

Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII

I. INTRODUCCION

Propósito del artículo

El propósito del presente artículo es estudiar un caso histórico que puede arrojar luz sobre las motivaciones y circunstancias que determinan la aparición en la Iglesia de movimientos contestatarios de predominio laical. Los siglos XI y XII son un momento privilegiado para el estudio de este fenómeno, por lo que me ha parecido más conveniente limitar mi estudio al análisis de estos grupos que hacer un recorrido a lo largo de toda la historia de la Iglesia buscando grupos similares. De esta forma, al tener un objeto de estudio mucho más delimitado se puede hacer un análisis de mayor profundidad.

Cuando hablo de Iglesia popular entiendo por este concepto una concepción de Iglesia que pone el centro de la eclesialidad en el pueblo, en la comunidad. Por ello entiendo que los movimientos reivindicativos de los derechos del laico, frente a la Iglesia institucional que pone el centro del poder en los clérigos, y los que reivindican un concepto de Iglesia en la que el pueblo es el primer sujeto, frente a los que defienden un modelo de Iglesia en la que los laicos tienen un papel predominantemente pasivo, son movimientos cuya ideología y finalidades son análogas a los grupos que hoy reivindican una «Iglesia popular».

Mi propósito no es hacer un análisis exhaustivo de los grupos que aparecen en este tiempo, ni tampoco presentar una investigación histórica que aporte datos nuevos y desconocidos para los especialistas. Por el contrario, mi reflexión pretende aprovechar los datos ya elaborados por los estudiosos y ofrecer con ellos una síntesis y una reflexión teológica sobre la índole, evolución y consecuencias que han tenido estos movimientos para el desarrollo posterior de la Iglesia. A partir de ahí pretendo ofrecer puntos de reflexión y sugerencias para la problemática que existe en nuestro tiempo en torno a los grupos y comunidades de predominio laico que pretenden un tipo de Iglesia más «popular» y que se presentan de forma crítica y en muchos casos abiertamente contestataria ante la Iglesia institucional.

El estudio consta de dos partes principales: una primera en la que se estudian las causas que originan estos movimientos, y la índole contestataria de éstos. Me limito para este análisis a los grupos más significativos e importantes, sobre los que hay abundancia de noticias y de estudios especializados. La segunda parte presenta la respuesta que la Iglesia institucional da a estos movimientos, y las consecuencias que se derivan de ella.

II. CAUSAS ORIGINANTES DE ESTOS MOVIMIENTOS

II.1 La crisis de la sociedad occidental

Al acercarnos a los movimientos populares que se producen en la Iglesia en los siglos XI y XII tenemos que atender no sólo a sus motivaciones estrictamente teológicas y religiosas, sino también a las causas sociológicas, políticas, económicas y culturales que determinan este fenómeno. Estos movimientos no constituyen solamente un acontecer religioso y eclesial de primer orden, sino también un fenómeno social de primera magnitud que tiene que ser analizado de forma global y teniendo en cuenta todas sus circunstancias.

Por eso es importante que tengamos en cuenta la crisis social que se da en Occidente en el período que estudiamos, ya que la sociedad occidental cambia radicalmente en el período del siglo XI al siglo XIII. Este intervalo marca el paso de una sociedad feudal a una sociedad crecientemente urbana, que prelude ya el «renaci-

miento» de los siglos xv y xvi¹. En este tiempo se produce una explosión demográfica, posibilitada por el período de paz interna de que disfruta Europa, lo que trae consigo la emigración del campo a la ciudad y la creación de grandes núcleos urbanos. El peso específico se traslada del campo a la ciudad, y con ello se rompen los moldes estáticos de la sociedad feudal para dar paso al modelo dinámico y movable de la vida urbana².

