de animales enormes, los terrores del último día en el tímpano de Gisleberto de Autún ceden el lugar al Redentor triunfante o a la Santísima Virgen, Madre o Reina del cielo. Tras haber sido durante mucho tiempo monopolio de los monjes, el arte comienza a atraer y a satisfacer al pueblo cristiano de las ciudades. Cristo, su madre, sus apóstoles y sus santos se convierten en personajes humanos. Están rodeados de detalles concernientes a la vida y a las ocupaciones humanas o bien de follaje y flores silvestres. La nueva acogida de la Iglesia al pueblo del siglo XIII está simbolizada en las portadas y fachadas magníficas de Notre-Dame de París, Amiens, Reims, Ruán, Estrasburgo y de una veintena de otras iglesias que desembocan en la grandiosa portada quíntuple de Bourges. En Inglaterra, la lejana tradición del *Westwerk* otoniano ha preservado una obra de albañilería en el lado oeste que sirve para albergar las estatuas en Wells y en Lincoln. Pero por ese lado no hay ningún acceso a la plaza pública, como ocurre en muchas catedrales de España y de Italia.

A partir de fines del siglo XII, el arte sale del claustro. La miniatura de manuscritos, sobre todo la de los libros religiosos y destinados a la piedad personal, dio lugar a negocios comerciales. Era obra de artistas laicos que trabajan en sus talleres domésticos. Los temas tratados y la finalidad siguen siendo enteramente religiosos; pero el artista se preocupa de la vida del mundo. Los animales grotescos e indefinibles —representados ya antes en las franjas de la tapicería profana de Bayeux— aparecen ahora en las Biblias y salterios. Más tarde, el salterio se convirtió en un libro de estampas de la caballería y la cortesía. La arquitectura y la escultura se transforman en profesiones honrosas. Se buscan en países lejanos artistas hábiles para encomendarles las obras. A principios del siglo XIII los arquitectos de la Isla de Francia trabajan en Westminster, en Alemania y en el sur de Francia.

La pintura estaba retrasada respecto a la escultura. No llegó a su madurez hasta la época de Dante. Nunca fue un arte monástico. Los religiosos que lo ejercieron a fines de la Edad Media, como Fra Angélico y Lorenzo Mónaco, lo hicieron a título personal. Sin embargo, durante más de un siglo la pintura fue ante todo religiosa en su objeto y sus temas. Giotto, Simone Martini, Taddeo Gaddi y Ambrosio Lorenzetti son artistas religiosos profesionales que representan temas religiosos porque se los piden o bien porque la vida de Cristo o la Asunción son para esos jóvenes artistas lo que las *Sentencias* de Pedro Lombardo para los jóvenes teólogos de esta época: temas clásicos que ofrecen una oportunidad para manifestar el talento y competir con otros. Al final del período que estudiamos, en todas las regiones donde florecía o subsistía la fe católica se hacían encargos de iglesias, pinturas religiosas y estatuas. Pero Fra Angélico fue quizá el último gran artista cuya obra expresa la vida espiritual. En su manera, si no en su genio y en su técnica, reflejaba una época ya pasada. Sería necesario un historiador del arte que fuese a la par historiador de la piedad

para precisar la relación entre el arte de la Baja Edad Media y la decadencia del fervor religioso.

Si la arquitectura, la pintura y las artes plásticas no expresan ya necesidades ni intuiciones de orden religioso, las necesidades religiosas se imponen todavía al mundo artístico, incluso cuando las obras de arte ya no son de inspiración religiosa. Así, la evolución de la planta de las iglesias, sobre todo en las ciudades, está determinada a partir de 1200 por las necesidades del pueblo y no por las prácticas eclesiásticas. Paradójicamente, algunas de las mayores iglesias medievales fueron iglesias monásticas, como la de Cluny, o catedrales situadas en ciudades poco más importantes que pueblos. En todo caso, la catedral medieval —que era la iglesia del capítulo más bien que el centro de la diócesis— no estaba destinada primordialmente al servicio pastoral. Cuando las ciudades crecieron, cuando el sermón y la procesión se hicieron costumbres populares universalmente extendidas, los frailes fueron los primeros que construyeron iglesias que eran salones de predicación, con un altar en el extremo y con amplias naves, a menudo sin naves laterales, sin columnas ni distinción marcada del coro. Este estilo se propagó cuando se reconstruyeron las iglesias de pueblos que no estaban regidas por frailes. A fines de la Edad Media se introdujo la capilla de forma simplemente oblonga, siendo el mejor ejemplar de la misma la capilla del King's College, en Cambridge. El plano, muy corriente, está embellecido por la decoración: esculturas, molduras, vidrieras y lazos.

En Italia, la relación entre la iglesia y las artes era muy diferente de la que existía en los países cisalpinos. La iglesia italiana presentaba una continuidad material con la iglesia del Imperio Romano. En todas las ciudades de la península existían muchas iglesias de grandes dimensiones. La población era en su mayoría cristiana. Desde la época de Gregorio Magno había habido monasterios, sobre todo en las grandes ciudades. Durante todo nuestro período, los monjes desempeñaron un papel menos importante que en los países nórdicos en lo referente a la difusión de la cultura y de las artes. Pero, casi durante un siglo, los jefes del monaquismo italiano constituyeron la punta de lanza de la reforma gregoriana. Además, Italia conoció durante todo ese tiempo una vida urbana. Incluso los barones del feudalismo decadente tuvieron estrechas relaciones con las ciudades. De este modo los ciudadanos, al menos los laicos, desempeñaron en la construcción de las iglesias un papel que no tuvo su equivalente en los países cisalpinos antes del siglo XIII. Por ese motivo, la arquitectura y las artes decorativas se atuvieron a la tradición existente. Sin duda, como ya hemos visto, Lombardía exportó a Francia y a Alemania algunas de esas innovaciones en materia de técnica arquitectónica. Pero el estilo románico del norte de la península sólo ejerció una influencia reducida, excepto en los territorios normandos del sur y sobre todo en Sicilia.

En Roma y en las otras grandes ciudades continuó el estilo tradicional, que no exigía muchos albañiles ni arquitectos. El modelo característico fue la basílica, con o sin naves laterales, y una claraboya sostenida por columnas de már-

mol o de piedra. Constaba de una nave vacía y un coro rodeado por un muro de mármol o por una verja de hierro forjado que encerraba los ambones y el ciborio. En el siglo XI apareció el estilo de mosaicos llamado de Cosmati. Se utilizaron para revestir el suelo, obteniendo efectos espléndidos mediante dibujos muy sencillos. También se emplearon para dar su belleza delicada y austera a los muros, a los ambones, a los atriles y a los candeleros de Pascua.

Algunas iglesias de tamaño mediano atraen particularmente las miradas del espectador moderno: Santa María en Cosmedin, Santa Sabina, San Lorenzo Extramuros, Santa María del Trastévere. Estas iglesias adoptaron su forma actual en el siglo XI o al principio del XII; pero denotan un progreso escaso o nulo en relación con las iglesias del tiempo de Gregorio I. El contraste que existe entre la situación social de Europa del norte hacia el año 1200 y la de Italia se refleja en la planta de las grandes iglesias. En Italia, la iglesia está hecha para la asamblea. Es espaciosa; tiene un solo altar muy visible y se abre ampliamente al exterior. En Europa del norte, la iglesia es litúrgica: la nave está hecha para las procesiones; el coro y el presbiterio son espaciosos; las capillas, numerosas. Hay un deambulatorio para los peregrinos, grandes galerías altas y asientos adosados en el coro. En lo concerniente a la arquitectura y al mobiliario, las grandes catedrales del norte estaban hechas para monjes y capítulos de canónigos. Las iglesias de Italia, al menos por la forma, estaban construidas para asambleas dirigidas por un obispo. Hay que advertir que en Italia el coro de los monjes o de los canónigos se sitúa habitualmente detrás del altar o en el *coretto*, junto al presbiterio. En otros lugares, sobre todo en Inglaterra y en España, a partir del siglo XIII el presbiterio y el coro forman una capilla cerrada y casi invisible en el interior del edificio.

El drama profano nunca se había desarrollado como verdadero arte en el Imperio Romano. En el mundo medieval no existió. Resucitó a principios del siglo XIII, cuando se comenzó en Italia a estudiar e imitar a los clásicos latinos y griegos. El drama religioso, por el contrario, alcanzó un nivel de perfección bastante alto. Sus orígenes hay que buscarlos en modelos litúrgicos y paralitúrgicos. En la época carolingia, la adaptación dramática de algunos episodios del evangelio tomó una forma literaria y litúrgica. Así, la procesión de Ramos, el himno *Gloria, laus* de Teodulfo, los *Improperios* del Viernes Santo y la secuencia pascual *Victimae paschali* contenían elementos de diálogo dramático. Pero se hace remontar la primera aparición del drama religioso a la *Regularis concordia* inglesa (hacia el 970): después del tercer responso del oficio nocturno de Pascua, cuatro monjes representan un breve «acto». Uno, vestido con alba, personifica al ángel; los otros tres, con capas, representan a las mujeres que fueron al sepulcro en la mañana de Pascua. Este rito iba acompañado del canto de un solista y un coro. Se conserva una descripción más detallada en el libro de tropos de Winchester, algo posterior. Se cree que este rito fue introducido por Fleury. No hay ningún texto que atestigüe su persistencia, pero sí hay esculturas que prueban su existencia en Francia. Un siglo después, la procesión

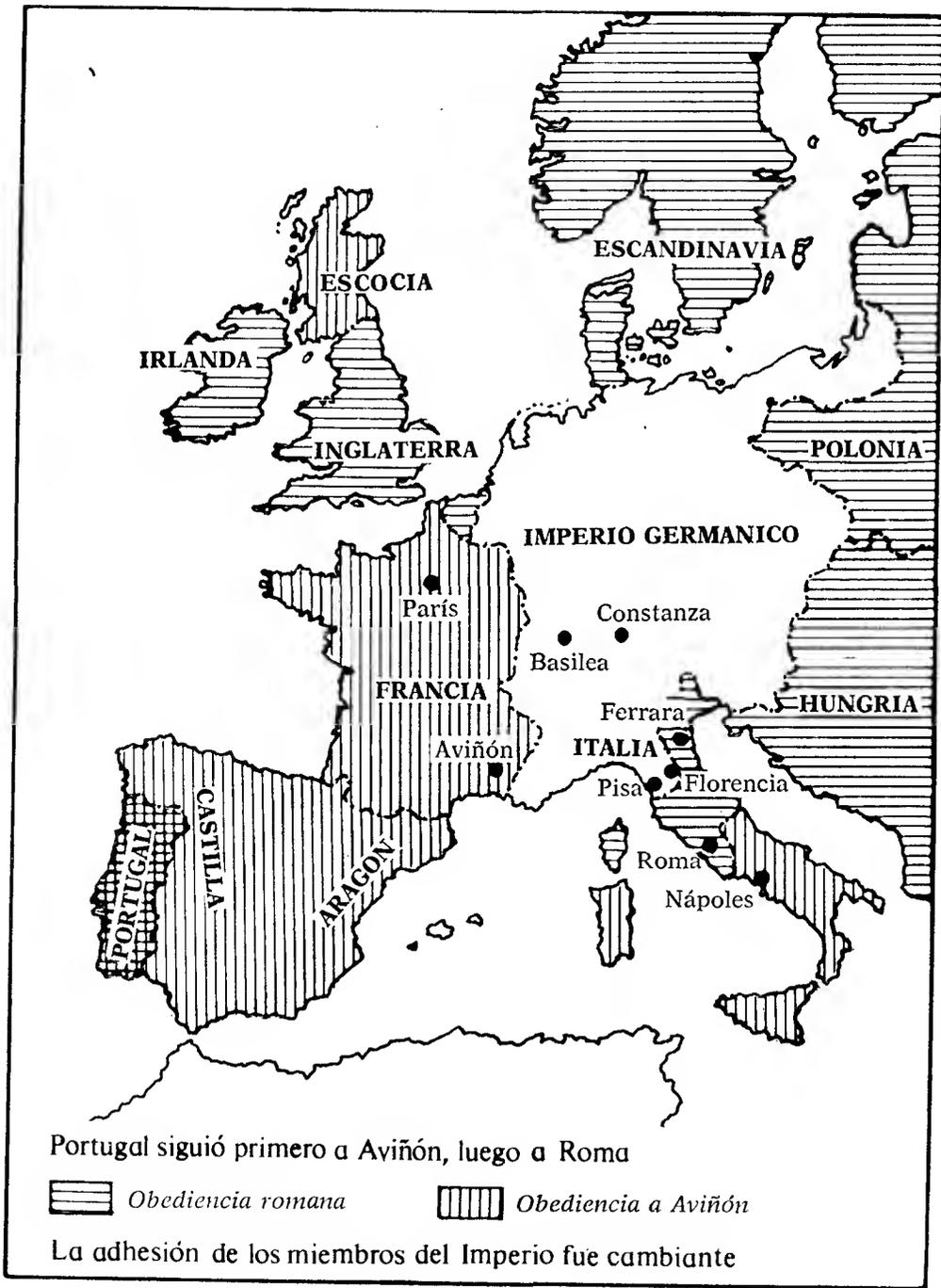
de la hostia (es decir, de Cristo) el Domingo de Ramos —con un coro que representaba a la multitud y a los sacerdotes de Jerusalén, que salen a su encuentro— aparece en los reglamentos que Lanfranco redactó para Canterbury.

Este rito probablemente tuvo su origen en Francia, quizá en Rouen. Llegó a ser habitual en Inglaterra y sirvió de modelo después para la procesión del Corpus Christi. Había también una procesión de profetas el día de Navidad y la procesión de las santas mujeres el día de Epifanía. De estos ritos procedieron toda clase de dramas religiosos. Los temas y la forma de tratarlos se fueron desarrollando con los años. A tales dramas se les llamó *misterios*. Abarcaban toda la historia de la creación, la caída y la redención. Se interesaban especialmente por la infancia y la pasión de Cristo. Tomaron algunos elementos de las miniaturas y, a su vez, influyeron en la pintura de las iniciales de manuscritos y la de las vidrieras.

Poco después de los primeros misterios surgió un género afín: el *milagro*. Representa los incidentes acaecidos en la vida real o póstuma de un mártir o de un santo. Es también en Inglaterra donde se encuentra el primer ejemplo, a comienzos del siglo XI. Se trata de algunas escenas de la vida de santa Catalina, representadas por los niños de la escuela de Dunstable. El profesor era originario del Maine. Sin duda alguna, tanto el milagro como el misterio nacieron en Francia. La afinidad estrecha entre ellos se advierte con claridad en Dunstable: como accesorios se utilizaban unas capas prestadas por el sacristán de Saint-Albans. Ambos géneros estuvieron estrechamente unidos hasta fines del siglo XII. Luego salieron «fuera de la iglesia» y fueron asumidos por las cofradías de Francia y Alemania y por los gildas de Inglaterra. Pronto se representaron en lengua vulgar (por ejemplo, el célebre misterio francés *Adán* a principios del siglo XIII, y en 1220, en Beverley, Inglaterra). Los misterios continuaron siendo esencialmente religiosos; pero admitieron incidentes cotidianos e incluso cómicos, así como un diálogo. Los milagros, basados en innumerables leyendas, adoptaron un giro familiar y un estilo coloquial. Este género cedió su lugar a un tercero: la *moralidad*, que se sitúa entre el drama religioso edificante y la comedia de los personajes que se disputan el alma humana (vicios y virtudes, ángeles y demonios). En Inglaterra, casi todas las ciudades de los Midlands del norte y de Estanglia poseían un ciclo de piezas. En París, la cofradía de la pasión representaba todos los misterios, y los clérigos de la Basoche convertían los milagros en comedias. Desde fines del siglo XIV se representaron sobre grandes carros en la calle. En Inglaterra, con ocasión de algunas fiestas como las del Corpus Christi, los diversos gildas presentaban un *pageant* transportado en un vehículo. Los milagros y las moralidades continuaron representándose hasta principios del siglo XVI. Algunas de esas piezas, como el ciclo de York o la moralidad de *Everyman*, se siguen representando todavía con éxito.

*CUARTA PARTE*

*(1304-1500)*



La Europa del Cisma de Occidente (1378-1417)

## CAPITULO I

### LOS PAPAS DE AVIÑÓN

Diversas causas explican el hecho de que los papas residieran tanto tiempo en Aviñón. El traslado de la curia fue casi accidental. Elegido para el pontificado por un cónclave celebrado en Perusa, el arzobispo de Burdeos demoró su viaje a Italia para tener una serie de entrevistas con Felipe el Hermoso. La demora se prolongó porque fue preciso preparar el Concilio de Vienne (1311-1312). Luego Enrique VII invadió Italia. Desde ese momento, la curia se vio inmovilizada por tres presiones ejercidas sobre ella: había revueltas en Italia, algunos Estados pontificios se rebelaban y en la misma Roma existían movimientos contra el papa; la curia necesitaba el apoyo de Francia porque el Imperio e Italia le eran hostiles: en fin, la curia había instalado poco a poco su administración compleja y su lujosa corte en un palacio fortificado situado dentro de una ciudad rodeada de murallas. Pese a todas estas presiones, la prolongada estancia del papa fuera de Roma era desventajosa. En el plano político, el papado carecía de la seguridad y de los recursos financieros que le proporcionaban los territorios que gobernaba. Caía bajo la peligrosa influencia de Francia, de la que nunca logró desembarazarse. Era un continuo escándalo que el obispo de Roma residiese de forma casi permanente en una morada fastuosa al otro lado de los Alpes. En realidad, ésta fue la ocasión del gran cisma y el motivo de que se perpetuase.

Algunos contemporáneos —como el elocuente Petrarca y otras muchas personas santas como Catalina de Siena— agobiaron con censuras y lamentos a los papas de Aviñón. Hasta hace poco, casi todos los historiadores se hacían eco de ellos. Durante estos últimos sesenta años, gracias sobre todo al trabajo de monseñor G. Mollat, que dedicó a él toda su vida, se ha esbozado una reacción. Se ha probado hasta la saciedad que la mayoría de los papas de Aviñón llevaron una vida personal muy piadosa, que algunos hicieron serias tentativas de reforma y que crearon un sistema administrativo y financiero mucho más eficaz que el de los otros soberanos de Europa. Ha habido incluso eruditos que han justificado y defendido la técnica fiscal del papado y el sistema de las provisiones, que, sin embargo, fueron objeto de críticas feroces. En lo que concierne a la dependencia respecto a Francia, se han encontrado muchos casos de actuaciones y de proyectos políticos autónomos. La misma curia contó con muchos

miembros no franceses. La situación de Aviñón en la esfera política francesa contribuyó sin duda —como lo hizo y lo sigue haciendo la presencia de la corte pontificia en Italia— a desarrollar cierto espíritu de independencia. Sin embargo, había un escándalo permanente: el espectáculo de ese soberano rico y poderoso, viviendo en un ambiente de lujo, rodeado de su burocracia, habitando en un palacio fortificado sin mantener contacto alguno con la ciudad de los apóstoles, que había sido siempre el centro de la fe. Es cierto que durante esa prolongada estancia el papado y la corte pontificia se comprometieron de forma orgánica con los modelos y objetivos del mundo temporal, y esto causó más daño a la Iglesia que los excesos cometidos antes por individuos aislados.

No obstante, la reforma administrativa emprendida en Aviñón fue real y duradera. En la *Camera*, el camarero y el tesorero dirigieron una gran actividad diplomática y financiera. Esta política, en su forma más perfecta, fue obra de Juan XXII. La cancillería, organizada en diversos sectores, mantuvo correspondencia entre la curia y la Iglesia del mundo entero. La reforma judicial fue especialmente obra de Clemente V, de Juan XXII y de Benedicto XIII. Hasta entonces, en las regiones lejanas se habían utilizado delegados que reunían y examinaban las pruebas y con frecuencia emitían su juicio. Pero a veces la sentencia —y siempre el derecho de recibir la apelación— estaban reservados al papa. Clemente estableció tribunales regulares: el consistorio formado por el papa y los cardenales, que desempeñaba el papel de tribunal de apelación para toda la Iglesia, y tribunales integrados por cardenales, establecidos para juzgar los asuntos que el papa les sometía. La Rota, constituida en 1331, se ocupó al principio y sobre todo de la colación de beneficios. Más tarde fue el tribunal supremo para los asuntos matrimoniales. En fin, existió un tribunal que se ocupaba de todas las cuestiones y los problemas de procedimiento, así como del problema de la ejecución de las sentencias. Además, la penitenciaría apostólica, con sus auxiliares, se ocupó de las dispensas de matrimonio, de las irregularidades canónicas y de la absolución de casos reservados.

Para financiar esta burocracia en pleno funcionamiento, así como el tren de vida de la corte pontificia, los papas no contaban ya con las rentas procedentes del patrimonio de Italia; por eso aumentaron los impuestos en cantidad y en extensión y mejoraron el sistema de percepción. En el siglo XIII casi todo el impuesto —que era modesto— era percibido por los obispos y sus subordinados o por los banqueros italianos, a los que Roma arrendaba las fuentes de ingresos. En lo sucesivo, la tarea fue ejecutada por recaudadores pontificios con amplios poderes coercitivos: censuras, excomuniones, multas. En la misma curia se crearon o aumentaron las tasas por la inscripción de cada asunto, por cada visita hecha a la sede apostólica, por cada servicio realizado por la corte pontificia. La mayor parte de esos cuantiosos ingresos se dedicaba al mantenimiento de la corte pontificia o se empleaba en limosnas, regalos y diversas donaciones. Durante varios años, casi los dos tercios de los ingresos del papado sirvieron para pagar a los mercenarios pontificios y a sus aliados en las largas

y, a menudo, desastrosas guerras que se hicieron en Italia. El pueblo sufrió las consecuencias de ello y tuvo que soportar la conducta implacable de los recaudadores pontificios. En toda Europa hubo protestas duras y permanentes. La Inquisición, los abusos del sistema de las provisiones, la rapacidad terrible y a menudo escandalosa de los recaudadores, todo esto excitó el odio contra la corte pontificia. Esas tres actividades puestas en marcha y desarrolladas por el papado lesionaron de diversas formas la libertad y la propiedad privada. Con medidas y procedimientos judiciales, el sistema funcionaba siempre y pesadamente en favor de la curia y sus emisarios. Este sistema de explotación era a menudo el único lazo que existía entre el papa y los cristianos individuales. Así nació una gran amargura, que subsistió incluso cuando este régimen se liberó de sus caracteres más opresivos.

Clemente V heredó el odio que había suscitado Bonifacio VIII. Era francés y tenía buenas razones para no romper con el rey de Francia. Se encontraba, pues, en una postura particularmente vulnerable. A petición de Felipe IV anuló todas las acusaciones que Bonifacio había formulado contra el rey. En 1312 capituló vergonzosamente suprimiendo la orden de los templarios. Estos habían perdido su razón de ser con la caída de Acre en 1291; no obstante, tenían propiedades en toda Europa occidental y eran muy ricos. Multiplicaban sus bienes gracias a actividades bancarias y financieras. Tenían pocos amigos, ya que no eran fervorosos ni caritativos. No habían respondido a las sugerencias que les habían hecho el rey y el papa de fusionarse con los hospitalarios. Felipe IV ambicionaba sus riquezas y escuchó gustosamente las acusaciones formuladas contra ellos, quizá a instigación suya. En 1307 se anticipó a una pesquisa pontificia y ordenó a Nogaret detener e interrogar a todos los miembros de la orden. Mediante supercherías, torturas y confesiones forzadas se logró reunir materia para acusarlos de herejía, hechicería, blasfemia y vicios contra la naturaleza. El papa, deseoso de salvaguardar la justicia, ordenó detener a todos los templarios y entregar todos los prisioneros del rey francés a la autoridad eclesiástica. Libres del control del rey, los templarios se retractaron completamente. El papa decidió entablar de nuevo el proceso. Viéndose cogido, Felipe el Hermoso hizo todo lo que pudo para atemorizar al papa y excitar la opinión pública francesa. Los templarios fueron juzgados de nuevo por delegados del papa y por los jueces franceses simultáneamente. Muchos fueron condenados a la hoguera por haber caído en la herejía. Por su parte, el papa cedió a los deseos del rey. En el Concilio de Vienne, contra la voluntad de los padres, suprimió la orden, que no había sido condenada, sino únicamente acusada sin pruebas. Aunque hubiesen perdido el fervor de sus comienzos, los templarios eran sin duda inocentes de los crímenes concretos que se les atribuían. Clemente V cedió a las presiones del rey. La brutalidad, la rapacidad y la iniquidad que se manifestaron durante este episodio revelan de la forma más siniestra los vicios que reinaban en las altas esferas en esta época. El gesto del papa prueba hasta qué punto estaba ya centralizada la autoridad. Esto se manifiesta también en la

actitud que adoptó Clemente V ante el Concilio de Vienne, cuando los padres se opusieron a la supresión de los templarios y a la entrega de sus bienes a la orden de los hospitalarios.

El sucesor de Clemente V fue elegido tras una vacante que duró más de dos años. Era un hombre de modesta apariencia, con una personalidad voluble. Sin embargo, tenía gran talento y enorme vitalidad. Coronado a los setenta y dos años, tomó el nombre de Juan XXII. Asombró tanto a los profetas como a sus enemigos, ya que vivió noventa años en medio de perpetuas dificultades y querellas. Hábil financiero, reformó el sistema de recaudación de las rentas pontificias; aumentó considerablemente los impuestos y dejó a su sucesor un balance muy ventajoso. En política fue rápido y poco moderado, y se enredó en un conflicto inútil y desagradable que iba a prolongarse después de su pontificado. En 1314, al principio del interregno, se habían destacado dos candidatos en una elección imperial muy reñida: Federico de Habsburgo, duque de Austria, y Luis de Wittelsbach, duque de Baviera. Una vez elegido, Juan XXII, por razones políticas, permaneció largo tiempo neutral. Pero cuando Luis venció a su rival en la batalla de Mühldorf y amenazó así los intereses pontificios —nombró a un vicario que le era favorable—, el papa salió de su mutismo y denunció airadamente a Luis, acusándolo de haber actuado como rey y emperador antes de que su elección fuese examinada y aceptada por la Santa Sede. Exigió la sumisión completa y declaró que, en caso contrario, procedería a la excomunión, la cual fue pronunciada, efectivamente, seis meses más tarde. Hasta entonces Luis no había hecho nada; pero contraatacó vigorosamente con el llamamiento de Sachsenhausen (1324). Declaró que el papa no tenía ningún derecho en la elección del emperador y que Juan XXII era en realidad un hereje, sobre todo por sus afirmaciones concernientes a la pobreza de Cristo. La larga y poco edificante querrella que resultó carece en cierto sentido de interés histórico y político. El gran conflicto del Imperio y del papado había terminado para siempre, dada la fragmentación de Alemania, la decadencia del papado y el auge del sentimiento nacional. Por otra parte, la querrella no tuvo consecuencias en el Imperio. La mayor parte de los laicos y numerosos sacerdotes no se inquietaron en absoluto por las censuras del papa ni por las denuncias del emperador y continuaron reconociendo como papa a Juan XXII y como emperador a Luis. Sin embargo, este episodio y otros asuntos diversos hicieron que el pontificado de Juan XXII fuese agitado y funesto. Tras diversas vicisitudes, Luis adquirió suficiente poder para invadir Italia en 1327. A principios del año siguiente entró en Roma y se hizo coronar por las autoridades de la ciudad. Después de esta ceremonia nombró y coronó a un antipapa. Enemistado con la Santa Sede, Luis se atrajo a algunos rebeldes famosos que no tenían más denominador común que el afán de revuelta. El primer manifiesto de Luis (1324) fue en gran parte obra de Pedro Olivi. En 1327 Ubertino de Casale formó parte del séquito del emperador. Cuando Luis entró en Roma, iba acompañado de Marsilio de Padua, a quien nombró vicario general, y de Juan de Jandun.

Finalmente, en 1328, se le unieron Guillermo de Occam y el general de los franciscanos, Miguel de Cesena. Esta pléyade de genios revolucionarios agobió inevitablemente a Juan XXII con polémicas brillantes. El papa ofreció un blanco a sus enemigos al afirmar que la visión beatífica no tendrá lugar hasta el final de los tiempos. El papa murió cuando la controversia duraba todavía. Aunque su sucesor fue más razonable, se negó a reconocer a Luis y exigió una sumisión incondicional; en contrapartida prometió apoyar las aspiraciones de Luis a la realeza. En 1338 el emperador endureció su actitud e hizo una declaración solemne que fue ratificada por la dieta de Francfort (1338). El rey de los romanos podía ser elegido y entrar en posesión de sus derechos reales e imperiales sin ninguna intervención del papa. Esta se necesitaba solamente para la coronación y la obtención del título imperial. El nuevo papa, Clemente VI, respondió persuadiendo a Carlos de Bohemia para que hiciese la mayoría de las concesiones que se exigían a Luis. Así se permitió la elección de aquél. Luis murió poco después, en 1347, estando aún excomulgado. Su rival le sucedió dos años después en la dignidad imperial con el nombre de Carlos IV. La importancia de este monarca en la historia de Europa no nos interesa más que en la medida en que la llamada Bula de oro (1356) afectó a las relaciones entre el papa y el emperador y dibujó el porvenir de la Iglesia alemana. En ese texto se definió claramente el procedimiento electoral. Los territorios pertenecientes a los electores fueron declarados inviolables e indivisibles. Los electores formaban una especie de consejo permanente presidido por el emperador. No se atacaba al papa, pero tampoco se le mencionaba. Desde el punto de vista eclesiástico, el principal efecto de la Bula de oro fue dar una completa autonomía a los electores que eran prelados (los arzobispos de Colonia, Maguncia y Tréveris) y realzar considerablemente el estatuto de algunos otros obispos que eran señores de territorios particulares. Esto ha influido en la historia religiosa alemana hasta nuestros días.

Juan XXII, que podía recordar el tiempo de Inocencio IV y cuya vida comenzó antes y terminó después que la de Dante, tenía treinta años cuando murió santo Tomás de Aquino; pero vivió lo suficiente para canonizarlo cincuenta años después. Durante su ancianidad fue blanco de los ataques de dos hombres que difundieron ideas que iban a tener gran porvenir en la nueva sociedad que anunciaban.

Marsilio de Padua publicó *Defensor pacis* en 1324. Era un gran pensador carente de espiritualidad, un aristotélico para quien el mundo estaba vacío de espíritu y de gracia. Sostuvo que el papado es una institución humana que ha conquistado progresivamente su poder por la fuerza y la astucia. Admitió, al menos de palabra, la autoridad de Cristo y de la Escritura y la dignidad plena de la Iglesia. Pero redujo a la nada el dominio espiritual mediante una concepción positivista y secularizada de la vida. El poder físico y material es lo único que fundamenta la autoridad real entre los hombres. Este poder pertenecía al pueblo, que lo ha confiado a los príncipes (*princeps, pars principans*)

o a los legisladores, cuyo poder coercitivo es materialmente válido. Las censuras espirituales tienen un valor, pero sólo en el mundo invisible y futuro. De este modo, con una argumentación asombrosamente parecida a la de los teólogos occamistas, Marsilio relegó la religión entre los trastos viejos. Centrando su atención en el poder absoluto de Dios, los teólogos occamistas despojan la ley divina normal de todo contenido real y de toda significación. Del mismo modo, Marsilio, manifestando un respeto meramente formal a las sanciones y a los sacramentos de la Iglesia, no concede realidad más que al príncipe temporal y hace de la Iglesia visible un elemento del Estado, una especie de gilda religiosa. En la Iglesia, el poder supremo pertenece al concilio general convocado por la comunidad de los ciudadanos o por su príncipe, de quien recibe el papa su autoridad. Cristo instituyó únicamente sacerdotes; el episcopado y el pontificado son instituciones humanas. Las ideas de Marsilio se vieron realizadas por breve tiempo: como vicario del emperador Luis IV para los asuntos espirituales, Marsilio asistió a la elección hecha por el pueblo de Roma de un papa que tenía que suceder a Juan XXII «el hereje». Marsilio fue excomulgado. En 1327 el papa condenó lo que se consideraba doctrina de Marsilio. Sin embargo, ésta se propagó y dio frutos, primero durante el gran cisma y luego durante la Reforma en Inglaterra.

Hemos citado varias veces el nombre de Guillermo de Occam. Su vida se divide en dos partes, entre las cuales se sitúa una larga estancia en Aviñón. Cuando llegó a la corte pontificia, Occam era un joven bachiller formado por las *Sentencias*. Proponía con entusiasmo una lógica nueva, y se abría ante él una carrera brillante. Cuando se marchó una noche de mayo de 1328, era un hombre amargado; se había unido a la causa de los franciscanos cismáticos, a la de Marsilio y de Luis IV y afirmaba que Juan XXII era hereje. Durante los veintitrés años siguientes su pluma conoció pocos momentos de inactividad. Abandonó la lógica y la teología para consagrarse a la polémica y a la reflexión política. Poco a poco desarrolló sus tesis gracias al sutil procedimiento del *sic et non*. En su primera obra —*Opus nonaginta dierum*—, redactada muy rápidamente, atacó las decisiones del papa sobre la pobreza de Cristo y otros temas. Juan XXII le brindó una oportunidad espléndida con sus opiniones equívocas sobre la demora de la visión beatífica. Al acabar su primera obra, Occam comenzó un largo *Diálogo* a propósito de los errores del papa. En él pone en escena a un maestro y a un discípulo partidario del papa. De este modo pasa revista a todas las pretensiones pontificias. Discute la institución divina del papado y la infalibilidad de la Iglesia. Les opone la opinión según la cual la Iglesia es la comunidad de los fieles y no de los sacerdotes. No importaba que la herejía destrozase de arriba abajo a la Iglesia; la fe en Cristo permanecería intacta en algunos individuos. Tras estas proposiciones generales se escondía siempre la amargura de los franciscanos por la decisión del papa sobre la pobreza; estaba también la mentalidad del debutante en teología que nunca llegaría a ser profesor. La primera parte del *Diálogo* iba seguida de un ataque

abierto contra las herejías de Juan XXII. Este vivía aún; pero su muerte no puso término a las polémicas de Occam. En la tercera parte del *Diálogo*, Occam vuelve de nuevo a su crítica destructiva del papado y de la Iglesia. Afirmó que el rey alemán tenía derechos divinos. Murió en Munich en 1349 sin haberse reconciliado con el papado <sup>1</sup>.

Juan XXII tenía el sino de las querellas. Tuvo que soportar los ataques de muchos agitadores. El mismo provocó la confusión con su teoría de la demora de la visión beatífica. De forma inesperada, el papa pronunció en la corte pontificia una serie de sermones en los que expresó la opinión de que la visión beatífica de Dios (no la presencia de la humanidad de Cristo) está oculta a las almas hasta el juicio final. Arribistas interesados apoyaron tal tesis. La impugnaron los teólogos conservadores. Su autor la defendió con un entusiasmo decreciente y renegó de ella en su lecho de muerte. Benedicto XII, sucesor de Juan XXII, definió la creencia común en la constitución *Benedictus Deus*, de 1336. Pero estas controversias no agotaron la energía del indomable octogenario. Juan XXII continuó perfeccionando el sistema fiscal, combatiendo los abusos de la curia, luchando en Italia y organizando la actividad misionera de los franciscanos. Pueden juzgarse más o menos favorablemente su prudencia y sus métodos de controversia; pero hay que reconocer que por su energía, su personalidad y sus cualidades dejó huella en la Iglesia medieval. Su pontificado es el más notable del período de Aviñón.

Después de Juan XXII se sucedieron en Aviñón cinco papas, cuyos respectivos pontificados no sobrepasaron los ocho o diez años. El primero, Benedicto XII (1334-1342), era un cisterciense de gran cultura teológica. Tenía mentalidad de reformador. Se interesó, no sin éxito, por la curia y la distribución de beneficios. Pero marcó con su sello la época por los decretos de reforma que publicó concernientes a los cistercienses, benedictinos y canónigos agustinos. Fue el último intento hecho por el papado de la Edad Media para frenar la decadencia de las órdenes antiguas. En esta reforma alentaba la esperanza de regularizar y estabilizar las órdenes monásticas en el nivel en que estaban más bien que la de volverlas a su primera austeridad. Clemente VI (1342-1352) era un amable aristócrata aficionado al esplendor y la magnificencia. Convirtió a Aviñón en la corte más alegre de Europa, en lugar de reunión de poetas, artistas y eruditos. Cuando estaba en el apogeo de su gloria, la ciudad pontificia fue atacada por la peste negra (1348). El papa pasó la tempestad en su palacio, dando generosos socorros cuando le fue posible. Le sucedió Inocencio VI (1352-1362), jurista acomodaticio sin gran competencia política. Tuvo que soportar las consecuencias de las extravagancias de sus predecesores y de las guerras de Italia. También tuvo que sufrir los daños causados por las grandes mesnadas que devastaron la Provenza después de la tregua de Burdeos (1357) y el tratado de Bretigny (1360). Aviñón corría peligro y fue fortificado a toda prisa. Inocencio realizó algunas reformas. Se opuso severamente a los espirituales y a los fraticelli, granjeándose las críticas severas de Brígida de Suecia.

Le sucedió Urbano V (1362-1370), el más santo de los papas de Aviñón. Era benedictino y de origen noble. Durante todo su pontificado siguió practicando los ejercicios espirituales del claustro. Se ganó hasta la estima de Petrarca. El papado había consolidado sus posiciones en Italia gracias sobre todo a la energía y el talento militar y político del cardenal español Gil de Albornoz. Urbano V dio al territorio pontificio reconquistado una constitución que ha durado hasta los tiempos modernos. Tomó la valiente resolución de regresar a Roma en 1367. Permaneció en Italia tres años y volvió a Aviñón, donde murió. En lo que concierne a la Iglesia universal, el acto más notable de Urbano V fue la bula *Horribilis* (1366), que ponía límites a la acumulación de beneficios. Gregorio XI (1370-1378), sobrino de Clemente VI, era un eminente especialista en derecho canónico. Tuvo una vida irreprochable y se interesó por las ciencias. Animado por Catalina de Siena, se instaló en Roma a principios de 1377, cuando sólo le quedaba ya un año de vida.

Durante los sesenta años del período de Aviñón, Europa occidental entró en una época de dificultades que iba a durar un siglo. En 1337 empezó la desastrosa Guerra de los Cien Años, que arruinaría y dividiría a Francia durante mucho tiempo y perjudicaría después a Inglaterra. Iba también a entregar a Europa al salvajismo de las compañías de mercenarios. En 1348-49, la peste negra acabó con un tercio de la población y aceleró diversas transformaciones económicas y sociales. Se discute hasta qué punto tuvo efectos funestos y duraderos en la religión. Pero es cierto que durante muchos años los religiosos y sacerdotes, así como toda la población, vieron decrecer su número considerablemente.

Esta Europa atormentada y empobrecida por la guerra, despoblada y abatida por la peste, desprovista de todo foco de vida nueva, tuvo que sufrir otra prueba excepcional: el gran cisma.

## CAPITULO II

### EL GRAN CISMA

Gregorio XI tenía sólo cuarenta y siete años cuando trasladó la corte de Aviñón a Roma, poniendo fin al largo exilio de Babilonia. Si hubiera tenido suficiente tiempo y firmeza habría podido restablecer el papado en su antigua mansión y haber comenzado a formar una nueva generación de dignatarios de la curia. Pero murió catorce meses después de su regreso a Roma.

A la sazón había en dicha ciudad dieciséis cardenales. Salvo algunas excepciones, eran preladados ricos y mundanos, aristócratas de nacimiento y de aficiones. Había cuatro italianos y un español; los restantes eran franceses. Pero estos últimos estaban divididos en dos bandos implacablemente enemigos: los «limosinos»<sup>1</sup>, partidarios de los cuatro papas precedentes, y los otros. Fueron asediados y a veces vejados por el pueblo de Roma y de sus alrededores, que exigía un papa romano, o al menos italiano. Antes de entrar en cónclave arreglaron la elección escogiendo a Bartolomeo Prignano, gran dignatario de la curia, un italiano que había residido largo tiempo en Aviñón y que era en ese momento arzobispo de Bari. Procedieron a su elección con rapidez, entre alertas y escaramuzas. El papa subió al solio pontificio con el nombre de Urbano VI. Muy pronto se reveló como un déspota brutal, autoritario y cruel. Acusó a los cardenales, los insultó bajo pretexto de corregirlos y torturó a los recalcitrantes. En vista de esto, los cardenales franceses se marcharon en bloque, sumándoseles los italianos. Tras infructuosas negociaciones en las que intervino santa Catalina de Siena, eligieron por unanimidad al cardenal Roberto de Ginebra, joven competente, rudo y arrogante, primo del rey de Francia. El nuevo papa tomó el nombre de Clemente VII y partió para Aviñón. Los dos partidos comenzaron a pedir ayuda por toda Europa, creando cada uno sus cardenales y excomulgando a sus adversarios. En unos años Europa se dividió en dos obediencias aproximadamente iguales. El Imperio en general, Hungría, Bohemia, Flandes, Países Bajos, Inglaterra, Castilla (al principio) y algunas regiones de Italia aceptaron a Urbano VI. Francia, Escocia, Saboya, Austria y, más tarde, Aragón y Navarra reconocieron a Clemente VII. Ambos campos hicieron una intensa propaganda. Entraron en juego factores políticos. Tras algunos años, todos perdieron la esperanza de ponerse de acuerdo respecto a quién era el papa legítimo.

Podemos preguntarnos a qué se debió el cisma, por qué fueron inútiles los esfuerzos que se hicieron para solucionarlo y quién fue el papa legítimo.

Por lo que respecta a la última pregunta, el problema está en averiguar si la elección de Prignano, que por lo demás fue canónica, estuvo condicionada por el miedo. A pesar de las reservas de algunos grandes historiadores, todas las pruebas existentes parecen demostrar que las presiones que ciertamente ejerció el populacho romano no debieron de bastar para coaccionar a hombres razonablemente íntegros y valerosos. Cuando empezaron a defenderse, los cardenales sólo alegaron en segundo lugar la excusa del miedo. De hecho, el problema insoluble no es histórico, sino psicológico. ¿Cómo es posible que hombres experimentados se engañaran respecto al carácter y las cualidades de una persona a la que conocían desde hacía años? O bien a la inversa, ¿cómo un carácter pudo cambiar y empeorar con tal rapidez?

