

DE LOS MONJES A LOS FRAILES: LA COYUNTURA DEL AÑO 1200 EN LA SOCIEDAD Y EN LA IGLESIA

Javier García Turza
Universidad de La Rioja

0. INTRODUCCIÓN

Si los siglos XI y XII representan el tiempo de los monasterios, el XIII fue, sin duda, el siglo de los frailes. A comienzos de esta centuria van a sobresalir por sus actuaciones dos personajes de gran relevancia, Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, justo en el momento en que la Cristiandad parece alcanzar su plenitud, al tiempo que el Pontificado lograba sus niveles más altos de poder temporal, y cuando la burguesía se mueve, especialmente, por un renovado afán de lucro. Pues bien, en estas circunstancias, Francisco y Domingo reivindicaban, sobre todo, la pobreza evangélica, condición que sitúan como virtud fundamental de la vida religiosa.

Los *mendicantes*, como se denominaba a sus seguidores, procuran un nuevo sistema de vida, mucho más duro, pero más acorde con sus nuevas inquietudes religiosas. Frente a los cistercienses, que trabajaban la tierra, los nuevos religiosos renunciaban a la propiedad de toda suerte de bienes, tanto a título colectivo como individual, y perseguían el vivir medianamente la caridad de los fieles. Pero, claro está, detrás de este progresivo distanciamiento respecto a todas las formas de propiedad y de poder se encuentran las profundas transformaciones experimentadas por la sociedad occidental entre los siglos XI y XIII. Para que una colectividad religiosa pudiera liberarse del régimen señorial, se nos antoja necesario que hubiese en su entorno suficiente número de ciudades, posibilidades de trabajo y burgueses caritativos.

Aunque la diferencia sea puramente formal, los mendicantes no eran ya monjes, es decir, hombres y mujeres que se habían aislado del mundo para consagrarse al servicio de Dios, sino frailes, cuya regla excluía dicho aislamiento y que, por el contrario, estaban obligados a realizar sus acciones fuera de sus establecimientos y en la sociedad, precisamente en el momento en que en el Occidente europeo se confirmaba un nuevo ambiente social y económico.

Además, no fundan monasterios en el ámbito rural, sino conventos en el centro de las ciudades. Tanto los *frailes menores*, o seguidores de Francisco, como los *predicadores*, partidarios de Domingo, se consagran, preferentemente en el medio urbano, al ministerio pastoral.

Pero no vayamos tan deprisa. Insignes investigadores en estos temas analizarán, a lo largo de estas mismas Actas, la situación actual de los estudios sobre los frailes en la Europa occidental de la Baja Edad Media. Por eso, dejo para ellos esa tarea de profundización. Por mi parte, voy a analizar en especial los factores generales que propiciaron la ruptura del monopolio benedictino y dieron lugar a nuevas formas de vida espiritual. En primer lugar, se apuntarán las nuevas condiciones sociales y económicas que alumbraron Europa en los dos primeros siglos del segundo milenio, para pasar a continuación a estudiar los aspectos esenciales de la relación entre el Pontificado y el Imperio; todo ello con el objetivo claro de explicar el retorno de la vida religiosa a las fuentes y las numerosas transformaciones religiosas, así como el papel que les tocó jugar a los laicos.

I. NUEVAS CONDICIONES SOCIOECONÓMICAS

Desde finales del siglo XI hasta principios del XIII, la Cristiandad europea conoció un formidable proceso de expansión, caracterizado por un espectacular salto hacia adelante en todos los campos. Es el “siglo del gran progreso”, etapa caracterizada, entre otros factores, por una expansión demográfica sin precedentes, cuya mayor aceleración se produjo, aproximadamente, entre 1080 y 1160.

Como consecuencia de este desarrollo crecieron a la vez las posibilidades de trabajo, es decir, se pudo contar con una mano de obra más numerosa, y las exigencias de la producción, en cuanto que había que asegurar un mayor consumo.

Igualmente, se mejoró de forma notable el cultivo de los campos, horizonte por excelencia del hombre medieval. Esta circunstancia fue posible gracias a la convergencia de diversos elementos naturales, como la mejoría del clima, con el perfeccionamiento del utillaje o con la utilización de nuevos sistemas de cultivo. Las repercusiones no se hicieron esperar. Rápidamente aumentaron los rendimientos, cuyos excedentes se comercializaron. Se consiguieron nuevos espacios para el cultivo, rompiéndose así los límites de los señoríos tradicionales. Además, en el campo de las relaciones sociales asistimos a un crecimiento de los beneficios señoriales, a un avance de las rentas en numerario y a un retroceso de las corveas y de las rentas en especie y a una liberalización general del campesinado.

Por último, un tercer aspecto a tener en cuenta será el renacimiento urbano, al compás de la mencionada expansión agraria y de la intensificación de las actividades comerciales. Como se sabe, la ciudad es fundamentalmente una agrupación de numerosos hombres que quieren vivir juntos por razones diversas. Este agrupamiento, más o menos importante, influye determinadamente en la sociedad que la circunda, porque llega a una gran masa de individuos y porque, asimismo, se proyecta sobre otros grupos ajenos. De esta manera, desde finales del siglo XI, esta mentalidad acentúa la solidaridad de los habitantes unidos en la ciudad o reunidos en su trabajo y crea la convicción de que una comunidad humana debe ser organizada, tanto política, jurídica como materialmente. Pero es que, además, en las ciudades hace su aparición la burguesía, grupo social que se caracteriza simultáneamente por el hábitat urbano y por el ejercicio de profesiones que presuponen la posesión de un capital financiero o cultural, caso de los mercaderes, artesanos, notarios y hombres de leyes. Al mismo tiempo, en estas agrupaciones van surgiendo nuevas exigencias parroquiales, que hacen necesaria la presencia más abundante de religiosos y de nuevos centros eclesiásticos.

De esta situación, pronto se derivan múltiples consecuencias. Es cierto que esta nueva sociedad sigue cobijándose bajo el sistema feudal, pero éste, ya en el siglo XII, tuvo que amoldarse a las nuevas condiciones de la vida económica. En el mundo rural, los señores se

vieron obligados a conceder a sus colonos una mayor libertad, cuando no la libertad completa. No debemos olvidar las perspectivas que las tierras de reciente colonización ofrecían a los campesinos y la movilidad que ello implicaba. Además, en las ciudades, la arbitrariedad del régimen señorial es contestada por los grupos sociales más dinámicos. De esta manera, los burgueses fueron arrancando poco a poco de condes y de obispos las garantías necesarias para el ejercicio de sus actividades.

Estas transformaciones socioeconómicas derivan en una mentalidad de beneficio. Tanto el señor como el campesino, el mercader, los obispos o los monjes actúan muchas veces motivados por el deseo de ganar dinero. Y todo esto porque el progreso del comercio y el desarrollo de una economía de intercambio han aumentado mucho la riqueza generada y, sobre todo, han desarrollado considerablemente la elaboración de bienes y la circulación monetaria, hasta el punto de que, a partir del siglo XII, la opulencia comienza a contarse en dinero y ya no en tierras.