También se da una revolución económica: la rápida expansión del comercio con Oriente y los intercambios que promueven las cruzadas posibilitan la expansión de la economía financiera y mercantil y el crecimiento rápido de la incipiente burguesía urbana a expensas de la importancia social de los viejos señores feudales. Esta transformación tan radical y tan rápida acarrea necesariamente tensiones sociales. Se constituyen gremios y corporaciones para defender los intereses de las diversas ramas de la producción, enfrentadas a las viejas estructuras feudales que limitan su aparición y expansión. En la agricultura también se intensifica la producción al mejorar las técnicas de cultivo y la extensión de tierras cultivables, y esto es una consecuencia más de la explosión demográfica que lleva a nuevas iniciativas en el terreno económico³.

En lo referente a la cultura hay que anotar por un lado el influjo de Oriente: irrupción de costumbres orientales que promueven el lujo y la sensualidad propia de las cortes de Oriente, y que dejan sentir su influjo en los círculos urbanos y en las clases altas de la sociedad. También se desarrolla «el amor cortesano», que exalta a la mujer en la cultura profana, con su correspondencia religiosa en el desarrollo de las devociones marianas, favorecido por el declive de la moral y de las costumbres en la época, y por la

¹ G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, en A. FLICHE-V. MARTÍN (ed.), *Histoire de l'Eglise XII/1*, Paris 1959, 36-37; *ibid.*, XII/2, Paris 1964, 592-96.

² Sobre el fenómeno de la expansión demográfica y urbana pueden consultarse: M. DOBB, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires 1972, 55-70; 97-105; J. IMBERT, *Historia económica*, Barcelona 1971, 126-28; 147-54; M. FERRANDIS TORRES, *Historia universal de la cultura, I*, Madrid 1962, 379 donde se subraya la conexión existente entre el crecimiento urbano y la consolidación social de la jerarquía eclesiástica. Por su parte C. VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1972, 70-107; 145-246 destaca el carácter urbano de la gran mayoría de los componentes de las diversas sectas de este tiempo.

³ G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/1, 25-32; subraya la importancia de estos cambios; sobre la crisis del mundo rural en la Italia central y septentrional puede consultarse C. VIOLANTE, *Op. cit.*, 350-53; Una visión más general es la que da J. IMBERT, *Op. cit.*, 124-47; 173-93.

propagación de novelas y romances que contribuyen a la secularización de las costumbres⁴.

También renace el derecho romano, imponiéndose sobre los usos y costumbres germanos, facilitando la burocratización y unificación de Occidente. En este sentido es clave el código de Graciano hacia el 1140. También de este tiempo es el libro de las sentencias de Pedro Lombardo, que podemos considerar como la primera suma teológica de la naciente Escolástica. Así hace su aparición la teología de base agustiniana que ha existido hasta ahora.

Estos cambios sociales contribuyen a la creciente secularización de la sociedad y a la toma de conciencia de los laicos. Las incipientes Universidades y centros de estudios de los cabildos catedralicios acogen en sus aulas a muchos laicos, tanto entre los alumnos como entre los profesores.

Esta profunda transformación de la sociedad tiene que hacerse sentir en el ámbito eclesial. Por un lado sabemos que los períodos de transformación social facilitan la aparición de sectas y movimientos contestatarios dentro de la Iglesia⁵. Esto se debe al hecho de que las estructuras eclesiales vigentes se desfazan ante lo rápido de los cambios, como sucede a las otras instituciones sociales, y esto provoca un fenómeno de anomía y desconcierto dentro de la misma Iglesia. Además, al cambiar el hombre cambian sus necesidades religiosas y se suscitan nuevas inquietudes, así como se alteran las antiguas formas religiosas experimentadas.