En cuanto al otro problema, puede encontrarse una razón inmediata en el hecho de que el reducido colegio cardenalicio carecía de energía moral y espiritual. Eran hombres ricos y ambiciosos que tenían la misma formación y las mismas opiniones, pero que estaban divididos entre sí por querellas personales y nacionales. Los papas de Aviñón cometieron el error de reducir el colegio cardenalicio a un pequeño grupo de arribistas competentes, pero de miras estrechas, que pertenecían en su mayoría al mismo grupo étnico y defendían celosamente su función colegial, pero no tenían conciencia de las profundas necesidades de la Iglesia y de sus inmensas responsabilidades espirituales. En los textos que relatan el cónclave decisivo no se observa ninguna señal de preocupación por el bienestar espiritual de la cristiandad. Podemos preguntarnos finalmente por qué la elección de 1378 implicó una división general y duradera, en tanto que los cismas precedentes habían sido locales, breves o insignificantes. La respuesta es la siguiente: durante el otoño de 1378 cayó sobre Europa como una niebla un sentimiento de impotencia y frustración; tal sentimiento se debía al hecho de que el cisma no era entre dos papas elegidos por dos partidos o dos señores, sino entre dos papas escogidos por el mismo grupo pequeño. Todos los que avalaban la primera elección estuvieron implicados en la segunda. Además, cuando los rivales se rodearon de numerosos cardenales recién creados, los intereses fueron suficientemente importantes para imposibilitar un examen objetivo de la situación.

Sin embargo, hubo tentativas para arreglar el conflicto por medio de pruebas positivas y por la violencia (*per viam facti*). Inmediatamente después de la segunda elección, los cardenales publicaron una *declaratio* para justificar su actuación. La curia de Urbano VI publicó en respuesta un memorándum riguroso, apoyado en documentos, que es una de las pruebas más importantes que existen de aquella época. El memorándum de los partidarios de Urbano está corroborado por el testimonio que dio Catalina de Suecia ante una comisión instituida en 1379. Santa Catalina de Siena, que estaba entonces en Roma, pensaba también que el papa legítimo era Urbano VI. En favor de la otra parte

aboga la relación hecha por san Vicente Ferrer. Así, pues, los dos campos contaron con partidarios de elevada moralidad. Los mismos historiadores modernos, a pesar de las pruebas establecidas antes de ellos, se han mostrado incapaces de ponerse de acuerdo. Con mayor razón sucedió lo mismo a los contemporáneos, que carecían de informes completos y oficiales. Además, cuando Europa se dividió de acuerdo con sus inclinaciones nacionales, se desvanecieron todas las esperanzas de solución razonable. Los dos campos recurrieron al anatema, la propaganda, la intriga e incluso la violencia. Pronto se puso de manifiesto que estaban condenadas al fracaso todas las tentativas de establecer los hechos o de llegar a una solución *de facto*.

Se vio con claridad que había dos obediencias pontificias, provistas ambas de una curia eficaz que funcionaba según el modelo tradicional, aferradas ambas a su derecho de jurisdicción universal y con amplio apoyo en Europa. Hubo entonces dos tipos de intentos para salir del conflicto. La *via cessionis*, que consistía en lograr la renuncia de uno de los dos rivales o la de ambos, y la *via concilii*, consistente en reemplazar a los dos rivales por un concilio general. El primer intento resultó inviable: ninguno de los dos papas quiso ceder. Cuando moría el papa de un bando, en seguida se nombraba un sucesor. Se hicieron promesas y ofertas de dimisión, pero nunca se cumplieron. Al cabo de treinta años seguían existiendo dos papas enfrentados.

Canonistas y publicistas se mostraron muy activos. Algunos historiadores actuales que conocen bien la Iglesia postridentina y la posterior a 1870, y que frecuentemente están más familiarizados con la época de Gregorio VII y de Inocencio III que con la del gran cisma, han afirmado que, entre 1076 y 1378, la única alternativa viable con que contaba la teoría ortodoxa de la monarquía pontificia era la teoría imperial, que estaba ya en decadencia y que finalmente fue abandonada. De hecho, la situación social y eclesiástica, así como la reflexión de los canonistas, habían hecho nacer una teoría afín a la de la monarquía, según la cual la Iglesia era una corporación o más bien una jerarquía de corporaciones, siendo la más baja la de los creyentes y la más elevada la del colegio de cardenales. Según esta concepción, el papa estaba instituido por Dios para el gobierno supremo, pero los diversos cuerpos conservaban derechos imprescriptibles. La naturaleza de esos derechos difería según los canonistas. Para Hostiensis, citado con frecuencia como «papal», el colegio de los cardenales formaba un solo cuerpo con el papa; por consiguiente, en caso de vacante del trono pontificio, los cardenales ejercían una autoridad completa; en caso de muerte de todos los cardenales, la autoridad recaía sobre toda la Iglesia reunida en concilio general. Partiendo de esta concepción, fácilmente podía llegarse a considerar —como Juan de París— que el poder del papa estaba limitado por las necesidades de la Iglesia. Un papa incompetente, hereje o pecador podía ser depuesto. Había aquí una dirección de pensamiento que podían desarrollar de diversas maneras los cardenales que habían elegido a Clemente VII y los pensadores preocupados por el problema de la división de la cristiandad. Pero

existían otras posibles direcciones de pensamiento. Marsilio y Occam expresaron opiniones más radicales e individualistas. Cada cual exaltó a su modo el concilio general, que representaba al cuerpo de los creyentes, opuesto al papa. Estas ideas penetraron en los círculos universitarios varios años antes de 1378.

De hecho, las Universidades (en particular la de París) iban a desempeñar un papel preponderante en los debates comenzados. Desde hacía unos dos siglos, la Universidad de París marcaba la pauta en la Europa intelectual. Las otras Universidades, sobre todo la de Oxford, procuraban igualarla, pero no lograban arrebatarle la primacía. En el siglo XIV ocurrió un cambio. La gran guerra entre Inglaterra y Francia había interrumpido las relaciones entre Oxford y París; treinta años después, el cisma sustraía algunas regiones a la influencia de París. La Universidad se convirtió entonces en una institución casi enteramente francesa. Entre sus alumnos estaban todos los grandes eclesiásticos y algunos juristas franceses. Se vio limitada su área de influencia; pero le sirvió de estímulo el sentimiento de haber perdido parte de su prestigio. Entró en un período de lucha intelectual y estuvo representada por una serie de hombres notables. El primero de ellos fue Conrado de Gelnhausen (1380), que pidió la convocación de un concilio general en su *Epistola concordiae*. Pretendió que la Iglesia universal era superior a los papas y a los cardenales y que «lo que concernía a todos debía ser tratado por todos». Contra el principio de que sólo el papa puede convocar el concilio, Conrado —discípulo de Occam— argumentó que la necesidad no puede estar supeditada a la ley y que el caso de cisma no había sido considerado por los canonistas. Después de Conrado hay que mencionar a Enrique de Langestein, quien sostuvo en su *Epistola pacis* (1381) que la Iglesia tiene derecho a deshacerse de un papa mal escogido y perjudicial. Estos dos pensadores estuvieron a la cabeza de un grupo importante de publicistas. En la generación siguiente destacaron Pedro de Ailly y Juan Gerson, que no ejercieron gran influencia.

Al morir en 1389 Urbano VI, el papa romano, fue reemplazado inmediatamente por Bonifacio IX sin ningún incidente. En cambio, a la muerte de Clemente VII, ocurrida en Aviñón el año 1394, el rey de Francia trató de impedir la elección; pero fracasó en su intento. Aunque todos los cardenales se habían comprometido con juramento a dimitir si la elección recaía sobre ellos, fue elegido el español Pedro de Luna, y subió al solio pontificio con el nombre de Benedicto XIII. No manifestó en absoluto la intención de abdicar y resistió a los esfuerzos del rey de Francia y de su propio rival, que querían que dimitiese. Así, en el momento en que un papa español trataba por todos los medios posibles de obtener de Francia el *maximum* de ingresos, el clero francés y la Universidad de París organizaron un nuevo movimiento. Durante una asamblea celebrada en 1396 se propuso abandonar la obediencia de Benedicto XIII para forzarle a dimitir. Fue un fracaso. Pero, durante otro sínodo reunido en 1398, la Universidad, apoyada por el gobierno, actuó según su parecer. Pretextando que el papado había suprimido unas libertades existentes desde tiem-

pos inmemoriales y que sólo el rey tenía el derecho de imponer tributos al clero, de disfrutar las rentas de los beneficios vacantes y de designar para todos los beneficios de Francia, la asamblea se apartó solemnemente de la obediencia pontificia, aun admitiendo la autoridad puramente espiritual del papa. Esta fue la primera manifestación de lo que más tarde se llamará galicanismo. Tal postura resultaba de la fusión de dos corrientes de opinión: el desarrollo de la mentalidad secular y racionalista en los reyes de Francia desde los tiempos de Felipe el Hermoso y los recelos de la Universidad frente al papado, recelos que aumentaron cuando los papas apoyaron a los frailes en su lucha contra la Universidad y el episcopado. En ambos campos influyeron factores económicos: el rey esperaba aprovecharse de los impuestos y censos que correspondían al papa; la Universidad esperaba ejercer los derechos de presentación de que gozaba el pontífice. Al principio pareció que el movimiento lograba imponerse: los cardenales abandonaron a Benedicto XIII y pretendieron gobernar la Iglesia. Se presionó al papa para que huyera, pero él resistió. Los franceses pronto vieron con disgusto la conducta y la rapacidad del gobierno y de los que habían sustituido a los agentes pontificios. Desde el principio protestaron contra la retirada algunos obispos resueltos. Francia volvió a la obediencia en 1403. Durante los años siguientes hubo varias tentativas, sinceras o simuladas, de solucionar el conflicto por la «vía de la dimisión». Los dos papas se aproximaron en los Alpes ligúricos sin llegar a establecer el contacto que ambos afirmaban desear; pretendían tener la intención de preparar una dimisión común. Gregorio XI, el papa romano, se dejó maniobrar moralmente. Ya hacía tiempo que Europa había perdido la paciencia. En 1407 se convino secretamente una segunda retirada de Francia de la obediencia pontificia. En la primavera de 1408, los cardenales de las dos obediencias se rebelaron contra las tergiversaciones de los dos papas rivales y emprendieron una acción común. Anunciaron que el 25 de marzo de 1409 se iba a celebrar en Pisa un concilio general. Llamaron a los dos rivales. Cada papa replicó convocando su propio concilio, Benedicto XIII en Perpiñán y Gregorio XII en Cividale. Sin embargo, el Concilio de Pisa se celebró; los obispos eran poco numerosos, pero ampliamente representativos. El concilio depuso a los dos papas y eligió al franciscano Alejandro V. Este recibió como consigna un programa de reformas que nunca se cumplió. Cuando murió, un año después, fue elegido Baltasar Cossa; el nuevo papa, que tomó el nombre de Juan XXIII, carecía de todas las cualidades morales y espirituales requeridas. Sus cardenales fueron Zabarella y Pedro de Ailly. En la cristiandad hubo entonces tres pontífices. El tercero fue un individuo personalmente indigno y, en el plano canónico, y según la opinión general, un usurpador. La Iglesia se encontraba en un camino sin salida. Salió de él gracias al rey Segismundo. Este monarca, que iba a ocupar el primer plano de la escena europea durante treinta años, era el hijo más joven del emperador Carlos IV; fue sucesivamente gran elector de Brandeburgo, rey de Hungría (1387), emperador (1411) y rey de Bohemia (1419). Competente, enérgico,

ambicioso, provisto de muchos medios, luchó con afán y consiguió que Juan XXIII convocara un concilio en Constanza para noviembre de 1414. Segismundo y la opinión pública, que deseaba la terminación del cisma, se habían asegurado la aprobación general. El Concilio de Constanza empezó en un ambiente de paz. Hubo gran número de participantes y pronto tomó un rumbo original. La desconfianza hacia el papa y los cardenales, así como el nacionalismo naciente —excitado por la hostilidad que reinaba entre Inglaterra y Francia—, condujeron a dos innovaciones importantes. Primero se discutía y votaba por grupos nacionales. Luego fueron admitidos muchos teólogos que no eran obispos. Esto aseguró una posición fuerte a los universitarios, que sostenían la supremacía del concilio sobre el papa y la necesidad de celebrar concilios periódicos. Pedro de Ailly, ya cardenal, era un «conciliarista» extremista. Gerson, más conservador, proponía una reforma limitada. Zabarella sostuvo con cierta moderación la superioridad del concilio. Teodorico de Niem era mucho más insistente y radical y proclamaba la superioridad de la Iglesia universal. Una vez llegados a Constanza todos los padres conciliares, el concilio adquirió importancia y fue realmente representativo. Se trataron en él los asuntos curiales e imperiales. Durante tres años, Constanza fue la capital de Europa.

El concilio comenzó condenando a Juan Huss y dividiéndose en cuatro naciones de desigual importancia, pero iguales desde el punto de vista del número de votos. Tras largas vacilaciones, Juan XXIII consintió en abdicar con la condición de que hiciesen lo mismo sus dos rivales. Gregorio XII aceptó la propuesta. Pero antes de que Benedicto XIII se pronunciase, Juan XXIII se evadió disfrazado, imitando así lo que habían hecho sus dos rivales. Abandonado a sí mismo, el concilio decidió que tenía plena autoridad para continuar las sesiones. El 6 de abril afirmó, en el célebre decreto *Sacrosancta*, que su autoridad procedía directamente de Cristo y reivindicó la jurisdicción universal —incluso sobre el papa— en materia de fe y de reforma. Los padres comenzaron entonces a descargar sobre Juan XXIII innumerables acusaciones. Fue condenado —justamente— y depuesto. Unos días después se logró la dimisión de Gregorio XII; Benedicto XIII se resistió esperando sobrevivir a los otros dos papas. No fue depuesto hasta 1417. El concilio cayó en un marasmo. La ausencia de Segismundo, la guerra entre Inglaterra y Francia, las divisiones entre armagnacs y borgoñones, las fricciones personales y nacionales y sobre todo la carencia de una autoridad única fueron los factores que paralizaron el espíritu de iniciativa. El concilio se enredó en querellas amargas vanas y fútiles. Sin embargo, se creó una comisión para proponer capítulos de reforma. Cada nación propuso un orden de prioridad particular: los alemanes hicieron los planes más amplios y realistas; los ingleses, los más moderados, y los franceses, los más revolucionarios. Al regresar a Constanza, Segismundo se encontró con un concilio agotado y desunido. Comprobó que también su prestigio había disminuido. Cuando al fin se eliminó a Benedicto XIII (1417), quedaba expedito

el camino para la elección de un nuevo papa. Pero el concilio estaba dividido en la cuestión de si la elección debía preceder o no a la reforma. Cuando se solucionó este problema, la controversia recayó sobre quién debía elegir: el colegio, reforzado por los cardenales, cuyas cartas credenciales eran sospechosas, o el concilio, que no tenía autoridad canónica. Se llegó a un compromiso. Pero antes de la elección los padres publicaron otro decreto llamado *Frequens* (9 octubre 1417), según el cual el concilio tendría que reunirse cinco años después, luego a los siete años y en fin cada diez años regularmente. Se publicaron otros decretos para poner límites a las exacciones financieras del papado. Poco antes de la elección murió el cardenal Zabarella, partidario de la supremacía del concilio. Prudente, moderado, irreprochable, hubiera podido obtener el voto de los electores. El día de san Martín, un breve cónclave eligió a un romano de pura cepa, Odón Colonna, que tomó el nombre de Martín V. Esta elección auguraba una actuación conservadora y manifestaba una falta de consideración respecto a Francia y al emperador Segismundo. No obstante, ponía fin a un cisma que había durado treinta y nueve años.

Se ha discutido con frecuencia la ecumenicidad de los decretos del Concilio de Constanza. No puede haber dudas sobre las sesiones (42 a 45) a las que asistió Martín V ni sobre aquellas en que fue condenada la doctrina de Wicleff ni sobre la decimoquinta, en que se condenó a Juan Huss. En efecto, estas decisiones fueron reiteradas por el papa y publicadas de nuevo en la bula *Inter cunctas* el 22 de febrero de 1418. Por otra parte, Eugenio IV aceptó en conjunto los dos Concilios de Constanza y Basilea, pero rehusó expresamente toda disminución de los derechos, dignidad y preeminencia de la Santa Sede. La cuestión queda en suspenso, ya que el decreto *Sacrosancta*, de la quinta sesión (15 abril 1415), declara que el concilio recibe su autoridad de Cristo y que todos, incluido el papa, están sometidos a él en materia de fe y de reforma. Desde el punto de vista estrictamente teológico, este decreto no constituye una decisión infalible, puesto que ningún papa lo ha aceptado. Si se le considera en sí mismo, se puede discutir incluso que se trate de una definición auténtica de la fe. Aparte del hecho de que cardenales importantes elevaron protestas y muchos se abstuvieron o no participaron en la votación, el decreto fue una decisión precipitada para afrontar una situación inesperada en un momento en que el concilio estaba sin cabeza por la marcha de Juan XXIII. Algunos historiadores han sostenido recientemente que, vista la incertidumbre que reinaba en la época, y en virtud de principios canónicos tradicionales, un concilio tenía plena autoridad (provisionalmente) y que, por tanto, Juan XXIII era un papa legalmente elegido. En esta hipótesis, el Concilio de Constanza había gozado de legitimidad no sólo mientras asistió el papa, sino también durante el período caótico que siguió a la huida y condenación de Juan XXIII. Si se acepta este parecer, hay que reconocer que el concilio estaba amenazado de extinción. Publicó el decreto *Sacrosancta* para resolver el problema salvaguardando su existencia. Luego, no todos los padres conciliares juzgaron que se había resuelto

el problema. Sin duda, muchos de los que asistían al concilio querían llegar a una solución. Es igualmente probable que si el cisma hubiera durado y se hubiera aplicado el decreto *Frequens*, el decreto *Sacrosancta* habría sido ampliado y reiterado de forma más regular. Pero las cosas no ocurrieron así. Hubo que esperar casi dos siglos para que el *Sacrosancta* se convirtiese en la consigna de los teólogos galicanos.

El nuevo papa mostró en seguida que no se podía pensar en ningún tipo de reforma radical. Las medidas que adoptó respecto a la curia perpetuaron prácticas que todos los programas de reforma consideraban censurables. Sin embargo, gracias a pequeñas medidas reformadoras y gracias a la restauración eficaz del mecanismo curial, el papa favoreció el retorno progresivo al funcionamiento normal. Consagró casi todas sus energías a poner en orden el organismo pontificio y especialmente a equilibrar sus gastos. Aunque al principio de su pontificado proclamase la supremacía tradicional de la Santa Sede, se atuvo a los decretos de Constanza y convocó un concilio en Pavía el año 1423. A esta asamblea asistieron escasos participantes. Se trasladó a Siena, fue aplazando su conclusión y finalmente la disolvió Martín V en marzo de 1424. La responsabilidad del fracaso de esta tentativa de reforma recayó sobre el papa. Creció el descontento. Los husitas de Bohemia no cedieron. Por todas partes se reclamaba insistentemente la reunión de otro concilio en la fecha prevista por el *Frequens*. El papa cedió y publicó una bula convocando un concilio en Basilea en 1431. Nombró legado al joven cardenal Julián Cesarini, hombre intachable, instruido y atrayente, que se preparaba ya para capitanear una cruzada contra los husitas. Martín V murió antes de comenzar el concilio.

La historia del Concilio de Basilea (1431-1449) es mucho más complicada que la del Concilio de Constanza. A este concilio asistieron menos participantes, menos obispos y más universitarios. La Iglesia de Europa estuvo ampliamente representada. No tuvo jefes de la talla de Ailly y de Gerson; pero este defecto se vio compensado por la influencia preponderante de Cesarini. La gran mayoría de los padres eran o se hicieron adversarios de la supremacía monárquica del papa. Pero hubo opiniones muy diferentes: desde los que sostenían que el papado era una institución divina, pero no infalible, hasta los que juzgaban que el cuerpo sacerdotal o incluso el cuerpo de los creyentes tenía la soberanía suprema en materia de fe y de gobierno. Casi todos sostenían que, en aquellas circunstancias, el concilio general poseía una autoridad superior a la del papa. No obstante, hay que recordar que todos estaban convencidos de que, en cualquier caso, el papa era el poder ejecutivo y la cabeza de la Iglesia, y que la mayoría de los obispos y de los laicos, fuera del concilio, así como un grupo de teólogos conservadores y competentes, seguían adheridos a la doctrina tradicional. Fueran cuales fuesen los errores y el fracaso final del Concilio de Basilea, una cosa es cierta: una importante asamblea internacional pudo durar y ejercer una actividad energética durante dieciocho años.

La primera fase fue la que tuvo más éxito. Gracias a los debates y a una

hábil diplomacia, el concilio moderó y arregló provisionalmente la querella que oponía a husitas y católicos ortodoxos. El prestigio de la asamblea fue tal que el nuevo papa, Eugenio IV, fino político y obstinado defensor de la supremacía pontificia, renunció a disolver el concilio y durante algún tiempo aprobó sus decisiones. La tentativa alcanzó su apogeo con los decretos de 1433, que abolieron la reservación de beneficios por el papa, y con los de 1435, que abolieron todos los honorarios que acaparaba la curia, incluidos los que se pagaban por la colación de beneficios y por las designaciones, así como las anatas. Eugenio IV tuvo la suerte de que el emperador griego necesitase ayuda y desease, por tanto, la reunión con Occidente. Esto le permitió tomar de nuevo la iniciativa. El concilio saboteó las negociaciones. El papa satisfizo las peticiones griegas trasladando el concilio a Ferrara (luego a Florencia) y estableciendo un orden del día. A la nueva asamblea acudió un número reducido de padres. Después de un gran debate, el Concilio de Florencia selló una unión artificial (1438-1439). El Concilio de Basilea exigió que el papa diese cuenta de su actuación y finalmente lo depuso por herejía en 1439. Eligió como antipapa al duque de Saboya, Félix V, que se había retirado del poder. Pero, gracias a su éxito con los griegos y a su habilidad diplomática, que le permitió satisfacer a los reyes y príncipes por medio de concordatos diversos, Eugenio IV privó al concilio de todo apoyo y prestigio. Sin embargo, la asamblea tardó todavía diez años en disolverse. En 1449 terminó el período de los concilios y de los papas rivales. Amanecía la época de la autocracia temporal y de la revolución teológica.

El lector se extrañará probablemente de que la doctrina de la supremacía monárquica del papa, propuesta unánimemente en el siglo XIII por los papas, los teólogos y los canonistas, se desarticulase en apariencia en menos de cincuenta años para dar paso a opiniones casi enteramente opuestas, algunas de las cuales fueron presentadas como doctrina cristiana por organismos que pretendían representar a la Iglesia universal. No se resuelve del todo la dificultad respondiendo que la mayoría silenciosa de sacerdotes y de fieles no se vio afectada por este movimiento de opinión.

En primer lugar debemos distinguir entre la doctrina fundamental y la superestructura. La creencia general en que la Santa Sede tiene la supremacía por ser roca de la fe y fuente de la autoridad ha sido corriente en la Iglesia occidental desde la más remota antigüedad. La superestructura propuesta por los canonistas y los publicistas del siglo XIII fue, al menos en parte, algo personal y provisional, expuesto —como todos los movimientos de opinión y de pensamiento filosófico— a las más diversas reacciones. Parece históricamente exacto que esas reacciones —tal como se manifiestan en los escritos de Marsilio y de Occam— fueron tan importantes y tan profundas como el movimiento de centralización de los dos siglos precedentes y se vieron favorecidas por la pérdida de prestigio que sufrió el papado de Aviñón. Sin embargo, muchos historiadores consideran que sin el «accidente» de la doble elección de 1378 no

habría habido una época «conciliar». En todo caso, el cisma existía desde hacía doce años, cuando los «conciliaristas» —es decir, no sólo los que abogaban por la reunión del concilio, sino también los que concedían a éste un poder soberano— se convirtieron en jefes influyentes de un gran movimiento de opinión. La importancia de este movimiento no se debió primariamente al atractivo intrínseco de la doctrina, sino al hecho de que no había esperanza de encontrar otros medios para poner fin a una situación insoportable y a la repugnancia profunda que inspiraba la conducta de casi todos los candidatos a la dignidad pontificia. Sin embargo, los «conciliaristas» fueron en general hombres políticos o universitarios. Los otros miembros de la Iglesia, que no tomaron la palabra, se sentían probablemente tan alejados de Gerson o de Occam como sus antecesores lo habían estado de Inocencio IV y de Tolomeo de Luca. No eran conciliaristas ni papistas. Estaban exasperados por los desórdenes del cisma. Continuaban siendo fieles ortodoxos, no manifestaban ninguna fidelidad personal al papa y, en la práctica, no creían que el papado influyese en sus creencias y actuaciones. Pero sabían que el organismo de la Iglesia exigía —y poseía— un guía y un maestro para mantenerse en la dirección justa. La facilidad con que Martín V restauró la posición del papado es un indicio de la influencia que tenía la institución en la conciencia política de la época. Es evidente que, a largo plazo, los concilios resultaron incapaces de ocuparse de las divisiones entre cristianos y de los movimientos de reforma. Más importante, aunque menos ruidoso, fue el retorno del pensamiento tradicional tal como se manifestó en las controversias con los griegos durante el Concilio de Florencia, en la apologética de Tomás Netter y en las obras de la nueva escuela tomista.

Sin embargo, los concilios ejercieron alguna influencia. Podría preguntarse cómo se habría restablecido sin ellos la unidad de la Iglesia. Por otro lado, el Concilio de Constanza, por la confianza que puso en Segismundo, y el Concilio de Basilea, por la obstinación con que se aferró a posiciones insostenibles, favorecieron mucho el influjo de la autoridad secular sobre la religión. Esto iba a constituir un rasgo característico de los dos siglos siguientes.

El escándalo y la dislocación de la vida normal de la Iglesia durante el cisma fueron ciertamente fenómenos importantes; pero es probable que dificultasen el curso de la vida eclesial menos de lo que se cree. La división de Europa era regional, pero no local o personal, salvo raras excepciones. Al menos hasta 1409, las obediencias funcionaron con gran eficacia. Está claro que Europa en su conjunto era aún firmemente católica y que su fe no se quebrantó. Por debajo de la jerarquía, es probable que ni los sacerdotes ni el pueblo se viesan afectados por el cisma. Al menos en lo que concierne a Inglaterra, hay que advertir que los lectores de los largos poemas de Chaucer (1340-1400) y de Langland (1330?-1400) y de las reflexiones de Juana de Norwich (1342-1416) no pudieron pensar que la Iglesia atravesaba una crisis de gobierno sin precedentes. Sin embargo, el cisma influyó desde dos puntos de vista. Las órdenes religiosas centralizadas se dividieron en dos partes: el general de la or-

den o la casa madre estaban separados de la mitad de sus miembros. Con el tiempo se constituyó una organización doble en algunos sectores (como entre los frailes). En otros casos hubo una devolución de poderes. Así, en Inglaterra, los cluniacenses, los cistercienses y los premonstratenses estuvieron dirigidos algún tiempo por superiores ingleses o por casas inglesas importantes (por ejemplo, Welbeck). En cuanto se restableció la unidad, los frailes tuvieron dificultades para volver al estado anterior. Pero las órdenes más antiguas y menos rigurosamente centralizadas tendieron a estabilizarse en grupos nacionales. Otra consecuencia general del cisma fue la desvalorización de los privilegios y exenciones. El motivo fue la liberalidad con que los papas concedieron favores a cambio de dinero contante. La disciplina monástica y eclesiástica sufrieron las consecuencias y nunca pudo recobrase del todo el terreno perdido.

Al favorecer la relajación de la disciplina espiritual y al mantener e incluso aumentar la carga de los impuestos pontificios, el cisma hizo aún más necesaria la reforma en la cumbre y en la base de la Iglesia. Esta exigencia fue aumentando con el paso de los años y alcanzó su apogeo en la primera fase del Concilio de Basilea. La lección que Europa pudo aprender de la «época conciliar» es que los concilios eran incapaces de satisfacer la exigencia de reforma y los papas no estaban dispuestos a darle respuesta.

### CAPITULO III

## EL SIGLO XV

### 1. *Repercusiones del cisma*

La larga debilitación del papado y el desarrollo de las teorías políticas de la época conciliar tuvieron una consecuencia tan importante como funesta: el poder secular afianzó su control sobre las Iglesias nacionales. Este fenómeno adoptó formas diversas en los distintos países.

Hemos visto que, tras la conquista normanda, surgió en Inglaterra un largo conflicto que enfrentó a los reyes y sus gobiernos (partidarios de la costumbre antigua de que la corona controlase las elecciones, excomuniones y directivas pontificias) con algunos eclesiásticos que se ajustaban al derecho canónico. A fines del siglo XII, la Iglesia se adhirió, en el plano teórico, a las tesis del papado. Excepto en lo relativo a algunos puntos secundarios, se admitió que el derecho canónico y las decretales obligaban al clero inglés y estaban sancionados por los tribunales ingleses. Esto no significa que no se encontrasen resistencias. A partir del reinado de Eduardo I (1272-1307), el trono y el parlamento protestaron a menudo contra las exacciones y las provisiones pontificias. Este movimiento alcanzó su apogeo con el estatuto de los provisosores (1351) y el *Praemunire* (1353), que prohibieron a los ingleses aceptar de Roma un beneficio, recurrir a la Sede apostólica en los procesos que se seguían en Inglaterra y aceptar las bulas pontificias. Estas leyes fueron reiteradas en 1380. Se prohibió sacar del reino sumas de dinero destinadas al papa. Es verdad que estas medidas fueron ante todo defensivas y las adoptó el gobierno para calmar el descontento de la opinión pública, para disuadir a Roma de toda tentativa de explotación y para colocar al rey en posición favorable a la hora de negociar. Era un modo de replicar a la *Clericis laicos*, pero no resolvía el problema de la relación entre los dos poderes. Estas medidas tuvieron escasos efectos prácticos inmediatos. No iban dirigidas contra la autoridad espiritual del papa; pero eran bastante atrevidas y ejercieron cierto influjo en el continente.

Como ya se ha dicho, la Iglesia de Francia abandonó la obediencia de los papas de Aviñón en 1398. Luego la reanudó, para abandonarla otra vez en 1403 y restablecerla finalmente en 1406. Esta política no duró. En 1406, un concilio dominado por la Universidad de París —con portavoces como Pedro le

Roy, abad de Mont Saint-Michel, y Juan Petit— tomó decisiones importantes, que fueron sancionadas por Carlos VI en 1407. Declaró inadmisibles las provisiones pontificias, la percepción de las anatas, las procuradurías, los ingresos percibidos en caso de vacantes, los diezmos y otros impuestos. El concilio afirmó de nuevo la plena obediencia debida al papa como soberano espiritual de la Iglesia, excepto en un punto muy importante: puso la autoridad del concilio general por encima de la que corresponde a los decretos pontificios. Con razón se ha dicho que esta afirmación señalaba el comienzo del galicanismo. Se apoyaba teóricamente en dos postulados: el primero consistía en que el rey de Francia había disfrutado desde tiempo inmemorial de ciertos derechos de impuestos, rentas y designación en la Iglesia de Francia; el segundo era que la autoridad pontificia estaba limitada por el derecho canónico considerado antiguo, que se fundaba sobre todo en decisiones conciliares. El rey sacaba provecho del primer postulado. De hecho ejercía su control sobre la administración y las finanzas de la Iglesia. La libertad resultante para la Iglesia galicana se basaba en el nuevo postulado de que las decretales y las bulas pontificias eran inválidas si contradecían o rebasaban los decretos conciliares o el derecho canónico anterior a Graciano. El corolario que se deducía de esto (es decir, que las declaraciones pontificias sólo eran irreformables e infalibles cuando las aceptaba un concilio general) representaba una extensión del principio según el cual las decisiones conciliares constituían la autoridad suficiente e incontestable.

Esta postura era insostenible desde el punto de vista histórico, canónico y teológico. El hecho de que se adoptase y se mantuviese con éxito se explica por el desarrollo del espíritu nacional explotado por la monarquía, por las dificultades en que se hallaba el papado durante el gran cisma y por el influjo de una doctrina disolvente que se extendió a todos los niveles y que se remontaba a Marsilio de Padua, a Guillermo de Occam y a sus discípulos.

Los acuerdos de 1406-1407 caducaron pronto. Martín V procuró reafirmar los derechos pontificios que admitía toda la Iglesia. En Francia, el rey y la Universidad estaban dispuestos a disminuir sus exigencias para obtener una ventaja inmediata. En la asamblea del clero en Bourges se elaboró un reglamento de mayor duración, que fue ratificado inmediatamente por la «pragmática sanción» de 1438. Este texto no es tan revolucionario como se ha creído. Seguía en general las declaraciones del Concilio de Basilea y se esforzaba por restablecer el estado de cosas que existía antes de la llegada de los papas a Aviñón. Puede resumirse del siguiente modo:

1) Se aprobó el decreto *Frequens* (que imponía un concilio cada diez años) y se afirmó la superioridad del concilio sobre el papa, con el corolario de que el rey de Francia no estaba sometido a ninguna autoridad superior en el campo político.

2) Las elecciones y colaciones de beneficios debían ser «libres» y corresponder a los mismos grupos y personas que en el pasado. Se admitían las re-

servaciones pontificias decididas por las decretales y por el *Liber Sextus*, pero no las que habían sido decretadas en fecha más reciente.

3) Se abolían las anatas y los impuestos pontificios en general; pero se establecía una provisión para subvenir a las necesidades de Eugenio IV.

4) El procedimiento de apelación debía ser el que existía en la época de Bonifacio VIII. Todos los asuntos que se tramitaran en regiones situadas a más de cuatro días de viaje de la curia debían ser juzgados en el lugar mismo, excepto los casos graves fijados en los cánones y los asuntos concernientes a los obispados y a los monasterios exentos.

5) Diversos decretos de reforma reafirmaban el celibato, la obligación de residencia y de asiduidad de los canónigos al coro, etc.

La pragmática sanción de Bourges fue considerada como la carta magna de la Iglesia de Francia. Aunque combatida constantemente por el papado, siguió vigente hasta que fue abolida por Luis XI en 1461. Fue confirmada en el concordato pactado entre Francisco I y León X en 1516.

Es interesante comparar las soluciones que Francia e Inglaterra aportaron a los problemas que planteó el papado al reivindicar la soberanía universal en los asuntos temporales y espirituales. Las actas del Parlamento inglés siguieron en vigor en el plano político. Fueron un arma para el rey y para el Parlamento; de ello resultó un acuerdo que satisfizo a las dos partes. Los prelados y las asambleas diocesanas nunca reconocieron explícitamente la legislación anti-pontificia, que en la práctica no llegó a aplicarse. Por el contrario, el movimiento francés recibió fundamentos teológicos y terminó en una alianza del clero y del rey contra el papa y la curia.

En Alemania, tras largas negociaciones, se llegó al concordato de Constanza (1418), que después de muchas dificultades y discusiones fue renovado en sus puntos esenciales en el concordato de Vienne (1448). Fundamentalmente, estos concordatos fueron una vuelta, con algunas excepciones, al *statu quo* tal como lo entendía el papado. Las reservas pontificias se redujeron al número de las existentes en el siglo XIII. Se restablecieron las elecciones canónicas y los beneficios no electivos pasaron a depender alternativamente del papa y de la autoridad ordinaria. Algunos se reservaron a los maestros en artes.

## 2. El papado del Renacimiento

Con los nuevos criterios que dominan desde el siglo XIX tanto la historia general como la de la literatura, se ha discutido el significado de los términos *Renacimiento* y *Humanismo* y sus relaciones con la cultura medieval y con la fe religiosa del siglo XV. Pueden establecerse realmente divisiones cronológicas, aunque la historia es algo más que una mera compilación de hechos y datos. Sin embargo, historiadores de todos los países han criticado recientemente las definiciones y divisiones excesivamente rígidas. Es evidente, por ejemplo, que

los gérmenes e incluso las primeras flores del Renacimiento y de la Reforma son visibles desde 1350, por no hablar de un «renacimiento» y un «humanismo» aún más precoces en los siglos xi y xii. La era «moderna» emerge de diversos modos en la época de Dante, Petrarca, Occam, Marsilio y Boccaccio. Desde otro punto de vista, muchos rasgos característicos de la Edad Media sobrevivieron al menos hasta 1650. Paralelamente, no se puede mantener la identificación que se hacía en el siglo xix entre el humanismo italiano y el liberalismo religioso o incluso el libre pensamiento. En el campo del sentimiento religioso y de la teología es fácil advertir en los siglos xv y xiv signos precursores de la Reforma y de la Contrarreforma. Lo que a veces se llama el espíritu y la piedad de la Contrarreforma no es más que la evolución natural de prácticas e ideas de la Italia y la España medievales. Como ya hemos subrayado, fue en el siglo xv cuando los grandes grupos nacionales de Europa manifestaron con claridad sus perspectivas divergentes en todos los campos de la vida y del pensamiento humanos.

Sin embargo, se produjo un profundo cambio en la actitud frente a la vida (si nos limitamos casi exclusivamente a Italia). El individualismo, el interés por los individuos, el interés del individuo por sí mismo, por sus realizaciones y su gloria póstuma; el goce de la belleza física, literaria y artística, considerada como un coronamiento más que como una ilusión; el interés por el hombre y sus obras, por la belleza natural, por el arte de vivir más que por la huida de un mundo pasajero y engañoso son rasgos característicos del hombre nuevo: hombre de gustos refinados, de espíritu frío y cultivado, artista, arquitecto, pintor o escultor, hombre «universal», sano y completo de cuerpo y de espíritu; hombre que triunfa, que posee la *virtù*, que destaca por sus cualidades intelectuales más bien que por su fuerza física o espiritual. Pero en todo esto, Italia fue muy distinta al resto de Europa.

Los historiadores siguen discutiendo sobre la relación u oposición que existe entre el humanismo y la religión. A pesar del paganismo sofisticado de algunos eruditos, a pesar de las refinadas traiciones, los crímenes y los vicios en que fueron pródigas las personas de alto rango, las clases medias y bajas de la sociedad italiana continuaron siendo lo que habían sido: algunas personas piadosas, muchas gentes aficionadas al mundo y muchísimas supersticiones hasta la extravagancia. Hubo también hombres de talento y genio. Los miembros de la academia platónica de Florencia, como Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, enaltecieron este «humanismo devoto» que quizá habría caracterizado al siglo siguiente si Lutero y Calvino no hubiesen modificado el curso de los acontecimientos.

En todo caso, la Italia del norte y del centro fue en el siglo xv un foco de pasiones humanas y políticas, un esplendor de colores brillantes, un terreno fértil en genios, una encrucijada de culturas y civilizaciones que no tiene equivalente en la historia de la Europa occidental. Esta sociedad estaba dividida en varios centros independientes, cada uno de los cuales incluía en su órbita

a grupos diversos. No existía ninguna institución, disciplina ni persona que pudiera dominar el conjunto o imponerle una unidad. Por eso todo resumen y toda descripción resultan inadecuados. Fue una desgracia para la Iglesia que el clero, y sobre todo la corte pontificia, representasen todos los aspectos, los buenos y los malos, de la vida social de esa época y que los grandes personajes de la Iglesia fuesen también hijos de la luz y de las tinieblas, incapaces de transmitir el mensaje evangélico con la claridad ejemplar que habría sido necesaria para impedir la revolución que iba a estallar en seguida.

El contraste entre el humanismo italiano y el alemán es muy conocido. En Italia, el humanismo fue ante todo literario e imitativo. Tuvo como objetivo la recuperación de obras maestras latinas —y más tarde griegas— perdidas o descuidadas y reproducir su estilo y versificación en obras que querían manifestar el renacimiento de las letras después de un largo intervalo de semibarbarie. El humanismo alemán se preocupó más bien por la gramática y la filología; se interesó por el hebreo tanto como por el latín y el griego. Cicerón fue el único modelo de Valla y de Bembo; en cambio, Erasmo prefería el estilo más alerta y familiar de Plauto y de Terencio. Mientras los eruditos italianos de las generaciones siguientes editaron textos clásicos y estudiaron a Platón, los nórdicos fijaron su atención en los Padres y escudriñaron las Escrituras. Italia buscó la belleza visual en todas sus formas. Persiguió el ideal humanista del individuo rico en talentos variados, del hombre que lleva una vida plena de experiencias y actividades y busca la *virtù* y la fama póstuma. Los nórdicos vivieron como sedentarios, manteniendo ásperas controversias y tratando de volver al cristianismo puro de la Iglesia primitiva. El contraste no debe exagerarse, pero es real.

Los eruditos del norte y de Italia podían experimentar una simpatía recíproca y entenderse los unos a los otros. Los nórdicos dieron pruebas en muchos casos de madurez y de originalidad similares a las de los italianos; tal fue el caso de Nicolás de Cusa, Reuchlin y sobre todo Erasmo. Pero, al menos en el período que estudiamos, no hubo en el norte un verdadero «renacimiento» de la vida social y de la cultura. Los grandes personajes y, *a fortiori*, los de menor importancia eran descendientes directos de sus predecesores medievales. Sólo les distinguía de ellos una erudición nueva y una hostilidad más acusada contra los monjes, los frailes y la curia. Sin embargo, Nicolás de Cusa (1401-1464) constituye una excepción entre los últimos humanistas alemanes. Vivió en constante relación con los italianos y con el papa. Sus intereses intelectuales se orientaron cada vez más hacia el neoplatonismo. Tendió así un puente entre Italia y Alemania con su aspiración a armonizar la filosofía y la teología y (hacia el fin de su vida) a restaurar el poder pontificio. Nicolás de Cusa se distingue de sus colegas cardenales por su esfuerzo en establecer las bases metafísicas racionales de la fe, por el deseo de armonizar Aristóteles y Platón y por su celo reformador. Pero se parece a ellos por su afán de honores, su autoritarismo en las controversias y su afición al lujo.

El regreso del papado a Roma en 1417 al acabar el gran cisma habría abierto de todos modos un capítulo nuevo de la historia pontificia. La restauración del gobierno pontificio coincidió con el desarrollo de un gran movimiento cultural e influyó decisivamente en la historia política de Italia. Comenzó una época que sólo acabó con una serie de catástrofes, la primera de las cuales fue anunciada por la aparición de Lutero, exactamente cien años más tarde.

En lo que concierne al papado, el período se caracterizó esencialmente por el hecho de que la Santa Sede estuvo cada vez más implicada en las violencias políticas de Italia y los eclesiásticos italianos participaron en lo que se llama el Renacimiento italiano. Estos dos factores iban a disminuir la fuerza espiritual y moral de la curia y a aminorar notablemente su prestigio.

Durante el largo período en que no había habido gobierno pontificio directo, el horizonte político de la península italiana se había ensombrecido. La Italia dirigida por un poder pontificio central, preocupado principalmente por contener y rechazar al emperador alemán al norte y a los príncipes angevinos al sur, había dado paso a un mosaico de Estados, grandes o pequeños, gobernados casi todos por señores que se habían convertido paulatinamente en déspotas, con el nombre de duques o de príncipes, o por individuos influyentes o, como en Venecia, por pequeñas oligarquías. En Italia central existía el vacío constituido por los Estados pontificios, unas veces dominados, otras rebeldes, otras reclamados por algún legado. Cuando Martín V regresó a Italia, su primera tarea fue asumir de nuevo el control de sus territorios y reorganizar el sistema de impuestos. Tuvo éxito y, a su muerte, el papado era rico y solvente. Durante su pontificado y el de sus sucesores, el papado fue una potencia influyente que separaba a Nápoles de los tres grandes Estados del norte: Florencia, Milán y Venecia. Para salvaguardar sus legítimos intereses tuvo que desplegar una diplomacia activa. Pero, poco antes de 1500, varios pontífices, llevados por su temperamento personal o por sus ambiciones dinásticas, se vieron arrastrados a aventuras y enredos políticos e incluso militares que pusieron a la Santa Sede en una posición nueva: la de una potencia política que mantenía relaciones pacíficas o belicosas, de diplomacia o de discordia con todas las nuevas potencias nacionales de Europa y sin conexión alguna con su condición eclesiástica y espiritual.