Ahora bien, mientras la sociedad iba saliendo de su estancamiento, aumentaba la distancia que separaba a los ricos de los pobres. La pobreza hasta el siglo XII había sido concebida como un estado de debilidad, en la que el pobre era el hombre sin defensa frente al poderoso, pero no como un valor a imitar, debido a la pobreza generalizada de la sociedad. Sin embargo, a partir de esa centuria, ya en medios urbanos, fue convirtiéndose en un signo de degradación social. Precisamente en aquella sociedad rural, poco numerosa, donde casi todo el mundo se conocía, el necesitado tenía asegurado el beneficio de la solidaridad del grupo al que pertenecía; por el contrario, el dinero y las ciudades, que precisamente favorecían el anonimato, fomentaron el vagabundeo o la emigración. Además, el número de ricos era ya bastante considerable como para que pudiera ser propuesta como un ideal.

Estos aspectos son primordiales, ya que el número creciente de pobres y el hecho de que fueran más visibles en la ciudad que en el campo plantearon nuevas cuestiones a la conciencia de los cristianos.

Otra consecuencia de los nuevos cambios será la creciente movilidad del hombre. Parece como si todos los ambientes se sintieran agitados por el ansia de desplazarse: unos, los señores, hacia la Cruzada; otros, los campesinos, a las regiones de nueva colonización; los obispos y abades, a Roma o al concilio, etc. Pero sobre todo, la peregrinación constituyó una de las expresiones más características de la religiosidad medieval. El Santo Sepulcro de Jerusalén, los sepulcros de los Apóstoles Pedro y Pablo en Roma y el de Santiago en Compostela, serán centros de piedad hacia los que partirán los habitantes de los lugares más remotos de la Cristiandad, arrojando toda suerte de incomodidades y peligros.

Por último, los monasterios procuran adaptarse a las nuevas condiciones sociales y económicas. En primer lugar, aunque en distinto grado, estos centros eclesiásticos son también alcanzados por la evolución agrícola. Unos saben aprovechar la coyuntura y se enriquecen gracias a la restitución de diezmos y de iglesias, antes laicos, por influencia de la reforma gregoriana. Otros, por el contrario, al no adaptarse al sistema, se enfrentan a situaciones muy adversas. En cualquier caso, el monaquismo tradicional permanece al lado de la riqueza y se contenta frecuentemente con llegar a ser un simple rentero del suelo, con todos los riesgos que esta situación plantea. Precisamente esta circunstancia le supondrá una pérdida de poder material, muy grave cuando se coloque otra vez a los monasterios en el juego de las fuerzas económicas nuevas, lo que provocará, sin duda, el debilitamiento de la influencia monástica. No obstante, para los contemporáneos, su prosperidad material era evidente. En segundo lugar, por su origen y posterior desarrollo, la teología y la espiritualidad monásticas se van a encontrar inadaptadas al desarrollo urbano y a los nuevos cambios socioeconómicos.

II. PONTIFICADO E IMPERIO: EL APOGEO DE LA CRISTIANDAD

Europa occidental constituía para los que la habitaban en la Edad Media algo más que un espacio geográfico. Era, ante todo, una *Christianitas*, una sociedad basada en una creencia común, perfectamente diferenciable del mundo de los infieles o de los paganos; es decir, un conjunto de pueblos unidos por un vínculo, el de la fe, que formaban una amplia comunidad espiritual y cultural, por encima de las particularidades y de las divisiones en naciones y reinos.

Al frente de dicha comunidad se encontraban dos grandes poderes: uno, el emperador, que detentaba el poder temporal, y otro, el papa, titular de la supremacía espiritual. Misión de ambas autoridades era asumir la dirección superior de los pueblos cristianos y auxiliar a los hombres a conseguir su último fin. Pero, entre el papa y el emperador resultó imposible la convivencia armónica. La actitud dominante fue la pugna entre *regnum* y el *sacerdocium*, rivalidad motivada porque ambos poderes, espiritual y temporal, pretendieron cada uno para sí la primacía efectiva de la Cristiandad. Sólo excepcionalmente, la cristiandad europea actuó unida ante el peligro exterior, como sucedió con las Cruzadas.

Las consecuencias de esta situación no tardaron en hacerse evidentes. Efectivamente, ya a mediados del siglo XI era un hecho incuestionable la intervención de los laicos en el gobierno de la Iglesia, hasta el punto de que el emperador Enrique III (†1056) se arrogó la facultad de nombrar papa a Clemente II. Mientras tanto, en Roma, como era de esperar, se produjo un formidable movimiento de reacción, que tuvo su principal portavoz en el pontífice Gregorio VII (1073-1085). Es la denominada *reforma gregoriana*, cuya meta básica era conseguir la libertad del orden eclesiástico, pero que inevitablemente tendía hacia la teocracia. El gran ideal de este pontífice era implantar en el mundo la "justicia cristiana", para la plena realización del Reino de Dios en la tierra. De esta forma, la supremacía del mundo, según Gregorio VII, pertenecía al Papado, titular del poder espiritual en la Cristiandad, plenitud de potestad que se extendía ampliamente a la esfera de lo temporal.

La oposición imperial a los designios romanos, encabezada por Enrique IV (1056-1106), condujo a un choque abierto, iniciado con motivo del problema de las investiduras, pero que degeneró inevitablemente en rivalidad abierta por la supremacía de la política universal. No obstante, en tiempos del emperador Enrique V (1106-1125), siendo pontífice Calixto II (1119-1123), el camino hacia un compromiso fue ganando terreno. En 1122 se firmó el Concordato de Worms, llegándose a una especie de equilibrio entre la Iglesia y el Imperio. Por su mediación se puso fin temporalmente a la disputa, aunque el problema de fondo siguió vigente durante mucho tiempo.

Más tarde, los enfrentamientos se continúan en el siglo XII entre Federico Barbarroja (1152-1190) y Alejandro III (1159-1181), luchas que acabarán debilitando a los contendientes, y especialmente al imperio, justo en el momento en que en el panorama europeo iba surgiendo una nueva realidad política: las monarquías feudales, los Capetos en Francia y los Angevinos en Inglaterra.

Pero antes de que esto sucediese, los siglos XII y XIII constituyen la época de esplendor de la Cristiandad medieval. A caballo entre ambas centurias hay que destacar al personaje que mejor encarna la plenitud religiosa de la época, Inocencio III (1198-1216), pontífice que hizo realidad la supremacía de la potestad espiritual defendida por su antecesor Gregorio VII. Ejerció su autoridad con firmeza y no dudó en recurrir a las armas espirituales cuando los príncipes se apartaban de la senda de la justicia. De esta manera, Le Goff llega a afirmar que, de todas las monarquías cristianas, la que en el siglo XIII se consolida con mayor esplendor es la monarquía pontificia.

Ahora bien, el control de la monarquía pontificia, igual que estaba sucediendo en los estados laicos, se desarrolla al mismo tiempo que la supremacía del monarca. En efecto, en 1179, Alejandro III, con motivo del III Concilio de Letrán, confirma los decretos de Nicolás II (1059), en los que reserva a los cardenales el monopolio para la elección del papa y fija en dos tercios el número de votos requerido. Igualmente, un poco más tarde, Gregorio X impone al II Concilio de Lyon (1274) la organización del cónclave, para evitar los largos interregnos, los cismas y las impugnaciones.