El papado tuvo que contar también con el gran movimiento intelectual, artístico y psicológico llamado Renacimiento italiano.

Distinto del desarrollo progresivo de las artes y de la civilización, que tuvo lugar en los siglos XII y XIII, este movimiento manifestó dos aspectos nuevos desde mediados del siglo XIV. Ante todo, un interés nuevo y una nueva actitud respecto a las acciones y emociones del individuo considerado precisamente como un ser vivo y no como un alma que merece o pierde la vida eterna. Después, un interés nuevo, a la vez causa y efecto del primero, por las obras maestras literarias y artísticas de la civilización clásica: se creía que tales obras ma-

nifestaban y favorecían la expresión del genio de la naturaleza humana, tanto en el pasado como en el presente.

El restablecimiento del papado en Roma y la disminución progresiva de la concurrencia conciliar tuvieron como resultado convertir a Italia en el polo de Europa, en el momento preciso en que ésta aparecía como el centro de la civilización europea y el punto de cita de multitud de genios. El culto de la literatura antigua y la producción de obras maestras artísticas habían comenzado en el siglo XIV con Petrarca, Boccaccio, Giotto, Simone Martini y Juan de Pisa. El progreso artístico iba a continuar durante casi tres siglos. La pintura y las artes figurativas fueron el único campo de creación en el que se realizó la transición, en el siglo XIV, entre el mundo medieval y el moderno.

La aparición de la gran literatura en lengua vulgar y de la pintura —primero al temple, luego en madera y en lienzo— como artes nobles no tuvo quizá más influencia en la sociedad que la aparición de cualquier escuela literaria o pictórica. Igualmente, el primer humanismo —con su búsqueda de manuscritos latinos y su afán por la pureza estilística— no entrañaba el riesgo de modificar las concepciones doctrinales de quienes se consagraban a tales menesteres. Pero cuando fueron redescubiertos la literatura y el pensamiento griegos, cuando se buscó la belleza en todas sus formas, cuando la Antigüedad clásica pagana se convirtió en modelo en todos los campos de la vida y cuando se desarrolló la técnica de la crítica literaria e histórica, se hizo evidente que toda esta corriente competía con los ideales y las convenciones de los «siglos de fe», es decir, de la Edad Media.

Al principio, la curia aceptó el mundo nuevo sin juzgarlo. Grandes humanistas como Poggio Bracciolini y Eneas Silvio Piccolomini fueron secretarios pontificios. Fuera cual fuese su moralidad, sus creencias religiosas fueron generalmente ortodoxas. Eugenio IV —sin ser un esteta— fue celebrado por Benozzo Gozzoli y otros varios. Sin embargo, cuando el Renacimiento se aceleró y comenzó a modificar a la sociedad, el papado tuvo que adoptar una actitud precisa. El papa Nicolás V, que con el nombre de Tommaso Parentucelli había sido un erudito y un humanista entusiasta, dio un paso decisivo: resolvió adueñarse del espíritu de la época, en provecho del papado, haciendo de Roma la capital cultural de Italia. Se rodeó de un grupo de notables eruditos, entre los que se hallaban Poggio, Filelfo y Lorenzo Valla. Empezó además dos proyectos de importancia duradera. El primero fue el de transformar la pequeña biblioteca pontificia en una gran colección de manuscritos latinos y griegos, primera etapa del movimiento que llevó a atesorar obras y objetos preciosos, curiosos y bellos en las salas del Vaticano. El segundo fue el de reconstruir San Pedro, el Vaticano y la misma Roma con una magnificencia inigualada. Nicolás V llamó a Roma a Fra Angélico y a Benozzo Gozzoli. Les hizo rehacer el plano de la ciudad leonina sobre un esquema que ha seguido siendo el mismo hasta la época actual. A Nicolás V le sucedió Calixto III (1455-1458). Interrumpió e incluso deshizo una parte de aquella obra, pero los planes subsistie-

ron y dieron frutos después. Calixto fue elegido porque era un personaje insignificante y porque los partidos veían en su elección un modo de resolver sus dificultades. Dio al papado del siglo xv sus rasgos más funestos; era español y fue el primero de los Borgia. Nombró cardenales a dos de sus sobrinos y al tercero lo designó prefecto de la ciudad y vicario de Terracina y Benevento. Al morir Calixto se reunió un cónclave para elegir a otro *tertius gaudens*. Esta vez no fue una elección ordinaria. Eneas Silvio Piccolomini, Pío II (1458-1464), enalteció su época como Inocencio III la suya. Hábil diplomático y escritor de talento, hizo olvidar su juventud licenciosa, pero siguió siendo un jefe temporal más que espiritual. Había pertenecido durante mucho tiempo al partido conciliar; sin embargo, siendo pontífice publicó la bula *Exsecrabilis* (1460), que reafirmaba la supremacía pontificia. En su diario y en su autobiografía mostró un talento que le ha valido en el curso de los siglos la atención y el afecto que no merecía su actuación como pontífice. Su diplomacia contribuyó a afianzar la reputación de la curia. No obstante, fracasó por completo su intento de organizar una cruzada contra los turcos. Su sucesor Paulo II (1464-1471), sobrino de Eugenio IV, era un autócrata moderado. Se granjeó la antipatía de los humanistas, pero agradó al pueblo de Roma por sus carnavales y su política de construcción. Mandó despejar la plaza de Venecia y construir el palacio del mismo nombre donde residió. Le sucedió Francisco della Rovere, que tomó el nombre de Sixto IV (1471-1484). En el momento de su elección era general de los franciscanos. De origen modesto, se había dado a conocer como erudito y predicador. Fracasó varias veces en su intento de organizar una cruzada contra los turcos y dio el paso decisivo de transformar la monarquía pontificia en una gran potencia italiana. En tal empresa empleó a varios de sus sobrinos como lugartenientes. Dos fueron cardenales, de escasa moralidad y enteramente desprovistos de vida espiritual; otros tres fueron laicos. Aplicaron con habilidad la política exterior del papa y, de ese modo, mantuvieron a Italia en estado de agitación permanente. Sixto IV fue un generoso mecenas para los artistas. Hizo construir la capilla de fama mundial, llamada precisamente «Sixtina». Para decorarla reclutó una pléyade de genios: Ghirlandaio, Botticelli, Perugino, Pinturicchio y Melozzo da Forlì. Hizo construir —o al menos comenzar— varias iglesias, entre las que figura la de Santa María della Pace. Sixto IV aparece, lo mismo que su bibliotecario Platina, en los frescos de Melozzo. A su muerte fue elegido Battista Cybo, que tomó el nombre de Inocencio VIII (1484-1492). En su pontificado disminuyó rápidamente la reputación de la Sede apostólica. El papa reconoció a un hijo y una hija ilegítimos, que había tenido antes de ser sacerdote. Celebró el matrimonio de su nieta con un banquete al que —por primera vez en la historia pontificia— asistieron mujeres. La corrupción y la compra de cargos en la curia se hicieron frecuentes. Abundaron las bulas falsas y los falsos privilegios. Sixto IV e Inocencio VIII crearon numerosos cardenales entre sus parientes y partidarios. El colegio se compuso de hombres ambiciosos y ricos, divididos en bandos que prolongaban

las intrigas pontificias en la ciudad y sus alrededores. Inocencio murió poco después de la conquista de Granada por los Reyes Católicos y poco antes del descubrimiento de América por Cristóbal Colón en 1492, año en que se suele situar el comienzo del mundo moderno. Después del cisma, los papas habían dado al papado todos los rasgos que iban a caracterizarlo en los cuarenta años siguientes: intrigas políticas, objetivos temporales, corrupción, relajación moral, preocupaciones dinásticas. Residieron en una ciudad que no cesaba de atraer a los mayores artistas del mayor siglo del arte europeo. A fines del siglo xv ocupaba el trono pontificio Alejandro VI (1492-1503).

#### CAPITULO IV

### *LA VIDA MONASTICA Y REGULAR DE LA BAJA EDAD MEDIA (1216-1500)*

Ya hemos esbozado el curso de la historia de la vida monástica y regular hasta fines del siglo XII. Con frecuencia se ha escogido el IV Concilio de Letrán para señalar el comienzo de un período nuevo. No trató de realizar, y de hecho no realizó, una reforma espiritual de los monjes y canónigos; pero tomó medidas y fijó sanciones canónicas que resultaron duraderas. Aplicó a todos los religiosos las innovaciones disciplinares tan eficaces de los cistercienses. Las dos órdenes regulares más antiguas, los benedictinos y los canónigos regulares, formaron entonces grupos provinciales —unidad de administración y de inspección— gobernados por capítulos que se reunían cada cuatro años, según el modelo de las asambleas del Císter y de los premonstratenses. Otro canon afirmó el derecho y el deber del ordinario —normalmente el obispo— de inspeccionar las casas religiosas no exentas. Más tarde, un decreto impuso a todos los superiores la obligación de presentar las cuentas de su casa ante el capítulo anual y de obtener el consentimiento del capítulo para todos los gastos importantes. Fueron decretos de reforma necesarios y útiles; pero concernían a la administración más que a la vida espiritual. No se aplicaron rigurosa ni universalmente. Parece que Inglaterra conservó más trazas de este movimiento que ningún otro país.

Prescindiendo de las cuestiones de disciplina interna, los monjes y los canónigos entraron en el siglo XIII en un nuevo período: la vida canónica, monástica y regular, que durante tantos siglos había sido considerada como la única manera de seguir los consejos evangélicos mediante una existencia consagrada solemnemente a Dios, encontró un émulo en la vida que llevaban los frailes. Como los cistercienses y los premonstratenses habían acaparado muchas fuentes de reclutamiento que antes habían estado en manos de los benedictinos y de los canónigos regulares, los frailes rivalizaron a su vez con los monjes y los canónigos. Además, las Universidades, al ir cobrando auge, atraieron a un nuevo tipo de candidatos: los jóvenes inteligentes interesados por el estudio. Los adolescentes bien dotados frecuentaban las Facultades de Letras desde los trece años; luego comenzaban una carrera administrativa o universitaria. Así ocurrió hasta la llegada de los frailes. Entonces esos mismos alumnos se hicieron frailes.

El desarrollo de la enseñanza superior en Europa, donde prevalecía la lógica, seguida por el derecho y la teología, dio el golpe de gracia a la antigua enseñanza literaria y humanista que se impartía en el claustro. La edad de la cultura monástica había pasado ya. Entre el Concilio de Letrán y la aparición de los humanistas del siglo xv, las Universidades y las escuelas de los frailes dentro de las Universidades fueron los focos de la vida intelectual. El fenómeno fue tan evidente y la acusación de ignorancia pesó tan duramente sobre los monjes, que también ellos empezaron a frecuentar las Universidades hacia fines del siglo xiii. El movimiento fue probablemente beneficioso y ciertamente era necesario. Pero la vida universitaria no podía satisfacer a la mayoría de los monjes y de los canónigos regulares, ni como carrera ni como ocupación intelectual. Entre los grandes escolásticos no figura el nombre de ningún monje.

En general, las órdenes antiguas continuaron su desarrollo durante el siglo xiii. Hubo abades destacados y escritores espirituales notables. En el noroeste de Europa, los monjes, como propietarios de tierras, aprovecharon el desarrollo de la economía y explotaron ellos mismos sus campos. La regresión general de este sistema de explotación, tal como se había practicado en el siglo xiv, se acentuó por la gran peste y por sus consecuencias sociales y económicas. Esto produjo una lenta evolución. Las órdenes más antiguas, como los cistercienses, que contaban ya con escaso número de hermanos legos —que además eran ineficaces desde el punto de vista económico—, llegaron progresivamente a un sistema económico basado en el arrendamiento y la renta. En el siglo xv casi todas las órdenes eran «rentistas» que vivían de las rentas e ingresos espirituales de sus dominios.

También hubo una lenta evolución dentro del claustro. En el siglo xi, la vida monástica había sido esencialmente litúrgica. El monacato benedictino y cisterciense continuó dando importancia capital a este elemento. Pero los hombres de administración y de estudio empezaron a encontrar excesivamente corta la jornada de trabajo. Se redujo una parte de las salmodias adicionales. En lo relativo al régimen alimenticio, la abstinencia absoluta —aunque en algunas regiones no excluía las aves— había sido siempre difícil de observar. En general se adoptó un sistema de rotación que permitía compartir la mesa del abad o comer en la enfermería. En el siglo xiv, la institución del «refectorio para la carne» se hizo corriente. Los frailes asistían por turno, en tanto que el menú regular se servía en el refectorio principal. Estas innovaciones y varias otras fueron codificadas e impuestas al mundo monástico europeo por una serie de constituciones publicadas por el papa Benedicto XII, que había sido cisterciense. Las «constituciones benedictinas», promulgadas para los «monjes negros» (1336), y otros decretos similares, destinados a los «monjes blancos» y a los canónigos (1335 y 1339), fueron esencialmente una «puesta al día» que legalizó algunas mitigaciones (por ejemplo, en materia de abstinencia de carnes), incitó a frecuentar la Universidad y prohibió las violaciones más flagrantes de la pobreza personal y de la obediencia religiosa. Representaron el último pro-

yecto reformador de la Iglesia emprendido a nivel global por el papado de la Edad Media. No tuvieron éxito duradero; la relajación fue cada día más habitual. Durante los cincuenta años del gran cisma, los papas rivales, que andaban mal de fondos, vendieron a los religiosos dispensas de todas clases. El espíritu de la época tendió a transformar todos los oficios en beneficios. Los superiores gozaron durante mucho tiempo de ingresos particulares y vivían en apartamentos separados de la comunidad. Poco a poco, los otros dignatarios de la comunidad obtuvieron, gracias a la costumbre o por un reparto en debida forma, la administración de algunas fuentes de ingresos y el uso de apartamentos y servidores particulares. Para sus necesidades cotidianas, los frailes, que hasta entonces lo tenían todo en común (alimento, vestidos y medicinas), recibieron una suma individual y anual llamada los «sueldos», con la que se podían procurar las especias (el equivalente de la confitería moderna, del tabaco y de los productos farmacéuticos) y los libros. De este modo, incluso las casas que seguían la observancia más regular comenzaron a parecerse a instituciones colegiales.

La disminución progresiva del ritmo de la vida monástica se acentuó por los desastres públicos y por los abusos. Hay que mencionar las grandes pestes; supusieron una tasa de mortandad que osciló entre el 10 y el 50 por 100 en las comunidades grandes e hicieron que desaparecieran por completo numerosas comunidades pequeñas. Hay que mencionar también las guerras de esta época, en particular los saqueos y destrucciones que caracterizaron la Guerra de los Cien Años y de los que fueron responsables las grandes mesnadas en Francia. Advirtamos, en fin, el abandono de las tierras debido a la inflación y a la falta de mano de obra, como en Italia. Entre los abusos, el mayor fue la plaga de la encomienda. Como hemos visto, se trata de una antigua institución, de la que ya se había hecho mal uso en épocas anteriores. En el período siguiente a la reforma gregoriana había dejado prácticamente de existir; pero se volvió a ella para proporcionar empleo y medios de vida a los prelados que habían tenido que dejar su sede de Oriente Medio. Se renovó a gran escala durante el período del papado en Aviñón. Sirvió para compensar a cardenales y otros dignatarios de la pérdida de sus rentas de Italia y, en general, para sostener la burocracia. Durante el cisma, los papas rivales se sirvieron de ella para recompensar a sus partidarios y conservar su adhesión. Los reyes de Francia y príncipes de menor importancia en Italia y en otros países recurrieron a ella. En los concordatos de la época conciliar, Roma renunció a veces a las encomiendas en favor de los monarcas. Casi universal en Francia, Italia y España, fue rara en los países alemanes e inexistente en Inglaterra durante el período de que hablamos. Consistía habitualmente en sustituir al abad por una autoridad titular y ausente, que podía ser un obispo u otro prelado y, más tarde, con frecuencia, un laico. El titular conservaba el cargo durante toda su vida. Disfrutaba al menos de la renta anual que antes se asignaba al superior de la casa. Un titular sin escrúpulos podía sacar mucho más dinero y contribuir

a arruinar la casa. Esta estaba gobernada por un prior, a veces nombrado por el abad comendatario, que no gozaba del prestigio inherente al superior consagrado según la Regla ni de la autoridad necesaria para grandes tareas espirituales o materiales. En algunos casos excepcionales, el titular vejó sumamente a la comunidad monástica haciéndole pasar hambre y maltratando a los monjes o, como en Escocia a fines del siglo xv, teniendo su morada señorial dentro del monasterio. En los siglos xiv y xv todas estas calamidades, así como la decadencia general y secularización de la vida religiosa en muchos campos, tuvieron graves consecuencias. El fervor y la observancia de la Regla descendieron de manera general, aunque no universal. En las regiones rurales, muchas casas llegaron a parecerse a grandes granjas o a pequeñas casas señoriales. Algunas fueron abiertamente escandalosas, oponiéndose a toda disciplina regular. Como carecemos de estadísticas, no es posible evaluar con exactitud la situación en todos sus aspectos, buenos y malos. Pero, en general, las casas mayores y más famosas fueron las más respetables. Francia fue quizá el país que más sufrió desde el punto de vista económico. En Alemania y en algunas regiones de Italia hubo graves escándalos. Exenta de la encomienda francesa y de los privilegios aristocráticos de Alemania, Inglaterra ofrecía probablemente mejor aspecto, aunque no fuese ejemplar.

Otro abuso, muy corriente en el Imperio alemán, fue que las puertas del monasterio sólo se abrían a quienes pertenecían a la nobleza o a los aspirantes que tenían blasón. Este exclusivismo se manifestó con más rigor en los conventos de mujeres. El modo de reclutar a las candidatas acentuó aún más el carácter secular de esas casas. Algunas relaciones de las visitas de inspección revelan la existencia de comunidades en las que la mezcla de la vanidad aristocrática, de la tristeza y del histerismo causaban graves desórdenes.

Cuando comenzó a decrecer el número de los que se sentían atraídos por una vida monástica rigurosa y cuando las casas religiosas fueron más numerosas de lo que exigía la cantidad de vocaciones, no se pudo evitar que la vida claustral consagrada, que había sido una vocación profunda, se convirtiera en una simple carrera que abrazaban las personas atraídas por una existencia reglamentada y pacífica, estudiosa y devota. La Edad Media vio un cambio progresivo, pero no universal, en la clase social de los candidatos a la vida monástica. En 1100, la gran abadía reclutaba sus miembros entre los propietarios feudales, muchos de ellos llegados de lejos. En el siglo xv, los monjes pertenecían en gran mayoría a la clase de los pequeños colonos o de burgueses que habitaban en los alrededores o en las tierras de la abadía. En lo referente a las mujeres, la vocación sincera fue aún más rara. Las monjas de la Europa medieval —aunque esto pueda sorprender— fueron menos numerosas que los monjes. Casi todas procedían de la alta sociedad o de la burguesía rica. En esas clases sociales, una hija soltera resultaba una carga molesta. Había, pues, motivos suficientes para procurarle una vida confortable en un convento.

Cuando el punto de saturación de la situación económica y espiritual se

alcanzó a fines del siglo XIII en todos los grandes países de Europa y los frailes influyeron poderosamente en las clases que no habían solido ingresar en los monasterios, no hubo más lugar para nuevas instituciones monásticas. Las órdenes nuevas aparecieron en forma de grupos austeros dentro del mundo benedictino. Así, los silvestrinos, o benedictinos azules, fueron fundados en Monte Fano en 1231, debiendo su nombre a su fundador Silvestre Guzzolini. Los celestinos, orden eremítica (1264), deben su nombre al que tuvo por poco tiempo su fundador, el desdichado Pedro de Morrone, que fue el papa Celestino V; los olivetanos, establecidos en Monte Oliveto, tuvieron por fundador a Bernardo Tolomei (1344). Todas estas órdenes tuvieron un éxito limitado. Sólo la primera y la última existen todavía.

Entre todas las órdenes monásticas, los cartujos fueron los únicos que continuaron progresando lenta pero regularmente. Mantuvieron su observancia fervorosa durante toda la Edad Media. Al principio se establecieron en parajes deshabitados. A mediados del siglo XIV comenzaron a instalarse en el centro de las ciudades, en París, Colonia, Londres, en la célebre cartuja de la Salutación (1370). Al mismo tiempo se aceleró considerablemente el ritmo de su crecimiento. Fue el «siglo de los místicos» y también el de las grandes calamidades. En todo caso, a mediados del siglo XIV, la orden de los cartujos fue más numerosa (107 casas) y más adaptada a su ambiente que nunca. De sus filas salió Dionisio el Cartujano, uno de los mayores místicos de la Edad Media. Aparte de los cartujos, pocas órdenes emprendieron fundaciones nuevas después de 1300. Una notable excepción fue la rica y gran abadía de Sión, junto a Londres, fundada en 1415 por Enrique V para albergar a una numerosa comunidad de «brígidás» —orden sueca en su origen— y a sus confesores y capellanes. Estos últimos —como las comunidades urbanas de cartujos— se reclutaban en su mayoría entre los sacerdotes de la clase alta o de formación universitaria que tenían una «vocación tardía».

Ya hemos hablado de los frailes durante el primer siglo de su expansión. A diferencia de los franciscanos, los dominicos siguieron siendo una sola orden; pero tuvieron que sufrir también la decadencia del fervor y catástrofes de mediados del siglo XIV. Disminuyeron las vocaciones, se multiplicaron los escándalos y se relajó la observancia de la pobreza. El número de dominicos canonizados y beatificados fue escaso. El gran cisma dividió a la orden, pero le proporcionó dos santos: Vicente Ferrer, un español que apoyó al papa de Aviñón y estuvo implicado en la acción diplomática en la corte de Aragón, y Catalina de Siena, terciaria dominica que participó aún más en defensa del papa romano. Santa Catalina es quizá la mujer y la santa más destacada de su época. De espíritu viril y extático, pero con un fondo de buen sentido y de inteligencia, escribió cartas que figuran entre las joyas más valiosas de la prosa italiana. Tuvo una brillante personalidad y manifestó un amor maternal a la «familia» de consejeros y de discípulos que la rodearon. Desempeñó en la historia de la época un papel importante, no tanto por su actuación directa sobre Urbano V como

por formar un grupo de discípulos que propagaron por todas partes su espíritu de fervor y reforma. Entre ellos se cuentan Raimundo de Capua, que fue luego (1380) maestro general de la orden, y el beato Juan Dominici (luego cardenal), que, con Conrado de Prusia, fue el creador de la Observancia, casas de frailes que observaron estrictamente la Regla. En la siguiente generación, Fra Angélico de san Marcos, en Florencia, y san Antonino, discípulo de Dominici, pertenecieron a esas casas. El movimiento se extendió por Alemania y España, pero quedó localizado.

Los franciscanos, que eran los más numerosos, sufrieron también las desdichas del tiempo. La condenación de los «espirituales» por Juan XXII —ese movimiento que careció de discreción y tuvo mala suerte— dejó largo tiempo el campo libre a los ortodoxos, que eran mayoría. Pero en Italia y en Provenza se dejaron sentir todavía como corrientes «espirituales». Sin embargo, antes de acabar el siglo reaparecieron las divisiones de la orden. En 1368 se emprendió una reforma de la misma. Se fundaron conventos de frailes «observantes». Después de lentos comienzos, los observantes formaron un cuerpo importante: primero en conventos dentro de la orden misma y luego en una orden separada bajo la autoridad del general de los franciscanos. Fueron observantes tres grandes santos del siglo xv: Bernardino de Siena, Juan de Capistrano y Jacobo de la Marca. Los observantes se distinguieron del resto de la orden por criticar con franqueza los hombres y las costumbres políticas y por seguir una observancia estricta.

Es difícil emitir un juicio general sobre el estado de las órdenes religiosas durante los dos últimos siglos de la Edad Media. Es igualmente difícil determinar cuáles fueron su prestigio y su popularidad. Desde que se extendió la actividad literaria, los monjes fueron el blanco de los escritores satíricos. Su lujo y mundanidad, sus ricos hábitos y su alimentación copiosa inspiró —antes y después de Geraldo de Gales— a innumerables autores. Con Wicklef y sus imitadores, la crítica tomó un estilo más severo y amenazador. Pero es difícil distinguir entre las acusaciones contra las organizaciones existentes los ataques lanzados contra los principios mismos de la vida monástica. Una acusación se encuentra siempre en todos los observadores de la sociedad en su conjunto: los frailes eran innumerables y estaban en todas partes. Según la expresión de Chaucer, eran «tan numerosos como las motas de polvo en un rayo de sol». Su presencia en todas las esquinas de las calles y en todos los cementerios impacientaba sin duda a los observadores. Pero esto atestigua el hecho de que la vida —si no la vocación— de fraile ejercía aún gran atractivo. El fraile tomaba parte en los asuntos de la ciudad y gozaba del afecto de la gente sencilla de los mercados y arrabales.

Aunque en el siglo xv las veleidades de reforma fuesen en general ineficaces, aparecieron nuevos centros de observancia. Se elaboró una nueva forma de institución monástica. Este movimiento sobrevivió a la gran ruptura de la Reforma e inspiró importantes instituciones de los tiempos modernos. Nos refe-

vimos al nuevo modelo representado por Santa Justina de Padua. Este antiguo monasterio cluniacense estaba en un avanzado estado de decadencia. En 1412, el canónigo veneciano Ludovico Barbo (1443) recibió de Gregorio XII el encargo de restaurar la abadía. Logró que la casa prosperase y reformó otros varios monasterios. Preocupado por evitar la plaga de la encomienda, Barbo creó una congregación cuya organización fue fijada definitivamente por Eugenio IV en 1431. No había un abad vitalicio y las casas no eran autónomas. La autoridad suprema era el capítulo general y el definitorio de nueve miembros, con plenos poderes legislativos y ejecutivos. Además, los definidores elegían a los abades, cuyo cargo duraba tres años, y a todos los dignatarios de los monasterios. En el intervalo de los capítulos, unos inspectores elegidos por los definidores aplicaban todas las decisiones de la autoridad. Los monjes pertenecían a la congregación y no al monasterio. Si los abades cumplían bien su cometido eran trasladados de una casa a otra a intervalos regulares. Esto suponía un cambio radical —algunos dirían una deformación— respecto al sistema de san Benito. El abad monárquico, padre vitalicio de todos sus monjes, era reemplazado por un titular provisional, nombrado por el capítulo general y cuyas actividades eran restringidas y controladas por un comité y por inspectores responsables ante el capítulo. Destinada a evitar la encomienda y quizá influida por el pensamiento medieval, esta constitución revolucionaria tenía su ascendencia espiritual en el sistema de los dominicos. Iba a tener porvenir mientras durase la encomienda. Los monasterios benedictinos de Italia aceptaron esta observancia y el sistema fue adoptado por la ferviente congregación de Valladolid, en España (1492). Cuando se agregó a él Montecassino, en 1504, la congregación tomó el nombre de congregación de Montecassino. Muchas congregaciones nuevas de la Contrarreforma adoptaron sus principios.

El celo conciliar produjo otras dos reformas. La primera se debió al Concilio de Constanza. El duque Alberto V de Austria eligió la antigua abadía de Melk, junto al Danubio, para convertirla en un lugar de observancia estricta según el modelo de Subiaco (1418). El movimiento se propagó por Austria, Baviera y Suabia y duró un siglo; pero nunca estuvo organizado con constituciones sólidas y desapareció en la época de la Reforma. La célebre reforma de Bursfeld debe su origen a los abades reunidos en Basilea. La llevaron a cabo Juan Dederoth y Juan de Roda. Este último, que era cartujo, se hizo benedictino (1434). Bursfeld fue la casa madre de una congregación presidida por un abad vitalicio. El capítulo general tenía poder legislativo cuando estaba reunido; pero el ejecutivo normal correspondía al abad de Bursfeld, que era visitador general. Cada monasterio era autónomo y tenía su propio abad, ante el cual hacían los monjes su profesión. De este modo, Bursfeld atestigua una reforma tradicionalista. Aunque el fervor de este movimiento disminuyó con el tiempo, la congregación duró hasta la época napoleónica.

El siglo xv, aun siendo un período de decadencia y relajación, dio origen a una serie de movimientos reformistas que permitieron a muchos monasterios

atravesar la tempestad de la Reforma; además, hicieron evolucionar un vasto mecanismo que, aunque era infiel a los preceptos de san Benito en puntos importantes, dio al mundo de después de la Reforma un modelo capaz de resistir a casi todos los peligros de la época.

Como ya lo hemos advertido, las religiosas fueron menos numerosas que los hombres y tuvieron menos influencia. Desde el siglo XI hubo muchos conventos cuyos miembros procedían de la clase feudal y después de la burguesía. Las mujeres llevaban en ellos una vida contemplativa ocupada por la liturgia, dirigida por la Regla de san Benito. En el siglo XII aparecieron unas canonesas agustinas que apenas se distinguían de las benedictinas. El célebre predicador Roberto de Arbrissel fundó la gran abadía de Fontevrault, que reunía tres conventos femeninos austeros y un monasterio, sometidos a la Regla de san Benito bajo la dirección de una abadesa (1106). En este establecimiento, la principal función de los hombres era de servir de confesores y capellanes a las religiosas. Algunos decenios más tarde, un sacerdote inglés llamado Gilberto fundó, en la aldea de Sempringham (Lincolnshire), una orden destinada principalmente a las mujeres, pero que comprendía también un reducido número de canónigos, que servían de capellanes, y muchas hermanas y hermanos legos. Durante más de un siglo, esta orden se distinguió por el número y por los dones espirituales de sus miembros. Cuando los cistercienses y los premonstratenses se extendieron, se pidió a los fundadores que creasen ramas femeninas para sus órdenes. Durante algún tiempo se negaron a ello; pero acabaron por tener ambas órdenes conventos de monjas, aunque nunca tan numerosos como los hombres. Se hizo normal que cada orden tuviese su rama femenina. Pero la sociedad no podía tolerar ver trabajar a las religiosas fuera del claustro, en escuelas y hospitales. Todas las órdenes terminaron por no permitir a las mujeres más que una vida litúrgica y contemplativa. Las Damas Pobres de san Francisco de Asís sólo se diferenciaron de las demás en la mayor austeridad. Ni ellas ni las dominicas pudieron igualar a sus homólogos masculinos ni estar presentes como ellos en todas partes. En Inglaterra, por ejemplo, hubo unos mil ochocientos frailes menores y predicadores, pero sólo existieron tres casas pequeñas de clarisas y una mediana de dominicas. En el tiempo de su mayor apogeo, hacia 1320, había doce mil religiosos y dos mil religiosas en toda Inglaterra, único país de Europa del que conocemos cifras exactas. En el continente, sobre todo en las ciudades flamencas y renanas, los numerosos beguinados permitieron a muchas mujeres llevar una vida espiritual más intensa. Durante los primeros siglos de la Edad Media había habido grupos de mujeres sacrificadas que, sin pertenecer a ninguna orden, se ocupaban de los hospicios y hospitales.

En el último siglo de la Edad Media aparecieron dos nuevas órdenes femeninas. La de las carmelitas, que comenzó en Italia y se propagó por España, donde siglo y medio después, al ser reformada por santa Teresa, se convirtió en vivero de santas y en instrumento eficaz de la Contrarreforma. A la otra orden se le llamó más tarde de las «brígidas» por su fundadora, santa Brígida

de Suecia. Como antiguamente Fontevrault, esta orden fue destinada principalmente a las mujeres; les ayudaban los «confesores», hermanas y hermanos legos. Vadstena, la casa madre, fue una de las glorias de Suecia antes de la Reforma. Su fundadora fue nombrada patrona de Suecia; pero en Escandinavia hubo escasas fundaciones. Además de Vadstena, la única abadía grande fue la de Sión, en el Middlesex.

Los dos últimos siglos del período medieval conocieron también un auge de los colegios y fundaciones, últimos vestigios en cierto sentido de la institución monástica. Estos colegios eran comunidades de sacerdotes seculares que vivían juntos y unidos por ciertas observancias religiosas, pero sin formar una orden. Los hubo de tres clases: el grupo de sacerdotes encargados y «poseedores» de una iglesia grande y una parroquia, dedicados totalmente al servicio litúrgico; el grupo que se encargaba de una o varias capillas de alguna iglesia grande, sin cura de almas, dedicado exclusivamente al servicio de la misa y de preces litúrgicas por el fundador o alguna otra persona; finalmente, el colegio escolástico o universitario, grupo de sacerdotes o de clérigos obligados a estudiar y a enseñar. Las dos últimas categorías eran en su origen «fundaciones» más bien que colegios. Las numerosas fundaciones servidas por uno o dos sacerdotes constituyeron un subgrupo. Pero los colegios universitarios, tan notables en París, Oxford y Cambridge, sobrevivieron a todos los trastornos y quedaron como el único tipo de colegio conocido para el mundo moderno.



## CAPITULO V

### EL PENSAMIENTO MEDIEVAL (1277-1500)

Como hemos visto, la muerte de santo Tomás y san Buenaventura, así como las dos condenas de los aristotélicos de París —todo esto ocurrió en siete años—, señalaron el fin de una época en la que los maestros habían intentado realizar la gran síntesis de la teología tradicional y de la filosofía griega. La significación profunda de este momento crucial estuvo marcada en un momento determinado por la supervivencia aparente de la escuela de san Buenaventura con la enseñanza de Juan Peckham. Este armonizó la doctrina de san Agustín con la de los neoplatónicos y los árabes para lograr una especie de sistema que los historiadores llamaron agustinismo. Trató de imponerlo en Oxford cuando fue arzobispo de Canterbury. Encontró resistencia en los dominicos jóvenes, que defendían con entusiasmo y energía el tomismo, lo cual prueba que esta escuela también estaba viva. Sin embargo, el agustinismo y el tomismo desaparecieron rápidamente, el primero por su debilidad filosófica, el segundo porque no tenía un defensor capaz de responder a los ataques contra Aristóteles. Surgieron, en cambio, tres corrientes de pensamiento. En París, y en Francia en general, la *Suma* dio paso al estudio de temas más personales. En Oxford hubo un movimiento que replanteó toda la doctrina filosófica. En Alemania se cultivó una forma nueva de neoplatonismo que influyó en la teología dogmática y mística.

En el último cuarto del siglo XIII, Oxford igualó a París y fue un foco de pensamiento original, manteniéndose en este nivel hasta 1350. En el pasado fueron numerosos los grandes maestros ingleses, como Esteban Langton, Alejandro de Hales, Roberto Kilwardby y Juan Peckham, que habían recibido su formación de base y habían ganado sus primeros laureles en París. Desde entonces, las inteligencias sobresalientes de Gran Bretaña, como Duns Escoto, Guillermo de Occam, Tomás Bradwardine y Roberto Holcot, se formaron en Oxford y, a veces, permanecieron en Inglaterra durante casi toda su carrera universitaria. Oxford fue durante mucho tiempo el centro de la lógica y de las matemáticas. Desde Guillermo Shireswood († 1249) a Guillermo de Heytesbury († 1380) y Rodolfo Strode († 1400), los lógicos de Oxford dominaron en Europa. En matemáticas y en ciencias naturales hay una serie de nombres ilustres: desde Grosseteste y Rogerio Bacon hasta los mertonianos, que deben su

nombre al colegio de Oxford del que eran miembros. El mérito de Escoto estribó en criticar los diversos sistemas de pensamiento y en elaborar una doctrina metafísica original con conceptos y términos nuevos. Fue así el precursor de la filosofía moderna, aun conservando muchos modos de pensar, métodos y expresiones tradicionales. Murió joven, dejando un sistema inacabado. Una serie de discípulos continuó su pensamiento uniéndolo con la doctrina teológica de san Buenaventura y creando así una corriente rival del tomismo. No dudó en prescindir de la iluminación divina del intelecto, que hasta entonces había caracterizado a los agustinianos tradicionalistas, en favor de la epistemología aristotélica. Quizá sea su rasgo más característico la insistencia en la infinitud y la absoluta libertad de Dios. Levantó con esto una barrera entre el objeto del conocimiento filosófico (racional) y el del conocimiento teológico (revelado). Defendió la «primacía de la voluntad» en el hombre contra la «primacía de la inteligencia» afirmada por el tomismo. La libertad y el amor de Dios, más bien que su ley y su verdad, son para Escoto la clave del universo. La esfera del saber demostrable es restringida. La teología natural tiene poca importancia, y un abismo infranqueable la separa del conocimiento sobrenatural y revelado del teólogo. Aunque fue un pensador revolucionario, Escoto se mantuvo siempre por dentro de la ortodoxia.

Guillermo de Occam fue llamado «el venerable debutante» porque nunca obtuvo el título de maestro. Se ocupó sobre todo de la lógica. Inteligencia poderosa y temperamento audaz, elaboró una lógica que determinó su teoría del conocimiento y su metafísica. Tuvo tendencia a reducir el conocimiento a una intuición de la experiencia individual. Quitó así todo sentido real a términos como esencia o naturaleza y, de hecho, a todos los «universales» como el hombre, la rosa, etc. Para él se trataba de simples nombres o signos, vinculados a las experiencias intelectuales. El uso que hace de ellos la inteligencia es puramente nocional y subjetivo. Igualmente, el concepto de causalidad no es ni necesario ni demostrable. Todo lo que puede decirse es que aparece A y después B. La navaja mítica de Occam simbolizó realmente su objetivo: eliminar el marco intelectual de la filosofía y de la teología y ceder el sitio a una lógica nueva sumamente elaborada. Entre la experiencia indefinible de las cosas individuales y el conocimiento revelado dado por Dios no hay ninguna relación intelectual. No se puede considerar verdadero ningún juicio general respecto del universo externo. Tampoco se le puede llamar buena a ninguna categoría de acciones. Lo verdadero es lo que Dios ha revelado, el bien es lo que él ha ordenado. Los discípulos de Occam, si no él mismo, emplearon mucho de la distinción entre el poder absoluto y el poder relativo de Dios. El primero, que implica una libertad absoluta, es el único cierto. El otro, la forma que ahora tiene Dios de actuar en el universo, no tiene significado especulativo, teológico o filosófico.

Occam fue denunciado a la curia de Aviñón en 1324, cuando contaba sólo veinticinco años; pero su enseñanza fue censurada moderadamente. Miguel de

Cesena lo había arrastrado a la oposición contra Juan XXII. Ambos se evadieron de Aviñón en 1328. Occam pasó el resto de su vida (murió en 1348-1349) dirigiendo polémicas en nombre del emperador Luis. Se mostró tan implacablemente destructor en teoría política como en el campo del pensamiento puro. Sus discípulos continuaron siendo ortodoxos en su práctica y en su profesión de fe. Sin embargo, rompieron prácticamente con la síntesis medieval de la razón y la revelación, de lo natural y lo sobrenatural. La filosofía y la teología especulativa se convirtieron en sutiles ejercicios intelectuales, pertenecientes a un terreno restringido y rigurosamente cerrado. Con frecuencia se ha comparado a los lógicos occamistas con el pensamiento filosófico anglosajón tal como aparece en Russell y Whitehead. No hay que extremar tal comparación. Pero la crisis que revelan estos dos movimientos es idéntica en ambos casos. En el curso de estos últimos años, eruditos americanos y alemanes han tratado de rehabilitar a Occam y a sus discípulos inmediatos como buenos aristotélicos y teólogos ortodoxos. Esta tentativa es feliz: profundiza nuestra interpretación del pensamiento de esa época. Nos revela la seriedad y a menudo la piedad de esos pensadores cuyas opiniones merecen consideración. Pero no puede anular todas las críticas hechas en el pasado.

Durante un tiempo, la lógica occamista sirvió a los universitarios parisienses para demostrar la relatividad de toda verdad. Después, los teólogos nominalistas establecieron cierto equilibrio entre la especulación destructora o al menos árida y la exposición respetuosa del dogma, que llegaba con frecuencia hasta la extravagancia por su exagerada ortodoxia. Como reacción, algunos escasos maestros partidarios del realismo, como Tomás Bradwardine y más tarde Juan Wiclef, se situaron en el extremo opuesto. El primero rozó el determinismo al rechazar todo lo que le parecía ser el «pelagianismo» de Occam. El segundo fue tan realista que modificó su actitud respecto a la doctrina católica de la eucaristía. La «vía nueva» fue primero combatida en París, pero desde la segunda mitad del siglo influyó considerablemente en la Universidad. París fue nominalista hasta fines de la Edad Media, con algunas interrupciones debidas a reacciones. A partir de 1400, casi todas las Universidades de Europa del noroeste fueron entera o parcialmente nominalistas. Las únicas fortalezas del realismo fueron Bohemia y algunas Universidades españolas. Recientemente se ha escrito mucho sobre el influjo del nominalismo en las perspectivas de los grandes reformadores. Durante los decenios que precedieron a Lutero —es decir, en la época de Erasmo—, este influjo fue sobre todo negativo: paralizó toda presentación apostólica y apologética de la fe. Al rechazar los axiomas de la metafísica tradicional, aristotélica o platónica, desvió a los teólogos especulativos de su verdadera tarea, que consiste en tratar de la vida cristiana y del dogma cristiano. Los llevó a discutir de problemas hipotéticos que pertenecían al universo de pensamiento nominalista. Piénsese lo que se quiera de la ortodoxia intencional o real de los teólogos nominalistas, hubo dos corrientes de pensamiento, influyentes y religiosamente ambiguas, en el mundo intelectual

nominalista. Hubo, por una parte, el abandono de la metafísica y de la religión natural en cuanto base racional de la argumentación teológica y moral. Así se estimuló una visión humanista o mística de la vida cristiana. Por otra parte, se abandonó en todos los terrenos la confianza en la razón como medio de alcanzar la verdad abstracta. Así se abrió el camino hacia el autoritarismo en materia de teología o de política.

No es preciso hablar aquí de los notables progresos realizados en ciencias naturales y en matemáticas, imputables parcialmente al abandono de la metafísica. El siglo XIV es, en muchos aspectos, el alba de los tiempos modernos. Tampoco tenemos que acusar al nominalismo ante un tribunal inquisitorial de la historia. Sin embargo, quienes minimizan o niegan la heterodoxia de los teólogos nominalistas olvidan quizá que la teología y la espiritualidad cristiana desbordan el campo de las proposiciones rigurosas y que los pensadores nominalistas no se limitaron a la lógica. Con su principio de economía y su manera de eliminar las expresiones teológicas venerables arrojaron de la conciencia cristiana todas las conexiones instauradas por la vida de la gracia y todas las atenciones que Dios tiene por el hombre, todo lo que, a pesar de no haber sido definido como artículo de fe, había sido considerado hasta entonces como cierto por el conjunto de los teólogos y de los autores espirituales.