Así las cosas, si hubiera que señalar un rasgo capaz de caracterizar por sí solo los tiempos clásicos de la Cristiandad medieval, ese rasgo sería, en palabras de Linage Conde, su increíble vitalidad. Primeramente, fue un tiempo conciliar, aspecto éste fundamental si tenemos en cuenta que durante el primer milenio de nuestra Era no se había reunido ninguno en Occidente. Por el contrario, aquí se celebraron seis concilios ecuménicos: cuatro en Letrán y dos en Lyon, sínodos que, a diferencia de los precedentes, fueron todos convocados, presididos y dominados por el papa —que desde Inocencio III va a tener ese privilegio—, y en ellos se discutió, sobre todo, de asuntos disciplinares relativos a la vida del clero y del pueblo fiel. Pero también es cierto que algunos intentaron llegar más lejos, colocando el movimiento conciliar por encima del papa. Sin embargo, esta postura no se desarrolló verdaderamente hasta la Baja Edad Media.

Este siglo fue también la época clásica de las ciencias sagradas, uno de cuyos pilares fundamentales será el desarrollo de la Teología “Escolástica”. Aunque nacida a finales del siglo XI, con el propósito de elaborar una cosmovisión fundada en el conocimiento natural y en el sobrenatural transmitido por la Revelación divina, el momento de desarrollo de la Escolástica fue el siglo XIII, que elabora un Aristotelismo cristiano de la mano de Alberto Magno (1193-1280) y Tomás de Aquino (1126-1274). Otro campo fundamental de estudio fue el de la ciencia canónica, encabezada por el maestro Graciano. Éste terminó hacia el año 1140 su *Decreto*, que sintetizaba el Derecho tradicional, más tarde recopilado por Raimundo de Peñafort en las *Decretales* de Gregorio IX (1234). Pues bien, de la importancia de estas tareas habla el siguiente hecho: las mencionadas colecciones y otras posteriores acabarían formando el *Corpus Iuris Canonici*, recopilación de disciplina eclesiástica en uso hasta la promulgación en 1917 del primer Código de Derecho Canónico, y que aseguraba la primacía pontificia.

La teología sistemática, teórica y práctica, la ciencia canónica y la colaboración cada vez más intensa entre maestros y estudiantes sobre todo en Bolonia y París, aunque no exclusivamente allí, pusieron el fundamento de una institución, cuya historia pertenece al siglo XIII, pero cuyos inicios aparecen en el XII: las universidades de Occidente. En esta centuria, el sistema de formación occidental sufre también un cambio importante. Mientras antes clérigos, monjes y laicos se formaban humanística y teológicamente en escuelas monásticas, catedralicias o capitulares, desde comienzos del siglo se multiplicaron en las grandes ciudades los maestros que no estaban incorporados al personal catedralicio o capitular. En otras palabras, a partir del siglo XII la cultura eclesiástica, especialmente monástica, comienza a ceder el paso a la cultura urbana, sin que, de momento, se perciba entre ambas una ruptura ni una oposición sistemática. En general, la universidad, corporación de maestros y alumnos, se presenta como una formación espontánea, no como una institución proyectada y erigida por las autoridades supremas, aunque reciba de éstas el reconocimiento público. La primera en recibirlo fue la de París, en 1215; más tarde, y a lo largo del siglo XIII, Oxford, Bolonia, Salamanca, etc.

Con todo, la empresa más característica de la Cristiandad durante la Edad Media fue la Cruzada, tarea común de todos los cristianos, bajo la dirección del papa, que otorgaba gra-

cias especiales a los combatientes. Aunque al final de su desarrollo las Cruzadas se saldaron con un fracaso, el solo hecho de que los príncipes y pueblos tomaran el camino de Oriente, impulsados, entre otros aspectos, por el afán de liberar Jerusalén, es una prueba evidente de la profunda seriedad que tuvo la religiosidad medieval.

Para terminar con este aspecto, es interesante que se observe de qué modo el final de la Cruzada coincide con el comienzo de la misión en tierras del Islam, impulsada por Francisco de Asís y Domingo de Guzmán. Ahora bien, aquella lucha armada con los infieles cedía el paso al pacífico anuncio de la doctrina evangélica.

III. EL FLORECIMIENTO ALCANZADO POR LA VIDA RELIGIOSA

Al igual que la reforma de Gregorio VII procedía del deseo del papado, compartido por gran parte del clero secular, de recuperar su independencia, el movimiento religioso que ahora se estudia quiere ser ante todo un retorno al espíritu evangélico, a la vida primitiva de la Iglesia, a la vida de los apóstoles, es decir, según la expresión de la época, *vita vere apostolica* (a la vida verdaderamente apostólica).

1. Desde mediados del siglo XI, y muy especialmente a partir de 1080, se abre camino en Occidente una exigencia de profundización en el campo religioso. En primer lugar, en Italia, debido a la influencia del mundo bizantino, de donde procedían profundas incitaciones religiosas. En el mundo laico, este deseo de vivir mejor la fe se concreta, ante todo, en una voluntad de retorno a las fuentes, en especial en el campo de la expresión literaria y en el mundo del derecho. Por su parte, la Iglesia no permanece al margen de este movimiento. También para ella la perfección se situaba en el pasado, es decir, en la época de los apóstoles y mártires.

A finales del siglo XI se observa un gran número de experiencias religiosas, que se caracterizan por la voluntad de volver a la pureza original del cristianismo. Por ejemplo, un gran número de eremitas abandonan las comunidades monásticas para reencontrar el género de vida practicado antiguamente por los Padres del desierto; o los cistercienses, que se separan de Cluny (1098) en nombre de un retorno a la regla de San Benito.

1.1. Ahora bien, deberíamos preguntarnos ¿por qué ideal concreto se mueven estas personas? En *Los Hechos de los Apóstoles* se refleja la primitiva comunidad de Jerusalén, modelo de vida perfecta para la Iglesia de la plena Edad Media. Así, el Cap. II, vers. 42-47, dice: “Todos los que creían, vivían juntos y tenían todo en común”, y el Cap. IV, vers. 32-35, afirma: “La multitud de fieles tenía un solo corazón y una sola alma; ninguno llamaba suyo lo que poseía, sino que todo era común entre ellos”.

Estos textos tienen un enorme significado. Efectivamente, el archidíacono Hildebrando, futuro Gregorio VII, quiso extender al conjunto del clero el beneficio de la vida en común, centro del ideal apostólico. Pero fracasó en la empresa, porque sus miembros rechazaban la disciplina del dormitorio y del refectorio comunes y conservaban sus bienes personales.

Queda claro que el papado, obligando a los clérigos a vivir en comunidades, buscaba sobre todo someterlos a la autoridad de los señores laicos para colocarlos bajo el control de los obispos. Era todavía pedir demasiado; aquellos que aceptaron estas prescripciones fueron una minoría. De esta manera, algunos religiosos acabaron tomando el nombre de canónigos regulares, por oposición a los seculares.

1.2. De forma simultánea, estos mismos canónigos seguidores de la normativa regular y algunos eremitas, no contentos con imitar ciertas observancias monásticas, llegaron a afir-

mar que los clérigos eran los verdaderos sucesores de los apóstoles. Esta postura chocaba con el monacato, que, en efecto, al eliminar mediante la clausura su relación con el mundo, había reducido el apostolado a la santificación personal. Sin embargo, una lectura atenta del Cap. IV, vers. 33, de los *Hechos de los Apóstoles* (“Con mucha fuerza los Apóstoles rendían testimonio de la Resurrección del Señor”), pone de manifiesto la importancia del ministerio de la predicación y del anuncio del Evangelio en la vocación de los apóstoles. En esta línea, la *cura animarum*, que no practicaban generalmente los monjes, tendió a convertirse en uno de los motivos esenciales de la vida apostólica.