En teología, lo mismo que en filosofía, el siglo XIV siguió un camino nuevo. Los grandes maestros del siglo XIII se habían ocupado de elucidar y sistematizar el depósito de la fe y de discutir los diversos artículos de fe extraídos de las Escrituras y de los Padres. Los teólogos de la nueva generación comenzaron a aislar las ideas y las proposiciones teológicas para someterlas a una crítica más filosófica que teológica. Este proceso fue modificado profundamente a partir del tercer decenio del siglo a causa de la influencia de Occam y de sus numerosos discípulos. Las obras teológicas escritas durante los cien años que siguieron a la muerte de Occam (1349) revelan un diálogo entre la doctrina tradicional y los axiomas occamianos. Se olvida la teología natural y la teodicea, el armazón patrístico y escolástico de la vida sobrenatural según la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Se abre un abismo entre el contenido experimental, positivista e intelectual del nominalismo y las verdades y preceptos revelados por un Dios amoroso, pero absolutamente libre e inaccesible para el entendimiento. Al mismo tiempo, los pensadores y los poetas se preocupan del hombre individual más que de la naturaleza humana como tal. La atención se centra entonces en los problemas del libre albedrío, del mérito, de la justificación y la salvación. Los teólogos occamistas insisten, por un lado, en el libre albedrío humano, y por otro, en la libertad de Dios. La primera tendencia los lleva al borde del pelagianismo, herejía que negaba la necesidad de un auxilio sobrenatural para realizar actos meritorios o, al menos, para dirigir el alma hacia Dios. La otra tendencia conduce a separar la elección divina justificante de toda disposición humana. En última instancia, esto lleva a con-

siderar la justificación como la simple relación del hombre con un Dios bondadoso. Se llega incluso a una concepción imputativa de la justicia.

Paralelamente comenzó un debate sobre los grandes problemas de la predestinación y del conocimiento que Dios tiene de las acciones libres futuras, debate que enfrentó a los occamistas extremistas con los agustinianos tradicionalistas. El más eminente de estos últimos fue Bradwardine, famoso profesor de Oxford. Durante algunos meses (1349) fue arzobispo de Canterbury, donde murió poco después a causa de la peste, casi al mismo tiempo que el venerable *Inceptor*, cuya enseñanza había atacado tan duramente. Bradwardine se separó de la tradición tanto como Occam. Concibió un universo enteramente controlado por la presciencia de Dios. La raza humana está predestinada a la gloria o a la condenación. Cada acto meritorio está determinado por decreto divino. Sin embargo, Bradwardine influyó en su generación menos que Occam. Wicklef puede contarse entre sus discípulos.

Las teorías occamistas sobre la justificación fundamentaban la opinión según la cual los paganos «buenos» podían salvarse y los niños no bautizados podían ir al cielo. Occam sólo fue censurado moderadamente y nunca se dudó de la ortodoxia de Bradwardine, lo cual es síntoma de la confusión de la época. Los procesos y los anatemas quedaron para aberraciones menos oscuras y más llamativas: Wicklef, los lollardos y los husitas. Estas querellas y los debates violentos y prolongados de los conciliaristas ensombrecieron los últimos decenios del siglo xiv. Aquí, como en otros muchos terrenos, sólo se llegó a abordar los problemas: su solución no se alcanzó hasta los debates de la Reforma, en los que habrían podido participar Occam y Bradwardine si hubieran vivido todavía.

Aparte de los problemas occamistas y conciliares y los suscitados por Wicklef y Huss, durante los siglos xiv y xv hubo escasas cuestiones teológicas. Benedicto XII se opuso a la opinión personal de su predecesor Juan XXII, al definir que las almas puras o purificadas llegan a la visión beatífica de Dios en cuanto mueren, si están libres de pecado. Un siglo después se incluía la enseñanza tradicional sobre el purgatorio y los siete sacramentos en las definiciones doctrinales que Roma preparó para imponerlas a los griegos, armenios y otros. Este tema se trataba como una doctrina corriente, cuando en realidad aparecía por vez primera como definición auténtica y solemne de la fe. En esta misma ocasión definió Eugenio IV la supremacía del pontífice romano (1349).

Algunos historiadores han concedido escasa atención al resurgimiento del tomismo en el siglo xv. Tras un período en el que el nominalismo estuvo en boga hasta entre los dominicos, hubo una reacción con Capréolo (1380-1444), al que se le ha llamado el «primero de los tomistas» (*princeps thomistarum*). Con su importante comentario de la *Suma*, Capréolo es casi el creador del tomismo, es decir, de un sistema teológico completo que se apoya en una interpretación particular de santo Tomás. Esta obra fue acabada por Cayetano en los primeros años del siglo xvi y finalmente prolongada por Báñez ochenta años

más tarde. Unos decenios después de Capréolo, otro discípulo ortodoxo de santo Tomás, Torquemada, se dedicó a elaborar la constitución dogmática de la Iglesia. Enrique de Gorkum aplicó los principios tomistas a la teología moral. Fue él quien introdujo en las Universidades nuevas la opinión favorable a la filosofía tradicional. Se ha pretendido con frecuencia que la primera gran época del tomismo comenzaba con Cayetano y Vitoria. De hecho, se inauguró cien años antes. Este es otro ejemplo de la renovación que, comenzada antes de la Reforma, prosiguió durante todo el siglo de las rupturas.

## CAPITULO VI

### HEREJIA Y REVOLUCION

Los últimos decenios del siglo XIV vieron la reaparición a gran escala de la herejía en Europa, primero en Inglaterra y luego en Bohemia. Ya hemos visto que hubo dos clases de herejes en los siglos XII y XIII: aquellos que, como los cátaros, tenían doctrinas dualistas y una práctica y una moral anticristianas y los que, como los valdenses, se esforzaban por recrear un cristianismo supelementalmente puro y primitivo.

La herejía del siglo XIV fue del segundo tipo. Tuvo su primer caudillo en Juan Wicklef, el erudito de Oxford. Wicklef no brilló por su originalidad intelectual: sea cual fuese su ascendencia ideológica, su doctrina religiosa es muy parecida a la de los valdenses. Respecto al gobierno de la Iglesia, aceptó algunos puntos de vista y ciertos argumentos de Marsilio, de Occam y de su escuela. Sólo se distinguió de sus predecesores por el aparato de conocimientos que empleó, por una lógica implacable y por un juicio crítico avanzado. Durante los primeros años de su carrera, Wicklef fue un notable profesor de letras en Oxford. Influido por Bradwardine, el gran adversario del occamismo de la generación precedente, profesó el realismo radical en filosofía y el agustinismo en teología, sin ser por eso heterodoxo ni antipontificio. Su carrera se interrumpió cuando emitió unos juicios sobre la autoridad y la gracia. En esa controversia estuvo influido por Ricardo Fitzralph, el adversario de los frailes. En el pensamiento de Wicklef se mezclan dos opiniones. Primera: sólo los que están en gracia tienen un verdadero derecho de propiedad. Segunda: los cristianos y sobre todo los sacerdotes deben seguir la regla evangélica de la pobreza. Wicklef expresa sus opiniones en términos agustinianos. Afirma que la verdadera Iglesia es invisible y está constituida por los predestinados a la salvación. La jerarquía de la Iglesia visible, corrompida por el pecado como los demás, es doblemente inepta para poseer bienestar. El poder secular puede confiscar tales bienes cuando es necesario. De este modo se mezclaron profundamente el idealismo y el oportunismo político en esta época de desastres nacionales. Wicklef fue denunciado ante Gregorio XI en 1377; pero el proceso entablado contra él por orden del papa no concluyó con ninguna sentencia, en parte porque Wicklef contaba con la protección real. Unos años más tarde publicó sus obras, en las que se opuso a la doctrina tradicional sobre la eucaristía, negando la transus-

tanciación y la presencia real. De la convicción filosófica de que la sustancia de los elementos no cambia con la consagración pasó a la afirmación de una presencia puramente espiritual, que falta cuando los comulgantes son indignos. Al principio, Wicklef deducía sus opiniones eucarísticas de su realismo radical y de su rechazo de la explicación eucarística del cambio «sustancial». Pero pronto pasó al plano de la controversia, atacando el respeto y la devoción de que era objeto la eucaristía. Se enajenó a muchos de sus partidarios. Los grandes teólogos universitarios, que eran frailes, lo atacaron vigorosamente. En 1382, algunas proposiciones tomadas de sus doctrinas fueron condenadas por el arzobispo Courtenay en un concilio celebrado en Londres. Los seguidores de su ideología fueron expulsados de Oxford. El se retiró a su país, Lutterworth, donde murió en 1384. Durante los últimos años de su vida desplegó una actividad literaria intensa; escribió contra el papado, el sacerdocio y las órdenes religiosas —sobre todo contra los frailes— y combatió la piedad eucarística y la devoción a los santos. Predicó un cristianismo «primitivo», sencillo y escurritario, exento de complicaciones sacramentales y sacerdotales. La violencia de lenguaje que caracteriza sus escritos rara vez ha sido superada, incluso en el campo de la polémica religiosa.

La doctrina teológica de Wicklef y sus ataques secularistas contra los bienes eclesiásticos no influyeron, gracias a la actuación enérgica del arzobispo Courtenay, al poder contraofensivo de los frailes y a la ortodoxia que prevaleció en el plano de la autoridad establecida. Los lollardos representaron, más que una secta, una corriente de piedad mal definida y desorganizada, pero influyente. Predicaban y vivían una fe sencilla y «evangélica» que se basaba en una condena apasionada de la Iglesia establecida, similar a la de las últimas obras de Wicklef, de las que probablemente procedía. Fueron aplastados por la represión episcopal y desaparecieron completamente, excepto en algunas regiones forestales. Sin embargo, Wicklef siguió siendo un personaje importante. En sus escritos se encuentran reunidas por primera vez y expresadas con vigor casi todas las quejas que el pueblo tenía contra la Iglesia católica de la baja Edad Media y casi todas las opiniones de los primeros protestantes sobre temas como la autoridad única de las Escrituras, la absolución sacramental, las indulgencias y la estructura de la Iglesia. Como veremos, sus escritos, trasplantados a Europa central, ejercieron una influencia decisiva en Bohemia y después en Alemania. Juan Wicklef, lo mismo en la piedad sencilla de sus primeros tratados que en la fogosidad individualista, antisacramental y anticlerical de sus obras polémicas, fue el primero que dio la imagen «no conformista» del cristianismo, que iba a ser un rasgo característico de la sociedad anglosajona en la época siguiente.

En Bohemia, frontera oriental de la cristiandad romana, apareció un movimiento parecido al de los lollardos. Este país, de población eslava, se había convertido oficialmente al cristianismo. Poco a poco se había ido integrando en la estructura eclesiástica de Occidente, aunque sin perder sus características natu-

rales y raciales. Durante la mayor parte del siglo XIV fue gobernado por dos monarcas de la casa de Luxemburgo. El rey Juan (1310-1346) fue un caballero valeroso; con frecuencia estuvo ausente de su tierra. Dejó el gobierno del país a los nobles, pero aumentó considerablemente la extensión de sus territorios. Poco antes de morir en la batalla de Crécy se quedó ciego e hizo que su hijo Carlos fuera elegido rey de los romanos. Carlos IV, rey de Bohemia y emperador (1346-1378), fue el fundador del poderío del Estado. Importó de Occidente todas las formas de arte y artesanía. Convirtió a Praga en arzobispado independiente y fundó una Universidad (que más tarde se dividió en dos) en esta ciudad, único centro importante de población y barómetro de la vida nacional. Su hijo Wenceslao (1378-1419) fue un inestable; afrontó los problemas legados por el reinado de su padre. En esta época, Bohemia carecía de burguesía: era un pueblo campesino dominado económica y políticamente por los nobles. La Iglesia era rica y, como siempre en la Edad Media, se caracterizaba por el número excesivo de sacerdotes y clérigos, muchos de los cuales eran ignorantes y llevaban una vida escandalosa. Los alemanes inmigraron en escaso número, pero ejercieron gran influencia: introdujeron particularidades raciales y religiosas. Estos alemanes se parecían a los de Occidente, pero tenían un estilo de vida más ordenado y sobrio. ¿Se debía esta circunstancia a los nuevos vientos que soplaban en la comarca? En cualquier caso hubo una agitación religiosa en el pueblo. En el pasado se habían propagado en Bohemia la herejía bogomila o cátara y la secta de los valdenses. Es posible y hasta probable que la influencia de esta última hubiera seguido actuando invisiblemente. La ortodoxia de Bohemia a fines del siglo XIV daba un grito de alarma clamando por la unión. Sin embargo, ya antes de esa fecha hubo muchos predicadores entusiastas y heterodoxos que exigían una reforma concreta. Juan Milič anunció en Praga que se acercaba el reinado del anticristo y declaró que éste era Carlos IV, y que él, Juan, había sido enviado por el Espíritu para reformar la Iglesia de Bohemia. Abogaba por la comunión frecuente o diaria como medio fundamental de reforma. Matías de Janov, alumno de la Universidad de París y discípulo de Milič, vio el fin del mundo en el cisma pontificio. Predicó como su maestro la comunión frecuente y condenó los excesos de la devoción a los santos; predicó contra los monjes, las ceremonias y la filosofía griega. Quería una vuelta a la piedad de la Iglesia primitiva; aunque no atacó a la jerarquía de forma explícita, proclamó que el Espíritu Santo y la Biblia eran los guías del creyente.

Tales opiniones y una renovación religiosa auténtica constituyen el marco de la vida de Juan Huss. Este era de origen humilde, había estudiado en Praga y empezó muy pronto su carrera de predicador, en la que obtuvo grandes éxitos. Como Lutero, se caracterizó por su sinceridad apasionada y su gran elocuencia en lengua vulgar, más que por su valía intelectual y teológica. Estuvo influido por los escritos de Wicklef. El hecho de que esta doctrina atravesara Europa y arraigara en un medio completamente distinto constituye uno de los ejemplos más curiosos y decisivos de la circulación de las ideas. Durante algún tiempo

había habido contactos entre Praga y Oxford, las dos Universidades que se habían atenido a la obediencia romana durante el cisma. Los lazos entre Inglaterra y Bohemia se habían reforzado después por el matrimonio del rey Ricardo II con Ana, hija de Carlos IV (1382). Las obras de Wicklef y los estudiantes imbuidos de sus ideas penetraron masivamente en Praga y en otros lugares. Desde que llegó a la Universidad, Huss consideró a Wicklef como la autoridad que garantizaba sus propias ideas. Sin embargo, los universitarios y los eclesiásticos de más edad y más conservadores pensaban de otra manera. En 1403 la Universidad de Praga condenó por un voto mayoritario cuarenta y cinco posiciones extraídas de los escritos de Wicklef.

Así comenzó una larga batalla en la que se decidió el porvenir de Bohemia y el de Juan Huss. A la condena de Praga siguió la prohibición de las doctrinas de Wicklef por parte del papa Gregorio XII en 1408 y 1412. Ironías del destino: Bohemia y Juan Huss consideraban a Gregorio como papa legítimo. Pero en 1409, el rey Wenceslao quiso apoyar a los partidarios de la convocación del Concilio de Pisa, contra una mayoría de tres contra uno, en la asamblea de las «naciones» de la Universidad de Praga. Huss se declaró a favor del rey cuando éste abusó del poder triplicando el valor del voto electoral de la «nación» checa, que lo había apoyado. En seguida, la «nación» alemana abandonó en masa esa Universidad instalándose con todos sus propósitos en la de Leipzig, recién fundada. Los alemanes lanzaron graves acusaciones contra Bohemia; a consecuencia de tales acusaciones, el concilio se volvió contra Juan Huss. Siguió un período de intrigas confusas, en el curso de las cuales Huss, protegido por el rey, fue excomulgado por el arzobispo como partidario de la herejía. Animado por el apoyo del rey y del pueblo, Juan Huss se hizo cada vez más violento. Escribió y organizó una «disputa» contra las indulgencias; casi todo su tratado *Adversus indulgentias* está tomado de Wicklef. Negó todo valor a la absolución dada por un sacerdote, volviendo así a una opinión de la alta Edad Media que había sido combatida mucho tiempo. Propuso la autoridad de las Escrituras como único juez en materia de fe. En 1413, Juan XXIII condenó de nuevo las doctrinas de Wicklef; Juan Huss replicó escribiendo su *De Ecclesia*, basado en la obra de Wicklef. Afirmaba que sólo los predestinados —y no los pecadores— constituyen el cuerpo de los creyentes. Pero, a diferencia de Wicklef, Huss seguía admitiendo la Iglesia jerárquica. Estaba excomulgado por su arzobispo y acusado de herejía por los teólogos, pero el rey y el pueblo lo apoyaban.

En esta coyuntura, durante el verano de 1414, el emperador Segismundo fijó su atención en Juan Huss. Segismundo iba a heredar Bohemia y no quería suscitar la cólera del país contra él. Para obtener la paz propuso a Huss que defendiera su causa en el Concilio de Constanza. Todos los partidos de Praga lo animaron también. El papa Juan XXIII, considerado más tarde como anti-papa, levantó la excomunión.

A pesar de algunos malos presentimientos, Huss marchó a Constanza lleno de esperanzas. Educado en un país alejado de los grandes centros del pensamien-

to europeo, formado en una Universidad que, teológica y filosóficamente, se mantenía apartada de las demás, impregnado de la ideología de Wicklef, habituado a dominar sus sentimientos y a dirigir el celo reformador de su propio pueblo, Huss no tenía idea de lo que pensaba aún la teología tradicional y la disciplina canónica, a la que tan apegados estaban todos los prelados reunidos en Constanza. Esperaba razonar y convencerlos; pero se vio claramente que los padres sólo tenían la intención de juzgarlo y que no podían hacerlo más que en un sentido.

Huss rechazó con razón la acusación de seguir a Wicklef en todo (no había adoptado las ideas de Wicklef sobre la eucaristía). Pero su teoría de la Iglesia y del oficio sacerdotal bastaba para condenarlo. El rehusó condenar todos los artículos de la doctrina de Wicklef que el concilio había anatematizado; rehusó condenar las proposiciones que se le imputaban arguyendo que las acusaciones eran falsas; rehusó retractarse e insistió en la afirmación de que sólo la Escritura era el juez de la doctrina. Después de haber sido condenado fue enviado al emperador. Las circunstancias de su muerte en la hoguera, que soportó con valor y piedad, fueron particularmente indignantes. Un año más tarde moría también en la hoguera su discípulo Jerónimo de Praga. Este se había retractado en la cárcel; pero se arrepintió de su retractación y proclamó públicamente su adhesión a las tesis de Wicklef y de Huss. Murió valerosamente en mayo de 1416.

Huss tuvo una conducta sincera, aunque le faltó discreción táctica. Traicionado por Segismundo, se atrae justamente la simpatía. Pasó su vida en medio de un pueblo fogoso, en plena fermentación, en una provincia aislada de Europa. Estaba convencido de haber descubierto una interpretación nueva y más pura del mensaje cristiano. Todo esto lo cegó para las realidades de la vida religiosa de su época y lo llevó a la locura de esperar que un concilio del Occidente católico se dejara convencer o seducir por lo que él iba a decirle. El concilio, compuesto de teólogos que reivindicaban la autoridad suprema, había sido convocado para restaurar la unidad. Cumplía, pues, su cometido al oponerse a un hereje que se aferraba a opiniones condenadas muchas veces —según se creía— por la autoridad y concretamente subversivas. La traición de Segismundo era deplorable, pero el grave error del emperador consistió en prometer lo que —por temor o por falta de medios— no iba a poder cumplir como custodio de la ortodoxia. Actualmente rodea a Huss una corriente de simpatía. Se han hecho grandes esfuerzos para probar que sólo fue hereje en la cuestión de la supremacía pontificia y que, en este punto, el concilio que lo condenó no podía tirar la primera piedra. Sin embargo, puede dudarse razonablemente de la ortodoxia fundamental de Juan Huss.

El concilio tenía que enfrentarse también con todos los discípulos de Huss. En el otoño de 1415, buena parte de la nobleza de Bohemia juró honrar su memoria. Declaraban estos nobles, como Huss, que eran enteramente ortodoxos y se sometían al papa, a los obispos y sacerdotes, mientras su enseñanza

estuviera de acuerdo con la voluntad de Dios y las Escrituras. El árbitro debía ser la Universidad de Praga. El concilio replicó suspendiendo la Universidad y multiplicando las condenas. La consigna de los reformadores era el uso del cáliz por los laicos. No se trataba de una exigencia original de Juan Huss, aunque éste estuvo dispuesto a apoyarla. Parece que esta reivindicación nació entre los que pedían la comunión frecuente de los laicos. Se fundaba en el uso de la Iglesia primitiva y, sobre todo, en una interpretación de las palabras de Cristo citadas por san Pablo (1·Cor 11,23-25). Constanza lo prohibió expresamente; pero los husitas se apartaron de la ortodoxia rechazando toda autoridad sacerdotal y, por consiguiente, episcopal y pontificia.

La muerte de Huss provocó la formación de una liga de quinientos nobles contra la Iglesia establecida. Siguió un largo período de guerra. La nobleza bohema se opuso a los invasores, que se presentaban como cruzados. Pero las facciones de los reformadores se opusieron también entre sí. Los calixtinos (que tomaron su nombre del cáliz, que era el centro de su piedad) siguieron fieles al espíritu y a la moderación de Juan Huss. Los taboritas, primera secta que se inspiró en las guerras de Israel, fueron extremistas; prefiguraron las virtudes y los excesos de los puritanos así como las ulteriores guerras de religión. Unieron un nacionalismo intenso a una voluntad de revolución económica y social.

En 1419 murió el rey Wenceslao. Segismundo hizo tentativas infructuosas para imponer su dominio a los checos. Organizó una serie de cruzadas. Esto forma parte de la historia política de Europa. Los célebres «cuatro artículos» de Praga (1420) representaron uno de los primeros ensayos de unificación entre grupos diversos. Establecían: 1) la libertad de predicación; 2) la comunión bajo las dos especies; 3) la imposibilidad de que los sacerdotes poseyeran bienes temporales y su obligación de ser simples pastores, y 4) sanciones públicas contra los pecados mortales, sobre todo contra la simonía. Durante los años siguientes, todas las herejías medievales —Wicklef, valdenses, cátaros, milenarismo— tuvieron sus predicadores en Bohemia. Finalmente, los checos fueron vencidos y reconocieron a Segismundo como rey. Se hicieron esfuerzos decididos para arreglar el problema. En 1433, los enviados de los husitas fueron recibidos cortésmente por Cesarini y por el Concilio de Basilea. Los llamados *compactata* fueron aceptados a la vez por los delegados del concilio, por Segismundo y por los checos. Se trataba de una versión de los cuatro artículos considerablemente modificada. Se restringía mucho el uso del cáliz. Sin embargo, pese a la ratificación formal del pacto de 1436 y a la reconciliación de Bohemia con la Iglesia, en el momento de la muerte de Segismundo no había ninguna esperanza de reunificación completa y definitiva. En la segunda mitad del siglo xv, Bohemia se separó del resto de la cristiandad occidental en el terreno de la práctica y de la fe.

En cierta medida, este hecho quedó disimulado por las repetidas tentativas de reunificación y por las vicisitudes del partido católico. Sin embargo, había

aquí un presagio, y esto es lo que dio una importancia histórica a Huss y, por consiguiente, a Wicklef. Ellos dos solos, con sus palabras y sus obras, habían lanzado un reto a la doctrina de la Iglesia cristiana y a su estructura institucional. Por primera vez, una provincia de la cristiandad occidental, que era también una nación, se había separado *de facto* de la obediencia romana, pretendiendo encarnar el verdadero cristianismo. La jerarquía apostólica gobernada por el sucesor de Pedro había sido sustituida por el juicio individual basado en la Escritura. Lo importante era saber si se trataba de un estallido aislado o era el anuncio de un alud.

## CAPITULO VII

### EL CLIMA RELIGIOSO DEL SIGLO XV

La elección del papa Martín V en 1417 señala el comienzo del fin de la época conciliar. Los contemporáneos lo advirtieron casi en seguida. Exactamente un siglo después fijaba Martín Lutero sus tesis (si es que realmente lo hizo) en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg. Los sucesos y las circunstancias que llevaron a la revolución religiosa del siglo xvi se narran en el volumen siguiente. Pero es obligado examinar aquí la calidad de la vida religiosa en la primera mitad del siglo xv.

El siglo xiv vio convertirse en lo que hoy llamamos nacionalidades a muchos países de la Europa moderna y disolverse la *latinitas*, o antigua concepción de la unidad cultural. De igual modo, en el plano religioso, la Europa central y occidental de comienzos del siglo xv presentó una diversidad mucho mayor que en los cuatro siglos precedentes. No es posible ofrecer una descripción general de la práctica y de los sentimientos religiosos que sea válida para todas las regiones de la cristiandad. Por una parte está Bohemia, primera unidad religiosa y racial que se separó, recurriendo a la violencia, de la Iglesia occidental, anunciando así de forma estrepitosa muchos sucesos del porvenir. Ciertamente, los problemas políticos y patrióticos fueron muy importantes en Bohemia. Pero se dio también una radicalización doctrinal que procedía en gran parte de Wicklef. La enseñanza de éste recogía y radicalizaba las críticas que habían venido haciendo desde el siglo xii las sectas herejes de Lombardía y de Saboya. Con la sublevación de Bohemia se alcanzó un punto irreversible, aunque esto no fuera plena e inmediatamente comprendido por los patriotas ni por sus adversarios. En el otro extremo de Europa hay que hablar de la Península Ibérica, flor tardía nacida de la primavera de la cultura medieval. Iba a entrar en su edad de oro y a constituir durante la crisis del siglo xvi una tierra de santos, de pensadores y de caudillos, una fortaleza y un instrumento magnífico de la Contrarreforma. Entre estos dos extremos se hallaban las principales regiones de Europa. Italia era con mucho la más rica en genios, la mejor dotada de poder creador, intelectual y artístico. Con su humanismo cercano al paganismo, su atmósfera cargada de vicios y de crímenes políticos —que, sin embargo, se aproximaban a los grandes ejemplos de santidad y de ascetismo— era en cierto sentido la menos cristiana de todas las regiones europeas. Tenía la

mayor proporción de obispos no residentes; pero era también el país más aferrado al catolicismo, a la vez en el plano popular del proletariado napolitano y calabrés y en el plano superior de la curia romana.

Los Países Bajos fueron, como hemos visto, el lugar en que nació la *devotio moderna*. Con su multitud de ciudades y su burguesía en plena expansión fueron el país donde se manifestaron todos los fenómenos religiosos o profanos de la época. Los múltiples beguinagios de hombres y de mujeres llegaron a diversos niveles de piedad, desde la estricta ortodoxia hasta la verdadera herejía. Historiadores y sociólogos se han interesado recientemente por los ritos cívicos o corporativos y por las procesiones, que en algunos casos respondían a intereses más políticos que religiosos y reflejaban una piedad extravagante, como ocurría con los penitentes y flagelantes. Debido a esta atmósfera morbosa y febril —que no era exclusiva de los Países Bajos— se ha caracterizado la época con la expresión «decadencia de la Edad Media». Es un error. Se ha insistido en la carencia general de una fe cristiana sencilla y seria; algunas investigaciones han demostrado la inexactitud de tal aseveración. Poco tiempo antes vivió en Inglaterra la piadosa Margarita Kempe de King's Lynn (1373-1440 aproximadamente), mujer que había viajado mucho, pero no muy equilibrada. Presenta las mismas características que los devotos de los Países Bajos. Sin embargo, su autobiografía revela una piedad tradicional, la docilidad a la enseñanza, la atención a una dirección espiritual prudente. Entre los contemporáneos de más edad que Margarita figura la sencilla y exquisita Juliana de Norwich (1342-1416 aproximadamente). En las peregrinaciones, en la devoción popular del santo nombre, a la preciosa sangre y a los detalles de la pasión, así como en los sermones del gran nominalista Gabriel Biel (1410-1495) podemos ver el divorcio que separaba la teología especulativa de la vida de piedad —la una sutil y árida, la otra pietista y sentimental— y que preparaba el camino para la Reforma luterana.

Alemania sufría más que los otros países los abusos antiguos y nuevos del feudalismo y de la autocracia pontificia. La piedad era aún profunda en muchas regiones y ciudades. Francia había sido destruida y arruinada por la Guerra de los Cien Años. La Iglesia de Francia había sufrido más que ninguna otra los males de la encomienda, del sistema de provisiones y del control real. Sin embargo, el país experimentó una resurrección nacional, incluso en el terreno religioso. Aislada de Francia por el cisma y por la guerra, dividida entre los señores que rodeaban al rey, Inglaterra atravesó un siglo particularmente duro para la vida de la Iglesia. Tras la muerte de Enrique V no hubo más autoridad espiritual ni intelectual. Escocia era un país pequeño y su vida religiosa estaba viciada por todos los abusos y calamidades de la época. Sin embargo, estaba destinada a desempeñar un papel de cierto relieve en los años siguientes.

¿Qué había heredado esta época del siglo XIV? Todo el mundo reconoce la terrible decadencia del poder y del prestigio del papado. La actitud de los papas de todos los partidos había permitido a una doctrina conciliar nacida de



la discusión universitaria manifestarse en el campo político. Es asombroso que el papado pudiera sobrevivir a semejante anarquía y que saliera de ella no sólo con un poder intacto, sino también con la capacidad de oponerse victoriosamente a todas las futuras tentativas del partido conciliar. Entró así en un período en el que se vio profundamente implicado en los asuntos políticos de Italia. Se distinguió por su política tortuosa, su prodigalidad con las artes y su vida opulenta. Cesó de asumir toda autoridad espiritual efectiva sobre la Iglesia y descendió terriblemente en la estima de los fieles. Hay que comprender que éste fue el cuadro de la vida religiosa del siglo: un papado temporal que se interesaba ante todo por la política italiana y que llevaba una vida de corte, suntuosa, brillante y con frecuencia escandalosa.

En el terreno de las ideas, el siglo XIV permaneció bajo el influjo de lo que durante mucho tiempo se ha llamado la *via moderna*, la nueva concepción del mundo, es decir, la corriente del pensamiento inspirada por Occam y el nominalismo. Triunfante en París y en Oxford entre 1300 y 1350, esta corriente se propagó en la segunda mitad del siglo XIV por la mayoría de las Universidades. Llegó a constituir la forma preponderante del discurso teológico. Únicamente las regiones fronterizas al este y al oeste conocieron poco el nominalismo: Bohemia, agitada por la doctrina de Wicklef, y España, que seguía fiel a la línea de santo Tomás y de Duns Escoto. Durante siglo y medio, París —que había sido testigo de los primeros ensayos de Occam— osciló entre el nominalismo y el realismo. Pero los períodos en que triunfó el realismo de Duns Escoto fueron breves. Los nominalistas quedaron dueños del terreno a fines del siglo XV. Oxford, sobre todo, fue nominalista, pese a la presencia de algunos frailes realistas. En Europa central fueron nominalistas Viena y Erfurt. En todas las demás Universidades alemanas y austríacas, el nominalismo fue preponderante o, al menos, estuvo fuertemente representado. Puede decirse que sólo hubo una excepción: la Universidad de Colonia, recién fundada. Debido al influjo de Wicklef, Praga fue realista; pero su realismo no podía exportarse. En España, poco después de 1500, Salamanca tenía tres cátedras: la primera ocupada por un tomista, la segunda por un partidario de Duns Escoto y la tercera por un nominalista.

El nominalismo no era ya —si es que lo había sido alguna vez— un instrumento del agnosticismo; pero seguía considerando la teología como un mero ejercicio dialéctico escasamente relacionado con la tradición. Muchos grandes doctores de la época, como Gabriel Biel, tuvieron una personalidad con dos facetas: por una parte, la del teólogo exigente que pensaba con las categorías del occamismo tardío; por otra, la del predicador piadoso que expresaba la piedad común de la época, a veces de forma sumamente avanzada. Los tomistas y los discípulos de Duns Escoto adoptaron con frecuencia el punto de vista nominalista. Ello los condujo a limitarse a discusiones técnicas y áridas sin contacto con la vida cristiana. El nominalismo universalmente presente desalentaba todos los esfuerzos por alcanzar una aprehensión intelectual, cierta y verdadera

de Dios. Eliminaba del alma humana todas las disposiciones o capacidades dadas por Dios (la gracia santificante de los teólogos), considerándolas como hipótesis no necesarias. Además, esas distinciones llevaban casi siempre a eliminar la gracia en cuanto ayuda o disposición sobrenatural. Bradwardine no se equivocaba al percibir en el occamismo el olor del pelagianismo. El único rival sistemático del nominalismo fue el averroísmo, que se impuso en algunas Universidades del norte de Italia, sobre todo en Padua. Era una versión materialista y determinista de la filosofía árabe; tuvo particular vigencia en las facultades de medicina.

Nuevos afanes intelectuales iban abriéndose paso poco a poco en los ambientes laicos más bien que en las Universidades. Era el humanismo, en el sentido más amplio del término, la admiración por la perfección del estilo, el culto de la literatura y de la cultura clásica, el interés por el individuo: todos estos aspectos representan otras tantas formas de distanciarse de la teología árida de la época. El humanismo elaboró una filosofía peculiar de Italia, durante un breve espacio de tiempo. Pero se trataba de un pensamiento muy distinto del nominalismo. Este, que pretendía ser el verdadero aristotelismo, había destruido en realidad la filosofía aristotélica tradicional, lo cual procedía por vía de abstracción y partía de la percepción sensible para llegar a los análisis y deducciones más sutiles. Un siglo antes, en el plano metafísico, el aristotelismo había triunfado de las reliquias del neoplatonismo, que había atravesado los siglos desde san Agustín pasando por los filósofos árabes y judíos. Pero ahora el conocimiento del griego se extendía por Italia. Por primera vez se pudieron leer los textos auténticos de Platón y de Plotino. Se trató de presentar el cristianismo en el lenguaje neoplatónico tradicional (visto a través del Pseudo-Dionisio y Eckhart) o bien en el lenguaje del platonismo auténtico, que se acababa de redescubrir. Nicolás de Cusa, arzobispo de Brixen, es una figura típica, inconcebible en otra época. Reformador eficaz, buen administrador, sabio y humanista, arzobispo y cardenal, poseedor de varios beneficios y temible polemista, fue también un neoplatónico hábil que tenía poca simpatía por los juicios autoritarios y por la insistencia de la tradición en la gracia sacramental. Tendía a traducir el dogma cristiano en términos neoplatónicos.

La segunda corriente, la del platonismo puro —resultado de introducir en Italia los grandes diálogos de Platón, desconocidos en la Edad Media— estuvo representada por dos grandes especialistas: el toscano Marsilio Ficino (1433-1491) y Juan Pico de la Mirándola (1433-1494). Ficino, sin abandonar su condición de clérigo y cristiano, estructuró un sistema, partiendo de Platón y de Plotino, que venía a ser una versión simplificada del cristianismo en términos más filosóficos que religiosos. Pico de la Mirándola era un joven aristócrata discípulo de Ficino y menos prudente que su maestro. Además de Platón utilizó la doctrina de los místicos y de los maestros árabes y judíos. Fue abiertamente heterodoxo, mitad pagano, mitad partidario de Wicklef. Rechazó la transustanciación y la condenación eterna. Se evadió para sustraerse a la con-

denación pontificia y pasó los últimos años de su vida haciendo penitencia, pero sin retractarse nunca. En Florencia, un grupo reducido continuó esta escuela neoplatónica sin ejercer gran influencia.

La Italia de Ficino y de Pico de la Mirándola fue también la tierra de los Borgia y de Savonarola, la Italia del *quattrocento*, que conoció tantos hombres grandes y tantos personajes siniestros. Basta recordar la multitud de santos italianos que vivieron por entonces para guardarnos de arrojar sobre este país una acusación global de irreligión. Hubo, por ejemplo, dos grandes arzobispos patricios: el dominico san Antonino de Florencia († 1459) y san Lorenzo Justiniano de Venecia († 1455). Hubo dos santas místicas: la noble Catalina de Bolonia († 1463), miniaturista insigne, y Catalina de Génova († 1510), hija del virrey de Nápoles, personalidad extraordinaria y, en cierto modo, moderna y profética. Hubo tres grandes observantes franciscanos: Benardino de Siena († 1449), Jacobo de la Marca († 1476) y Juan de Capistrano († 1456). Este último salvó a Hungría de la invasión turca al frente de un ejército que rompió el sitio de Belgrado. Hubo una mujer casada, Francisca († 1440), venerada como santa con el nombre de Francisca Romana. Hubo un Francisco de Paula († 1506), asceta implacable, llamado a Francia por orden expresa de Luis XI. Hubo también dos santas francesas que se salen de lo ordinario: Juana de Arco, canonizada en 1920, y Juana, la hija de Luis XI, que no fue canonizada hasta 1950. La Italia del siglo xv vio el nacimiento de tres nuevas órdenes religiosas muy austeras: los observantes franciscanos, los mínimos (orden de san Francisco de Paula) y los carmelitas, que iban a tener un destino tan destacado cien años después. Italia dio las mayores pruebas de austeridad y de amor al lujo, de santidad y de mundanidad. En medio de esta exuberancia deslumbrante de artistas, poetas y humanistas, Savonarola fue el único que anunció un movimiento reformador. Su reforma fue de tipo medieval; también Ficino y Pico de la Mirándola, cuando invocaban la sabiduría antigua y oriental, seguía la tradición de la heterodoxia medieval representada por Juan Escoto Eriúgena y Sigerio de Brabante.

En el norte de Europa occidental se desarrolló durante la segunda mitad del siglo un movimiento religioso totalmente distinto. Tiene sus orígenes en los hermanos de la vida común, fundados en Deventer —en la región central de la actual Holanda— a fines del siglo xiv, y en la congregación de los canónigos agustinos de Windesheim, nacida a su vez de los hermanos de la vida común. Estas dos instituciones se inspiraban en Ruysbroquio, el místico flamenco, y en los cartujos flamencos, pero eran más «activas» que «contemplativas». En su expansión establecieron por doquier escuelas y hospitales. Se caracterizaban sobre todo por lo que podríamos llamar un occamismo ascético que reducía la vida cristiana a lo esencial. Quedaban suprimidas las penitencias, las preces litúrgicas y ceremonias, las complicaciones de los rituales y del canto habituales en las órdenes religiosas tradicionales. Se rechazaba la teología técnica, así como las prelaciones y privilegios. El objetivo principal era la vida

comunitaria sencilla, consagrada al trabajo y a la oración. La espiritualidad que acompañaba a este estilo de vida fue llamada *devotio moderna* y se propagó por todo el noroeste de Europa. Con la *devotio moderna* nos hallamos ante una creación nueva, que quizá sea menos una señal precursora de la Reforma que un síntoma de las necesidades de esta época nueva. La comunidad de la vida común se sitúa a mitad de camino entre la cofradía medieval y la casa puritana o cuáquera de los siglos XVI y XVII. Este movimiento era completamente ortodoxo en el terreno teológico y moral. Sin embargo, representó, por así decir, el ala izquierda de un hemicírculo cuya derecha estaba ocupada por el monacato cluniacense y la metafísica inspirada en Duns Escoto. Era un catolicismo reducido a su expresión más simple. Es de notar que el legado literario más importante de la *devotio moderna*, la *Imitación de Cristo*, fue considerado siempre, incluso en los siglos XVII y XVIII, como un gran clásico espiritual lo mismo por católicos que por protestantes. Es una obra verdaderamente ecuménica. Los hermanos de la vida común se caracterizaban por una piedad sencilla, afectiva, orientada al Dios hecho hombre y centrada en la pasión y en la cruz. Fueron grandes educadores; tomaron del humanismo italiano sus métodos de enseñanza y sus manuales de gramática, pero le infundieron su sentimiento estético y su sensibilidad. Erasmo fue el más notable de los numerosos eruditos formados por los hermanos de la vida común. Su filosofía cristiana es un claro vástago de la *devotio moderna*, aunque Erasmo manifieste en ella su amor apasionado a la literatura y se distancie de la teología y de la concepción tradicional de la gracia santificante.

Cercano a la *devotio moderna* estuvo el espíritu de la reforma cartujana. En esta orden aparecieron muchos autores espirituales: Ludolfo de Sajonia, autor de un libro de meditación muy popular aparecido a fines del siglo XIV, la *Vida de Cristo*; Dionisio el Cartujano, autor místico muy prolijo. Estos dos hombres son los más célebres entre los místicos no intelectuales, meditativos y pietistas. Están muy cerca del espíritu de Windesheim, con su amor al silencio, su sencillez y su ausencia total de ostentación. Sin embargo, conservaron intactos el rigor y la penitencia.

En contraste con la *devotio moderna* hubo movimientos revolucionarios, o al menos prerrevolucionarios, del sentimiento religioso. Cuando los historiadores investigan las causas de la Reforma suelen fijarse en las que revelan alergia o irritación y descuidan las motivaciones internas y espirituales. Quizá en este punto tocamos uno de los grandes temas de la historia de la Europa moderna que nunca ha sido plenamente comprendido. Mientras los católicos romanos difícilmente comprenden que se pueda desear algo más que la purificación de la Iglesia, los cristianos no católicos no dejan de mostrar su gratitud por el espíritu liberador de la Reforma. Es preciso reconocer que una de las grandes necesidades religiosas experimentadas entonces, sobre todo por los laicos cultos de las ciudades, era la acción personal, la realización de sí mismo en el campo religioso. Esta necesidad fue satisfecha por las actividades

individuales y colectivas propuestas por los reformadores, por el espíritu de los *Ejercicios* de san Ignacio y por la nueva educación dada en los colegios de los jesuitas. Se deseaba además descubrir e imitar la supuesta pureza de la Iglesia primitiva. Este fue uno de los primeros y más profundos anhelos de los promotores de la prerreforma. Tal deseo, que latía en algunos de los primeros movimientos de descontento en Occidente, como el de los valdenses, había estallado con Wicklef y sus partidarios. Pero antes del siglo xv, los reformadores se fundaban siempre en algunos textos y en una idea imaginaria de la edad de oro de la Iglesia. Ahora, el descubrimiento de una parte de la literatura cristiana primitiva, el estudio de la versión griega del Nuevo Testamento y el método crítico de Valla, adoptado y perfeccionado por Erasmo, hacían posible buscar en el Nuevo Testamento una imagen clara de la vida humana de Cristo y del modo de vida de los primeros cristianos, tal como aparecía directamente en las epístolas de san Pablo y no ya a través de la pantalla de la liturgia y de la teología especulativa. Estos estudios dieron nueva vitalidad (como puede verse en escritores tales como Ludolfo de Sajonia) a la devoción que inspiraban los hechos de la vida de Cristo. Fue el principio de lo que podemos llamar movimiento paulino, que concentraba la atención más en el aspecto moral y espiritual de la enseñanza de san Pablo que en su aspecto estrictamente teológico. Era una nueva perspectiva del retorno a la Biblia. Si los evangelios, especialmente los sinópticos, nos muestran a Cristo como hombre en su vida terrena, las epístolas paulinas manifiestan cómo actuó entre las primeras generaciones de cristianos el intérprete más antiguo y más destacado del evangelio.