Así, esta apertura al mundo exterior tomó formas muy diversas según los casos: desde el desarrollo de la hospitalidad y de la asistencia, hasta el ministerio de la predicación.

1.3. Por otro lado, la época que se extiende desde finales del siglo XI hasta principios del XIII fue verdaderamente, según Vauchez, “la edad de Cristo”. Esta circunstancia se traduce, en el nivel de la espiritualidad, en una valoración del Nuevo Testamento. Pero es que, además, Cristo, rey y señor, acaba convirtiéndose en Jesús de Nazaret, que peregrina por la tierra, que sufre y está cerca de los hombres, redime y no domina. Esta nueva valoración despierta en los laicos el deseo de la vida apostólica, es decir, del personal acercamiento al Cristo que les mostraba el camino de la salud.

De esta manera, desde el siglo XII, en numerosas comunidades se hace referencia a aquellos pasajes del Evangelio susceptibles de ofrecer reglas de vida, en particular los que evocan la pobreza de Cristo y la de sus discípulos. Por lo tanto, no es de extrañar que Esteban de Muret (†1124), fundador de la orden de Grandmont, escriba: “La única regla de vida es el Evangelio: la regla de Jesucristo es más perfecta que la de San Benito”; o que los defensores de esta espiritualidad renovada estimen que el amor de Dios se caracteriza por la imitación lo más fiel posible de la vida del Señor. Así, las exigencias y las preocupaciones fundamentales de los nuevos movimientos espirituales del siglo XII serán especialmente dos: “Seguir a Cristo desnudo” y evangelizar a los pobres. En consecuencia, esta vuelta a las fuentes conlleva una transformación de la vida religiosa.

2. Hasta finales del siglo XI, la vida monástica había representado la única expresión del ideal de perfección cristiana, con excepción de algunas experiencias eremíticas aisladas. Esa realidad convenía perfectamente con una sociedad estática, caracterizada por una atonía espiritual y cultural. Pero a medida que Occidente se despierta y sus estructuras son cada vez más complejas, van apareciendo y desarrollándose nuevas formas de vida consagrada, que son conocidas rápidamente en todo el oeste europeo gracias a la creciente movilidad de los grupos humanos.

2.1. Los nuevos movimientos religiosos que propugnan una vuelta a la vida evangélica y apostólica obligan a tomar una actitud de contestación hacia ciertas prácticas y costumbres monásticas, admitidas desde hacía siglos.

a) En primer lugar, sobre el ritualismo y el esplendor de la liturgia. En las abadías, la mayor parte de los monjes eran oblatos, es decir, niños que habían sido entregados al monasterio cuando tenían pocos años. Pero era de sobra conocido que la “obra de Dios” era una actividad que no necesitaba de una vocación particular. No se pedía al monje que adorase su trabajo, sólo que lo cumpliera conscientemente, lo que hacía recitando el oficio entera y correctamente.

Este aspecto nos lleva directamente a otro, que es el papel que desempeñan los monjes en la comunidad. Éstos apenas actuaban a título individual; sólo existían en función de la colectividad. Por contra, los nuevos movimientos religiosos reaccionan contra la rutina gene-

ralizada para permitir a los individuos comprometerse de manera personal y libre al servicio de Cristo. De esta manera, en las nuevas órdenes sólo eran admitidos los adultos.

b) En segundo lugar, el afinamiento del espíritu religioso volvió a muchos cristianos más sensibles a las discordias que existían entre el aspecto visible de la Iglesia y el ideal en que debía inspirarse. Esta exigencia se manifiesta en dos campos. En el terreno moral, el clero —según Jedin— estaba en gran parte expuesto a la general decadencia; su avaricia, sobre todo en el bajo clero que recibía del alto los peores ejemplos, ponía en peligro la cura de almas. Asimismo, el celibato era poco observado en grandes sectores del clero alto y bajo. De aquí que muchos fieles, ya en el siglo XI, deseosos de que sus sacerdotes llevaran una vida de castidad, les habían obligado a practicar el celibato.

Por otro lado, en la siguiente centuria la crítica se desplaza de las costumbres a las riquezas, comodidades y al poder del clero, y se denuncian la caza, la bebida, el lujo en el vestir, el juego y hasta la danza. En este sentido, hay que considerar que las reformas de los siglos X y XI habían permitido en muchos casos una reconstitución e incluso un incremento de los bienes temporales eclesiásticos, a lo que hay que añadir que los grandes abades fueron también buenos administradores, preocupados de sanear la vida económica de la comunidad para asegurar una observancia de la regla y dar más brillo al culto divino. El resultado fue que los monjes, aunque permanecieron en muchos casos individualmente pobres, se convirtieron en ricos colectivamente.

c) Por último, los monjes dedicaban una gran parte de su tiempo a la gestión del patrimonio, de donde se deriva un sensible relajamiento de la observancia de la regla y, frecuentemente, una contaminación por parte de la sociedad que les rodeaba. La liturgia se celebraba con negligencia, la cura de almas estaba descuidada, la secularización del alto clero iba en aumento.

Contra esta situación, numerosos cristianos en busca de perfección prefirieron experimentar nuevas formas de vida religiosa que seguir los pasos de los monjes negros.

2.2. En estas circunstancias, cabe preguntarse sobre qué direcciones se impusieron los fieles en la búsqueda de una espiritualidad renovada. A grandes rasgos, conviene referirse aquí al eremitismo, a la vida canónica y, cómo no, al nuevo monacato.

a) Es de sobra conocido que la vida eremítica no es una invención del siglo XII. Ya en la Alta Edad Media se menciona la existencia de hombres que se han retirado al fondo de los bosques para llevar una vida religiosa en la soledad. Pero, en conjunto, estos solitarios eran muy poco numerosos y no parece que hayan ejercido una gran influencia sobre sus contemporáneos. Sin embargo, a partir del siglo XII, el eremitismo se convierte en un fenómeno generalizado que se presenta como una alternativa a la vida monástica.

El desarrollo de esta forma de vida espiritual comienza en Italia alrededor del año 1000 con San Romualdo de Camaldoni (Rávena), en un intento de regresar a las fuentes. No obstante, no se trata de un movimiento original, sino que surge gracias a las influencias procedentes de Bizancio, en donde permanecía muy viva la tradición de los Padres del desierto. Son muchas las personas que toman este camino, quizá movidas por una reacción de rechazo a los primeros desarrollos de la economía de intercambios y al despegue urbano. En efecto, en primer lugar serán algunos grupos de aristócratas y habitantes de las ciudades los que renieguen de la opulencia y busquen la indigencia. A este respecto, afirma Genicot que “las ciudades del siglo XII llegaron a ser suficientemente importantes como para alejar de ellas a las almas religiosas; pero no eran todavía lo bastante importantes como para plantear problemas espirituales tan graves que los mejores espíritus decidieran consagrarse al apostolado de las masas urbanas”.

Igualmente, los eremitas se reclutaron también entre el clero secular que, en general, se mostraba contrario en muchas regiones a cualquier reforma. Por esto, un número de sus miembros abandonaron las comunidades sacerdotales o cabildos y se retiraron al bosque y a las landas, como sucedió en el Limousin o en la Lotaringia.