En Francia, Lefèvre d'Étaples († 1430) fue el profeta de esta perspectiva nueva. En Inglaterra, Colet (1467-1519) pronunció en Oxford conferencias y sermones sobre san Pablo. Erasmo, que tendría treinta y cinco años en 1500, reunió todas esas tendencias propias del norte. Más que ningún otro, había asimilado la cultura y la técnica lingüística y crítica recibidas en las escuelas de los hermanos de la vida común y estudiadas en los escritos de Lorenzo Valla. Sentía la aversión común hacia la metafísica y la teología especulativa, sentimiento que procedía tanto de su humanismo como de la *devotio moderna*. Partiendo de estas fuentes, hizo un retrato convincente y razonable del hombre cristiano, dotado de las virtudes humanas comunes; presentó una versión atractiva de la historia evangélica, en la que los protagonistas son personas vivas y reales.

En contraste con los esplendores y la exuberancia que caracterizaban a Italia, la Inglaterra del siglo xv estuvo particularmente desprovista de grandes hombres y de grandes ideas. Por diversas razones, las promesas del siglo xiv no se cumplieron. Nadie hizo fructificar la herencia de los grandes poetas y místicos ingleses ni las concepciones radicales de Wicklef. Sin embargo, podemos discernir corrientes de pensamiento que franquearon la línea divisoria de la Reforma. Una fue el movimiento apologético de Tomás Netter († 1430). Net-

ter era un carmelita inglés que había recibido la misión de defender la fe ortodoxa contra los lollardos. Su primer tratado fue tan eficaz que el papa Martín V pidió al autor que escribiese una segunda parte y luego que añadiese una tercera. Netter abandonó el plano dialéctico de la disputa (*quaestio*) tomando un método más directo que procedía por respuestas y pruebas. Su libro fue reimpresso varias veces en los siglos XVI y XVII porque formó parte del arsenal de la Contrarreforma. En Italia, por la misma época, el cardenal Torquemada escribió un tratado sobre la potestad pontificia (*De potestate papae*). Era una apología de la concepción tradicional del papado, expresada en términos moderados; anticipaba brillantemente la doctrina de la potestad indirecta, que más tarde divulgó Belarmino, es decir, la doctrina según la cual el papa no tiene poder directo de control ni de intervención en los asuntos temporales, sino un poder indirecto de juzgar acerca de la moralidad de tal o cual acto político realizado por un príncipe secular.

Tal era el clima religioso del siglo XV: una Iglesia enferma en todo su cuerpo —cabeza y miembros— que estaba pidiendo una reforma, pero sin presentir una catástrofe como la que pronto iba a ocurrir. En esta Iglesia se había petrificado la enseñanza teológica tradicional, sobre todo por influjo de la lógica de Occam y de las formas de pensamiento que de ella derivaban. Esa lógica había interrumpido el paso tradicional de la razón a la fe, de la «teología natural» a la revelación. La filosofía tradicional sufría un eclipse y ningún sistema positivo la reemplazaba. La puerta estaba abierta a los creadores de filosofías nuevas basadas en el platonismo o en el neoplatonismo, así como a los que en el extremo opuesto abandonaban toda forma de teología técnica por el humanismo o por un cristianismo supuestamente sencillo y primitivo. Aunque los contemporáneos no se dieran cuenta de esto, se presentaba a un revolucionario la ocasión de romper brutalmente con la Iglesia jerárquica y de apelar a la luz interior del individuo y a la Escritura, ya familiar entre los laicos. El rasgo característico de esta época nueva, la convicción íntima que tenía tan gran atractivo para los hombres religiosos de la Europa del norte, era una fe directa orientada al Cristo vivo de los evangelios, una fe personal dirigida al Redentor. Para esos creyentes, el desarrollo histórico del cristianismo, el sacerdocio mediador, las gracias de la vida sacramental, la palabra de la autoridad y la Iglesia visible no tenían sentido alguno. La fe no era una serie de artículos que se debían transmitir, sino la toma de conciencia, la aceptación de la redención y del Cristo vivo.

## EPILOGO

El curso de la actividad humana que constituye la urdimbre de la historia nunca cesa de avanzar. La fase siguiente de la vida eclesial la describe en esta *Historia de la Iglesia* una pluma distinta. Pero el largo período que hemos recorrido representa un vasto paisaje con unidad propia. Tiene su propio ritmo, su crecimiento, su madurez y esboza la evolución de la sociedad y de la religión en Europa. No es inútil cerrar nuestro volumen con una ojeada retrospectiva.

Desde Gregorio Magno realizó la cristiandad grandes progresos y sufrió graves pérdidas. Un gran historiador de las misiones cristianas ha hecho esta extraña comparación: desde un punto de vista ecuménico, la Iglesia de 1500 no es más importante en extensión y número que la del 600. Las pérdidas fueron tan grandes como las ganancias<sup>1</sup>. Las florecientes Iglesias de las riberas oriental y meridional del Mediterráneo, desde Salónica hasta España, y los países del Próximo Oriente cayeron en manos del Islam, de los mongoles y los turcos. Así, al final de nuestro período, y tras la caída de Constantinopla, al este y al sur de Italia no hay ningún Estado cristiano políticamente libre. Estas pérdidas se vieron compensadas por la reconquista de España, que nunca se había perdido del todo para la Iglesia, y por la evangelización de una larga banda de territorio que, partiendo de Galia y de las Islas Británicas, atravesaba Escandinavia y sus avanzadillas de las regiones árticas y pasaba por Europa central hasta Rusia y Bulgaria. Pero ciertas regiones septentrionales y orientales cayeron más de una vez bajo la invasión pagana. En el siglo XIV, algunas de ellas sufrían aún duras presiones.

La cristiandad en su conjunto sufrió además un daño irreparable con la separación entre Oriente y Occidente. Con las invasiones musulmanas se vieron diezmadas y, en ocasiones, desaparecieron por completo las Iglesias orientales que tanta gloria habían dado a la vida y al pensamiento cristianos con sus numerosos santos y doctores, tanto en los primeros tiempos como en época más reciente. Quedaron aniquiladas las fuerzas vivas de Siria, Alejandría y Africa. Sólo quedó una gran Iglesia floreciente: la de Constantinopla. El Occidente medieval no pudo en la práctica servirse de los escritos y tradiciones del Oriente, por lo que este tesoro se perdió para él. Esta circunstancia implicó una disminución de vitalidad, imposible de medir, pero ciertamente importante. Las pérdidas sufridas por la Iglesia de Oriente fueron también muy graves. La desaparición de esas Iglesias, que eran fuerzas vivas, fue sin duda

la causa principal de la ruptura entre la Iglesia ortodoxa superviviente y la Iglesia romana. La Iglesia de Constantinopla está aislada. Iglesia de la capital e Iglesia del emperador ocupa una situación a la vez de prestigio y de dependencia. La rivalidad con Roma es casi inevitable; en esta circunstancia, ambas sufren graves daños. A las dos les faltó siempre esa fuerza particular que les habría dado la unión. El historiador tiene que recordar —y recordarlo a sus lectores— que el cristianismo católico romano habría podido tener un rostro distinto de los rasgos latinos y francoalemanes que configuraron el semblante de la Iglesia en la Edad Media.

El fenómeno más importante de la Iglesia occidental fue la progresiva emergencia del papado como poder monárquico supremo. El papado no había ocupado al principio más que un puesto honorífico y una presidencia ecuménica en cuanto depositario de la fe. Había sido la gran autoridad patriarcal del Occidente. Los papas del comienzo de la Edad Media perdieron pronto todo influjo sobre la Iglesia de Oriente. En Occidente, por falta de energía y de valor moral, su autoridad se vio debilitada por las pretensiones y las ambiciones de los reyes y emperadores y por el dominio paralizante del control laico. Desde León IX a Inocencio III, varios pontífices enérgicos restauran el prestigio de la Santa Sede, su autoridad única y suprema en materia de enseñanza, de juicio y de gobierno. Gregorio VII sitúa al papado por encima del poder imperial. Inocencio III extiende su atención a la esfera política y se interesa por la suerte de los laicos. Durante casi un siglo, el papado pretende ejercer su autoridad sobre el clero y sobre los príncipes de los países católicos. La Iglesia —que había sido una masa de creyentes reunidos bajo la autoridad de sus pastores— se convierte en un cuerpo jurídico gobernado por una burocracia central, dominado por una jerarquía y dirigido por un monarca que se considera vicario de Cristo.

Al extenderse el poder pontificio se efectúa un desarrollo sin precedentes de todas las instituciones y de todas las actividades. La teología se sistematiza inspirándose en la filosofía aristotélica y en algunos conceptos platónicos, pero conservando su independencia. El derecho canónico se erige en disciplina y pasa a ser una profesión. Se perfecciona la administración de la curia, de la diócesis y de la parroquia. Surgen nuevas órdenes religiosas. Se fundan órdenes centralizadas e internacionales. Los siglos XII y XIII constituyen una especie de apogeo: la época conoció una pléyade de ilustres teólogos y de grandes santos, muchos de los cuales siguen estando presentes en la conciencia católica y representan modelos de imitación de la vida de Cristo válidos para todos los tiempos: Anselmo, Bernardo, Francisco, Tomás, Catalina. El genio artístico y arquitectónico y una técnica de construcción superior a todo lo que se había conocido desde el ocaso del Imperio Romano expresan el fervor religioso y la fe de forma más adecuada que nunca.

Esta época se termina hacia el 1300. La filosofía aristotélica encuentra una rival. Se comienza a abandonar la metafísica. La filosofía y la teología se sepa-

ran. El sentimiento nacional y el «punto de vista laico» se desarrollan rápidamente en una sociedad que aumenta en complejidad y avanza en la explotación de las riquezas y el manejo de mecanismos financieros de un mundo mercantil en los umbrales del capitalismo. Entre tanto, el papado va de catástrofe en catástrofe: rehúsa reformarse y, por ello, es incapaz de reformar a la Iglesia.

En el curso de los primeros años de su existencia, la Iglesia cristiana no se había comprometido en el mundo. Había seguido siendo un cuerpo autónomo que vivía su vida propia en medio de una sociedad que le era extraña y cuya autoridad respetaba sin compartir la responsabilidad. Luego, durante unos siete siglos, la Iglesia de Occidente, sobre todo el clero, había dominado y penetrado poco a poco todas las actividades y todas las clases. Reivindicaba la dirección y el control de esa sociedad, cristiana al menos nominalmente, en todos los campos: Y he aquí que en el siglo XIV comenzaron a afirmarse de nuevo las motivaciones puramente temporales y las fuerzas materiales. Se dibujan las grandes líneas de la historia moderna: rivalidades entre la Iglesia y el Estado, entre clérigos y laicos, entre la razón autónoma y la verdad revelada, entre autoridad y libertad personal. La mayor parte de los hombres cultos vive ahora bajo una doble obediencia. Fue una desgracia para la Iglesia de la Edad Media que el espíritu nuevo comenzase a soplar en una época en que estaban desgastadas las antiguas estructuras, en un momento en que las debilidades y abusos de la Santa Sede, la decadencia de los ideales y de las instituciones antiguas hacían casi imposible una verdadera restauración.

Estas debilidades y estos abusos de la Iglesia de la baja Edad Media se han descrito muchas veces: pretensiones extravagantes de la curia, impuestos pontificios y provisiones, plagas de la encomienda, la acumulación de beneficios y el absentismo, incapacidad de los obispos para imponer un límite a las múltiples exenciones e inmunidades de las organizaciones privilegiadas. Más profundamente se comprueba el empobrecimiento del mensaje evangélico en aquellos que se nutren de la teología escolástica en sus últimos tiempos. El fervor y la piedad popular se materializan y se hacen mecánicos. Cuando se consideran retrospectivamente los siglos transcurridos entre Gregorio I y Bonifacio VII o Martín V se advierten tres principios de debilidad que constituyen otros tantos peligros permanentes para la Iglesia cristiana, más amenazadores a medida que avanza la Edad Media. El primero es la riqueza. La Iglesia recibió dotaciones en cantidad excesiva. En los siglos XI y XII, ello se debió a motivos de piedad; luego fue fruto de una administración cuidadosa y de una deliberada política de acrecentamiento. Se perdió el espíritu cristiano de renuncia y de sencillez; sacerdotes y religiosos participaron en una aristocracia del dinero y de la propiedad, inseparable de Mammón. El segundo peligro estriba en la implicación en los asuntos temporales. Poco a poco se fue modificando la cooperación de los sacerdotes en los asuntos profanos, que inicialmente había sido impuesta a la Iglesia por las necesidades de la época y luego fue exigida por el poder temporal, el cual carecía de laicos cultos y cualificados. Al prin-

cipio consistió en un control que permitía aplicar los principios cristianos. Luego se convirtió en una dependencia económica y política que transformó a los obispos en servidores de los monarcas. El espectáculo del papa comportándose como un príncipe secular, manteniendo relaciones políticas con las otras potencias y llegando hasta a luchar contra reyes cristianos no ayudó a los obispos y a los abades a apartarse de los asuntos temporales. La economía, que durante mucho tiempo fue sobre todo agrícola, y los vínculos de vasallaje, que unían a los propietarios de tierras con un soberano, transformaron a obispos y abades en señores y les impusieron las obligaciones correspondientes a sus privilegios. El obispo rico fue con frecuencia un absentista inveterado: dejaba su diócesis para servir al rey o trataba de hacer carrera en la corte pontificia. Esta fue una de las principales razones de la decadencia de la Iglesia en la baja Edad Media.

Finalmente hubo a la vez penuria de sacerdotes competentes y plétora de eclesiásticos. Los contemporáneos se dieron cuenta de esto; pero desde Inocencio III hasta el Concilio de Trento no se buscó ningún remedio serio. Las Universidades —quizá la más importante innovación institucional de la Edad Media— multiplicaron el número de clérigos, impidiendo más que propiciando la formación del clero en cuanto tal. La escuela catedralicia dirigida por el obispo había desaparecido antes de que triunfase la Universidad. Pocas personas podían adquirir una formación teológica, que era larga y costosa. La dirección de los clérigos jóvenes pasó del obispo al canciller de la Universidad. Las facultades de letras no tenían la vocación de la enseñanza teológica. Los candidatos a las órdenes no estaban formados en materia de disciplina, de vida espiritual y de práctica pastoral, ni siquiera en teología.

Sin embargo, la Iglesia medieval dejó una herencia colosal y magnífica. La unidad de los fieles bajo la autoridad del pontífice romano iba a ser parcialmente quebrantada, pero subsistió e incluso se afianzó. Los escolásticos llegaron a exponer toda la doctrina y la práctica cristianas, y ese sistema constituye desde entonces la base de la teología dogmática. Las órdenes de monjes y de frailes continúan su obra de oración litúrgica y de acción pastoral. Después de tantos siglos, la arquitectura y las artes siguen dando testimonio de aquella edad de fe y de aquella época de la Europa cristiana. Por encima de todo, durante todo este período la vida del espíritu continuó en su mayor parte escondida como siempre, pero saliendo aquí y allá a la superficie de la historia, bien en individuos, bien en comunidades. No hubo ningún siglo que no produjese santos entre los sacerdotes y entre los laicos; ningún siglo que no produjese servidores anónimos de Dios. Su oración y su sacrificio aportan lo que falta a los sufrimientos de Cristo; son en todo momento los pilares invisibles del edificio.

## CRONOLOGIA

### SUCESOS POLITICOS

La guerra de Persia. 603-628  
 604  
 605

Reinado del emperador Heraclio. 610-641  
 Toma de Jerusalén por los persas. 614  
 615

Conquista de Egipto por los persas. 617-619  
 Mahoma va de La Meca a Medina. 622  
 Comienzo de la Hégira.

Sitio de Constantinopla por los persas y los ávaros. 626

Victoria de Heraclio sobre los persas en Ninive. 627

Muerte de Mahoma. 632

Dagoberto funda la feria de san Dionisio. 635  
 636

Conquista de Persia por los árabes. 637-641  
 638  
 649  
 653  
 654  
 662  
 663  
 669-690

Comienzo de la conquista del Magreb por los árabes. 670

Sitio de Constantinopla por los árabes. 674-678

### HISTORIA DE LA IGLESIA

Muerte del papa Gregorio I.  
 Muerte de san Agustín de Canterbury.

Muerte de san Columbano.

Llegada de san Aidano a Northumbria.  
 Muerte de san Isidoro de Sevilla.

Heraclio publica la Ectesis sobre el monotelismo.  
 El sínodo de Letrán, presidido por Martín I, condena el monotelismo.  
 Martín I, hecho prisionero por el emperador.  
 Muerte de Martín I.  
 Muerte de san Máximo el Confesor.  
 Sínodo de Whitby.  
 San Teodoro, arzobispo de Canterbury.

Nacimiento de san Bonifacio.  
 El VI Concilio de Constantinopla condena el monotelismo.  
 San Wilibrordo, arzobispo de Utrecht.

680?  
 680-681  
 690

## SUCESOS POLITICOS

	692
Conquista de Cartago por los musulmanes.	698
Invasión de España por los musulmanes.	711
Ultimo sitio de Constantinopla por los árabes.	715-731
Reinado de León III.	717-718
	717-741
	723
	726-730
Rebelión de la Italia bizantina.	727
Victoria de C. Martel en Poitiers.	731-741
	732
	735
Caída del exarcado de Rávena. Victoria de los árabes sobre los chinos en Turquestán.	751
	754
Reinado de Carlomagno, rey de los francos.	768-814
	772-795
Alcuino llega a la corte de Carlomagno.	782
Los vikingos comienzan a invadir Inglaterra.	787
Coronación de Carlomagno en Roma el día de Navidad.	800
	804
Reinado de Ludovico Pío.	813-840
Muerte de Carlomagno.	814
División del Imperio de Occidente.	817
	826
	842
Juramentos de Estrasburgo.	843
Tratado de Verdún. Formación de Francia y Alemania.	845-882
	846
	847
	850?

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Concilio quinisexto de Constantinopla, esencialmente disciplinar y antirromano.
Pontificado de Gregorio II.
San Bonifacio es consagrado obispo por el papa.
Edictos de León III contra las imágenes.
Pontificado de Gregorio III.
León III separa Calabria, Sicilia y el Ilírico de la jurisdicción romana.
Muerte de san Beda el Venerable.
Donación de Pipino al papado.
Pontificado de Adriano I.
El VII Concilio de Nicea condena el iconoclasmo.
Muerte de Alcuino.
Asamblea monástica en Aquisgrán.
1.º viaje misionero de san Anscario a Escandinavia.
El Concilio de Constantinopla pone fin al iconoclasmo.
Hincmaro, arzobispo de Reims.
San Pedro de Roma es saqueado por piratas musulmanes.
León IV rodea de murallas la «ciudad leonina».
Las falsas decretales.

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
	858-867	Pontificado de Nicolás I; 1. <sup>er</sup> período del patriarcado de Focio.
Los rusos atacan Constantinopla.	860	
	863	Viaje de Cirilo y Metodio a Moravia.
	865	Los búlgaros aceptan el cristianismo ortodoxo.
	867-869	Cisma de Focio.
	867-874	Conversión de los serbios a la ortodoxia.
	869	Muerte de san Cirilo en Roma.
	869-870	VIII Concilio de Constantinopla (contra Focio, no reconocido en Oriente).
Reinado de Alfredo el Grande.	871-899	
	877-886	Segundo período del patriarcado de Focio.
	879-880	El sínodo presidido por Focio rechaza las decisiones del último concilio.
	882	Muerte de Hincmaro.
Caída del Imperio franco.	887	
Los magiares ocupan Hungría.	895	
Comienzo de las invasiones magiares en Occidente.	900	
Ataques rusos contra Constantinopla.	907	
	910	Fundación de Cluny.
Enrique I (el Pajarero), rey de Alemania.	919-937	
	927-942	Odón, abad de Cluny.
Coronación de Otón el Grande como rey.	936	
	940	Dunstan, abad de Glastonbury.
Ataque ruso contra Constantinopla.	941	
	948-994	Maiolo, abad de Cluny.
Otón I vence a los magiares en Lechfeld.	955	
Otón I, coronado emperador de Occidente.	962	
Reinado del emperador Basilio II.	976-1025	
Conquista de Bulgaria por Basilio.	986-1018	
Hugo Capeto, rey de Francia.	987	
	988-989?	Conversión de los rusos a la ortodoxia.
	994-1049	Odilón, abad de Cluny.
	ca. 1000	Conversión de Escandinavia.
San Esteban, coronado rey de Hungría.	1001	
	1007-1029	Fulberto, obispo de Chartres.

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Muerte de san Vladimiro de Rusia.	1015	
Llegan los normandos al sur de Italia.	1016	
Enrique III, rey de Alemania, de Italia y de Borgoña.	1039	
Enrique III es coronado emperador.	1046	Enrique III reforma el papado.
	1049-1054	Pontificado de León IX.
	1049-1109	Hugo, abad de Cluny.
	1049	Sínodo de Reims presidido por León IX.
	1054	Cisma entre Oriente y Occidente.
Reinado de Enrique IV.	1056-1106	
	1059	Decreto sobre la elección pontificia (por los cardenales; no se menciona al emperador).
Conquista de Sicilia por los normandos.	1061-1091	
	1062-1074	San Teodosio, abad del monasterio de las Criptas, en Kiev.
	1062-1066	Construcción de la abadía de la Trinidad en Caen.
Conquista de Inglaterra por los normandos.	1066	
El Imperio bizantino pierde sus posesiones italianas. Derrota del emperador bizantino en Mantzikert.	1071	
	1073-1085	Pontificado de Gregorio VII.
	1076	El Concilio de Worms «depone» a Gregorio VII y éste excomulga a Enrique IV.
	1077	Canossa.
	1078	San Anselmo, abad del Bec.
	1080	Excomuni3n final y deposici3n de Enrique IV por Gregorio VII.
Aparici3n de las comunas de Italia del norte.	1080-1130	
	1084	Saqueo de Roma por Roberto Guiscardo. Fundaci3n de la Gran Cartuja por san Bruno.
	1089-1099	Pontificado de Urbano II.
	1093-1109	Anselmo, arzobispo de Canterbury.
	1095	Urbano II proclama la Cruzada en Clermont.
Primera Cruzada.	1095-1099	
	1098	Fundaci3n de Citeaux.
Los cruzados toman Jerusal3n y fundan all3 un reino.	1099	
Balduino I, rey de Jerusal3n.	1100-1118	
Luis VI, rey de Francia.	1108-1137	
	1111	Pascual I concede la investidura laica a Enrique V.

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

	1115-1153	San Bernardo, abad de Claraval.
	1119	El papa confirma la <i>Carta caritatis</i> .
	1120	Fundación de los premonstratenses y de las órdenes militares.
	1121	Abelardo es condenado en Soissons.
	1122	Concordato de Worms.
	1123	I Concilio de Letrán (9.º ecuménico).
Rogero II, coronado rey de Sicilia.	1130	
Luis VII, rey de Francia.	1137-1180	
	1139	II Concilio de Letrán (10.º ecuménico).
Comienzo del <i>Drang nach Osten</i> (expansión hacia el Este) alemán.	1141	Abelardo es condenado en Sens.
Decreto de Graciano ( <i>concordantia discordantium canonum</i> ).	ca. 1141	
	1142	Muerte de Abelardo.
Segunda Cruzada.	1146-1148	
Proceso y absolución de Gilberto de la Porrée.	1148	
	1151	Muerte de Suger, abad de Saint-Denis.
Reinado de Federico Barbarroja.	1152-1190	
	1153	Muerte de san Bernardo.
Reinado de Enrique II de Inglaterra.	1154-1189	
Ejecución de Arnaldo de Brescia.	1155	
	1156	Muerte de Pedro el Venerable.
	ca. 1159	Publicación de las <i>Sentencias</i> de Pedro Lombardo.
	1159-1181	Pontificado de Alejandro III.
Enrique el León somete a los vendos.	1160-1163	
Constitución de la liga lombarda.	1167	
Esteban Nemanja, fundador de la monarquía servia.	ca. 1167-1191	
Empieza sus predicaciones Pedro Valdés.	1170	
Asesinato del arz. Tomás Becket.	1170	
	1170-1221	Santo Domingo.
Reinado de Saladino.	1174-1193	
Federico Barbarroja es vencido por los lombardos en Legnano.	1176	
	1179	III Concilio de Letrán (11.º ecuménico).
	1181-1226	San Francisco de Asís.
Fundación del 2.º Imperio búlgaro.	1185	
Los cruzados son vencidos en Hattin y pierden Jerusalén.	1187	

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Tercera Cruzada.	1189-1192	
Muerte de Federico Barbarroja.	1190	
Fundación de la orden teutónica.	1190	
	1198-1216	Pontificado de Inocencio III.
Felipe Augusto publica la <i>Carta de la Universidad de París</i> .	1200	
Cuarta Cruzada.	1201-1204	
	1202	Muerte de Joaquín de Fiore.
Saqueo de Constantinopla, fundación del Imperio latino.	1204	
Primera Cruzada contra los albigenses.	1209	
	1210	Inocencio III da su aprobación a san Francisco de Asís.
Victoria de los cristianos en Las Navas de Tolosa.	1212	
Felipe Augusto vence en Bouvines a los ingleses y a los imperiales.	1214	
Juan sin Tierra firma la Carta Magna.	1215	IV Concilio de Letrán (12.º ecuménico).
	1216	Honorio III confirma la orden de los dominicos.
Quinta Cruzada.	1219	San Sava es consagrado arzobispo de la Iglesia autocéfala de Servia.
	1221	Muerte de santo Domingo.
	1226	Muerte de san Francisco.
Reinado de san Luis.	1226-1270	
Muerte de Gengis Khan.	1227	
Federico II reconquista Jerusalén.	1228	
Los caballeros teutónicos entran en Prusia.	1228-1230	
	1231	Bula <i>Parens scientiarum</i> de Gregorio IX.
	1232	Gregorio IX instituye la Inquisición.
Los mongoles invaden Europa.	1237-1241	
Pérdida definitiva de Jerusalén.	1244	
	1245	I Concilio de Lyon (13.º ecuménico). Deposición de Federico II.
Sexta Cruzada (San Luis).	1248-1251	
Muerte de Federico II.	1250	
Muerte de Roberto Grosseteste.	1253	
	1254	Gerardo da Borgo san Donnino publica la <i>Introducción al evangelio eterno</i> .
	1255	Alejandro IV publica la bula <i>Quasi lignum vitae</i> para apoyar a los frailes de la Universidad de París.
	1257	Roberto Sorbón funda un colegio en París (La Sorbona).
	1257-1272	San Buenaventura, ministro general.

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Reinado de Miguel Paleólogo.	1259-1282	
Reinado de Kublai Khan.	1259-1284	
Los mamelucos vencen a los mongoles en Ain Jalut.	1260	
Los hermanos Polo parten para China.	1260	
Los griegos reconquistan Constantinopla.	1261	
	1274	II Concilio de Lyon (14.º ecuménico). Reunión con los griegos. Mueren santo Tomás y san Buenaventura.
	1277	El arzobispo de París condena 219 tesis «aristotélicas».
	1279	Nicolás III aprueba el <i>usus pauper</i> por la bula <i>Exiit qui seminat</i> .
Las Vísperas sicilianas acaban con el control francés en Sicilia.	1282	
Fin del reino de Jerusalén.	1291	
	1298	Decretales de Bonifacio VIII.
	1300	La bula <i>Super cathedram</i> regula las relaciones entre los frailes y los obispos.
	1302	Bula <i>Unam sanctam</i> .
	1303	Muerte de Bonifacio VIII.
	1307-1312	Supresión de la orden de los templarios.
	1308	Muerte de Duns Escoto.
	1309-1378	Los papas de Aviñón.
	1311-1312	Concilio de Vienne (15.º ecuménico).
	1312	Clemente V publica <i>Exiit de paradiso</i> .
	1316-1334	Pontificado de Juan XXII.
Muerte de Dante.	1321	
	1322-1323	Juan XXII publica <i>Ad conditorem canonum</i> y <i>Cum inter nonnullos</i> . Este último documento declara herética la doctrina que afirmaba que Cristo no poseyó nada.
Marsilio de Padua publica <i>Defensor pacis</i> .	1324	Juan XXII declara a Luis IV privado del Imperio.
	1327	Muerte del maestro Eckhart.
El emperador entra en Roma y establece al antipapa.	1328	Guillermo de Occam escapa de Aviñón para unirse al emperador.
Esteban Dusán, rey de Servia.	1331-1335	
	1334	Comienzo de los franciscanos observantes.
	1335-1339	Bulas de Benedicto XII para reformar el monacato.

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Muerte de Giotto.	1337	
Comienzo de la Guerra de los Cien Años.	1337	
La dieta de Francfort declara, por la ley <i>Licet juris</i> , que la elección del emperador no tiene que ser confirmada necesariamente por el papa.	1338	
Carlos IV funda la Universidad de Praga.	1348	
1.ª epidemia de la gran peste.	1348-1349	
	1349	Muerte de Guillermo de Occam y del arzobispo Brawardine.
	1353-1363	El cardenal Albornoz restablece los Estados pontificios.
	1354-1378	San Alejo, metropolitano de Moscú.
Los turcos toman Andrinópolis.	1357	Constitución de Albornoz para los Estados pontificios.
	1361	Muerte de Juan Taulero.
Felipe el Atrevido, duque de Borgoña.	1363	
Juan Gersón.	1363-1429	
Muerte de Petrarca.	1374	
Muerte de Boccaccio.	1375	
	1378-1417	Gran cisma.
	1379	Wicklef empieza a enseñar su doctrina sobre la eucaristía.
William Langland.	1380	
	1384	Muerte de Wicklef.
Los suizos vencen a los austríacos en Sempach.	1386	
Los serbios vencen a los turcos en la batalla de Kosovo Polje.	1389	
	1392	Muerte de san Sergio.
Se publica en Inglaterra el «gran» estatuto de <i>Praemunire</i> .	1393	
Fin de la independencia búlgara.	1393	
Unión de Calmar (Escandinavia).	1397	
Muerte de Chaucer.	1400	
Estatuto <i>De haeretico comburendo</i> .	1401	
	1402	Juan Huss comienza a predicar.
	1409	Concilio de Pisa. Tres papas.
Los polacos vencen a los caballeros teutónicos en Tannenberg.	1410	
Segismundo, rey de Hungría, es elegido rey de los romanos.	1410-1437	
	1414-1418	Concilio de Constanza (16.º ecuménico).
Enrique V vence a los franceses en Azincourt.	1415	Huss es quemado en Constanza.

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
	1416	Jerónimo de Praga es quemado en Constanza.
	1417	Elección de Martín V.
Felipe el Bueno, duque de Borgoña.	1419-1467	
	1420	Cuatro artículos de Praga.
Las guerras husitas en Bohemia.	1420-1431	
Juana de Arco, quemada en Ruán.	1431	
	1431-1449	Concilio de Basilea (17.º ecuménico).
Segismundo, coronado emperador en Roma.	1433	Acuerdos de Praga entre el concilio y los husitas.
Carlos VII publica la pragmática sanción en Bourges.	1438	Eugenio IV traslada el concilio.
	1439	Unión de las Iglesias griega y latina.
	1448-1461	San Jonás, metropolitano de Rusia, se hace independiente de Constantinopla.
	1449	Fin del Concilio de Basilea. Fin de la «época conciliar».
Caída de Constantinopla. Fin de la Guerra de los Cien Años.	1453	
Gutenberg imprime la primera Biblia en Maguncia. Mahomet II no consigue tomar Belgrado a Juan Hunyadi.	1456	
	1458-1464	Pontificado de Pío II (Enea Silvio Piccolomini).
	1460	Bula <i>Exsecrabilis</i> contra las apelaciones a un concilio.
	1464	Muerte de Nicolás de Cusa.
Empieza la imprenta en Italia.	1465	
	1467	Se establece en Bohemia una Iglesia separada.
Lorenzo de Médicis, príncipe de Florencia.	1469-1492	
Isabel la Católica, reina de Castilla.	1474-1504	
Caxton introduce la imprenta en Inglaterra.	1477	
Fernando el Católico, rey de Aragón.	1479-1516	
Fernando e Isabel, reyes católicos de España.		
La paz de Zurich da la independencia a Suiza.	1478	
Los Reyes Católicos conquistan Granada. Colón descubre América.	1492	
	1492-1503	Pontificado de Alejandro VI Borgia.
	1498	Ejecución de Savonarola.

## LISTA DE LOS PAPAS DE 1050 A 1500

Esta lista se basa en la de C. R. Cheney, *Handbook of Dates*, Royal Historical Society 1945.

La cuestión de la legitimidad no se plantea más que en ciertos casos, por ejemplo cuando el cisma de Aviñón; en esos casos se ha adoptado la lista oficial de la Iglesia católica romana. El estatuto del Juan XXIII medieval (1410-1415), considerado en otro tiempo como canónico (cf. el *Handbook*), se fijó oficialmente en 1958, cuando el nuevo papa Giovanni Roncalli tomó el nombre de Juan XXIII. La primera fecha es la de la elección; la segunda, la de la muerte, excepto cuando se diga lo contrario. El nombre de los antipapas va en cursiva.

León IX	diciembre 1048	19 abril 1054
Víctor II	finés del 1054	28 julio 1057
Esteban IX	2 agosto 1057	29 marzo 1058
Benedicto X	4-5 abril 1058	24 enero 1059 ( <i>depuesto</i> )
Nicolás II	finés diciembre 1058	22(?) julio 1061
Alejandro II	29-30 septiembre 1061	21 abril 1073
Honorio II	28 octubre 1061	<i>finés 1072</i>
Gregorio VII	22 abril 1073	25 mayo 1085
Clemente III	25 junio 1080	<i>septiembre 1100</i>
Víctor III	24 mayo 1086	16 septiembre 1087
Urbano II	12 marzo 1088	29 julio 1099
Pascual II	13 agosto 1099	21 enero 1118
Teodorico	<i>septiembre 1100</i>	<i>finés 1100 (expulsado)</i>
Alberto	<i>elegido y depuesto febrero-marzo 1102</i>	
Silvestre IV	18 noviembre 1105	13 abril 1111 ( <i>depuesto</i> )
Gelasio II	24 enero 1118	29 enero 1119
Gregorio VIII	8 marzo 1118	<i>abril 1121</i>
Calixto II	21 febrero 1119	13 diciembre 1124
Honorio II	16 diciembre 1124	13-14 febrero 1130
Inocencio II	14 febrero 1130	24 septiembre 1143
Anacleto II	14 febrero 1130	25 enero 1138
Víctor IV	15 marzo 1138	29 mayo 1138 ( <i>dimitió</i> )
Celestino II	26 septiembre 1143	8 marzo 1144
Lucio II	12 marzo 1144	15 febrero 1145
Eugenio III	15 febrero 1145	8 julio 1153
Anastasio IV	12 julio 1153	3 diciembre 1154
Adriano IV	4 diciembre 1154	1 septiembre 1159
Alejandro III	7 septiembre 1159	30 agosto 1181
Víctor IV	7 septiembre 1159	20 abril 1164
Pascual III	22 abril 1164	<i>septiembre 1168</i>
Calixto III	<i>septiembre(?) 1168</i>	29 agosto 1178 ( <i>dimitió</i> )
Inocencio III	29(?) septiembre 1179	enero 1180 ( <i>depuesto</i> )

Lucio III	1 septiembre 1181	25 noviembre 1185
Urbano III	25 noviembre 1185	20 octubre 1187
Gregorio VIII	21 octubre 1187	17 diciembre 1187
Clemente III	19 diciembre 1187	fines marzo 1191
Celestino III	30 marzo 1191	8 enero 1198
Inocencio III	8 enero 1198	16 julio 1216
Honorio III	18 julio 1216	18 marzo 1227
Gregorio IX	19 marzo 1227	22 agosto 1241
Celestino IV	25 octubre 1241	10 noviembre 1241
Inocencio IV	25 junio 1243	7 diciembre 1254
Alejandro IV	12 diciembre 1254	25 mayo 1261
Urbano IV	29 agosto 1261	2 octubre 1264
Clemente IV	5 febrero 1265	29 noviembre 1268
Gregorio X	1 septiembre 1271	10 enero 1276
Inocencio V	21 enero 1276	22 junio 1276
Adriano V	11 julio 1276	18 agosto 1276
Juan XXI	8 septiembre 1276	20 mayo 1277
Nicolás III	25 noviembre 1277	22 agosto 1280
Martín IV	22 febrero 1281	28 marzo 1285
Honorio IV	2 abril 1285	3 abril 1287
Nicolás IV	15-22 febrero 1288	4 abril 1292
Celestino V	5 julio 1294	23 dic. 1294 ( <i>dimitió</i> )
Bonifacio VIII	24 diciembre 1294	12 octubre 1303
Benedicto XI	22 octubre 1303	7 julio 1304
Clemente V	5 junio 1305	20 abril 1314
Juan XXII	7 agosto 1316	4 diciembre 1334
<i>Nicolás V</i>	12 <i>mayo</i> 1328	25 <i>julio</i> 1330 ( <i>dimitió</i> )
Benedicto XII	20 diciembre 1334	25 abril 1342
Clemente VI	7 mayo 1342	6 diciembre 1352
Inocencio VI	18 diciembre 1352	12 septiembre 1362
Urbano V	28 septiembre 1362	19 diciembre 1370
Gregorio XI	30 diciembre 1370	27 marzo 1378
Urbano VI	8 abril 1378	15 octubre 1389
<i>Clemente VII</i>	20 <i>septiembre</i> 1378	16 <i>septiembre</i> 1394
Bonifacio IX	2 noviembre 1389	1 octubre 1404
<i>Benedicto XIII</i>	28 <i>septiembre</i> 1394	5 <i>junio</i> 1409 ( <i>depuesto</i> )
Inocencio VII	17 octubre 1404	6 noviembre 1406
Gregorio XII	30 noviembre 1406	4 julio 1415 ( <i>dimitió</i> )
<i>Alejandro V</i>	26 <i>junio</i> 1409	3 <i>mayo</i> 1410
<i>Juan XXIII</i>	17 <i>mayo</i> 1410	29 <i>mayo</i> 1415 ( <i>depuesto</i> )
Martín V	11 noviembre 1417	20 febrero 1431
<i>Clemente VIII</i>	10 <i>junio</i> 1423	26 <i>julio</i> 1429 ( <i>dimitió</i> )
Eugenio IV	3 marzo 1431	23 febrero 1447
<i>Félix V</i>	5 <i>noviembre</i> 1439	7 <i>abril</i> 1449 ( <i>dimitió</i> )
Nicolás V	6 marzo 1447	24 marzo 1455
Calixto III	8 abril 1455	6 agosto 1458
Pío II	19 agosto 1458	4 agosto 1464
Paulo II	30 agosto 1464	26 julio 1471
Sixto IV	10 agosto 1471	12 agosto 1484
Inocencio VIII	29 agosto 1484	25 julio 1492
Alejandro VI	11 agosto 1492	18 agosto 1503

Las sucesiones no claras del gran cisma pueden ordenarse así:

## ROMA

Urbano VI (1378-1389).  
 Bonifacio IX (1389-1404).  
 Inocencio VII (1404-1406).  
 Gregorio XII (1406-1415) (*depuesto por el Concilio de Pisa [5 junio 1409], rechazó la decisión y no dimitió hasta el 4 de julio de 1415*).

## PISA

Alejandro V (1409-1410).  
 Juan XXIII (1410-1415) (*depuesto por el Concilio de Constanza el 29 de mayo de 1415; murió en 1419*).

## AVIÑÓN

Clemente VII (1378-1394).  
 Benedicto XIII (1394-1422) (*depuesto el 4 de junio de 1409 por el Concilio de Pisa y el 20 de julio de 1417 por el de Constanza; no quiso retirarse*).  
 Clemente VIII (1423-1429) (*dimitió*).

## BASILEA

Félix V (1439-1449).

Si no se admite el Concilio de Pisa, la deposición de Gregorio XII es inválida y, por consiguiente, Alejandro V y Juan XXIII son antipapas. La supresión de Juan XXIII de la lista canónica (cf. p. 486) implica lógicamente la de Alejandro V.

La elección de Martín V en 1417 fue posible por: 1) la dimisión del papa romano Gregorio XII en 1415; 2) la deposición por dos concilios del pretendiente de Aviñón, Benedicto XIII; 3) la huida y la deposición por el Concilio de Basilea del pretendiente de Pisa, Juan XXIII. La elección de Martín V es, pues, canónicamente incontestable; desde el punto de vista romano, la sede estaba vacante desde la dimisión de Gregorio XII; del lado de Aviñón, por la doble deposición de Benedicto XIII. Las elecciones de Clemente VIII (Aviñón) y de Félix V (Basilea) fueron los últimos esfuerzos realizados por los partidarios de la confusión.

## BIBLIOGRAFIA

### *Nueve siglos de la Iglesia*

El período, exceptuado un solo siglo (1274-1378), se estudia en la *Histoire de l'Église* comenzada por A. Fliche y V. Martin y dirigida hoy por J.-B. Duroselle y E. Jarry. Los volúmenes sobre los siglos XIV y XV tienen más amplios horizontes que los anteriores debido a los cambios en la orientación de la colección o, más probablemente, a la apertura de más campos y a la riqueza de los recursos de la historia. Desde Gregorio Magno hasta Inocencio III, la presentación es la del relato tradicional: política y cronológica. Los volúmenes aparecidos después de la Segunda Guerra Mundial ponen de relieve los aspectos doctrinales, sociológicos o institucionales. Las referencias bibliográficas se han multiplicado, dando mayor cabida a las obras extranjeras. Pese a todas sus cualidades, la serie sigue siendo, por sus dimensiones y por la lentitud de su aparición, una historia para el especialista más que para el lector instruido. Algunos volúmenes, como los de E. Amann sobre la época carolingia (vol. VI y parte del VII) y los de A. Fliche sobre la reforma gregoriana (VIII), se basan en las investigaciones de sabios eminentes y siguen siendo en muchos aspectos los estudios mejores hechos hasta ahora.

Entre las historias generales más antiguas son dignas de mención las siguientes: A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* (5 vols. subdivididos, Leipzig 1887-1920, con varias revisiones y reimpressiones), que sigue siendo indispensable hasta los alrededores de 1350. Hasta el siglo XII, incluye virtualmente toda la Europa continental al oeste de Rusia y al norte de España y de Bulgaria. La amplitud de los conocimientos y el dominio de las técnicas contemporáneas son admirables. H. K. Mann, *Lives of the Popes in the Early Middle Ages*, 18 vols. (Londres 1902-1932), presenta un estudio seguido de la actividad del papado, pero a veces carece de espíritu crítico y sintético.