Este eremitismo no ha sido el mismo de épocas pasadas. Sobre él ha influido el ideal de la vida apostólica, especialmente en su ascetismo (llevan vestidos raídos, viven en grutas y duermen en el suelo, se alimentan de algunas legumbres), que les convierte en auténticos penitentes; y en su vida activa, no puramente contemplativa, que se refleja, entre otras cosas, en su asistencia a la gente en los caminos o en la predicación popular. En otras palabras, estos solitarios no están preocupados únicamente por la salvación de su alma; están preocupados por los demás, y sobre todo por los más pobres. Además, a diferencia de otras épocas, la experiencia eremítica era de corta duración. En esta línea, la Iglesia, inquieta por tendencias demasiado independientes, cuando no anárquicas, de determinados eremitas, les anima o les obliga a ponerse bajo el control de una Regla y de una comunidad.

En caso de que el eremita consiguiera su objetivo de atraer hacia él discípulos, pronto fundaba una comunidad religiosa, que conducía a la Cruzada —caso de Pedro el Ermitaño— o dedicaba al ejercicio de la hospitalidad o a fundaciones monásticas y canónicas de nuevo tipo, y la ponía bajo la disciplina de la Regla de San Benito (Savigny o La Chaise-Dieu) o de San Agustín, aunque no faltan constituciones originales. Así, los cartujos nacieron a finales del siglo XI (1084) por iniciativa de San Bruno en Chartreuse y en su ideario se mezclan las exigencias del ideal eremítico (la contemplación), del cenobitismo (conservación de votos de castidad, estabilidad, obediencia, etc.) y de la atención al mundo exterior (practican la limosna, reciben huéspedes y rezan por la Humanidad).

b) En otros casos, la aspiración a la perfección impulsó a muchos clérigos a adoptar una vida comunitaria estricta, ligada a la práctica de la pobreza, pero sin acudir al “desierto”. Nos referimos a la vida canónica. El papa Urbano II admitió en 1090 el carácter apostólico del tipo de vida de los canónigos. A partir de ese momento, se les sitúa al mismo nivel de los monjes. Por primera vez desde hace siglos, el sacerdocio podía ser considerado de nuevo como un estado de perfección. Pero la mayor parte de los clérigos rechazaron someterse a un ideal tan exigente y prefirieron mantener sus relaciones señoriales y sus prebendas.

La entrada en escena de canónigos regulares fue producto de conversiones individuales. Frecuentemente fundaron iglesias, tanto urbanas como rurales, que llegaron a yuxtaponerse a los cabildos y a las colegiatas seculares. De esta manera, el mundo de los canónigos regulares se presenta más como congregaciones próximas a los órdenes religiosos de nuevo tipo que como punto de llegada de una reforma general del clero. En este sentido, a principios del siglo XII adoptaron la Regla de San Agustín, aunque, no obstante, no todos se impusieron el mismo tipo de espiritualidad, ya que la mayor parte de ellos se conformaron con cumplir la *Regula prima*, carta de San Agustín, en la que se les recomendaba moderación y subrayaba especialmente la vida en común sin propiedad privada. Formaban el denominado *ordo antiquus*, particularmente importante en las regiones mediterráneas. Por el contrario, la *Regula secunda*, también atribuida al mencionado santo, era una Regla muy severa, que ponía el acento tanto en el ascetismo como en el trabajo manual y en la pobreza. De esta forma, los canónigos repudiaban cualquier propiedad individual. Los que se adhirieron a esta corriente, denominada *ordo novus*, residían en las regiones situadas entre el Sena y el Rhin, cuyo mejor ejemplo lo encarna Premontre, única fundación extendida por toda la Cristiandad.

Estos canónigos elaboraron una espiritualidad original, a la cual fueron muy sensibles los cristianos del siglo XII. En primer lugar, estos religiosos vivían en contacto estrecho con el

mundo, en el seno de pequeñas comunidades instaladas en colegiats rurales o señoriales donde aseguraban, además del culto, algunas funciones sociales. Estas iban desde la educación a los niños hasta el servicio a los enfermos. De aquí que no resulte extraño que, en el siglo XIII, Santo Domingo inscriba explícitamente su orden de canónigos-predicadores, cercanos a los laicos y abiertos a sus problemas, en las fórmulas clásicas de la tradición canónica. Pero es que, además, estos canónigos exaltan el sacerdocio, en la medida que éste es el intermediario entre Dios y los hombres cuando ofrece el sacrificio del altar para los fieles. En ese punto debe purificarse separándose del mundo mediante la práctica de la vida claustral y dando ejemplo de pobreza evangélica. Pero, atención, la misa conventual persigue ahora una finalidad apostólica y no escatológica. Al igual que el estudio, que ocupa un amplio lugar en la vida canónica, no prepara solamente a orar, sino también a predicar bien, algunos clérigos, por vez primera en la historia de la espiritualidad occidental, han destacado el valor de la acción, que la sitúan en el mismo nivel que la contemplación. Por último, a partir de 1130, numerosas congregaciones de canónigos regulares ponen el acento en la *cura animarum*, que no se limita ya al servicio litúrgico de las iglesias, sino que se extiende al ministerio de la caridad y de la palabra. Este fenómeno fue especialmente relevante en el mundo germánico y de la Europa del Este, donde los canónigos regulares, grandes colonizadores de tierras nuevas, aseguraron celosamente las funciones parroquiales.

c) Aunque la Iglesia entera participa del renacimiento religioso alrededor del año 1100, es en el medio monástico —según Le Goff— donde se hallan las mayores aspiraciones de reforma espiritual y las realizaciones más notables de estas intenciones, aunque, como ya se ha visto, la mayor parte de los movimientos religiosos habían puesto en entredicho al monacato. Sin embargo, éste va a conocer su mayor esplendor durante el final del siglo XI y los primeros decenios del XII.

Se critica a los cluniacenses por su riqueza y por su intromisión en asuntos temporales, pero también por haber perdido de vista el espíritu mismo del monacato primitivo, que no era ni litúrgico ni sacerdotal, sino penitencial. Con el cambio del siglo XI al XII, los cistercienses se independizan de Cluny, no porque lo condenaran, sino porque deseaban algo distinto. En 1098 Roberto de Molesmes y algunos compañeros fundan en Cîteaux el Cister, pero esta orden prácticamente resulta inoperante hasta la llegada de San Bernardo en 1111. Como el resto de los movimientos espirituales, el Cister persigue el retorno a las fuentes. En efecto, en su concepción, esta Orden no pretende innovar, sino volver a la Regla primitiva de San Benito deformada por las costumbres. Los monjes tratan de imitar a Cristo mediante el retorno a la simplicidad evangélica y a la práctica de la pobreza. Además, se hace hincapié en la renuncia personal y en la austeridad. De esta forma, el cenobita es principalmente un penitente, que se refugia en la soledad y el silencio (por eso los cistercienses se instalaron preferentemente en los “desiertos”) y rechaza cualquier ministerio parroquial. Este ideal de exigencia condujo a los fundadores a poner en marcha una organización económica original, que les permitiese no realizar grandes desplazamientos (que habrían podido perjudicar el rigor de la observancia), y que consiste en explotar directamente sus bienes; no aceptar ninguna renta señorial o beneficio eclesiástico y contar para el cultivo de los campos —en especial, en los más alejados— con la presencia de conversos, hermanos laicos que vivían junto a los profesos. De esta manera, estos últimos, los profesos, no se ven apartados de la vida en común en la cual cada uno debe realizar su propia vocación.

Además, la aspiración a la pobreza ya mencionada les impone, por un lado, un estilo de vida pobre, que atacaba duramente la riqueza monástica. En lugar del lujo ornamental y de la pompa litúrgica de los cluniacenses, se reclamaba la simplicidad. Asimismo, este estilo de

vida “pobre” les impone la obligación del trabajo manual efectivo. Por término medio, el monje cisterciense trabaja la tierra 4 ó 6 horas al día, mientras que, por el contrario, el oficio litúrgico es abreviado y simplificado, de tal modo que se suprimen todas las prácticas litúrgicas seguidas por Cluny a excepción de la misa cotidiana y el oficio de difuntos. De esta manera, se establece un nuevo equilibrio entre la vida de oración, el trabajo físico y la lectura de meditación.

Ahora bien, desde la segunda mitad del siglo XII comienzan a aparecer los primeros signos de decadencia. En primer lugar, porque no convergían en el mismo punto las aspiraciones religiosas del tiempo y el mensaje cisterciense. Dicho de otra manera, al fundamentar la unión con Dios en una despreocupación total de la naturaleza humana y al erigir en valor absoluto el desprecio del mundo que, en el antiguo monacato, veía atemperado por el sentido de la moderación y por la comprensión de las personas, la Orden del Císter corría el riesgo de resultar extraña, al poco tiempo, a la sociedad que le rodeaba y sin ascendiente sobre ella. Igualmente, la decadencia se precipita por el aumento de los bienes de los monasterios y por la creciente intervención de los monjes más destacados en la Iglesia secular (obispos y cardenales).

En conclusión, cabe decir tanto de la Orden del Císter como de la comunidad de la Gran Cartuja o la Orden de Grandmont, que se caracterizan por la austeridad de las costumbres (simplicidad en el vestir y en la alimentación, prácticas ascéticas, respeto al silencio, recurso al trabajo manual) y porque los monasterios se establecen en la soledad de los campos. Por otro lado, tampoco debemos olvidar que, frente al estado de ánimo unitario de muchos religiosos, ahora la Iglesia se divide en distintas órdenes más o menos divergentes en sus ideales y en sus prácticas, y éstas a su vez se diversifican, ya que durante la Alta Edad Media había sido unificada por la tradición benedictina.

IV. LOS LAICOS

Por último, es preciso no olvidar que el movimiento de reforma se extiende a los laicos, que no pueden permanecer indiferentes frente a las profundas transformaciones que se producen en el mundo de los clérigos durante la época estudiada. Igualmente, no puede dudarse de su participación en la renovación religiosa de finales del siglo XI y de comienzos del XII.

Para Jedin, la actividad del laico desde comienzos del siglo XI se destaca más fuertemente que antes junto a la del clero en la vida de la Iglesia. El hecho se debió, entre otros factores, a las Cruzadas y, sobre todo, al vivo desenvolvimiento de la civilización urbana. No obstante, esta partición se produce raras veces como portavoz, esto es, escritor o teólogo, pero sí como hombre de acción.

1. Sus primeras intervenciones, muy escasas, no favorecen su promoción. Entre otros casos, Gregorio VII hizo un llamamiento en diversas ocasiones a los laicos, sobre todo a los príncipes y a los caballeros, para actuar con rigor contra los prelados simoníacos y los sacerdotes concubinarios. Ahora bien, no pensemos que con anterioridad no habían existido movimientos religiosos laicos —como el de los Patarinos de Milán y Florencia—, lo que sucede es que éstos habían permanecido relativamente aislados. Ahora bien, por el contrario, la novedad que se produce con el cambio de centuria es la entrada en escena de las masas obsesionadas por la aspiración a la salvación.

A lo largo del siglo XI la religiosidad de los fieles va despertando y se fortalece su actitud piadosa, movidos, en primer lugar, por la influencia de la *cura animarum*, mejorada por

la multiplicación de parroquias rurales y urbanas y por los contactos entre laicos y religiosos, que fueron cada vez más abundantes; además, no debemos olvidar que la difusión del ideal apostólico por parte de los canónigos contribuyó a despertar en los fieles el deseo de elevarse al nivel espiritual de los clérigos y de aspirar a la salvación sin tener que renunciar a su estado. Todo ello, sin duda, explicaría el hecho de que los llamamientos a la Cruzada hallaran acogida tan impresionante en todas las capas del pueblo cristiano.

Sin embargo, es necesario aclarar que la vida religiosa de los laicos está caracterizada por una alternancia de impulsos de entusiasmo espiritual y por una práctica conformista y rutinaria de nivel generalmente mediocre. Si primamos un aspecto sobre el otro corremos el peligro de caer en una visión romántica de la fe de los cristianos o, por el contrario, de ver en exclusividad sus deficiencias.

Entre las actividades que posibilitaban a los fieles la salvación, circunstancia que parecía difícil de lograr en la vida cotidiana, están las Cruzadas y los movimientos evangélicos.

1.1. La edad de oro de las Cruzadas cae, si no exclusiva, sí principalmente, en la época bernardiana. Aunque la Primera Cruzada, predicada por el pontífice Urbano II en el Concilio de Clermont, a fines del año 1095, se dirigiese preferentemente a los caballeros, sin embargo fueron las masas populares las que partieron primero a la conquista de Jerusalén, lo que demuestra una profunda sensibilización en los temas espirituales, esto es, el despertar y el fortalecimiento de una actitud piadosa. Junto a la predicación, se hizo también propaganda por escrito, sobre todo por medio del canto de Cruzada en forma cortesana y popular. El clero parroquial la hacía incluso por medio de cuadros vivos que representaban escenas de la lucha contra los sarracenos en Tierra Santa a fin de mover a cruzarse al pueblo iletrado.

Es de sobra conocido que peregrinaciones, por penitencia, por devoción o por voto, las hubo siempre a Compostela, Roma y Jerusalén. Lo nuevo era la peregrinación armada, fomentada en el occidente latino, entre otros factores, por la idea del estado caballeresco ahora de más fuerte cuño cristiano. En efecto, los cruzados perseguían esencialmente la liberalización del sepulcro de Cristo, a cambio de lo cual recibían, sobre todo, la indulgencia plena. Junto a esta recompensa prometida por el Papado, las mortificaciones y sufrimientos que recaían sobre ellos por el camino, contribuían a acelerar la liberación del Sepulcro de Cristo y la llegada de su Reino, además de conseguir su propia purificación individual y colectiva. Para finalizar, al término del viaje les esperaba Jerusalén, lugar de la realización de las promesas divinas, tierra bendecida donde manaba abundante leche y miel. En realidad, se trataba de una remuneración de sus esfuerzos, que era un anticipo de su recompensa en el más allá.

Por otro lado, la tarea de liberar los santos lugares llevaba implícito el objetivo de purificar el mundo del mal a fin de preparar su retorno glorioso. De ahí, las masacres de judíos y en menor medida de musulmanes que caracterizaron sobre todo a las dos primeras Cruzadas, en las que la participación popular fue más abundante.

Por último, sólo queda decir que, aunque las Cruzadas tuvieron una gran importancia en la vida religiosa del siglo XII, fueron, sin embargo, acontecimientos excepcionales. En este sentido, es obligado recordar que, entre 1096 y 1204, hubo sólo 4 cruzadas.