La documentación más segura y más amplia la proporcionan los cinco grandes diccionarios franceses: *Dictionnaire de théologie catholique* (1905-1950, completo), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (1912, hasta Fe), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1907-1953, completo), *Dictionnaire de spiritualité* (1932, Fy) y *Dictionnaire de droit canonique* (1935, Reg), aunque sus tres primeros volúmenes han perdido algún valor por el tiempo transcurrido.

Para las declaraciones doctrinales se dispone de K. J. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles*, 8 vols. (1907-1921, con suplementos), y de los volúmenes aparecidos de G. Dumeige, *Histoire des conciles oecuméniques* (París 1963; vol. 6: R. Foreville, *Latran I, II, III y Latran IV*, 1965; vol. 7: H. Wolter y H. Holstein, *Lyon I y II*, 1966; vol. 8: J. Leclerc, *Vienna*, 1964; vol. 9: J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, 1965).

Otras obras de referencia: *Lexicon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Brisgovia 2<sup>o</sup> 1957-1965); A. Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (23 vols., Leipzig 1913, valioso para las cuestiones económicas y jurídicas).

Citemos también:

C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttum und der römischen Katholizismus* (Tubinga 1924).

- J. Haller, *Das Papsttums Idee und Wirklichkeit* (Stuttgart 21950).  
 F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 8 vols. (Stuttgart 1859-1872. Anticuado en parte, pero única obra de conjunto).  
 F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste*, 5 vols. (Munich 1954-1959).  
 A. Denzinger y A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgo de Brisgovia, Roma y Nueva York 321963).  
 G. Dumeige, *La Foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église* (París 1961).

Estos veinte años últimos han visto nacer una nueva fuente de información histórica en forma de encuentro de expertos, especialmente en Italia. Los resultados publicados dan idea de las cuestiones y justifican las diversas interpretaciones. Tres centros destacan en las investigaciones medievales:

- Espoleto: Centro Italiano di Studi Sul'Alto Medioevo. Cada año se celebra una semana de estudios. Citaremos sus publicaciones concernientes a la historia de la Iglesia:

- I (1954): *I problemi della civiltà carolingia*.  
 III (1956): *L'Italia meridionale nell'alto medioevo e i rapporti con il mondo bizantino*.  
 IV (1957): *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*.  
 V (1958): *Caratteri del secolo VII in Occidente*.  
 VII (1960): *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800*.  
 IX (1962): *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente*.

- Todí: Centro di Studi Sulla Spiritualità Medioevale:

- II (1960): *Spiritualità Cluniacense*.

- Milán (Università del Sacro Cuore): Centro di Studi Medioevale. La Mendola:

- I (1959): *La via commune del clero nei secoli XI e XII*.  
 II (1962): *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*.  
 III (1965): *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*.

## PRIMERA PARTE

### 1. Evangelización de Europa

- S. Delacroix, *Histoire universelle des Missions catholiques* (París). Cada capítulo es obra de un experto: L. Musset, para la evangelización de los germanos, y F. Dvornik, para la de los eslavos. Excelentes resúmenes con ilustraciones y referencias precisas. Vol. I: *Les Missions des origines au XVI<sup>e</sup> siècle* (1956).  
 K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols. (Londres 1938-1945).  
 M. Tangl, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus: MGH, Epistolae selectae* (Berlín 1916). *Sankt Bonifatius* (vol. del 12.<sup>o</sup> centenario; Fulda 1954).  
 G. Verbist, *À l'aube des Pays-Bas, saint Willibrord* (Bruselas 1953).  
 L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques* (París 1911; corregido y mejorado: *Christianity in Celtic lands*, Londres 1932).  
 L. Bieler, *Ireland, harbinger of the middle ages* (Londres 1963).  
 F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe* (Londres 1940), y *The Slavs. Their early History and Civilization* (Boston 1956).

## 2. Bizancio y las Iglesias de la Europa oriental

Sobre Cirilo y Metodios:

- F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Roma au IX<sup>e</sup> siècle* (París 1926), y *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Praga 1933).  
P. Duthilleul, *L'Évangélisation des Slaves* (París, 1963).  
F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven* (Wiesbaden 1960).  
F. Grivec y F. Tomsic, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes* (Radovi Staroslavenskog Instituta 4; Zagreb 1960).

## 3. Las Iglesias de la Europa occidental

a) Iglesias merovingia y franca:

- A. de Clercq, *La législation religieuse française de Clovis à Charlemagne* (París 1936).  
E. Delaruelle, *L'Église romaine et ses relations avec l'Église franque jusqu'en 800*, en *Encuentros de Espoleto VII* (1959-1960) pp. 143-184.  
F. L. Ganshof, *L'Église sous Pépin III et Charlemagne*, ibíd., 95-141, y *La Belgique carolingienne* (Bruselas 1958).  
E. Griffe: Varios artículos en «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» (1950).  
P. Imbart de la Tour, *Les Élections épiscopales en France* (París 1891), y *Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* (París 1900).  
E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule* (París 1950).  
E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique* (Lovaina 1945).  
P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles* (París 1962).  
E. Salin, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire, IV: Les croyances* (París 1959).  
*Encuentros de Espoleto: V* (1958): *Caratteri del secolo VII in Occidente*, y IX (1962): *Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente*.

b) La Iglesia anglosajona:

Existen pocas obras en francés (cf. M.-M. Dubois, *La littérature anglaise au Moyen Âge*, París 1962; su tesis sobre *Aelfric sermonnaire, docteur et grammairien*, París 1943, y su vida novelada de *Saint Colomban*, París 1950). En inglés hay obras de divulgación de E. S. Duckett.

- Beda, *Beda opera historica* (Ed. C. Plummer; Oxford 1896).  
B. Capelle y otros, *S. Beda Venerabilis* (Studia Anselmiana VI; Roma 1936).  
A. H. Thompson y otros, *Bede: his life, times and writings* (Oxford 1935).  
M. Deanesly, *The pre-Conquest Church in England* (Londres 1961).  
W. H. Levison, *England and the Continent in the Eight Century* (Oxford 1946).

c) La Iglesia germánica:

- G. Barraclough, *The Origins of Modern Germany* (Oxford 1948).  
T. Schaeffer, *La chiesa nazionale di osservanza romana. L'Opera di Willibrord e di Bonifacio*, en *Encuentros de Espoleto VI* (1959).  
A. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche* (Colonia 1919).  
K. Voigt, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des Westfränkischen Königstums* (Stuttgart 1917).  
R. R. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen* (Utrecht 1957).

## d) La Iglesia española:

- J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (Paris 1959).  
 E. Lévi-Provencal, *La civilisation arabe en Espagne* (París 1961).  
 R. Menéndez Pidal, *Historia de España, IV: España cristiana, 711-1038*, por J. Pérez de Urbel y R. del Arco y Garay (Madrid 1956).

## e) La Iglesia en manos de los laicos:

- P. Bidagor, *La Iglesia propia en España* (Analecta Gregoriana IV; Roma 1933).  
 E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 3 vols. (Lille 1922-1936).  
 U. Stutz, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes* (Berlín 1895), y *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III* (Berlín 1895).  
 P. Thomas, *Le droit de propriété des laïques* (1906).

## 4. Las vicisitudes del papado

- L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical* (París 1911); *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle* (París 1925), y *Le «liber pontificalis»* (París 1957).  
 E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, 2 vols. (Tubinga 1930-1933).  
 E. Beumann y otros, *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, 4 vols. (Düsseldorf 1965).  
 H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Grossreiches* (Zurich 1949).  
 R. Folz, *Le Couronnement impérial de Charlemagne* (París 1964).  
 G. Haendler, *Epochen karolingischer Theologie* (Amsterdam 1958).  
 E. Herzog, *Die Ottonische Stadt* (Berlín 1964).  
 E. Patzelt, *Die Karolingische Renaissance* (Graz 1965).  
 G. Tessier, *Charlemagne* (París 1967).

## 5. El origen de la autoridad

- H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique* (París 1955).  
 R. W. y Á. J. Carlyle, *The History of Political Thought in the West*, vols. I-V (Edimburgo 1938).  
 R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle* (París 1953).  
 M. Pacaut, *La théocratie, l'Église et le pouvoir au Moyen Âge* (París 1957).  
 W. Ullmann, *Medieval Papalism* (Londres 1949); *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (Londres 1955), y *Principles of Government and politics in the Middle Ages* (Londres 1960).

La interpretación de Ullmann ha sido criticada, por ejemplo, por F. Kempf, *Die papstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt: «Miscellanea Historiae Pontificiae»* 21 (1959) 117-169.

## 6-7. La Iglesia bizantina, Roma y Constantinopla

- H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959).  
 G. Every, *The Byzantine Patriarchate 451-1104* (Londres 1962).

- J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185* (Oxford 1935).  
 G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich <sup>3</sup>1963).

Sobre Máximo el Confesor:

- L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund 1965).  
 W. Volker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens* (Wiesbaden 1965).

Sobre la crisis iconoclasta:

- P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford 1958).  
 L. Bréhier, *La querelle des images* (París 1904).  
 A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin. Dossier archéologique* (París 1957).  
 H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus* (Münster 1938).  
 G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Breslau 1929).

Sobre el arte bizantino:

- Ch. Delvoye, *Art byzantin* (París 1967).  
 G. Mathew, *Byzantine Aesthetics* (Londres 1963).  
 P.-A. Michelis, *Esthétique de l'art byzantin* (París 1959).

Sobre la himnografía:

- E. Wellesz, *A History of Byzantine music and hymnography* (Oxford <sup>2</sup>1961).

Sobre la liturgia:

- E. Mercenier, F. Paris y G. Bainbridge, *La prière des Églises de rite byzantin*, 3 vols. (Chevetogne s. a.).  
 J. M. Sauget, *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)* (Roma 1962).

Sobre el monacato:

- Millénaire du Mon-Athos 963-1963. Études et mélanges*, 2 vols. (Chevetogne 1963-1964), con una bibliografía exhaustiva.

Sobre la Iglesia y el poder imperial:

- A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient* (París 1936).  
 A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche 843-1204* (Darmstadt 1959).

Sobre Focio:

- F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende* (París 1950).

Sobre la actitud de Bizancio frente al primado de Roma:

- F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine* (París 1964).  
 J. Meyendorff, A. Schmemmann, N. Afanassieff y N. Koulomzine, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel 1960).

Punto de vista ortodoxo sobre el filioque:

- V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944).

Sobre la ruptura de 1054:

- 1054-1954. *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* (Chevetogne 1954).  
 S. Runciman, *The Eastern Schism. A study of the Papacy and the eastern Churches during the 11th and 12th centuries* (Oxford 1955).

#### 8. Los siglos monásticos I

- P. Cousin, *Précis d'histoire monastique* (París 1956). Abundante en hechos y referencias, pero también en inexactitudes.  
 P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoit*, 7 vols. (Maredsous 1942-1956). Única visión de conjunto completa, aunque un poco superficial.  
 C. Jean-Nesmy, *Saint Benoit et la vie monastique* (París 1959).  
 Actas de los encuentros de Espoleto IV, 1957 (1959); Milán I, 1959 (1961); II, 1962 (1964); Luxeuil (1950); *Mélanges Colombaniens* (1961).  
 J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation en Occidente. Des invasions à Charlemagne* (París 1962).  
 G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, 2 vols. (París 1935). Abundante en hechos, pobre en análisis y en crítica.  
 A. Chagny, *Cluny et son empire* (París 1949).  
 K. Hallinger, *Gorze-Cluny* (Studia Anselmiana XLII, 2 vols.; Roma 1952). Erudito y fundamental, pero exagera las diferencias en el seno de un mismo conjunto monástico.  
 G. Tellenbach, *Neue Forschungen über Cluny u. d. Cluniacenser* (Friburgo de Brisgovia 1954).  
 A. Dimier, *Les Moines bâtisseurs* (París 1964).  
 G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia* (Roma 1961).  
 D. Knowles, *The Monastic Order in England* (Cambridge 2<sup>a</sup> 1963).  
 J. Ryan, *Irish Monasticism* (Dublín 1931). Sigue siendo la mejor obra.  
 H. Dauphin, *Le Bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun* (Lovaina 1946).  
 R. Blouard, *Saint Gérard de Brogne* (Namur 1959).  
*Gérard de Brogne et son oeuvre réformatrice* (Maredsous 1960).

#### 9. La teología (600-1050)

Los artículos del *Dictionnaire de théologie catholique* y los capítulos de E. Amann en Fliche y Martin, vols. VI y VII, siguen siendo indispensables, aunque necesitan en algunos puntos cierto *aggiornamento*. Se encontrará la bibliografía moderna en el *Lexicon für Theologie und Kirche*. Sobre Juan Escoto Eriúgena, la obra de M. Cappuyns (París 1933) sigue teniendo valor.

- P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle* (Lyon 1949).  
 N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter von Ursprung bis zur Mitte des 14<sup>ten</sup> Jahrhunderts*, 3 vols. (Paderborn 1922-1923).  
 O. D. Watkins, *A History of Penance* (Londres/Nueva York 1920).

#### 10. El derecho canónico desde Dionisio el Exiguo hasta Yvo de Chartres

Los artículos del *Dictionnaire de Droit canonique*:

- H. Feine, *Kirchlichrechtgeschichte* (Weimar 1954).

- P. Fournier y G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, 2 vols. (París 1931-1932).  
 S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik 1140-1234 I* (Studi e Testi LXXI; Ciudad del Vaticano 1937).  
 J. Laporte, *Le Pénitentiel de Saint Coloman* (Tournai 1958).  
 J. J. Ryan, *Saint Peter Damian and his canonical sources* (Toronto 1956).  
 C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII<sup>e</sup> siècle* (París 1952).

### 11. El culto público y la piedad

- P. Battifol, *Histoire du breviaire romain* (París 1893).  
 E. Bishop, *Liturgica Historica* (Oxford 1916).  
 J. Chelini, en «Revue d'Histoire de l'Église de France» (1956) 161-174, y las Actas del Tercer Encuentro de Milán (1965).  
 J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932), y *Missarum sollemnia* (Friburgo 1952; trad. española: *El sacrificio de la misa*, Madrid 1965).  
 F. J. E. Raby, *A History of Christian Latin Poetry* (Oxford 1953).  
 C. Vogel, en *Encuentros de Espoleto VII*, 1959 (1960).

### 12. La cultura cristiana en Occidente

- J. de Ghellinck, *Littérature latine au Moyen Âge* (París 1939).  
 M. Laistner, *Thought and letters in Western Europe AD 500-900* (Londres 1957).  
 G. Schnurer, *Kirche und Kultur in Mittelalter*, 3 vols. (Paderborn 1936).  
*Encuentros de Espoleto I*, 1954.

## SEGUNDA PARTE

### 1. La reforma gregoriana

- H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII et sa conception du pouvoir pontifical* (París 1934).  
 A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, en Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale III* (París 1936).  
 A. Becker, *Studien zum Investiturproblem in Frankreich* (Sarrebruck 1955).  
 G. Borino, *Studi gregoriani I-VII* (Roma 1947-1960). Indispensable.  
 E. Caspar, *Registrum Gregorii VII: MGH, Epistolae selectae* (Berlín 1923), y *Studien zum register Gregors VII: «Neues Archiv» 38 (1913) 143-226*.  
 F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages* (Oxford 1939).  
 T. E. Mommsen y K. F. Morrison, *Imperial Lives and letters of the eleventh century* (Nueva York 1962).  
 K. F. Morrison, *Canossa: a revision: «Traditio» 18 (1962) 121-148*.  
 W. von den Steinen, *Canossa, Heinrich IV und die Kirche* (Munich 1957).  
 G. Tellembach, *Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest* (Oxford 1945).  
 J. P. Whitney, *Hildebrandine Essays* (Cambridge 1932).

## 2. Los siglos monásticos II

Cf. la bibliografía del capítulo 8 de la primera parte.

- M. Heimbucher, *Die orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 vols. (Paderborn 1933-1934). Bueno, pero no siempre seguro.
- H. M. Colvin, *The White Canons in England* (Oxford 1951).
- G. Constable y J. Kritzeck, *Petrus Venerabilis* (Studia Anselmiana XL; Roma 1956).
- W. Daniel, *Vita Ailredi* (Edimburgo 1950).
- Ch. Dereine, *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI<sup>e</sup> siècle*: RHE (1946) 365-406; «chanoines», en *Dict. hist. et géo. eccl.*
- J. C. Dickinson, *The Origins of the Austin Canons* (Londres 1950).
- E. Jacobs, *Die Hirsauer* (Colonia 1961).
- Eadmer, *Life of saint Anselm* (Edimburgo 1962).
- R. W. Southern, *Saint Anselm and his biographer* (Cambridge 1963).
- J. Lekai, *The White Monks* (1953; corregido y aumentado en la trad. francesa *Les Moines blancs*, París 1957).
- J.-B. Mahn, *L'Ordre cistercien* (París 1951).
- J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid 1945).
- M. Thompson, *The Carthusian Order in England* (Londres 1930). Hay capítulos útiles sobre los orígenes y las reglas de los cartujos.
- E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 2 vols. (París 1895-1897), revisado varias veces e irreemplazable.
- Jean Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (París 1966).
- Encuentro de Todí (1960), sobre *Spiritualità cluniacense*.

## 3. La Iglesia en el siglo XII

- Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscell. Historiae Pontificalis XVIII; Roma 1954).
- E. W. Kemp, *Canonization and authority in the Roman church* (Oxford 1948).
- A. Luchaire, *Innocent III*, 6 vols. (París 1904-1908).
- M. Pacaut, *Alexandre III* (París 1956).
- F. Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Colonia 1961).

Alemania, Inglaterra, España:

- A. A. Werminghoff, *Geschichte des Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I* (Hannover y Leipzig 1905).
- H. Boehmer, *Kirche und Staat in England und in der Normandie in XI und XII Jabrundert* (Leipzig 1899). Anticuoado para lo que concierne a Normandía, pero indispensable para Inglaterra.
- D. C. Douglas y G. W. Greenaway, *English Historical Documents II* (Londres 1955).
- Menéndez Pidal, *Historia de España III* (Madrid 1940).
- G. Villada, *Historia eclesiástica de España I y II* (1929-1932).

Sobre las Cruzadas:

- P. Alphandery y A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vols. (París 1954-1959).
- R. Grousset, *Histoire des Croisades*, 3 vols. (París 1934-1935).
- S. Runciman, *History of the Crusades*, 3 vols. (Cambridge 1954).

- P. Throop, *Criticism of the Crusades: a study of Public Opinion and Crusade Propaganda* (Amsterdam 1940).  
 A. Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2 vols. (Frigurgo de Brisgovia 1953).

Sobre los concilios, cf. la bibliografía de *Nueve siglos de Iglesia*.

#### 4. Estructuras de la Iglesia medieval

Sobre las instituciones:

- G. Le Bras, *Les Institutions de la chrétienté médiévale*, en Fliche y Martin, XII (París 1959).  
 J. F. Lamarignier, J. Gaudemet y G. Mollat, *Institutions ecclésiastiques*, en F. Lot y R. Fawtier, *Histoire des Institutions françaises au Moyen Âge III* (París 1962).

Sobre la Inquisición:

- J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, 2 vols. (París 1935-1938).  
 H. C. Lea, *The Inquisition of the Middle Ages* (Londres 1963).  
 H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition* (París 1960).

Sobre Graciano:

- J. Forchelli y A. Stickler, *Studia Gratiana*, 2 vols. (Bolonia 1933-1934).

#### 5. La teología (1050-1216)

- M.-D. Chenu, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle* (París 1957).  
 D. A. M. van den Eynde, *Les définitions des sacrements (...) 1050-1240* (Lovaina 1956).  
 J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle* (Brujas 1948).  
 M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols. (Friburgo de Brisgovia 1909-1911); *Geschichte der katholischen Theologie* (Friburgo de Br. 1933), y *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vols. (Munich 1926, 1936, 1956).  
 H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vols. (París 1959-1964).  
 B. Poschmann, *Der Ablass ins Licht d. Bussgeschichte* (Bonn 1948).  
 B. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1952).  
 C. Spick, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (París 1944).

#### 6. El pensamiento medieval (1000-1200)

- F. Copleston, *History of Philosophy II-III* (Londres 1952-1953).  
 B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, en F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie II* (Berlín 1928) (= Bruselas 1951). Sigue siendo válida.  
 E. Gilson, *Histoire de la Philosophie médiévale* (París 1943), y *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londres 1955), con abundante bibliografía.  
 G. Paré, A. Brunet y P. Tremblay, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle* (París 1933).  
 R. Rashadall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 vols. (Oxford 1936).

Sobre Juan de Salisbury:

- C. N. L. Brooke y otros, *The letters of John of Salisbury I* (Edimburgo 1955).  
 C. C. J. Webb, *John of Salisbury* (Londres 1932).

## 7. La vida espiritual I

- E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard* (París 1934).  
L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge* (París 1921).  
D. Knowles, *The Mystical Tradition* (Londres 1957).  
J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (París 1957). Es probablemente la mejor obra de Dom Jean Leclercq.  
J. Leclercq, F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Âge*, en *Historie de la spiritualité chrétienne II* (París 1961).  
P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne II* (París 1925). Respecto a la interpretación, ya está rebasado por la obra precedente, pero es útil como repertorio de nombres y de hechos.  
P. Riché, J. Leclercq y E.-R. Labande, *Histoire spirituelle de la France* (París 1964).

## 8. La religiosidad de los laicos

- H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Darmstadt <sup>3</sup>1961), completado por *Neue Beiträge zur Geschichte der Rel. Bew. i. Mittelalter: «Archiv für Kulturgeschichte»* 37 (1955) 129-182.  
G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster 1948).  
III Encuentro de Milán, 1965 (1967).

## 9. La literatura en los siglos XI y XII

- E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale* (Brujas 1946).  
J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols. (Bruselas/París 1946).

## 10. El arte y la música (600-1150)

- M. Aubert, *L'art français à l'époque romane*, 3 vols. (París 1930-1933). También otros muchos libros de síntesis sobre la arquitectura, la escultura y la vidriería en la Edad Media.  
K. J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture* (Harmondsworth 1959).  
G. Duby, *Adolescence de la chrétienté; l'Europe des cathédrales 1140-1280; Fondements d'un nouvel humanisme 1280-1440*, 3 vols. (Ginebra 1966-67).  
H. Focillon, *Art d'Occident* (París 1955).  
J. Gimpel, *Les bâtisseurs de cathédrales* (París 1958).  
A. Grabar y C. Nordenfalk, *Le haut Moyen Âge* (pintura) (Ginebra 1957).  
L. Grodecki, *Au seuil de l'art roman: l'architecture ottonienne* (París 1958).  
J. Hubert, J. Porcher y W.-F. Volbach, *L'Europe des invasions; l'Empire carolingien* (París 1967-68).  
E. Mâle, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France; du XIII<sup>e</sup> siècle; de la fin du Moyen Âge* (París, respectivamente, <sup>3</sup>1928, <sup>1</sup>1931 y <sup>3</sup>1925). Esta trilogía fechaba y agrupaba por vez primera la escultura francesa y precisaba su sentido religioso y su significación social.  
E. Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey church of St. Denis* (Princeton 1946); *Gothic architecture and scholasticism* (Nueva York 1951), y *Renaissance and Renaissances in Western Art* (Estocolmo 1960).  
Theophilus, *De diversis artibus* (Edimburgo 1961).

## TERCERA PARTE

### 1. El siglo XIII

- F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III* (Roma 1954).  
M. Maccarone, *Chiesa e stato nella dottrina di papa Inocenzo III* (Roma 1940), y *Vicarius Christi* (Roma 1952).  
H. Tillman, *Papst Innocenz III* (Bonn 1954).

### 2. La supremacía pontificia y la difusión de la fe

- G. Barraclough, *Papal provisions* (Oxford 1935). Erudito, pero algo tendencioso.  
W. E. Lunt, *Papal Revenues in the Middle Ages*, 3 vols. (Nueva York 1934-1962).

Sobre la Iglesia búlgara:

- D. Obolensky, *The Bogomilis. A study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge 1948).  
S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire* (Londres 1930).  
M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans* (Chicago 1933).

Sobre la Iglesia servia:

- A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche* (Graz 1922).  
K. Jireček, *Geschichte der Serben I-II* (Gotha 1911-1918).  
R. Hamann-MacLean y H. Hallensleben, *Die monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom II. bis zum frühen XIV. Jahrhundert* (Gieszen 1963).  
G. Millet, *La peinture du Moyen Age en Yougoslavie*, 3 fascículos presentados por A. Frolov (París 1954-1962).

Sobre la Iglesia rusa:

- A. M. Amann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte* (Viena 1950).  
G. Fedotov, *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity: the tenth to the thirteenth centuries* (Nueva York 1960), y *A Treasury of Russian spirituality* (Nueva York 1961).  
P. Kovalevsky, *Saint Serge et la spiritualité russe* (París 1958).  
I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917* (Würzburgo 1953).

### 3. Roma y Constantinopla

- W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reichs* (Berlín 1903).

Sobre la espiritualidad de Bizancio:

- L. Bouyer, *La spiritualité byzantine*, en L. Bouyer y otros, *Histoire de la spiritualité chrétienne II* (París 1961) 645-696.  
J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (París 1959), y *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (París 1959).  
B. Tatakis, *La Philosophie byzantine* (París 1959).

#### 4. *La Iglesia y la corona. Tesis y antítesis*

- T. R. S. Boase, *Boniface VIII* (Londres 1933).  
C. Digard, *Philippe le Bel et le Saint Siège de 1285 à 1304*, 2 vols. (París).  
E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton 1957).  
J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XII<sup>e</sup> siècle* (París 1942).  
V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, 2 vols. (París 1939).  
J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel* (Lovaina 1926).  
M. J. Wilks, *The problem of Sovereignty* (Cambridge 1962).

#### 5. *Los mendicantes*

Algunos estudios básicos sobre los orígenes y la constitución de las órdenes mendicantes y sobre el cisma de los espirituales franciscanos se encuentran en H. Denifle y F. Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 6 vols. (Berlín y Friburgo de Brisgovia 1885-1892); lista en D. Knowles, *Religious Orders I*, pp. 332-333. No existe ninguna biografía satisfactoria de san Francisco que tenga en cuenta las investigaciones de este último siglo. *La Vie de saint François*, por P. Sabatier (París 1894), reeditada muchas veces con revisiones, ha hecho época y es clásica más por sus cualidades de estilo que por su valor histórico y su orientación.

- Englebert, *Vie de saint François d'Assise* (París 1947).  
J. Joergensen, *Saint François d'Assise, sa vie et son oeuvre* (París 1954).  
R. B. Brooke, *Early Franciscan Government* (Cambridge 1959).  
D. L. Douie, *The Nature and Effects of the heresy of the Fraticelli* (Manchester 1932).  
I. Gobry, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain* (París 1957).  
P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle* (París 1928).  
M.-H. Vicaire, *Histoire de saint Dominique* (París 1957). Obra magistral. También, *Saint Dominique et ses frères, Évangile ou croisade* (París 1967).  
G. R. Galbraith, *The Constitution of the Dominican Order* (Manchester 1925).  
W. A. Hinnebusch, *History of the Order of Preachers I* (Nueva York 1966).  
A. Walz, *Compendium Historiae ordinis praedicatorum* (Roma <sup>2</sup>1948).

#### 6. *La vida espiritual II*

Cf. el capítulo 7 de la segunda parte.

- J. Chuzeville, *Les mystiques allemands du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1935).  
J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (París 1956).

#### 7. *El pensamiento medieval (1200-1277)*

Cf. el capítulo 6 de la segunda parte.

- D. Callus (ed.), *Robert Grosseteste* (Oxford 1955).  
M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (París 1959).  
J.-G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (París 1963).

- A. Forest, F. van Steenberghen y M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle* (París 1951).  
 F. van Steenberghen, *Aristote en Occident* (Lovaina 1946).  
 C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII<sup>e</sup> siècle* (París 1964).

#### 8. La herejía

Sobre la Inquisición, cf. el capítulo 4 de la segunda parte.

- M. Erbstösser y E. Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums* (Berlín 1960). Perspectiva marxista.  
 G. Leff, *Heresy* (Manchester 1967).  
 E. D. Theseider, *Introduzione alle eresie medioevali* (Bolonia 1954).  
 E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (Nueva Brunswick 1954).  
 A. Borst, *Die Katharer* (Schriften der MGH 12; Stuttgart 1953).  
 E. Delaruelle, M.-H. Vicaire y otros, *Cahiers de Fanjeaux*. 1: *Saint Dominique en Languedoc*, 2: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques* (Toulouse 1966-1967).  
 A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*: «Archivum FF. Praedicatorum» 19-20 (1949-1950) 280-312, 234-324.  
 M. W. Bloomfield, *Joachim of Flora*: «Traditio» 13 (1957) 249-312.  
 J. Trier y H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Marburgo 1950).  
 Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni* (Studi e testi XXXV; Ciudad del Vaticano 1945).

#### 9. Los judíos y la usura

- J. W. Baldwin, *The medieval theories of the just price: Romanists, Canonists and Theologians in the 12th and 13th centuries* (Transactions of the American Philosophical Society, n. serie XLIX; Filadelfia 1959).  
 P. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (París 1960); *Les auteurs chrétiens du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme* (París 1964), y *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien* (París 1966).  
 J. T. Noonan, *The scholastic analysis of usury* (Cambridge, Mass. 1957).

#### 11. Las artes (1150-1300)

- J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Âge* (París 1948; trad. española: *El otoño de la Edad Media*, Madrid 1973).

### CUARTA PARTE

#### 1. Los papas de Aviñón

En la *Histoire Littéraire de la France* se encontrarán excelentes artículos, por N. Valois y otros.

- L. Baudry, *Guillaume d'Occam* (París 1950).  
 B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1307)* (París 1966).

- G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vols. (París 1934-1946).  
 G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians* (Cambridge 1957).  
 G. Mollat, *Les papes d'Avignon 1305-1378* (París 1950).  
 Y. Renouard, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378* (París 1941) y *La papauté à Avignon* (París 1954).  
 P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle* (París 1934).  
*Nominalisme*, en *Dictionnaire de théologie catholique* XI (1931) 717-784.

## 2. El gran cisma

Cf. los artículos de la *Histoire Littéraire de la France*, del *Dictionnaire de théologie catholique* y de las historias de los concilios citadas en *Nueve siglos de Iglesia*.

- A. Franzen y W. Müller, *Das Konzil v. Konstanz. Beiträge zu einer Geschichte von Theologie* (Friburgo de Brisgovia 1964).  
 Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge 1955).  
 W. Ullmann, *The origins of the Great Schism* (Londres 1948).  
 N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vols. (París 1896-1902), y *Le pape et le concile*, 2 vols. (París 1909).

## 3. El siglo XV

Todos los aspectos hasta 1450 están tratados con abundantes referencias bibliográficas por E. Delaruelle, E.-R. Labande y P. Ourliac, en Fliche y Martin, XIV.

- F. Gragg y L. Gabel, *The Commentaries of Pius II: Books X-XIII* (Northampton Mass. 1957).  
 P. Partner, *The Papal state under Martin V* (Londres 1958).  
 A. S. Atya, *The crusade in the later Middle Ages* (Londres 1938).  
 A. Luttrell, *The crusade in the Fourteenth Century*, en J. Hale y otros (eds.), *Europe in the Later Middle Ages* (Londres 1955).

## 4. La vida monástica y regular de la baja Edad Media (1216-1500)

Hay un excelente panorama de la vida monástica y regular de los siglos xiv y xv en Fliche y Martin, XIV, 2.<sup>a</sup> parte (París 1964), con bibliografía exhaustiva.

- H. Denifle, *La Désolation des Églises, monastères et hôpitaux de France pendant la guerre de cent ans*, 2 vols. (Mâcon 1897). La obra, que reúne muchos documentos, sigue siendo el cuadro de fondo para cualquier estudio religioso de Francia en aquel tiempo.  
 D. Knowles, *The religious orders in England II-III* (Cambridge 1955).  
 G. M. Colombás y M. M. Gost, *Estudios sobre el primer siglo de san Benito de Valladolid* (Scripta et documenta III; Montserrat 1954).

## 5. El pensamiento medieval (1277-1500)

- A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts* (Roma 1965). Obra capital.

H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass. 1963). Excelente bibliografía.

Sobre Occam:

Baudry (cf. el capítulo primero de esta parte).

P. Boehmer, *Collected articles on Ockham* (Nueva York 1958). Importante, pero no sin peligros.

Sobre Nicolás de Cusa:

E. Colomer, *Nikolas von Kues und Raimund Lull* (Berlín 1961).

M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues* (París 1941).

P. E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass. 1963).

Sobre Duns Escoto:

E. Gilson, *Jean Duns Scot* (París 1952).

## 6. Herejía y revolución

Sobre Wicklef:

K. B. McFarlane, *John Wycliffe* (Londres 1952).

H. B. Workman, *John Wyclif*, 2 vols. (Oxford 1926).

Sobre Juan Huss:

M. Vischer, *Jan Hus, sein Leben und seine Zeit* (Francfort <sup>1</sup>1955).

P. de Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss* (Lovaina 1960), y *Hussiana*, 2 vols. (Lovaina 1960).

Sobre la influencia de Wicklef en Huss:

R. R. Betts, *English and Czech influences on the Husite Movement* (Transactions of the Royal Historical Society, 4 serie XXI [1939] 71-102).

S. H. Thomson, *Magistri Joannis Hus Tractatus de Ecclesia* (Boulder, EE. UU. 1956).

## 7. El clima religioso del siglo XV

P. Adam, *La Vie paroissiale en France au XIV<sup>e</sup> siècle* (París 1964).

A. Lesort, *La réconstitution des Églises après la guerre de cent ans*, en Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale* III (París 1936).

W. J. Alberts, *Zur Historiographie der Devotio Moderna und ihrer Erforschung*: «Westfälische Forschungen» 11 (1958).

H. Baron, *The crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vols. (Princeton 1955).

A. Chastel, *Art et religion dans la Renaissance italienne*: «Humanisme et Renaissance» 6 (1945), y *Marsile Ficin et l'Art* (Ginebra 1954).

R. Marcel, *Marsile Ficin* (París 1958).

F. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien* (París 1940).

J. L. Connolly, *John Gerson: Reformer and Mystic* (Lovaina 1928).

J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance* (París <sup>5</sup>1921).

J. Huizinga: Cf. el capítulo 10 de la tercera parte.

J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge* (París 1963).

## SIGLAS UTILIZADAS

ASS	Acta Sanctorum.
MGH	Monumenta Germaniae Historica.
PG	Patrologia Graeca (Migne).
PL	Patrologia Latina (Migne).

## NOTAS

### PRIMERA PARTE

#### 1. *Evangelización de Europa*

<sup>1</sup> M. Tangl, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*: MGH, *Epistolae selectae* I (Berlín 1916) ep. 35, p. 60; ep. 63, pp. 130-131.

#### 2. *Bizancio y las Iglesias de la Europa oriental*

<sup>1</sup> Jean Malalas, *Chronographia* (Bonn 1831) 431-433, y Theophanes, *Chronographia* I (Leipzig 1883) 175-176.

<sup>2</sup> *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*; trad. inglesa de F. J. Hamilton y E. W. Brooks (Londres 1899). El nombre de Maku no es seguro: E. A. Thompson, *Christian missionaries among the Huns*: «Hermathena» (1946) 73-79.

<sup>3</sup> Constantino Porfirogeneta, *De administrando imperio*, ed. Gy. Moravcsik; trad. inglesa de R. J. H. Jenkins (Budapest 1949) 148-149; 154-155.

<sup>4</sup> Patriarca Nicéforo, *Opuscula Historica*, ed. C. de Boor (Leipzig 1880) 12, 24, y *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*; trad. inglesa de R. H. Charles (Londres 1916) 197.

<sup>5</sup> Cf. F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Praga 1933) 157-168.

#### 3. *Las Iglesias de la Europa occidental*

<sup>1</sup> Cf. pp. 87-89.

<sup>2</sup> Cf. pp. 144-146.

<sup>3</sup> Prefacio antiguo inglés de Alfredo en la traducción de la *Cura pastoralis* de Gregorio Magno (reproducido en D. C. Douglas, *English Historical Documents* I, ed. D. Whotelock (1955) 818.

<sup>4</sup> Cf. los recientes hallazgos en san Agustín de Canterbury, Glastonbury (el monasterio de Dunstan) y sobre todo en Winchester (catedral vieja).

<sup>5</sup> A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II (Leipzig 1933) 741.

<sup>6</sup> Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* (París 1900) 234.

#### 4. *Las vicisitudes del papado*

<sup>1</sup> Para los orígenes de la dignidad cardenalicia, cf. S. Küttner, en «Traditio» 3 (1945) 129-214, y M. Andrieu, *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi 125) 113-144.

<sup>2</sup> Cf. el himno de Paulino de Aquilea (730-802) en honor de san Pedro y san Pablo: «O Roma felix quae tantorum principum / Es purpurata pretioso sanguine / Non laude tua sed ipsorum meritis / Excellis omnem mundi pulchritudinem».

<sup>3</sup> L. Wallack, *The Genuine and the Forged Oath of Pope Leo III*: «Traditio» 2 (1955) 37-64.

<sup>4</sup> Cf. pp. 87-89 y 165-172.

<sup>5</sup> E. Caspar, *Geschichte der Päpste* II, 514: «Mas si se pregunta por el mayor carácter cristiano, la palma corresponde, entre todos los papas, a Gregorio».

<sup>6</sup> W. Ullmann, *The origins of the Ottonianum*: «Cambridge Historical Journal» 11 (1953) 114-128.

#### 5. *El origen de la autoridad*

<sup>1</sup> Rom 13,1-7; 1 Pe 2,13-17.

<sup>2</sup> *Epistola ad Leonem papam*: MGH, *Epistolae* IV, 137.

<sup>3</sup> Cf. los decretos del Concilio de Sardica en 543-544, en Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, n.º 57 B.

<sup>4</sup> W. Ullmann es partidario de Anastasio. Para otro punto de vista, A. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario sedis apostolicae* (París 1885).

#### 6. *La Iglesia bizantina*

<sup>1</sup> Citado por A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion* (Oxford 1902) 158.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 445.

<sup>3</sup> *La Foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église*; trad. de G. Dumeige (París 1961) 214.

<sup>4</sup> PG LXXXVII, col. 2851-3116; trad. M. J. Rouet de Journel, *Jean Moschus, Le pré spirituel* (París 1946). Cf. N. H. Baynes, *The Pratum spirituale*: «Orientalia Christiana Periodica» 13 (1947) 404-414.

<sup>5</sup> Leontios von Neapolis, *Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*, ed. H. Gelzer (Friburgo/Leipzig 1893); H. Delchaye, *Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier*: «Analecta Bollandiana» 44 (1927) 5-74; E. Dawes y N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints: contemporary biographies translated from the Greek* (Oxford 1948) 193-270.

<sup>6</sup> Βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς εἰμί, Mansi XII, col. 975; cf. «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 52 (1933) 85.

<sup>7</sup> Theosterictus, *Vita S. Nicetae Confessoris*: ASS Aprilis I, p. XXIX; cf. P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford 1958) 131.

<sup>8</sup> *La Foi catholique*; trad. Dumeige 311-312; cf. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics* (Londres 1963) 103-104.

<sup>9</sup> Τῆς κριστιανῶν ὀφθαλμὸν ὑπάρχουσιν πίστεως, L. Sternbach: «Analecta Avarica», Rozprawy of the Academy of Cracow, 15 (1900) 304; Ἡ κοσμοπαιμπόθητος αὐτῆ πόλις, Constantino el Rodio: «Revue des Études Grecques» 11 (1896) 38.

<sup>10</sup> «Debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam», Mansi VI, 325.

<sup>11</sup> *Epanagogé*, tít. III, cap. VIII, ed. Zachariae von Lingenthal, *Collectio Librorum Iuris Graeco-Romani Ineditorum* (Leipzig 1852) 68.

<sup>12</sup> PG CII, 721-741.

<sup>13</sup> *Anselmi Havelbergensis episcopi dialogi*, lib. III, cap. VIII, PL CLXXXVIII, 1219-1220; citado por S. Runciman, *The Eastern Schism* (Oxford 1955), 116.

<sup>14</sup> PG CII, 280-392.

### 7. Roma y Constantinopla

<sup>1</sup> Cf. pp. 114s.

### 8. Los siglos monásticos I

<sup>1</sup> Aún no ha concluido la controversia acerca de las reliquias de san Benito. Cf. P. Meyvaert, *Peter the Deacon and the tomb of St. Benedict*: «Revue Bénédictine» (1955) 3-70.

<sup>2</sup> G. Ferrari, *Early Roman Monasteries* (Ciudad del Vaticano 1957) 406: «No existe ningún testimonio de monasterios en Roma que utilizara exclusivamente la Regla de san Benito mucho antes del siglo x». B. F. Hamilton, *The Holy See, the Roman Nobility and the Ottonian Emperors*, tesis de la Universidad de Londres (1960) p. 233, añade: «Es difícil justificar el matiz de *mucho* antes del siglo x». Para él, la introducción de la Regla data de la primera visita de san Odón en 936.

### 9. La teología

<sup>1</sup> Cf. pp. 246-248.

### 10. El derecho canónico desde D. el Exiguo hasta Y. de Chartres

<sup>1</sup> Hay que diferenciar la mayoría de las «falsificaciones» medievales de los delitos merecedores de penas legales según la mentalidad moderna. Los autores reconstruían lo que creían que había existido antiguamente. Es verdad que la falta de honradez se fue introduciendo a medida que se multiplicaban los documentos oficiales. Nos es sumamente difícil conocer el punto de vista del contemporáneo imparcial, al menos desde antes del 1100.

### 11. El culto público y la piedad

<sup>1</sup> P. Battifol, *Histoire du Bréviaire romain* (París 1893) 140.

<sup>2</sup> Cf. A. de Vogüé, *La Règle du Maître*, 3 vols. (París 1964-1965) I, 63-64. Cf. *Regula S. Benedicti*, cap. XXXVIII.

### 12. La cultura cristiana en Occidente

<sup>1</sup> Virgilio, *Geórgicas* II, 82: «Miraturque novas frondes et non sua poma».

<sup>2</sup> Alcuino, ep. 43, en PL CLX, 209. Cf. *Epistolae*, ed. Dümmler, 277.

<sup>3</sup> P. Grosjean, *Confusa caligo, Remarques sur les Hisperica Famina*, en *Celtica* III (Dublín 1956) 35-85.

<sup>4</sup> Al acabar su larga vida de estudio, E. Lehmann podía declarar, en 1959: «Su latín es para mí un enigma... dónde y de quién ha aprendido Beda este excelente latín» (*Set-*

*timana di Studio Spoleto*, p. 581). Al principio pudo servirle de modelo Gregorio Magno, pero, en ese caso, Beda sobrepasó a su maestro en claridad y habilidad de expresión.

<sup>3</sup> Guizot, *Histoire de la civilisation en France* II (París 1853) 167.

<sup>6</sup> Alcuino, *Carmina* LXVIII (PL CI 745): «Fodere quam vites melius fit scribere libros».

## SEGUNDA PARTE

### 1. La reforma gregoriana

<sup>1</sup> El decreto de 1075 no existe; el de 1059 se encuentra en MGH, *Legum sect. III. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* I, 547 (Jaffé-Wattenbach, 4405).

<sup>2</sup> La sugerencia de G. B. Borino de que los *Dictatus papae* son un índice o una lista de referencias a pasajes de colecciones canónicas («Archivio della R. Deputazione Romana di Storia Patria» 67 [1944] 237-252) ha sido aceptada por K. Hofmann (*Studi Gregoriani* I, 533-540) y reconocida por S. Küttner (*ibid.* II, 401) como «una de esas felices intuiciones históricas que no necesitan más que ser formuladas para imponerse como verdaderas».

<sup>3</sup> La autenticidad de esta palabra, puesta en duda con frecuencia, ha sido reafirmada por G. B. Borino, *Storicità dell'ultime parole di Gregorio VII*, en *Studi Gregoriani* V, 403-411.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en los *Studi Gregoriani*, S. Küttner (II, 387-401) y Ullmann (VI, 229-264).

<sup>5</sup> Otto de Fresing advierte el juego de palabras que se ha hecho familiar entre *pravilegium* (*pravus*, «malo») y *privilegium*.

### 3. La Iglesia en el siglo XII

<sup>1</sup> La interpretación del arzobispo ha sido defendida recientemente por C. Duggan, *The Becket dispute and the criminous Clerks*: «Bulletin of the Institute of Historical Research» 35, 911-928.

<sup>2</sup> U. Stutz, *Gratian und die Eigenkirchen*: «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtswissenschaft» 45 (1911). *Kanonistische Abteilung* I, 12: «De este modo, la incorporación surgió como segunda hija del régimen jurídico de la iglesia privada y como hermana menor del patronato»; cf. también p. 27: «Graciano pronuncia la sentencia de muerte del régimen de iglesia privada».

<sup>3</sup> El velo se levanta un momento en la carta del papa al eremita inglés Godric de Finchale, que le pidió oraciones. Cf. W. Holtzmann, *Papsturkunden in England* III (Gottinga 1952) 163.

### 4. Estructuras de la Iglesia medieval

<sup>1</sup> R. W. Southern, *The making of Europe*.

<sup>2</sup> H. Rashdall, *The Universities of medieval Europe*.

### 7. La vida espiritual I

<sup>1</sup> La carta de Beda a Egberto, arzobispo de York, se encuentra en D. C. Douglas, *English Historical Documents* I, 743.

## 10. El arte y la música

<sup>1</sup> Teófilo (Theophilus Presbyter von Helmarshausen), *Diversarum artium schedula*, prefacio, ed. y trad. inglesa por C. R. Dodwell (Edimburgo 1961).

<sup>2</sup> Bernardo, *Apología a Guillermo XII*, 28-29. Texto latino en Migne, PL CLXXXII, col. 895-918.

<sup>3</sup> Suger, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, Migne, PL CLXXXVI, 1227-1240; ed. crft. de Lecoy de la Marche, *Oeuvres complètes de Suger*, Sociedad de la Historia de Francia 1867.

<sup>4</sup> El evangelionario de Lindisfarne se compuso sin duda en Lindisfarne, pero los libros similares de Durrow y de Kells, de tradición irlandesa, fueron quizá creados en Iona o en cualquier otro lugar del norte celta de Inglaterra. Cf. L. Bieler, F. Masai, etc.

<sup>5</sup> Los argumentos a favor de Reichenau han sido atacados especialmente por C. R. Dodwell y D. H. Turner, *Reichenau reconsidered*, Warburg Institute Surveys II (1965).

## TERCERA PARTE

### 1. El siglo XIII

<sup>1</sup> Es muy conocida la exclamación de Wilhelm von der Vogelwilde: «¡El papa es muy joven! Ayuda, Señor, a tu cristiandad».

<sup>2</sup> E. F. Jacob, *Cambridge Medieval History* VII, 2.

### 2. La supremacía pontificia y la difusión de la fe

<sup>1</sup> A. B. Boswell, *Cambridge Medieval History* VII, 268.

<sup>2</sup> PG CII, col. 628-696.

<sup>3</sup> PL CXIX, 978-1016.

<sup>4</sup> *Praefatio in synodum octavam*: PL CXXIX, 20.

<sup>5</sup> H.-C. Puech y A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (París 1945) 86.

<sup>6</sup> PG CXXVI, 308-557: particularmente, col. 308.309.444.

<sup>7</sup> La correspondencia entre Inocencio III por una parte y Kalojan y el arzobispo de Bulgaria por la otra se encuentra en PL CCXIV, 825.1112-1118; CCXV, 155-158.277-296.551-554.705-706.1162.

<sup>8</sup> Cf. pp. 324s, 334.

<sup>9</sup> Cf. pp. 32s.

<sup>10</sup> *The Russian Primary Chronicle*; trad. inglesa de S. H. Cross y O. P. Sherbowitz-Wetzor (Cambridge, Mass. 1953) 96-116.

<sup>11</sup> *Histoire de Yabia-Ibn-Sa'id d'Antioche*; ed. y trad. de I. Kratchlovsky y A. Vasiliev (Patrologia Orientalis XXIII, 3 [1932]) 423.

<sup>12</sup> Cf. F. Dvornik, *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia*: «Dumbarton Oaks Papers» 9-10 (1956) 73-121.

### 3. Roma y Constantinopla

<sup>1</sup> PG CXXVI, col. 224.228-229.

<sup>2</sup> PL CLXV, 1085.

<sup>3</sup> Citado por J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (París 1959) 315.

#### 4. *La Iglesia y la corona*

<sup>1</sup> «Quadráginta anni sunt quod nos sumus experti in iure», citado por J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*, 77.

<sup>2</sup> Antes de Graciano y algunos decenios después de él, el derecho canónico formaba una herencia común a la cual había contribuido gran número de Iglesias y de individuos y a la cual recurrían papas y juristas en busca de reglas jurídicas. Desde Graciano se convirtió cada vez más en un código papal, objeto de estudios y de comentarios universitarios.

<sup>3</sup> Inocencio III, *Epistolae* VII, 42 (PL CCXV, 326): «Non enim intendimus iudicare de feudo... sed decernere de peccato cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura quam in quemlibet exercere possumus et debemus». Cf. también *Ep.* V, 128.

<sup>4</sup> Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 88, art. II.

#### 5. *Los mendicantes*

<sup>1</sup> *Paradiso* XII, 127.

#### 8. *La herejía*

<sup>1</sup> H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*.

<sup>2</sup> Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni* (Studi e Testi XXXV; Ciudad del Vaticano 1945).

<sup>3</sup> Cuarto Concilio de Letrán, cap. II: «Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo quod..., etc.» Denzinger-Bannwart, 432. *Nos* representa a Inocencio.

<sup>4</sup> *Paradiso* XII, 140: «Il calavrese abate Giovacchino Di spiritu profetico dotato».

#### 9. *Los judíos y la usura*

<sup>1</sup> Cecil Roth, *Cambridge Medieval History* VII, 657.

<sup>2</sup> Quinto Concilio de Letrán (1515), Denzinger-Bannwart, 739.

#### 11. *Las artes (1150-1300)*

<sup>1</sup> PL CLXXIII, col. 46. V. Mortet, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture*, etc., vol. I (París 1911) 157-158.

<sup>2</sup> L. Delisle, *Chronique de Robert de Torigny* (Soc. de l'Histoire de France I [1872]) 238, y P. Deschamps, *Recueil*, etc., II (1929) 65-66.

<sup>3</sup> *Recueil* II, 109-110.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 257-258.

<sup>6</sup> Suger, *Libellus de consecratione ecclesiae S. Dionysii*: PL CLXXXVI, 1239-1254; traducción de J. Leclercq, *Comment fut construit Saint-Denis* (París 1945) 37-38.

<sup>7</sup> Suger, *De rebus in sua administratione gestis*.

<sup>8</sup> *Recueil* I, 27-32.

<sup>9</sup> W. Stubbs (ed.), *Gervase of Canterbury* (Rolls Series LXXIII, I, 1879) 3s. *Recueil* I, 208-209.

<sup>10</sup> Suger, *De rebus in sua administratione gestis*, 47-49: «Nobile claret opus, sed opus

quod nobile claret / Clarificet mentes ut cant per lumina vera / ad verum lumen ubi  
Christus janua vera / ... Mens hebes ad verum per materialia surgit».

<sup>11</sup> *Recueil* II, 168.

<sup>12</sup> E. Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France* (París 1931) 395: «La catedral de Chartres es el pensamiento de la Edad Media hecho visible..., no falta allí nada esencial. Sus diez mil personajes pintados o esculpidos constituyen un conjunto único en Europa».

<sup>13</sup> *Ibid.*, 396.

## CUARTA PARTE

### 1. *Los papas de Aviñón*

<sup>1</sup> C. K. Brampton, *Traditions relating to the death of William of Ockham*: «Archivum Franciscanum Historicum» 32 (1960) 442-449. Murió el 9 o 10 de marzo de 1349 sin la absolución.

### 2. *El gran cisma*

<sup>1</sup> Venían de la región de Limoges.

## EPILOGO

<sup>1</sup> K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* II (Londres 1939) 2: «En 1500 la cristiandad comprendía probablemente menos regiones que en el año 500».

## INDICE DE ILUSTRACIONES

1. *Piedra sepulcral de Faba (Alemania)*.  
Representación estilizada de Cristo en forma de Cruz, como símbolo de la vida eterna. Siglos VI-VII.
2. *Piedra sepulcral de Niedernollendorf/Bonn (Alemania)*. Siglo VII. Bonn, Rheinisches Landesmuseum.  
Figura masculina con cabeza luminosa y lanza. Simboliza a Cristo vencedor de la muerte, que aparece bajo sus pies en forma de serpiente.
3. *San Bonifacio, «apóstol de los germanos»*. Finales del siglo X.  
Miniatura del «Sacramentario de Fulda». En la parte inferior aparece una bella capitular D; en la superior puede verse, a la izquierda, el bautismo de los convertidos, y el martirio de san Bonifacio, a la derecha.
4. *El cáliz de Tassilo*. Siglo VIII. Colección del monasterio de Kremsmünster.  
Cáliz en cobre dorado de la primera época carolingia. En la copa aparece la figura de Cristo; en el pie los cuatro evangelistas, y debajo la inscripción de los donantes, el conde Tassilo y su esposa, que lo ofrendaron al monasterio de Kremsmünster, fundado el año 777.
5. *Estola de san Cutberto, bordada en seda*. Siglo IX. Catedral de Durham.  
Se encontró en 1827 en el sepulcro de san Cutberto († 687). Fue bordada en seda y oro por mandato de la reina Alfrida de Wessex († ca. 916) para el obispo de Winchester Friedhestan (entronizado en el 909). El fondo de seda se perdió en su mayor parte y fue restaurado. El bordado se conservó merced al hilo de oro. En la reproducción aparecen los profetas Daniel y Amós.
6. *San Dunstán, arzobispo de Canterbury, a los pies de Cristo*. Miniatura. Siglo X. Monasterio de Gladstonbury.  
San Dunstán, abad de Gladstonbury (924-988), logró momentos de apogeo para la Iglesia anglosajona por la renovación espiritual del clero y la fundación de numerosas iglesias y abadías. El papa Juan XII le concedió el palio en su viaje a Roma en el año 960.
7. *Otón II concede al obispo Adalberto la investidura como obispo de Praga (983)*.  
Bajorrelieve de una puerta en bronce de la catedral de Gniezno (Polonia), en torno al año 1200.

8. *Enrique V (1106-1125) recibe del papa Pascual II (1099-1118) los símbolos de la soberanía imperial: corona y cetro.*  
Pascual II, que había sido monje de Cluny, fue nombrado cardenal bajo el pontificado de Gregorio VII; su elección papal tuvo lugar en 1099. Se opuso a la investidura imperial; pero no pudo llegar a un acuerdo con Enrique V en el problema de las investiduras en Alemania.
9. *Planta del monasterio de San Galo (hacia el 820).* Biblioteca abacial de San Galo.  
En la mitad izquierda puede verse la iglesia, a cuya derecha se halla adosado el claustro. En torno a este núcleo se agrupan los dormitorios, los edificios de administración, el noviciado, la escuela para externos, el hospital y el cementerio.
10. *Reproducción de la lista de monjes del «Liber viventium» del monasterio de Pfäfer (Suiza).*  
Archivo abacial de San Galo. *Codex Fabariensis* I, fol. 675. La lista comienza con el nombre del abad Sievano.
11. *Misal mozárabe del siglo X.* Fitzwilliam Museum, Cambridge.  
El rito mozárabe fue rito oficial en la España visigoda, conservándose hasta el siglo XI. El cardenal Cisneros mandó imprimir los libros litúrgicos mozárabes y, de esta forma, transmitió a la posteridad el patrimonio de una tradición litúrgica particular.
12. *La mujer cabalgando sobre la fiera de siete cabezas.*  
Comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana (hacia el 975). Catedral de Gerona. Apocalipsis S VII, 3b-13. Foto «Hirmer».
13. *Agilulfo, rey de los lombardos. Hacia el 618.* Museo Nacional de Florencia.  
Fragmento de un relieve en metal que representa al rey rodeado de ángeles y altos dignatarios.
14. *Roma en la Edad Media.*  
*Crónica universal* de Schedel (Nurenberg 1943).  
El fragmento muestra el estado en que se hallaban las edificaciones del Vaticano en la tardía Edad Media. En la parte superior aparece en el centro la antigua basílica con el atrio y el burgo. A la derecha de estos edificios, la residencia del papa. En el ángulo inferior del lado derecho pueden verse el castillo de Sant'Angelo y el puente sobre el Tíber.
15. *Carlomagno. Estatua ecuestre procedente de Metz.* Museo de Louvre, París.  
El caballo actual se hizo en el siglo XVI para sustituir al antiguo. La espada procede del siglo XIX y reemplaza al cetro primitivo. La estatua original era obra del siglo X. Tiene 24 cms. de altura.
16. *Alcuino acompaña a Rabano Mauro al trono episcopal de san Martín de Tours.*  
Tomado de Schramm, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern*.
17. *Monedas bizantinas.*  
Arriba: Heraclio y Heraclio Constantino (613-614). «Sólido» bizantino de oro. Los emperadores aparecen con corona y toga. Sobre cada uno de ellos una pequeña cruz.

- Abajo: Justiniano II (685-695). «Sólido» de la primera época de gobierno. El emperador lleva corona y toga y, en la mano derecha, un globo con la cruz.
18. *La controversia iconoclasta en Bizancio*. Miniatura del «Salterio Barberini».  
Reproduce el momento en que, cumpliendo los decretos del sínodo iconoclasta del año 815, se cubre de cal una imagen de Cristo. Ilustración del «Salterio Barberini», fol. 43, siglo IX. Biblioteca Vaticana.
19. *Los últimos reyes godos y los primeros reyes de León*. «Códice Virgiliano», del año 976. En esta hoja se simboliza la continuidad entre el reino visigodo y el asturiano-leonés.  
Arriba: los reyes godos Chindasvinto (642-653), Recesvinto (653-672) y Egica (687-701). En el centro: Sancho I de León (955-957 y 960-967), doña Urraca y Ramiro III (967-984).  
Archivo fotográfico Hirmer, Munich.
20. *Iglesias visigóticas en España*.  
Arriba: San Juan de Baños de Cerrato (Palencia), construida en el año 661, bajo el reinado de Recesvinto.  
Abajo: San Pedro de la Nave (Zamora), construida hacia el año 691, reinando Egica.  
Archivo fotográfico Hirmer, Munich.
21. *El abad Desiderio entrega a san Benito libros y posesiones*.  
Al fondo aparece el monasterio de Montecassino. Códice Vat. Lat. 1202, f. 2v. Biblioteca Vaticana.
22. *Iglesia abacial de Cluny tal como fue construida en el siglo XII*.  
El monasterio benedictino de Cluny fue fundado el año 910 por el duque Guillermo de Aquitania y siendo luego centro de irradiación de una gran reforma monacal y eclesial. Concedió gran importancia a la liturgia, circunstancia que favoreció el desarrollo del arte sagrado. El edificio reproducido en la lámina fue destruido durante la Revolución francesa.
23. *Concha bautismal de Federico Barbarroja. Hacia el 1122*.  
En el centro aparece reproducido el rito bautismal. La inscripción dice así: «Cesar et Augustus hel Ottoni Fridericus munera patrino contulit ille do quem lavat unda foris hominis memor interioris vt sis Q. O. N. es BLVE. TGE. QOE / Otto Fridericus». Museo de Berlín.
24. *El Pórtico de la Gloria*. Catedral de Santiago de Compostela.  
Es el pórtico de entrada en la basílica, la obra más importante, sin duda, de todo el románico. Se inició la construcción de la catedral en 1075, en el pontificado de Diego Peláez, bajo la dirección de los arquitectos Roberto y Bernardo. Tres amplias naves, crucero de tres naves también, abundantes capillas y tribuna sobre las naves laterales. La portada de las Platerías se termina en 1104. En la catedral se penetra a través del maravilloso «Pórtico de la Gloria», construido por el maestro Mateo en la última parte del siglo XIII, en el que alcanza el arte románico su cima y máximo esplendor.
25. *El Pórtico de la Gloria*. Vista parcial.

26. *Iglesia de Borgum (Noruega). Primera mitad del siglo XII.*  
Una de las más bellas entre las iglesias de madera conservadas.
27. *Catedral de León. Siglo XIII.*  
Una de las más esbeltas y bellas catedrales góticas de Europa, con fuerte influencia francesa tanto en el plano como en la arquitectura, en especial de la catedral de Reims. Trabajaron en ella albañiles burgaleses bajo la dirección del maestro Enrique. Son notables las esculturas de la fachada principal y las del crucero. Se conservan puras, del siglo XIII, buena parte de sus vidrieras.
28. *Catedral de Reims. Fachada occidental y portada.*  
Se inició su construcción en el 1211 y se concluyó en el siglo XIV. Esta obra clásica del gótico francés es famosa por su fachada occidental en tres plantas, con unas 530 estatuas y un rosetón de doce metros.
29. *Virgen románica procedente de Graubünden (Suiza). Siglo XII o XIII.*  
Schweizerisches Landesmuseum, Zurich.
30. *Crucifijo en madera. Obra noruega del siglo XI.* Museo Histórico, Oslo.
31. *Iglesia de Santa Fe, Concques.*  
Construida hacia finales del siglo XI. Esta iglesia, edificada en estilo románico, como la abadía de la que forma parte, se halla en el departamento de Aveyron, fue centro de peregrinaciones y uno de los principales apoyos del Camino de Santiago.
32. *Cabeza del apóstol Pedro.*  
Fragmento del relicario de san Mauricio, cincelado en metal. Saint-Maurice, Suiza. Segunda mitad del siglo VIII.
33. *Relicario dorado con incrustaciones de ágatas.*  
Donado en el 910 por el rey Fruela II. Oviedo, catedral, Cámara Santa. La reproducción muestra el fondo de plata repujada con la cruz y los símbolos de los evangelistas. Archivo fotográfico Hirmer, Munich.
34. *Miniatura de la «Biblia de Lindisfarne».* British Museum, Londres.  
La famosa «Biblia de Lindisfarne», escrita e ilustrada hacia el año 700, se debe probablemente al mismo monasterio. Contiene numerosas ilustraciones geométricas y representaciones de los cuatro evangelistas que ocupan una página completa. En la lámina, el evangelista Marcos. Cotton Ms. Nero D. IV, fol. 93b.
35. *Cristo se dirige a los discípulos.*  
Miniatura del Libro de perícopas de Enrique II. Esta obra fue realizada en Reichenau entre los años 1007 y 1014.  
Biblioteca Nacional, Munich.
36. *Dante Alighieri.*  
Fragmento de un cuadro de Domenico di Mechelinos conservado en la catedral de Florencia. Al fondo aparece la montaña del Paraíso, con Adán y Eva; a la derecha, torres e iglesias de Florencia.

37. *Tomás de Aquino, pintado por Francesco Traini, iglesia de Santa Catalina, Pisa.*  
El gran teólogo y maestro de la Edad Media se halla rodeado por las fuentes en que se inspiró su doctrina: Cristo, los Padres de la Iglesia y los filósofos Platón, Aristóteles y Averroes.
38. «*La ida a Canossa*».  
El emperador Enrique IV, acompañado del abad Hugo de Cluny, en presencia de Matilde, condesa de Toscana. Biblioteca Vaticana, Roma, Ms. Vat. Lat. 4922.
39. *Roger II de Sicilia recibe del propio Cristo la corona real. Siglo XII.*  
Mosaico de la iglesia martorana, Palermo.
40. *Iglesia de Estudénica (Yugoslavia), consagrada a María.*  
Construida entre 1190 y 1196. En la lámina, la fachada norte.
41. *Catedral de Santa Sofía, Kiev, construida en el siglo XI.*  
El templo, que originariamente tenía cinco naves y ahora nueve, con diecinueve cúpulas, fue construido en 1017-1037, en tiempos del gran príncipe Yaroslaw, y restaurado en el siglo XVII.
42. *El papa Bonifacio VIII (1294-1303).*  
Bonifacio VIII fue defensor acérrimo de la potestad omnímoda del papa, doctrina formulada en la bula *Unam sanctam* (1302) con la «teoría de las dos espadas».
43. *El Apocalipsis de san Juan. Obra compuesta hacia 1470.*  
La hoja es típica de la mística de la alta Edad Media. El Cordero, el Mesías, recibe el libro con los siete sellos, el testamento de Dios. En torno a esta figura se agrupan los cuatro evangelistas y los once ancianos. El libro procede de la alta Alemania.
44. *Tribunal de la Inquisición presidido por Domingo de Guzmán.*  
Cuadro de Pedro Berruguete, hacia 1500. Prado, Madrid. En la parte superior aparecen los jueces en una tribuna. Abajo, los herejes con sus características corozas y dos condenados a la hoguera.
45. *Roma, representada como viuda, durante el cautiverio de Aviñón (1309-1377).*  
Ilustración marginal de un manuscrito italiano. Biblioteca Nacional, París. Ms 81, f. 8.
46. *El papa Martín V en Constanza.*  
Crónica del Concilio celebrado en esa ciudad compuesta por Ulrico de Richental. Hagenau 1492. Biblioteca provincial de Darmstadt. Incunable III, 53. El emperador Segismundo lleva las riendas del caballo del papa.
47. *Xilografía homenaje al papa Pío II (el humanista Eneas Silvio Piccolomini) y el emperador Federico III.*  
Tomada de la *Crónica universal* de Schedel (1490).
48. *Juan Huss en la hoguera.*  
Xilografía de la *Crónica del Concilio de Constanza* de Ulrico de Richental. Hagenau 1492. Biblioteca Provincial de Darmstadt. Arriba: Juan Huss entre las llamas y con la corozca de hereje. Abajo: dos hombres cargan las cenizas de Huss para arrojarlas al Rhin.

## INDICE DE MAPAS

Evangelización de Europa .....	22
Misión de Cirilo y Metodio en Moravia y Panonia .....	37
Amenaza a la Europa cristiana. Las invasiones .....	42
Expansión germánica hacia el Este .....	56
Conquistas musulmanas hacia el 750 .....	62
Estados pontificios .....	71
El Imperio carolingio en tiempo de Carlomagno .....	85
La Iglesia bizantina (600-850) .....	94
Plano de Constantinopla .....	105
Fundaciones monásticas en Europa .....	127
Iglesias ortodoxas, no griegas, en los Balcanes .....	317
La Iglesia rusa .....	322
Plano de Roma .....	339
La Europa del Cisma de Occidente (1378-1417) .....	406
Organización de la Iglesia en la Edad Media .....	462

## INDICE ANALITICO

- Aarhus (Dinamarca): 28  
 Abón de Fleury: 152  
 Abelardo: 257-258  
   y Alejandro III: 218  
   cartas: 281  
   dialéctica: 245  
   doctrina sobre la Trinidad: 249  
   *Historia calamitatum*: 281  
   *Introducción a la teología*: 245  
   pecado original: 249  
   y Pedro el Venerable: 208  
   «rescate»: 248s  
   y san Bernardo: 206s  
   «*sic et non*»: 246  
 Abingdon: 54  
 Absalón, arzobispo de Lund: 223  
 Abulfarage (Bar-Hebraeus): 95  
 Achéry, L. de: 149  
 Adalberto, arzobispo de Magdeburgo: 28  
 Adán, misterio de: 403  
 Adán de Bremen: 278  
 Adamnano: 167  
 Adelardo de Bath: 259  
 Adelelmo, santo: 51, 130, 168  
 Ademaro, obispo de Le Puy: 189, 225  
 Adopcionismo: 46 (cf. cristología)  
 Adriano I, papa: 45, 69, 74, 149  
 Adriano II, papa: 69, 77  
   y Bizancio: 36, 111  
 Adriano IV: 217  
   y Arnaldo de Brescia: 370  
   y Juan de Salisbury: 389  
   visita Noruega siendo cardenal: 223  
 Adriano, abad de Canterbury: 50, 130  
 Aelfrico: 145, 256  
 Agobardo, santo: 67  
 Agustín de Canterbury, santo: 24  
 Agustín de Hipona, santo: 48  
   influencia: 259  
   y Juan Peckham: 447  
   Regla: 201s, 346  
 Agustín Triunfo: 344  
 Agustinos: 201-203  
   Canónigos de san Agustín: 201-203  
   Eremitas de san Agustín: 273, 349  
 Aidano, santo: 24  
 Ailred de Rievaulx: 266  
 Alberico II, hijo de Marozia: 78s, 133, 195  
 Alberto V, duque de Austria: 143  
 Alberto Magno, santo: 358, 364  
 Alberto, obispo de Riga: 309  
 Albi, catedral: 399  
 Albigenses: 373s  
 Albornoz, Gil de: 414  
 Alcuino: 47-52  
   y el arte insular: 290  
   y la controversia del *filioque*: 144, 169  
   y la cultura antigua: 166  
   y Elipando: 63s  
   *Libros carolinos*: 119  
   «ministerio» cultural: 168ss, 171s  
   y los «penitenciales»: 140  
   y el pensamiento político-religioso de Carlomagno: 87ss  
   teólogo: 169  
 Alejandro II, papa: 183  
   y Guillermo el Conquistador: 210  
   y la Iglesia de España: 220  
   y la reordenación: 143  
 Alejandro III, papa (Orlando Bandinelli): 217ss  
   y el III Concilio de Letrán: 229  
 Alejandro IV, papa: 352, 354, 355  
 Alejandro V, papa: 419  
 Alejandro VI, papa: 435  
 Alejandro de Hales: 447  
 Alejandro Nevski: 323  
 Alejo, santo: 323  
 Alejo Commene, emperador de Oriente: 189  
 Alejo III, emperador de Oriente: 226, 327

- Alejo IV, emperador de Oriente: 226, 327
- Alemania:  
 y el humanismo: 431  
 la Iglesia de (704-1039): 55-61  
 y el papado en la alta Edad Media: 92  
 y el papado (1125-1190): 215-219  
 y Roma (1190-1253): 305-309  
 en el siglo XV: 429
- Alfabeto cirílico: 312
- Alfonso I el Católico: 61
- Alfonso VI de Castilla y León: 220, 382
- Alfonso VII el Emperador: 221
- Alfonso de Cartagena: 222
- Alfredo, rey de Wessex: 53
- Almanzor: 220
- Altaich: 24
- Altmann de Passau: 185
- Amado de Oloron: 185
- Amalario de Metz: 160
- Amand, santo: 23
- Ambrosio de Milán, santo: 160
- Amiens, catedral: 393, 398, 400
- Anagni: 344
- Anastasio IV, papa: 217
- Anastasio el Bibliotecario: 91, 120, 151  
 y Bulgaria: 312
- Andrés de Creta, santo: 98
- Andrónico II, emperador de Oriente: 329
- Angel Clareno: 353s
- Angélico, Fra: 400, 433, 442
- Angilramne, Capitula de: 149
- Anón, arzobispo-electo de Colonia: 183
- Anscario, santo: 27
- Ansegise: 149
- Anselmo de Canterbury, santo: 136, 256  
*Cur Deus homo?*: 248  
 y Enrique I de Inglaterra: 191, 211  
 epistolario: 281  
 espiritualidad: 264  
 y la Virgen María: 252
- Anselmo de Laón: 245
- Anselmo de Luca, santo: 152, 183  
 y la reordenación: 143
- Antifonarios: 157
- Antioquía: 330
- Antonio, fundador del monasterio de las Criptas en Kiev: 324
- Antonino, arzobispo de Florencia: 385, 442, 466
- Aquisgrán:  
 capilla palatina: 284  
 concilio (816-17): 201  
 y las *Falsas decretales*: 149  
 sínodo (817): 131
- Arabes:  
 y Aristóteles: 364  
 y Bizancio: 93-98  
 cultura: 221, 259  
 y los judíos: 380, 382
- Aristóteles: 252, 259, 363-366, 367  
 y el dinero: 384  
 y Nicolás de Cusa: 431  
*Política*: 341
- Aristotelismo: 363-366, 447, 465
- Arlés: 43, 293
- Armórica (Bretaña): 126
- Arnaldo de Brescia: 207, 370
- Arrianismo: 23s
- Arruasianos: 202
- Arzobispo, título: 44, 241s
- Asparuch de Bulgaria: 311
- Astolfo: 73
- Asunción de María: 145
- Atanasio, símbolo: 161
- Atanasio, santo, fundador de la Gran Laura en el monte Athos: 106
- Atelstán, rey de Wessex: 53
- Atto, obispo: 185
- Augsburgo: 24
- Autun: 400
- Averroes: 259, 365
- Averroísmo: 365, 465
- Avicebrón (Salomón Ibn Gabirol): 259, 380
- Avicena: 259
- Aviñón: 73, 427ss  
 el Cisma: 415-426  
 y los papas: 344, 407-414
- Bacon, Rogerio: 367
- Baibars, sultán de Egipto: 227
- Balduino, conde de Flandes y de Hainaut, emperador de Constantinopla: 226, 327
- Bálticos, países: 309ss
- Bamberg: 60, 399
- Báñez, Domingo: 451
- Bangor (Gales): 128
- Barbo, Ludovico: 443
- Barfreston (Kent): 293
- Bari, Concilio de: 190
- Baronio, César: 78
- Basilea: 161
- Basilea, Concilio de: 500s

- y Bizancio: 329
- y los checos: 458
- Basilio I, emperador bizantino: 38, 111, 316
- Basilio II, *gran duque*: 325
- Basoche: 403
- Battle (Sussex): 242
- Baudri de Bourgueil: 279
- Bayeux: 400
- Beato de Liébana: 63, 167, 290
- Beauvais, catedral: 393
- Bec, monasterio: 136, 197
- Becket (cf. Tomás Becket)
- Beda el Venerable, santo: 51s, 169
  - y Jarrow: 130
  - penitenciales: 140
  - testimonio: 262
- Begardos: 234, 359
- Beguinafos: 359, 462
- Belgrado: 316
- Bembo: 431
- Benedictbeuren, monasterio: 55
- Benedicto V, papa: 80
- Benedicto VII, papa: 80
- Benedicto VIII, papa: 81, 177
- Benedicto IX, papa: 60, 81
- Benedicto X, papa: 182
- Benedicto XI, papa: 355
- Benedicto XII, papa:
  - y las instituciones monásticas: 438
  - y la visión beatífica: 413, 451
- Benedicto XIII (Pedro de Luna): 222, 418ss
- Beneficios eclesiásticos: 66
- Benito de Aniano, santo: 63, 131s
- Benito Biscop: 50s, 160
  - cultura: 167
  - y el monacato en Inglaterra: 130
- Benito de Maguncia: 149
- Benito de Nursia, santo: 125, 131
  - en el Císter: 198s
  - Fontevrault y Savigny: 197
  - himnos: 160
  - Regla de san Benito: 128s, 131s, 196, 263
  - y san Bernardo: 207
- Benzo, obispo de Alba: 188
- Berengario: 181, 247
- Bernardino de Siena, santo: 384, 442
- Bernardo, santo: 199, 206ss
  - y Abelardo: 207, 258
  - y Arnolfo de Brescia: 207
  - y el arte: 287s
- cartas: 281s
- espiritualidad: 271
- Eugenio III: 217
- y Gilberto de la Porrée: 245s
- y la gracia: 249
- la Inmaculada Concepción: 252
- y los judíos: 380
- mística: 265s
- y Pedro de Bruys: 370
- y la segunda Cruzada: 225
  - en Tirón: 197
- Bernardo de Pavía: 237
- Bernardo Tolomei: 441
- Bernon, abad de Cluny: 132
- Besarión, metropolitano: 329, 332, 334
- Beverley, Yorkshire: 403
- Bewcastle, Cumberland, Inglaterra: 52
- Beziers: 374
- Biel, Gabriel: 462, 464
- Biografía, en el siglo XII: 280s
- Bizancio y las Iglesias de la Europa Oriental: 31-39
  - la Iglesia bizantina: 93-115
  - y la supremacía pontificia: 111s
- Bobbio: 128
- Boecio: 363
- Bogomilas: 313s, 371
- Bohemia: 454-458, 461
- Boleslao I, duque, luego rey de Polonia: 29
- Boleslao II, duque de Bohemia: 28
- Bolonia: 236, 337
- Bonifacio VIII, papa: 188
  - y el derecho canónico: 337, 341-344
  - los frailes: 353, 355
  - los laicos: 272
- Bonifacio IX, papa: 418
- Bonifacio, santo: 26s, 44, 51, 55, 57, 130
  - y el palio: 86
- Bonizo de Sutri: 152
- Borgia: 434, 466
- Borgoñón, estilo: 288
- Boris, príncipe búlgaro: 110, 311s
- Bóforo, obispado de Quersoneso: 32
- Botticelli: 434
- Bourges, catedral: 398, 400
  - asamblea de (1438): 428
- Bradwardine (cf. Tomás Bradwardine)
- Brakespeare (cf. Adriano IV, papa)
- Brandeburgo: 28
- Braulio: 167
- Bregenz: 24
- Bremen: 27

- Bretaña, armoricana: 23  
 Brígida, santa: 361, 413  
 Brígidas: 441, 444  
 Brixworth, Northamptonshire, Inglaterra: 284  
 Brogne: 53, 134, 176  
 Bromholm, Norfolk, Inglaterra: 133  
 Bruno, obispo de Toul (cf. León IX, papa)  
 Bruno, santo: 189, 197  
 Bruno de Asti o de Segni, santo: 279, 330  
 Bruno de Querfurt: 80  
 Buenaventura, santo: 246, 347, 352  
   y Aristóteles: 364s  
   espiritualidad: 357  
 Bula de oro (1356): 411  
 Bulgaria: 39  
   Iglesia: 311-316  
 Burkhard, obispo de Worms: 152s  
 Burgos: 399  
 Bursfeld: 443  
 Bury Saint Edmunds: 280
- Caballeros teutónicos: 309s  
 Cadalo, obispo de Parma: 183  
 Caedmón: 51  
 Caen: 285  
 Calixtinos: 458  
 Calixto, patriarca de Constantinopla: 319  
 Calixto II, papa: 192, 228  
 Calixto III, papa: 433  
 Camaldoli: 196s  
 Cambridge, King's College: 401  
 Canónigos regulares de san Agustín: 201-203, 437s  
 Canonizaciones: 218  
 Canossa: 186  
 Canterbury:  
   catedral de: 397  
   Christ Church: 130  
   derechos del capítulo monástico de: 238  
   monasterio de san Agustín en: 129s  
   peregrinación a: 211, 273s  
 Canto llano: 293  
 Canuto: 27  
 Capistrano (cf. Juan de)  
*Capitulare monasticum*: 131  
 Capitulares: 46  
 Capítulos de las catedrales: 241  
 Capréolo: 451  
 Cardenales: 239ss, 417  
 Carlomagno: 27, 45-47  
   «agustinismo político»: 87-90  
   y Alcuino: 168  
   arquitectura: 284  
   canónigos regulares: 201  
   canonización de: 218  
   coronación de: 75s, 88, 109  
   Dionysiana: 149  
   emperador de la nueva Roma: 89  
   y los Estados Pontificios: 74  
   *filioque*: 114, 143s  
   iconoclasmo: 118s  
   liturgia: 156  
   monacato: 125s, 130  
   y la reforma de la Iglesia: 88  
   renacimiento carolingio: 171  
   usura: 384  
 Carlomán: 44  
 Carlos IV, emperador: 411, 455s  
 Carlos VI, rey de Francia: 428  
 Carlos de Anjou, rey de Nápoles: 329  
 Carlos el Gordo: 77  
 Carlos Martel: 30, 41  
   y Gregorio III: 69s  
   y los monasterios: 131  
 Carmelitas: 273, 348, 349, 444, 466  
*Carta caritatis*: 199, 288  
*Carta Magna*: 212  
 Cartuja, la, cerca de Grenoble: 197  
 Cázaros: 33  
 Ceadas, obispo de Lichfield, santo: 50  
 Celestino V, papa: 342, 353, 441  
 Celestinos: 441  
 Celibato clerical: 233  
 Ceolfrido, santo: 51  
 Cerhoh de Reichersberg: 203  
 Cirilo, santo: 34-36  
 Cistercienses:  
   Escandinavia: 222ss  
   España: 221s  
   iglesias: 288  
 Citeaux: 198ss  
 Ciudades: 233s  
 Cividale, Concilio de (796): 144  
   convocado por Gregorio XII: 419  
 Clara, santa: 341, 350  
 Claraval: 206  
 Clarendon, constituciones de: 211  
 Clarisas: 350  
 Clemente II, papa: 81, 177  
 Clemente III, papa: 186s, 305  
 Clemente V, papa:  
   y el derecho: 408  
   la Inquisición: 376  
   los templarios: 409s

- Clemente VI, papa: 413  
   Carlos de Bohemia: 411  
   y los franciscanos: 353  
 Clemente VII, papa: 415-418  
 Clemente de Očhrida: 312  
*Clericis laicos*: 343  
 Cluny: 53, 132-135, 203-206  
   España: 220s  
   iglesias de: 286s  
   influencia: 196  
   reforma gregoriana: 176  
 Coira: 24  
*Colección de los 74 títulos*: 152  
 Colet, John: 468  
 Colón, Cristóbal: 435  
 Colonia, diócesis de: 58  
   arzobispo-electo de: 411  
   catedral de: 398  
   peregrinación a: 274  
 Colonna, partido de los: 342  
 Columba, santo: 24, 126  
 Columbano, santo: 24, 128  
   y la penitencia: 140  
   Regla: 128  
 Compostela: 220  
   camino de: 274  
   peregrinación a: 274  
 Comunión (cf. Eucaristía)  
 Concilios: 228-230  
 Confesión auricular: 250 (cf. Penitencia)  
 Conrado I, rey de Alemania: 59  
 Conrado II, emperador germánico: 60  
 Conrado III: 216, 225  
 Conrado de Gelnhausen: 418  
 Conrado de Marburgo: 375  
 Conrado de Offida: 353  
 Conrado de Prusia: 442  
 Consistorio: 240, 408  
 Constante II, emperador de Oriente: 96s  
 Constantino I:  
   conversión de: 83  
   donación de: 89s  
 Constantino II, antipapa: 143  
 Constantino IV, emperador de Oriente:  
   96  
 Constantino V, emperador de Oriente: 99,  
   101, 118  
 Constantino IX, emperador de Oriente:  
   115  
 Constantino XI, emperador de Oriente:  
   333  
 Constantinopla:  
   conquista de: 226  
   patriarcado de: 86  
   reliquias de: 103s  
 Constanza, Concilio de: 420-422  
   concordato de: 429  
 Constanza, emperatriz: 305s  
*Conversi*: 136, 196, 198  
 Copenhague: 223  
 Corbie: 128, 145  
 Córdoba: 61  
 Corepiscopo: 57  
 Cornelimünster, junto a Aquisgrán: 131  
 Corpus Christi: 403  
 Corvey: 132, 145  
 Cosmas: 313  
 Cosmati: 402  
 Courtenay, arzobispo: 454  
 Crescencio: 80s  
 Cristianismo celta: 29  
 Cristología:  
   Abelardo: 248s  
   y adopción: 63s  
   en Bizancio: 93-97  
   pasión: 357  
   pobreza: 356  
 Crodegango de Metz: 156, 160, 201  
 Cruz, cruces esculpidas, Inglaterra: 52, 262  
   Viacrucis: 271  
 Cruzadas, caracteres generales: 224-228  
   consecuencias: 227  
   y la Iglesia de Oriente: 330s  
   judíos occidentales: 380  
   Raimundo Lulio: 367s  
   Pío II: 434  
   Sixto IV: 434  
   primera Cruzada: 189s, 224s  
   segunda Cruzada: 217, 225  
   tercera Cruzada: 226  
   cuarta Cruzada: 226  
   quinta Cruzada: 227  
   sexta Cruzada: 227  
   séptima Cruzada: 227  
 Cruzados: 349  
 Cuixá, San Miguel de: 220, 285  
 Cusa, Nicolás de: 431, 465  
 Cutberto, santo: 50, 130  
  
 Chalons-sur-Marne, iglesia: 394  
 Champeaux, Guillermo de: 257s  
*Chanson de Roland*: 30  
 Charité, La: 133  
 Chartres, catedral de: 394, 397s, 399  
   escuelas episcopales: 213