1.2. Ahora bien, no todos los hombres que profundizaron en la fe optaron por la iniciativa de ir a rescatar los Santos Lugares. Otros expresaron este sentimiento mediante exigencias crecientes respecto al clero, que tomaron con frecuencia la forma de un anticlericalismo agudo, postura que ataca tanto lo concerniente a las costumbres como a sus riquezas. Nos estamos refiriendo a los movimientos evangélicos.

Así, pues, bajo la influencia de predicadores populares como Pedro el Ermitaño, los campesinos y los burgueses de la Francia septentrional y occidental se enfrentaron a sus párrocos y a los cluniacenses. Deseaban un clero pobre y apostólico, capaz de anunciar la palabra de Dios a los fieles. Pero, atención, en el transfondo de este hecho tampoco debemos olvidar que, en las ciudades, los vecinos se levantaban contra sus obispos, que frecuentemente eran sus señores.

El denominador común de esta nueva espiritualidad es la pobreza voluntaria, en especial, recordando que Cristo “no tenía dónde reposar la cabeza”. Pero también hay que volver a aludir a la situación económica y social del momento. En un mundo en que el desarrollo de la producción y de los intercambios acentuaba las diferencias en el seno de la sociedad rural y daba lugar a nuevas formas de miseria, la elección de la pobreza como condición de vida indicaba el deseo de acercarse a los marginados de la expansión y a los excluidos de la sociedad: vagabundos, prostitutas, leprosos, etc. Esa actitud representaba también a una contestación contra el lujo de los poderosos y muy particularmente contra el de la jerarquía eclesiástica. En realidad, ¿qué perseguían tanto los maestros espirituales como los simples fieles? Entre todos ellos dominó la idea de que la Iglesia no podía ser fiel a su misión más que retornando a la pobreza evangélica, cuya práctica permitiría no caer en la contradicción entre el ideal y la realidad vivida.

Esta aspiración se vio rápidamente frustrada por cuanto las condiciones no estaban todavía maduras para una Iglesia pobre y al servicio de los fieles. Así, la reforma gregoriana dejaba una Iglesia enriquecida en el plano material y dotada de una influencia sobre la sociedad que alcanzaba su máximo nivel precisamente en el siglo XII. Además, la renuncia del clero a sus bienes materiales es, más que nunca, impracticable, en especial cuando existen argumentos que afirman que sólo una Iglesia materialmente próspera podrá llevar a cabo las obras de caridad y garantizar a los adeptos a la vida voluntaria el libre ejercicio de su vocación. Igualmente, según advierte Duby, entre las paradojas de la economía monástica se encuentra la de aquellos, como los cistercienses, que, habiendo hecho profesión de renuncia en el seno de la Iglesia, se convirtieron pronto en las víctimas. Sin saberlo, habían elegido un modelo de actividad económica perfectamente adaptado a las nuevas condiciones de la producción y de los intercambios. Por contra, la Iglesia multiplicaba sus advertencias a los laicos con respecto a las nuevas formas de actividad económica, en particular el préstamo con interés. Así, el *Decreto* de Graciano (1140) afirma que “el mercader difícilmente puede, y en muy pocos casos, ser agradable a Dios”.

De la misma manera, hubo otra cuestión que provocó dificultades entre el clero y los laicos, y fue el acceso a la Palabra divina, que los fieles deseaban conocer más de forma directa. Su transmisión constituía siempre un monopolio de los clérigos, que tenían un conocimiento de ella insuficiente. Poner las Escrituras al alcance de los laicos suponía el poder interpretarla erróneamente; de ahí las reticencias a que fuesen traducidos los Evangelios. Por su parte, a los ojos de los fieles, era más la santidad personal —caso de los ermitaños— que la regularidad de la situación canónica lo que habilitaba para hablar de Dios con autoridad. Nuevamente hay que aludir al *Decreto* de Graciano, que prescribe que “los laicos no se atrevan a enseñar delante de los clérigos, si no es a petición de estos últimos”.

1.3. Las consecuencias de este malestar explica el éxito que alcanzaron los movimientos evangélicos en el siglo XII, sobre todo después de 1139, iniciados por clérigos, como Roberto de Arbrissel o Vital de Savigny, o por monjes, como Enrique de Lausana. Estos atraían a las masas por su tirón personal y por predicar la penitencia. Anunciaban el Evangelio como la única regla de vida para los cristianos y exigían vida apostólica. Ahora bien, en ocasiones

llegaron a negar los *ordines* eclesiásticos tradicionales. Por ejemplo, Arnaldo de Brescia (hasta 1155), discípulo de Abelardo y canónigo regular, llevó hasta el extremo las ideas reformistas de la época. Postulaba una Iglesia ambulante, de pobreza apostólica, y pedía a sacerdotes y obispos menosprecio del mundo y humildad, por lo que se oponía a la jerarquía y consideraba a todos los bautizados en pie de igualdad. Como es fácil imaginar, del descrédito a los religiosos se pasó fácilmente a la crítica de los sacramentos, de los que se exigía su simplificación.

Nota común de todos ellos fue que su predicación no era propiamente una reacción contra la reforma de la Iglesia, sino su exageración hasta lindar con el radicalismo herético; sin embargo, otros grupos traspasaron abiertamente estos límites.

Algunos de los brotes heréticos tuvieron que ver con la gran corriente de exaltación de la pobreza cristiana, caso de los valdenses. Estos tomaron el nombre de su fundador, Pedro Valdo (hacia 1175), un rico mercader de Lyon, que crea un movimiento laical como asociación de penitencia y pobreza. Según ellos, la práctica de la vida apostólica, y sobre todo la pobreza, era suficiente para darles derecho a anunciar el Evangelio. En principio, por tanto, se trata de un conflicto de orden disciplinario más que doctrinal. Pero los valdenses llegaron a una ruptura total con la Iglesia al ser excomulgados en el Concilio de Verona de 1184, y formaron una secta en el norte de Italia, desde la que comenzaron a condenar la autoridad doctrinal del Papado y a impugnar la jerarquía, la tradición y sacramentos, el culto de los santos, de las imágenes y de las reliquias.

La gran herejía medieval fue, sin embargo, la de los cátaros o albigenses, para algunos una religión diferente. Aunque su nombre aparece a partir de 1163, los cátaros como movimiento de masas pertenecían al siglo XII, siglo de las Cruzadas, de las marchas de penitencia para edificar iglesias en el norte de Francia y en el norte de Italia, pero también a orillas del Rin y en Flandes, regiones todas de organización urbana en rápido desenvolvimiento. El catarismo era un rebrote tardío de una vieja corriente religiosa, mezcla de elementos gnósticos con otros dualistas, que en el Oriente cristiano había cristalizado en diversas sectas, como los bogomilistas balcánicos. Se organizó a manera de iglesia, con un grupo escogido de “perfectos” o “puros” y una masa de simples adheridos.

Claro está, ante esta situación, el Papado trató de oponerse a las herejías. La población del norte de Francia y de Renania acabó violentamente con los herejes, mientras la Iglesia jerárquica los sometió, por lo general correctamente, a proceso canónico. En todo caso, lo mismo el pueblo que los obispos jerárquicos se dieron muy bien cuenta de lo que el movimiento entrañaba de hostilidad a la fe y a la Iglesia. Por contra, al sur de Francia la cosa cambió. Aquí, el pueblo permanecía indiferente y desinteresado. Por ello, la Iglesia utilizó contra los albigenses medios religiosos, como misiones, en las que participaron Santo Domingo de Guzmán (1206), entonces canónigo de Osma. Pero el éxito fue muy escaso. Por contra, el papa Inocencio III decidió emplear mano dura para acabar con ellos, y predicó en 1208 una Cruzada contra los albigenses y su protector Raimundo de Tolosa.