- Chaucer: 274, 442  
 Chelles: 128  
 Chilandari: 316  
 China: 349, 350
- Dacheriana*: 149  
 Dámaso II, papa: 81, 177  
 Damián (cf. san Pedro)  
 Damietta: 227  
 Danelaw: 53, 209  
 Daniel, obispo de Winchester: 26  
 Dante: 303s  
   espiritualidad: 361  
   y los franciscanos: 353  
 Decretales: 147, 237  
   *Falsas Decretales*: 91, 149-152  
 Demetrio Cydones: 332  
 Derecho canónico: 236s, 337-341  
   y Alejandro III: 217s  
   desde Dionisio el Exiguo hasta Yvo de Chartres: 147-153  
 Desiderio de Montecassino: 136, 188, 240  
 Deusdedit: 143, 152  
 Deventer: 466  
*Devotio moderna*: 360, 467  
 Dialéctica: 256  
*Dictatus papae*: 153, 185  
 Dijon, Saint-Bénigne de: 126, 133, 396  
 Dinamarca: 27  
 Dionisio Areopagita:  
   y los dominicos: 358  
   influencia: 259  
   *Nube del desconocimiento*: 360  
   traducido por Juan Escoto Eriúgena: 146  
 Dionisio el Cartujano: 441, 467  
 Dionisio el Exiguo: 45, 147  
*Dionysio-Hadriana*: 45, 149, 153  
*Dionysiana*: 147, 149  
 Dnieper: 33  
 Domingo de Guzmán, santo: 221, 345, 346s  
 Dominicos: 346-350, 357-361, 441  
   liturgia de la misa: 157  
 Drama religioso: 402s  
 Dubois (cf. Pedro)  
 Duchesne: 178  
 Dumfries: 52, 262  
 Duns Escoto: 246, 366, 447s  
   y la Inmaculada Concepción: 253  
   y el nominalismo: 464
- Dunstable: 403  
 Dunstán, santo: 53, 294
- Eadburga de Minster, abadesa: 26  
 Eadmaro: 252  
 Earls Barton, Northamptonshire, Inglaterra: 285  
 Ebbon, arzobispo de Reims: 48, 143  
 Echternach: 290  
 Eckhart, Maestro: 358  
 Edeltrudis de Ely: 52  
 Edgardo, rey de los anglosajones: 53  
 Edmundo de Canterbury: 387  
 Eduardo, rey de los anglosajones: 53  
 Eduardo I, rey de Inglaterra:  
   en la Cruzada: 227  
   rey: 381, 427  
 Eduardo el Confesor, rey de Inglaterra: 55  
 Egberto, obispo de York: 52, 168  
   y los penitenciales: 140  
   y la reordenación: 142  
 Eger, Hungría: 306  
 Eginardo: 170, 280  
 Egipto: 350  
 Elías, franciscano: 350, 352  
 Elipando, arzobispo de Toledo: 63  
 Eloísa: 257, 281  
 Eloy, santo: 23  
 Elsbeth Stagel: 359  
 Ely: 399  
 Emile Mâle: 397  
 Encomienda: 65-68, 242, 439, 462  
 Engleberto de Colonia, santo: 388  
 Enrique de Cremona: 343  
 Enrique de Gorkum: 452  
 Enrique de Langestein: 418  
 Enrique Suso: 423  
 Enrique I, duque de Sajonia, rey de los sajones y de los francos: 59  
 Enrique I, rey de Inglaterra: 191, 211  
 Enrique II, duque de Baviera, luego emperador, santo: 60  
 Enrique II, rey de Inglaterra: 211  
   y Adriano IV: 217  
   Alejandro III: 219  
 Enrique III, emperador: 61, 176  
   Germán «Contractus»: 277  
   y León IX: 181  
 Enrique III, rey de Inglaterra: 212  
 Enrique IV, emperador: 182, 185s  
 Enrique V, emperador: 191s

- Enrique VI, emperador: 305  
 Enrique VII, emperador: 407  
*Epanagogé*: 108  
 Erasmo: 431, 468  
 Erconvaldo, santo: 50  
 Escandinavia: 222ss  
   y Adriano IV: 217  
 Escuelas, en tiempos de Carlomagno: 168-170, 171  
   en la alta Edad Media: 255  
 Eskilo, arzobispo de Lund: 223  
 Eslavón: 35-39, 315  
 Esmaragdo: 132  
 España y la cultura árabe: 220  
 Espira: 285  
 Espíritu Santo, procesión del: 190  
   en la doctrina ortodoxa: 335  
 Estados Pontificios: 72, 89s  
 Esteban, cuerpo de, santo: 104  
 Esteban, rey de Inglaterra: 211  
 Esteban II, papa: 73s  
 Esteban V, papa: 38  
 Esteban VII, papa: 77  
 Esteban IX, papa: 182  
 Esteban I, rey de Hungría, santo: 28  
 Esteban Dusan, emperador de los servios: 318s  
 Esteban Harding, santo: 199  
 Esteban de Muret, santo: 197  
 Esteban Nemanja, príncipe de Servia: 316  
 Esteban Tempier: 365  
 Estrasburgo: 399s  
 Etelvoldo, santo: 53  
 Eteria: 167, 274  
 Eterio: 63  
 Eucaristía, presencia real: 48, 144s, 247s  
   actitudes heréticas: 370, 373  
   adoración de la hostia: 271s  
   Concilio de Florencia: 332s  
   Juan Pico de la Mirándola: 465  
   Juan Wicklef: 453s  
   judíos: 380  
   piedad eucarística: 161, 163  
   transustanciación: 229, 247, 465  
 Eudes Rigaud de Ruán: 388  
 Eugenio III, papa: 217  
 Eugenio IV, papa:  
   Benozzo Gozzoli: 433  
   y la Iglesia Oriental: 330  
   la pragmática sanción: 428  
   santa Justina de Padua: 443  
   y la supremacía pontificia: 421, 423, 451  
 Eugenio de Toledo, santo: 167  
 Eutimio: 315  
*Everyman*: 403  
 Exención: 242  
 Falsas decretales: 47, 149-153, 242  
 Faremoutiers: 128  
 Farfa: 78, 195  
 Fécamp: 135  
 Federico de Lorena: 181  
 Federico I Barbarroja: 216ss, 370  
 Federico II, rey de Sicilia, luego emperador de Occidente: 306s  
   y la Cruzada: 226s  
 Felipe: 305s  
 Felipe Augusto: 215, 374  
 Felipe el Hermoso: 381  
   carácter: 342s  
   y los templarios: 409  
 Felipe I, rey de Francia: 189  
 Felipe III: 342  
 Félix V, antipapa: 423  
 Félix de Urgel: 63  
 Ferrara, concilio (1438): 329-332  
 Feudalismo: 43s  
 Filelfo: 433  
*Filioque*: 38, 114s, 143s  
   Concilio de Florencia: 332s  
   san Gregorio Palamas: 335  
   en los siglos XIII-XV: 329  
   Teofilacto: 330  
 Finan: 24  
 Fitzralph, Ricardo: 453  
 Fitz Stephen, Guillermo: 280  
 Fleury: 126, 128, 402  
 Florencia, san Miniato de: 285  
   Concilio de (1437): 329, 332s, 424  
 Floro de Lyon: 48  
 Focio: 38, 110s, 119s  
   y Nicolás I: 91  
   rusos: 319s  
   tratado sobre la *Mistagogia* del Espíritu Santo: 114  
 Fonte Avellana: 196  
 Fontenay: 288  
 Fontenelle: 128  
 Fontevrault: 197, 444  
 Formoso, papa: 77, 143  
 Fortunato, Venancio: 160  
 Fra Salimbene: 278  
 Frailes de la Santa Cruz: 355

- Franca, Iglesia (604-888): 41-49  
     relaciones con el Estado: 87  
 Francfort:  
     Concilio de (794): 119  
     dieta de (1338): 411  
 Francia:  
     la Iglesia de (900-1050): 213-215  
     y el papado en el siglo xv: 427-429  
 Francisca, santa: 466  
 Franciscanos: 346-350, 351-356, 442  
     y Joaquín de Fiore: 378  
 Francisco de Asís, santo: 301, 302ss, 345-347, 351s  
 Francisco de Paula, santo: 466  
 Francisco I, rey de Francia: 429  
*Fraticelli*: 354  
 Frisia: 25s  
 Fritslar: 26  
 Fulberto de Chartres: 247  
 Fulda: 26, 132, 145, 170  
 Furseo, santo: 24
- Gaddi, Tadeo: 400  
 Gales: 241  
 Galicanismo, orígenes del: 354  
     primera manifestación: 419  
     *Sacrosancta*: 420  
     sobre el concilio y el papa: 428s  
 Galo, santo: 24  
 Gante: 128, 134  
 Gaza: 227  
 Gelasio (cf. Sacramentarios)  
 Gelasio I, papa, santo: 65  
 Gelasio II, papa: 192  
 Género epistolar: 281s  
 Geraldo de Gales: 300, 442  
 Gerardo da Borgo san Donnino: 354, 378  
 Gerardo de Brogne: 134, 213  
 Gerardo de Cremona: 259  
 Gerberto de Aurillac (cf. Silvestre II)  
 Germán «Contractus», monje de Reichenu: 277  
 Germán de Bamberg: 185  
 Germán de Metz: 187  
 Germano, patriarca: 101  
 Gernigny-des-Près: 284  
 Gernrode: 285  
 Gerson, Juan: 361, 420  
 Gertrudis de Hackeborn: 267  
 Gertrudis la Magna, santa: 267  
 Gervasio de Canterbury: 396
- Ghetto*s: 381  
 Ghirlandaio: 434  
 Gibbon, E.: 77  
 Gil de Lessines: 384  
 Gil de Roma: 343  
 Gilbertinos: 200  
 Gilberto, santo: 207  
 Gilberto de la Porrée: 245s  
     y san Bernardo: 206s  
     sobre la Trinidad: 249  
 Gilberto de Sempringham: 444  
 Giotto: 400  
 Gisleberto de Autún: 293, 400  
 Glaber, Raúl: 278  
 Glastonbury: 53, 130  
 Gniezno (Gnesen): 29  
 Godescalco: 48, 145  
 Godofredo de Lorena: 183  
 Goraso: 38  
 Gorze, Juan de: 134s, 176  
 Gozzoli, Benozzo: 433  
 Gracia y naturaleza: 251  
     Godescalco: 48  
     mística: 358s  
     nominalismo: 464  
     Wicklief: 453  
 Graciano: 153, 236s  
     maestro de Alejandro III: 218  
     sobre la usura: 384  
 Gran (Esztergom): 28  
 Gregorio de Chipre, patriarca de Constantinopla: 335  
 Gregorio Palamas, santo: 334s  
 Gregorio el Sinaíta: 315, 334  
 Gregorio I el Grande, papa, santo: 24  
     canto gregoriano: 293  
     y el dominio romano: 69-72  
     y el emperador: 84-86  
     *influencia* de su pensamiento: 263  
 Gregorio II, papa, santo: 69  
 Gregorio III, papa, santo: 69, 73, 118  
 Gregorio VI, papa: 81  
 Gregorio VII, papa, san Hildebrando: 135, 152, 183-187  
     y la comunión frecuente: 162  
     España: 220ss  
     Francia: 213s  
 Guillermo el Conquistador: 210  
 Hirschau: 136  
 Pedro Damián: 182s  
 rentas de su pontificado: 235  
 Servia: 316  
     sobre la usura: 384

- Gregorio IX, papa:  
 Alemania: 307s  
 Aristóteles: 363s  
 Cruzada: 227  
 franciscanos: 351  
 herejes: 375  
 Imperio latino: 327s  
 política europea: 338-341  
 Universidad de París: 354
- Gregorio XI, papa: 414s  
 Gregorio XII, papa: 419s  
 Grod: 32  
 Groenlandia: 27  
 Groote, Gerardo de: 360  
 Grosseteste, Roberto: 388  
 Inocencio IV: 340  
 Rogerio Bacon: 367
- Grottaferrata: 135  
 Guala: 212  
 Guiberto de Nogent: 280  
 Guido de Arezzo: 294  
 Guillermo de Champeaux (cf. Champeaux)  
 Guillermo de Dijon, santo: 135, 195, 210  
 Guillermo de Heytesbury: 447  
 Guillermo de Hirschau: 136  
 Guillermo de Malmesbury: 280  
 Guillermo de Occam (cf. Occam)  
 Guillermo de Rubrouck: 350  
 Guillermo de Saint Thierry: 265s  
 Guillermo de Sens: 396  
 Guillermo de Sicilia: 305  
 Guillermo de Volpiano, santo: 133, 396  
 Guillermo el Conquistador, rey de Inglaterra: 55, 210  
 Guillermo el inglés: 396  
 Guillermo Schireswood: 447  
 Guthrum: 53  
 Guy de Ferrara: 191
- Hadewijch de Amberes: 359  
 Hailes, abadía de: 274  
 Hamburgo: 27, 242  
 Hayto: 161  
 Heidenheim: 26, 55  
 Helfta: 267  
 Heraclio, emperador de Oriente: 33, 95  
 Hermanos de la vida común: 466  
 Hesicasmo: 334  
 Hilda, abadesa: 51s  
 Hildeberto de Lavardin, arzobispo de Tours: 279-281, 282  
 Hildebrando (cf. Gregorio VII)
- Hildegarda de Bingen, santa: 266  
 Hildeshcim: 285, 291  
 Hilton, Gualterio: 360  
 Himnos litúrgicos: 104, 159ss  
 Hincmaro: 47, 48  
 y los clérigos de Ebbon: 143  
 y el galicanismo: 213  
 y Godescalco: 145  
 y Nicolás I: 76
- Hirschau: 136  
 Hispana, colección de decretales: 148  
 Hispana de Autún: 149  
*Hispérica Famina*: 167  
 Holcot, Roberto: 447  
 Honorio I, papa: 95  
 Honorio II, papa: 216  
 Honorio III, papa:  
 y los albigenses: 375  
 y Alemania: 306  
 y los franciscanos: 346  
 y el Imperio latino de Oriente: 328  
 Honorio de Autún: 397, 398  
 Hospitalarios (orden de San Juan): 200, 225  
 Hostiensis: 341, 417  
 Hovedo: 223  
 Hugo, abad de Cluny, santo: 133, 186, 203s  
 Hugo, arzobispo de Lyon: 214  
 Hugo Cándido: 181, 220  
 Hugo de Die: 185  
 Hugo de Lincoln, santo: 280  
 Hugo de San Víctor: 245s, 258, 266  
 Hugo Speroni: 370  
 Humanismo: 429-432, 433, 465  
 Humberto de Moyennoutier: 135, 181  
*Adversus simoniacos*: 182  
 en Constantinopla: 115, 121s  
 Humillados: 234, 372s  
 Huss, Juan: 420, 421, 455-459
- Iconoclasta, crisis: 98-109  
 Idiorritmia: 107  
 Ignacio de Antioquía: 113  
 Ignacio de Loyola, santo: 468  
 Ignacio, patriarca de Constantinopla: 110ss  
 Ildefonso de Toledo, santo: 167  
 Iliria: 97, 109  
 Ilírico: 311  
 Imágenes, culto a las: 46 (cf. Iconoclasta, crisis)

- Imitación de Cristo*: 163, 467  
 Indulgencias: 141s  
 Inés, emperatriz de Constantinopla: 183  
 Inglaterra:  
   la Iglesia en (663-1066): 50-55  
   la Iglesia en (1066-1216): 209-213  
   y el monaquismo en los siglos XI y XII: 205  
   y el papado en la alta Edad Media: 87  
   en el siglo XV: 427s  
 Inocencio I, papa y santo: 142  
 Inocencio II, papa:  
   y el II Concilio de Letrán: 228  
   y san Bernardo: 206, 217  
 Inocencio III, papa: 243, 299-301  
   y Alemania: 305ss  
   y Bulgaria: 314  
   las Cruzadas: 226, 227, 327s  
   y España: 221  
   y Europa: 338-340  
   las herejías: 374s  
   e Inglaterra: 212s  
   y Servia: 318  
   y santo Domingo: 346  
   y san Francisco: 346  
 Inocencio IV, papa: 337, 340s  
   y Alemania: 307s  
   el Imperio latino de Oriente: 328  
   y los mendicantes: 352, 354s  
   la sexta Cruzada: 227  
 Inocencio V (Pedro de Tarantasia), papa:  
   355, 388  
 Inocencio VI, papa: 413  
 Inocencio VIII, papa: 434  
 Inquisición: 374-377  
*Institutio canonicorum*: 201  
 Insular, estilo: 290  
 Investiduras: 58, 190, 278  
 Iona: 24, 128, 130  
 Irene, emperatriz: 75, 102, 144  
 Irlanda: 24, 126, 140, 166, 167, 290  
   y la bula *Laudabiliter*: 217  
 Irnerio: 236  
 Isabel de Schönan, santa: 266  
 Isabel la Católica: 382  
 Isidoro de Sevilla, santo: 150, 166  
 Isidoro, metropolitano: 325, 332  
 Islam: 29  
 Islandia: 27  
 Italia:  
   y el Humanismo: 429s  
   en el siglo XV: 429ss, 432s, 461  
 Jacobo de la Marca, santo: 442  
 Jacobo de Viterbo: 343  
 Jacobo de Voragine: 398  
 Jarrow: 130  
 Jerusalén:  
   patriarcado: 330  
   reino: 225  
 Jesuitas: 468  
 Joaquín de Fiore: 249, 354, 378  
 Jonás de Riazán: 325  
 José de Volokolamsk, santo: 325  
 Jouarre: 128  
 Juan VIII, papa: 36, 77, 111  
 Juan X, papa: 78  
 Juan XI, papa: 78  
 Juan XII, papa: 79s  
 Juan XIII, papa: 80  
 Juan XV, papa: 80  
 Juan XXII, papa: 408, 410-413  
   y los frailes: 353, 355s  
 Juan XXIII, antipapa: 419s  
   y Wicklef: 456  
 Juan V, emperador de Oriente: 332  
 Juan VIII, emperador de Oriente: 329-333  
 Juan, chantre romano: 51  
 Juan Alejandro, rey de Bulgaria: 315  
 Juan III Asen II, rey de Bulgaria: 315  
 Juan Bautista: 104  
 Juan Clímaco: 334  
 Juan Damasceno: 100s  
 Juan de Capistrano: 442, 466  
 Juan de Fécamp: 264  
 Juan de Gorze, santo: 134  
 Juan de Jandun: 410  
 Juan de Nikion: 95  
 Juan de París: 417  
 Juan de Parma: 378  
 Juan de Plano Carpino: 350  
 Juan de Rila, santo: 313  
 Juan de Roda: 443  
 Juan de Ruysbroquio: 359  
 Juan de Salisbury: 246, 282  
   Adriano IV: 217  
   cartas: 281  
   el III Concilio de Letrán: 229  
 Juan de Torquemada: 222, 452, 469  
 Juan Dederot: 443  
 Juan Dominic: 442  
 Juan el Limosnero, santo: 98  
 Juan Escoto Eriúgena: 48, 146  
 Juan Gualberto, santo: 196  
 Juan Mosco: 98

- Juan Petit: 428  
 Juan Pico de la Mirándola: 430, 465  
 Juan Sin Tierra, rey de Inglaterra: 212  
 Juan Wicklef: 453-457  
   Bradwardine: 451  
   Concilio de Constanza: 421  
   los frailes: 442  
   Juan Huss: 455ss  
   Pico de la Mirándola: 465  
 Juan I de Luxemburgo, rey de Bohemia: 455  
 Juan II Kalojan Asen, rey de Bulgaria: 314s  
 Juana de Arco, santa: 466  
 Juana de Francia, santa: 466  
 Judíos, Concilio de Letrán: 380s  
   en España: 222, 379s, 382  
   en Francia: 381  
   peste: 381s  
   en Roma: 379  
 Julián Cesarini, cardenal: 332, 422  
 Julián de Cuenca: 388  
 Julián de Toledo, santo: 167  
 Juliana de Norwich: 361, 462  
 Jumièges: 128, 135, 285  
 Justiniano I, emperador de Oriente: 32, 74  
   capillas privadas: 64  
   *cesaropapismo*: 84  
   y el derecho: 148
- Kalojan, rey de Bulgaria (cf. Juan II Kalojan Asen)  
 Kardutsat: 32  
 Kells, libro de: 289  
 Kempe, Margarita: 275, 361, 462  
 Kiev: 320, 321, 323  
   Criptas, monasterio de las: 324  
 Kilifarevo: 315  
 Kilpeck: 293  
 Kilwardby, Roberto: 447  
 Kowrat: 33, 311  
 Krak de los caballeros: 200
- La Rota: 408  
 Lanfranco: 136, 153, 210s  
   autoridad: 241  
   y Berengario: 247  
   pensamiento dc: 257  
 Langland, Guillermo: 273, 361  
 Langton, Esteban: 212, 447
- Laon, catedral: 398  
   Premonstratenses: 200  
*Latinitas*: 277  
 Lázaro, príncipe de Servia: 319  
 Leandro, santo: 167  
 Leccionarios: 155, 157  
 Lechfeld: 60, 79  
 Lefèvre d'Étaples: 468  
 Legados pontificios: 239s, 388  
 Legnano: 218  
 Leipzig: 456  
 Le Mans: 150, 394  
 León de Ocrida: 115  
 León III, papa:  
   y el adopcionismo: 63s  
   Carlomagno: 74ss  
   el credo: 144  
 León IV, papa: 78  
 León VIII, papa: 79s  
 León IX, papa: 81, 135, 177, 182s  
   administración financiera: 235s  
   Constantinopla: 115  
   y Germán «Contractus», monje de Reichenau: 277  
   reformador: 181s  
 León III el Isáurico, emperador de Oriente:  
   y el culto de las imágenes: 101, 118  
   emperador y sacerdote: 99, 107  
   y el papa: 73, 109  
 León IV, emperador de Oriente: 102, 119  
 León V, emperador de Oriente: 102  
 León VI, emperador de Oriente: 111, 120  
 Lérins: 126  
 Letrán, concilios de (1059): 202  
   y Joaquín de Fiore: 378  
   laicos: 270s  
   primero (1123): 228  
   segundo (1139): 228, 384  
   tercero (1179): 229, 373, 380  
   cuarto (1213): 229s  
   vida monástica: 437  
 Lewes: 133  
*Libros carolingios*: 119, 170  
 Ligugé: 126  
 Lincoln: 398, 400  
 Lindisfarne:  
   evangelionario: 52, 289  
   monasterio: 24, 50, 130  
 Liturgia, Semana Santa: 157-160  
   calendario litúrgico: 159  
   colores litúrgicos: 157  
   Domingo de Ramos: 157s, 402

- textos: 159  
 vestiduras: 157  
 Lobbes: 128  
 Lollardos: 234, 454  
 Lombardo (cf. Pedro)  
 Londres, cartuja: 441  
 Lorenzetti, Ambrosio: 400  
 Lorenzo Justiniano de Venecia, **santo: 466**  
 Lorenzo Mónaco: 400  
 Lorsch: 284  
 Lotario de Sajonia: 215s  
 Lotario II, emperador: 76, 91  
 Luca: 290  
 Luciferianos: 375  
 Lucio III, papa: 373  
 Ludolfo de Sajonia: 467s  
 Ludovico Pfo, emperador: 47  
   y el monacato: 125s  
   penitencia pública: 140  
 Luis el Germánico: 311  
 Luis IV de Baviera, emperador: 410s, 412  
 Luis VI, rey de Francia: 216  
 Luis VII: 215, 225  
 Luis VIII: 375  
 Luis IX, santo: 302s, 390  
   y las Cruzadas: 227  
   y el papado: 342  
 Luis XI: 429  
 Luitprando, prelado italiano: 78  
 Luitprando, rey de los lombardos: 73  
 Lull, discípulo de san Bonifacio: 26, 130  
 Lund: 223  
 Luxeuil: 128  
 Lyon, concilio de (1274): 328, 331, 355  
   rito: 157  
 Lyse, abadía noruega: 223  
  
 Magdeburgo: 58, 309  
 Magiars: 28  
 Maguncia: 26, 58  
   arobispos-electores: 411  
 Mahoma: 29  
 Maimónides, Moisés ben Maymón: **259,**  
   380  
 Maku: 32  
 Malmédy: 128  
 Malmesbury: 130, 280  
 Manasés, arzobispo de Reims: 185  
 Manasija: 319  
 Marbode: 279  
 Marco-Eugenio: 329, 332  
  
 Marfil: 291  
 Margarita de Cortona, **santa: 353**  
 María: 252s, 271  
 Marmoutier: 126  
 Marozia: 78  
*Marranos*: 382  
 Marsella: 126, 197  
 Marsilio de Padua: 344, 410, 411s  
 Marsilio Ficino: 430, 465  
 Martín I, papa y santo: 96  
 Martín IV, papa: 329, 353, 355  
 Martín V, papa: 421  
   y los Estados pontificios: 432  
   galicanismo: 428s  
   Tomás Netter: 468  
 Matías de Janov: 455  
 Matilde, la condesa: 186, 305  
 Mateo París: 391  
 Mauro, santo: 128  
 Máximo el Confesor, santo: 95s  
 Mayolo, santo: 80, 133  
 Mectilde de Hackeborn, santa: 267  
 Meinhard de Holstein: 309  
 Melk: 443  
 Melozzo da Forli: 434  
 Melrose: 130  
 Merovingia, Iglesia (604-888): 41-49  
 Merseburgo: 28  
 Mertonianos: 447  
 Metodio: 34-39  
 Metropolitanos: 241  
 Mieszko I, príncipe de Polonia: 28  
 Mignecio: 63  
 Miguel III, emperador de Oriente: 103,  
   110s, 311  
 Miguel VIII Paleólogo, emperador de  
   Oriente: 318, 328, 331  
 Miguel Cerulario, patriarca: 115, 121  
 Miguel de Cesena: 356  
   y Guillermo de Occam: 411, 448s  
   y Luis de Baviera: 410s  
 Milagros, género teatral: 403  
 Milán:  
   y Gregorio VII: 184  
   Pataria: 270  
   rito de: 157  
 Milič, Juan: 455  
 Mínimos: 466  
*Minster*: 52  
 Minúscula carolingia: 168, 171, 290  
 Misa: 155ss  
 Misal: 157  
 Misterios, género teatral: 272, 403

- Mística:  
 alemana: 358ss  
 inglesa: 360  
 Moissac: 400  
 Molismo: 197, 198  
 Mollat, G.: 407  
 Monasterios dobles: 52, 130  
 Mongolia: 350  
 Monoenergismo: 95  
 Monofisismo: 95  
 Monotelismo: 96  
 Monte Athos: 106, 315, 324  
 Montecassino:  
 actividad artística: 290  
 congregación fundada por Barbo: 443  
 y los lombardos: 129  
 lugar «exento»: 242  
 en el siglo x: 195  
 Monte Fano: 441  
 Monte Oliveto: 441  
 Montes de Piedad: 385  
 Mont-Saint-Michel: 134  
 Moralidades, género teatral: 272  
 Moravia: 34-39  
 Moscú: 321  
 Mozárabes: 61, 219  
 Muret: 197
- Nacimiento*: 271  
 Naumburgo: 399  
 Naún, santo: 312  
 Navas de Tolosa: 221, 382  
 Nemanja, Esteban: 316  
 Nicea, concilios:  
 segundo: 144  
 séptimo: 119  
 Nicetas de Nicomedia: 112  
 Nicolaísmo: 180, 278  
 Nicolás I, papa y santo: 49, 69, 76, 91  
 y Bizancio: 112, 120  
 y Bulgaria: 311  
 y Focio: 91s  
 y Lotario: 91  
 Nicolás II, papa: 182s  
 Nicolás IV, papa: 342  
 Nicolás V, papa: 433  
 Nidcraltaich: 55  
 Nilo de la Sora, santo: 325  
 Nilo de Rossano: 135  
 Nogaret: 343, 409  
 Nominalismo: 448ss, 464  
 Nominoé: 150
- Nomocanon*: 321  
 Norberto, santo: 200, 207, 309  
 Normandos: 209, 210  
 Noruega: 27  
*Nube del desconocimiento*: 360  
 Nursling: 130
- Obispos, de los siglos VII-IX en Alemania:  
 57  
 en la Galia: 41, 43  
 Observancia: 441  
 Observantes: 442  
 Occam, Guillermo de: 246, 412s, 447-451  
 controversia sobre la pobreza: 356  
 influencia: 450s  
 y Luis de Baviera: 411  
 Ochrida: 312, 314, 316  
 Odense: 223  
 Odilón, santo: 133, 195, 203  
 Odón, santo: 78, 133  
 Oficio de difuntos: 161, 272  
 Oldenburgo: 28  
 Olga: 320  
 Olivetanos: 441  
 Omeyas: 93  
 «Orden tercera»: 272, 349  
 Orderico Vital: 280  
*Ordo qualiter*: 131  
 Oriente, su influencia sobre las artes: 289  
 Orsini: 342  
 Osvaldo, santo: 53s  
 Otloh de San Enmerano: 277  
 Otmario, santo: 23  
 Otón I el Grande: 28, 58, 59s, 79s  
 arquitectura: 285  
 y el monasterio de Gorze: 135  
 renacimiento: 277  
 Otón II, emperador: 135, 290  
 Otón III, emperador: 60  
 Otón de Bamberg: 309  
 Otón de Freising: 280  
 Otón de Sajonia: 305s  
 Oviedo: 285  
 Oxford: 418, 447, 448, 456
- Pablo de Santa María: 222  
 Pablo el Diácono: 161, 170  
 Padua: 443  
 Palio: 86  
 Pandulfo: 212  
*Pange lingua*: 160  
*Panormia*: 153

- Papa:  
 elección: 182, 229  
 primado: 90
- París:  
 catedral de Notre Dame: 398, 400  
 monasterios (siglo VI): 126  
 saint-Martin des Champs: 201  
 Universidad: 214, 418, 445, 449
- Paroria: 315
- Parroquias:  
 su evolución: 65-68  
 instauración en Alemania: 57  
 en Inglaterra: 52s  
 en la Galia: 65  
 organización: 232, 241  
 en el siglo XIII: 271
- Pascual II, papa: 190ss
- Patricios: 74
- Paulino de York: 25
- Pavía:  
 concilio de 1022: 177  
 concilio de 1423: 422
- Países Bajos: 462
- Pec: 319
- Peckham, Juan: 365, 447
- Pedro, metropolitano y santo: 323
- Pedro, zar de Bulgaria: 313
- Pedro Damiano, santo: 181, 196  
 y castidad del clero: 180s  
 espiritualidad: 264  
 importancia literaria: 278s  
 oficio de la Virgen: 161  
 reordenación: 143
- Pedro de Ailly: 361, 420
- Pedro de Aragón: 373
- Pedro de Bruys: 370
- Pedro de Castelnaud: 374
- Pedro de Lombardía: 371
- Pedro de Luna (cf. Benedicto XIII)
- Pedro de Morrone (cf. Celestino V)
- Pedro de Tarantasia (cf. Inocencio V)
- Pedro Dubois: 343
- Pedro el Venerable: 204, 206ss  
 y el arte: 287  
 y Pedro de Bruys: 370
- Pedro Flote: 343
- Pedro le Roy: 427s
- Pedro Lombardo: 237, 246  
 y la comunión: 162  
 Joaquín de Fiore: 378  
 rescate: 249  
 sacramentos: 250  
 usura: 384
- Pedro Olivi: 353, 378, 410
- Pelagianismo: 465
- Penitencia: 139-142
- Penitenciales: 140, 148, 157
- Penitenciaría apostólica: 408
- Pentarquía: 113
- Peregrinaciones: 141, 256, 273s  
 caminos e iglesias: 220, 286
- Peregrinatio Aetheriae*: 167
- Perpiñán, concilio de: 419
- Perugino: 434
- Peste: 381s, 439
- Peterborough: 54
- Petrarca: 407, 433
- Pfäfers, Suiza: 24
- Philosophia perennis*: 366
- Pilgrim, obispo de Passau: 28
- Pinturicchio: 434
- Pío II, papa: 434
- Pipino: 41, 45  
 iglesias privadas: 67  
 liturgia: 156
- Pirminio, santo: 24
- Pisa, catedral: 285, 293  
 concilio de (1409): 419
- Plaisians, Guillermo de: 343
- Platina: 434
- Platón: 258s, 431, 465
- Plotino: 146, 259, 465
- Poggio Bracciolini: 433
- Poitiers: 126
- Polifonía: 295
- Pomposa: 285
- Pons de Melgueil: 204
- Ponthion: 73
- Portaespadas, caballeros: 309s
- Poznam (Posen): 28
- Praga: 28  
 Cuatro artículos de: 458  
 Universidad de: 455s, 458
- Pragmática sanción: 429
- Preciosa sangre: 462
- Predestinación: 145, 451
- Predicación en el siglo XII: 282
- Premonstratenses: 200
- Preslav: 312
- Procesiones: 462
- Prouille: 350
- Provisores: 355
- Purgatorio: 333, 451
- Quadrivium*: 255
- Quiercy, concilio de (849): 145

- Rabano Mauro: 48, 170  
 Godescalco: 145  
 Pascasio Radberto: 145  
 Raimundo de Capua: 142  
 Raimundo Lulio: 367s  
 Raimundo VI, conde de Tolosa: 371, 374  
 Raimundo VII, conde de Tolosa: 374  
 Ras: 316  
 Raterio de Verona: 278  
 Ratislao, príncipe de Moravia: 34  
 Ratramno: 145  
 Ravanica: 319  
 Rávena: 284  
 Realismo: 449, 464  
 Rebautizar: 142  
 Recaredo I: 166  
 Reconquista: 222  
 Reforma gregoriana: 175-193  
*Regalia*: 214, 216  
*Regularis Concordia*: 162, 402  
 Reichenau: 24, 132, 290  
 Reims, catedral: 398, 400  
*Falsas Decretales*: 150  
 Saint-Rémi de: 126  
 Reinaldo de Dassel: 218  
 Reinoldo de San Blas: 279  
 Reuchlin, J.: 431  
 Reordenación: 142ss, 247  
 Ricardo I, Corazón de León: 212, 226  
 Ricardo II, rey de Inglaterra: 456  
 Ricardo de Chichester, santo: 459  
 Ricardo Rolle: 360  
 Ricardo de San Víctor: 258, 266  
 Rippon: 130  
 Roberto Belarmino, santo: 469  
 Roberto de Arbrissel: 197, 270  
 Roberto de Toringny: 394  
 Roberto el «Bougre»: 375  
 Roberto Guiscardo: 182, 187  
 Rodolfo de Saubia: 136, 186  
 Rodolfo Strode: 447  
 Roma:  
 apelaciones a: 238  
 construcciones en el siglo xv: 433s.  
 iglesias en el siglo xi: 401s  
 judíos: 379  
 monasterios: 129, 135, 158, 160  
 prestigio: 77s  
 riqueza artística: 73  
 Romualdo de Rávena, santo: 196, 264  
 Ruán, catedral: 398  
 Rusa, Iglesia: 319-325  
 Sachsenhausen: 410  
 Sacramentarios: 156  
 Sacramentos: 141, 250  
 Saint-Albans: 54, 286  
 milagros: 403  
 Salterio de: 291  
 Saint-Bertrand de Cominges: 399  
 Saint-Denis: 394  
 Saint-Gall: 24, 132  
 Saint-Ouen: 128  
 Saint-Riquier: 284  
 Saint-Trond: 128, 394  
 Saint-Wandrille: 128, 134  
 Saladino: 226  
 Salamanca, catedral: 221  
 Universidad de: 221, 464  
 Salisbury, catedral: 394, 398  
 Salterios del siglo XIII: 400  
 Salzburgo: 24  
 diócesis de: 58  
 San Gil del Gard: 293  
 San Miniato: 196  
 San Rufo: 201  
 Sansón, abad de Bury Saint Edmunds: 226  
 Santa Justina, congregación: 443  
 Santos, devoción a los: 263  
 Sarracenos: 195  
 Sava, metropolitano y santo: 316, 318  
 Savigny: 197, 200  
 Savonarola: 466  
 Schaffhausen: 136  
 Sedulio: 167  
 Segismundo, rey de Hungría y emperador:  
 419ss, 456  
 Semana Santa (cf. Liturgia)  
 Sempringham: 444  
 Senlis: 399  
*Sentencias*: 245s  
 Sergio, patriarca de Constantinopla: 93  
 Sergio, santo: 324  
 Sergio I, papa: 156, 159  
 Sergio III, papa: 78, 120  
 Servato Lupo, monje de Ferrières: 145,  
 170  
 Servia, Iglesia: 316-319  
 Servitas: 271  
*Sic et non*, método: 153, 412  
 Siena, concilio de (1423): 422  
 Sigerio de Brabante: 365s  
 Sigtuna: 223  
 Silos: 285  
 Silvestre I, papa y santo: 89  
 Silvestre II, papa: 69, 80, 176, 256

- Silvestre Guzzolini, santo: 441  
 Silvestrinos: 441  
 Símaco: 89  
 Simeón, zar de Bulgaria: 312  
 Simeón el Teólogo Nuevo: 335  
 Simón de Montfort: 374  
 Simone Martini: 400  
 Simón: 179s, 182  
   en Alemania: 183  
   «cuatro artículos»: 458  
   Pedro Damián: 278  
 Sinodos: 44, 293s  
*Sinodus Quinisexta*: 98  
 Sión, abadía de, junto a Londres: 441  
 Siricio, papa y santo: 147  
 Sirmio: 36  
 Sisebuto: 167  
 Sistema fiscal pontificio: 389  
 Sixto IV, papa: 253, 434  
 Sixto V, papa: 295  
 Skopjé: 319  
 Sofronio, patriarca de Jerusalén: 95  
*Songe du Verger*: 343  
 Stavanger: 27, 223  
 Stavelot: 128  
*Stift*: 202  
 Streanaeshalch (cf. Whitby)  
 Studion: 102, 104, 106  
 Subiaco: 79, 196  
 Suceava: 316  
 Suecia: 27, 222ss  
*Sueño de la cruz*: 262  
 Suger de Saint-Denis: 214, 394ss  
   y el arte: 287s, 292, 394s  
   y san Bernardo: 206  
 Suitberto, santo: 130  
 Svatoopluk, rey de Moravia: 36  
 Swituno de Winchester, santo: 27  
  
 Taboritas: 458  
 Tancredo de Lecce, rey de Sicilia: 305  
 Tarasio, patriarca de Constantinopla: 102  
 Tarnovo: 314s  
 Tauberbischofsheim: 55  
 Taulero: 358  
 Tebaldo: 185  
 Templarios: 200  
   reino de Jerusalén: 225  
   san Bernardo: 207  
   supresión: 409s  
 Teodora, emperatriz de Oriente: 103, 110  
 Teodora, mujer de Teofilacto: 78  
  
 Teodorico: 147  
 Teodorico de Freiberg: 358  
 Teodorico de Niem: 420  
 Teodoro de Tarso, arzobispo de Canterbury, santo: 50s  
   papel cultural: 167  
   penitenciales: 140  
   reordenación: 142  
 Teodoro Estudita, santo: 99, 104, 106s  
 Teodoro Lascaris: 318, 327  
 Teodosio, abad de las Criptas: 324  
 Teodosio de Tarnovo, santo: 315  
 Teodulfo de Orleans: 170  
   la comunión: 162  
   y el *jilique*: 144  
   *Gloria, laus et honor* de: 158  
   *Libros carolinos*: 119  
 Teófano, emperatriz de Oriente: 60, 80, 290  
 Teofilacto, arzobispo de Ochrida: 314, 330  
 Teofilacto, senador romano: 78  
 Teófilo, emperador de Oriente: 102  
 Teófilo el Monje: 286, 291s  
 Teresa de Avila, santa: 350  
 Terracina: 434  
 Tibur: 186  
 Tirol: 57  
 Tíron: 197  
 Toledo, catedral: 398  
   concilios de: 143, 380  
 Tolomeo de Luca: 341, 344, 424  
 Tomás Becket, santo: 187, 211, 280  
 Tomás Bradwardine: 447, 449, 451  
 Tomás de Aquino, santo: 246, 303s, 347  
   y Aristóteles: 364-367  
   canonistas: 341  
   espiritualidad: 357  
   la Inmaculada Concepción: 253  
   misa diaria: 162  
   pobreza: 356  
   sobre la gracia: 252  
   tomismo en el siglo xv: 447, 451s  
   traducido al griego: 332  
 Tomás de Celano: 280  
 Tomás de Hereford, santo: 387  
 Tomás de Marlborough: 300  
 Tomás de Verceil: 266  
 Tomás Moro, santo: 163  
 Tomás Netter: 424, 468  
 Toulouse, catedral: 399  
 Tours: 126  
   concilio de (1163): 373  
   «Tregua de Dios»: 213

- Tréveris: 411  
 Trinidad: 249, 378 (cf. *Cristología, filio-que*)  
*Trivium*: 255  
 Trondheim: 223  
 «Tropo»: 295  
 Troyes, concilio en (1107): 191  
*Trullo*, concilio *in*: 98  
 Túsculos: 80s, 177
- Ubertino de Casale: 353s, 378, 410  
 Udón de Toul: 181  
 Uguccio de Pisa: 299, 338  
 Ulrico de Cluny: 136  
*Unam sanctam*: 343s  
 Uniatas, Iglesias: 329  
 «Universales»: 448  
 Universidades (cf. Leipzig, Oxford, París, Praga, Salamanca)  
   filosofía en el siglo xv: 464s  
   y el gran cisma: 417, 419  
   Universidades francesas: 363  
 Upsala: 223  
 Urbano II, papa: 143, 188-191  
   Cruzadas: 228  
   derecho: 153  
   España: 221  
   finanzas pontificias: 236  
   Francia: 214s  
 Urbano IV, papa: 328  
 Urbano VI, papa: 415-418  
*Ut queant laxis*: 160, 170, 294  
 Utrecht, Salterio de: 290
- Vacario: 373  
 Vadstena: 445  
 Valdenses: 234, 373, 455  
 Valdés, Pedro: 373  
 Valla, Lorenzo: 431, 433  
 Valladolid: 443  
 Valleumbrosa: 196  
 Vendos: 28  
 Venecia, y la cuarta Cruzada: 226  
   San Marcos de: 285-293  
 Vezelay: 225  
*Via moderna*: 464  
 Vicente de Beauvais: 398  
 Vicente Ferrer, santo: 417, 441  
 Víctor II, papa: 182  
 Víctor III, papa: 188  
 Víctor IV, papa: 217  
 Victorinos: 202
- Vienne (Francia), concilio de: 353, 409  
 Vienne (Austria), concordato de: 429  
 Vikingos:  
   en Francia: 49, 209  
   en Inglaterra: 52, 209  
 Visión beatífica: 411, 451  
 Vísperas sicilianas (1282): 332  
 Vital de Savigny: 197, 270  
 Vitaliano, papa: 50  
 Vladimiro, príncipe ruso: 320s
- Walafrido Estrabón: 145, 170  
 Walburga, abadesa de Heidenheim, santa: 26, 55  
 Walsingham: 274  
 Wazon, obispo de Lieja: 181  
 Wearmont: 50, 130  
 Welbeck: 425  
 Wells, catedral: 399s  
 Wenceslao I, rey de Bohemia y santo: 28  
 Wenceslao IV, emperador: 455, 456-458  
 Westminster: 53s, 285  
 Whitby:  
   monasterio de: 130  
   sínodo de: 25, 50  
 Wilfrido, santo: 25, 130  
 Wilibaldo: 26, 129  
 Wilibrordo, santo: 25, 130  
 Winchester: 290  
 Windesheim: 466  
 Winfrido (cf. Bonifacio)  
 Winibaldo: 26  
*Witenagemot*: 54  
 Wulfrano von Eschenbach: 269  
 Worms, asamblea: 185  
   concordato de (1119): 192  
 Würtzburgo: 24, 26
- Yahia de Antioquía: 320  
 Yaroslav: 323  
 York: 50  
   y Canterbury: 241  
   teatro: 403  
 Yvo de Chartres, santo: 192  
   canonista: 153  
   y la investidura laica: 191
- Zabarella, Francisco: 419ss  
 Zacarías, papa y santo: 69  
*Zelanti*: 352  
 Zica: 318  
 Zurich: 24