La victoria militar de los cruzados fue completada por la recién creada Inquisición, cuyo objetivo inicial lo constituyó el catarismo. Ya Alejandro III (1159-1181) invita al clero, a los magistrados y a todos los ciudadanos fieles a la fe a denunciar a los herejes. Los acusados fueron excomulgados y encarcelados, se les confiscaron sus bienes y fueron derribados sus castillos. Esta institución, destinada específicamente a la defensa de la fe y a la lucha contra la herejía, fue confiada por el papa Gregorio IX (1232) a la Orden de Predicadores (bula *Ille humani generis*) y, en menor medida, a los franciscanos, ya que los dominicos tenían un carácter universal, estaban íntimamente ligados al pontífice, eran

independientes de las autoridades locales y, en general, poseían una sólida formación teológica.

2. Tras esta rápida visión de los movimientos evangélicos y las desviaciones que se produjeron en este largo siglo que abarca el estudio, es preciso analizar las formas de los laicos de conseguir su santidad.

En el siglo XII, la evolución de la sociedad y de las mentalidades comenzó a hacer inoperantes postulados clásicos, tales como la superioridad de la contemplación sobre la acción y de la vida consagrada respecto de la vida secular. Numerosos fieles aspiran ya a vivir su vocación cristiana en el seno de este mundo, sin tener que renegar de los valores fundamentales de su estado. Para ello cuentan, en primer lugar, con su trabajo, que adquiere una importancia considerable por mediación de las roturaciones agrarias y del desarrollo artesanal, ya que se convierte en una fuente de beneficio. Por esta causa, no es extraño encontrar en las grandes ciudades mercantiles de Italia, a finales del siglo XII, a grupos de artesanos que llevan en comunidad una vida de trabajo y oración (los *umiliati*); o en Flandes, las *beguinas*, con idéntico carácter.

En segundo lugar, hay que referirse al matrimonio, durante siglos incompatible con la vida religiosa. Así, por ejemplo, los *umiliati* italianos y las *beguinas* y *begardos* de los Países Bajos defienden la igualdad de sexos en la Iglesia y reivindican el derecho de practicar una vida cristiana auténtica dentro de sus familias. No obstante, fue San Francisco de Sales el primero en hablar de una espiritualidad en el matrimonio y habrá que esperar al siglo XIX para hablar de la teología del trabajo.

Paralelamente a las Cruzadas, la idea hospitalaria conoce en toda la Cristiandad su florecimiento más rico y espontáneo sobre todo en el siglo XII. En otras palabras, para la mayor parte de los laicos, la vía de acceso a la santidad fue el ejercicio de la caridad, que a partir de dicha centuria va a presentar unas características nuevas. Siempre había existido la limosna, pero no será hasta la renovación económica de Occidente cuando se produzca la verdadera revolución de la caridad y la aparición de la auténtica espiritualidad de la beneficencia. Efectivamente, hasta el siglo XII, la indigencia había sido un castigo, era el precio del pecado; por el contrario, la riqueza era signo de un favor divino. Sin embargo, a partir de esa centuria, las predicaciones van concienciando a los laicos de las privaciones de los miserables. A imitación de la progresión de fundaciones hospitalarias y caritativas en todo Occidente (Antonianos, Hospitalarios de San Antonio en el Delfinado y San Lázaro de Jerusalén, etc.), en algunas regiones como Lombardía o Anjou se constata que todas las clases de la sociedad dominante —desde los señores hasta los burgueses y comunidades parroquiales— se comprometen activamente en obras de misericordia.

3. Por último, quiero aludir al hecho de que algunos laicos buscaron formas de vida que les permitieron conciliar las exigencias de una existencia consagrada al servicio de Dios y las que le imponía su condición de cristianos que viven en el mundo.

Junto a los conversos, que procuraban apropiarse de las riquezas espirituales del monacato, pero que, en opinión de Vauchez, no dejaron de ser unos religiosos de segunda clase, los laicos de origen aristocrático contaban con otra forma de vida religiosa: las órdenes militares, como las del Temple y Hospital. Ciertamente es que no hubo en ningún momento de la Edad Media un ideal caballeresco de universal vigencia; sin embargo, entre 1150 y 1300 sí que puede hablarse, según Jedin, de una ética o modo de ser general, que obligaba a los caballeros de todos los países de la Cristiandad. Estas órdenes aparecen vinculadas a las Cruzadas y surgen de la fusión entre la profesión monástica y el oficio de las armas propio de la noble-

za medieval. Dicho de otra manera, la ética nacida de la común experiencia de la cruzada veía en el caballero al soldado de Dios (*miles christianus*), en que se aunan la piedad y el impulso de la acción. Además, en el servicio de hospitales se establece un motivo dominante de la piedad de este tiempo: se mira a los enfermos como a los *pauperes Christi*; en ellos se ve al Señor y a él se sirve al servirles a ellos. En resumidas cuentas, en el ideal caballeresco se puede apreciar una forma de cultura religiosa laical, característica del siglo XII, su forma seguramente más impresionante y de repercusión histórica más duradera.

En este contexto habremos de situar los orígenes de las dos grandes órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, fundaciones que, en el curso del siglo XIII, fueron modelo para el nacimiento de otras órdenes. No es de extrañar que ambas tuvieran su origen donde se habían formado los focos más peligrosos, en el sur de Francia y en el centro de Italia. Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, al vivir en total comunión con su época, percibieron mejor que nadie las nuevas aspiraciones religiosas que se manifestaban en el mundo de los laicos y supieron orientarlas hacia formas de pensamiento, de oración y de caridad también nuevas.

BIBLIOGRAFÍA

- DELARUELLE, E., *La piété populaire au Moyen Age*. Turín 1975.
- DUPRÉ-THESEIDER, E., *Mondo cittadinoe movimenti ereticali nel Medio Evo*. Bolonia 1978.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. II-1.º: La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, 1982.
- Hagiographie, cultures et sociétés (IV-XIII)*. Actas del Colloque organisé à Nanterre et à Paris. Études Augustiennes. París, 1981.
- HAMILTON, B., *The medieval Inquisition*. Londres, 1981.
- JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia, IV. La Iglesia en la Edad Media después de la Reforma Gregoriana*. Barcelona, 1973.
- IBANES, J., *La doctrine de l'Église et les réalités économiques au XIII siècle*. París, 1967.
- LE GOFF, J., *Le XIIIe siècle. L'apogée de la Chrétienté (v. 1180-v. 1330)*. París, 1994.
- LINAGE CONDE, A., "De los monjes a los frailes. Notas sobre la implantación de la vida religiosa medieval en el territorio castellano-leonés", *Congreso de Historia de Castilla y León (Valladolid, 1982)*. Burgos, 1983, pp. 263-274.
- LINEHAN, P., *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*. Salamanca, 1975.
- LOMAX, D. W., *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*. Salamanca, 1976.
- MITRE, E., *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid, 1988.
- MOLLAT, M., *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*. París, 1978.
- ORLANDIS, J., *Historia breve del Cristianismo*. Madrid, 1983.
- PACAUT, M., *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Tours, 1993.
- VAUCHEZ, A., *Les laics au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. París, 1987.
- VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval*. Madrid, 1985.