⁴ G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/1, 33-37; R. FOREVILLE, *La société chrétienne à la fin du XII siècle*, en A. FLICHE-V. MARTÍN (ed.), *Histoire de l'Eglise IX/1*, París 1953, 31821; A. FLICHE, *La réforme de l'Eglise*, en A. FLICHE-V. MARTÍN, *Histoire de l'Eglise X*, París 1950, 139-42; M. D. CHENU, *La théologie aux douzième siècle*, París 1957, 16-27; F. VANDENBROUCKE, *Histoire de la spiritualité chrétienne II: La spiritualité du Moyen-Age*, París 1961, 342-43. En esta misma línea hay que poner el movimiento femenino que se desarrolla preferentemente en los grandes núcleos económicos y urbanos de Europa del Norte. En este movimiento abundan las damas nobles o de alta clase social que buscan nuevas formas de vida religiosa y se resisten a integrarse en los viejos modelos de vida religiosa. Cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstad 1970, 170-99.

⁵ J. MATTHIES, *Introducción a la sociología de la Religión. II: Iglesia y sociedad*, Madrid 1971, 127-34, subraya que en las sectas prevalecen las cuestiones y preguntas del tiempo, frente a las respuestas tradicionales que dan las Iglesias. También J. MILTON YINGER, *Religión, persona y sociedad*, Madrid 1968, 35-43; 52-54; 234-36, destaca las conexiones entre los cambios sociales, expansión de la civilización urbana, y multiplicación de sectas y grupos contestatarios. Ambos autores siguen la tipología de E. Troeltsch, que es la que me parece más acertada para estudiar el fenómeno de las sectas. Cfr. T. O'DEA, art. *E. Troeltsch*, en *Enciclopedia de las Ciencias sociales*, Madrid 1977, 531-34.

En concreto, el paso de la vida rural a la urbana implica el paso de la religiosidad tradicional y estática del campesinado a la religiosidad mucho más dinámica, racional y secularizada propia de la vida urbana, y esto explica el que nazcan corrientes en el seno mismo de la Iglesia que sean portadoras de estas inquietudes⁶.

Por otro lado no podemos perder de vista las características de la «cristiandad» en estos siglos. La Iglesia es parte integrante e indiferenciada de la sociedad y por ello toda alteración social repercute en la Iglesia. La simbiosis entre Iglesia y sociedad propia del régimen de cristiandad hace que todo movimiento «social» tenga implicaciones y rasgos claramente religiosos. En realidad en los movimientos populares de este tiempo es muchas veces difícil delimitar los elementos determinantes de los diversos grupos, y si éstos son predominantemente religiosos, que es lo general, o sociopolíticos⁷.

Para comprender mejor estos movimientos es necesario que tengamos en cuenta algunos aspectos de esta integración de la Iglesia en la sociedad: La Iglesia posee toda clase de bienes muebles e inmuebles, y las finanzas papales son un problema internacional de primer grado. Las grandes congregaciones y órdenes religiosas y los grandes señores eclesiásticos poseen una gran parte de las tierras cultivables, y los conventos son frecuentemente un foco de renovación en las técnicas agrícolas y en la expansión de la agricultura y el comercio. Tampoco hay que olvidar el significativo papel de

⁶ La tipología de M. Weber establece una correspondencia entre clase social y formas religiosas correspondientes a esa clase, lo cual puede iluminar la etapa que estudiamos. Weber subraya la preponderancia de elementos racionales y éticos en las formas religiosas de las clases medias, mientras que el proletariado, especialmente los campesinos, están más vinculados a elementos mágicos y sagrados. Cfr. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México 1969, 376-417. También en la misma línea E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften I: Die Soziallehren der katholischen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1919, 383-89; T. PARSONS, *Introducción*, en M. WEBER, *Sociology of Religion*, Nueva York 1963, XXXIII-XXXV; XVI. En el período que analizo pueden constatarse estos fenómenos en la bibliografía citada en las notas (1)-(4). Además Cfr. R. FOREVILLE, *La société laïque*, en A. FLICHE-V. MARTÍN (ed.), *Histoire de l'Eglise IX/2*, Paris 1953, 317-30, especialmente 317-18.

⁷ Véase la diferencia de enfoque entre H. GRUNDMANN, *Op. cit.*, y M. D. CHENU, *Moines, clercs, laïques*: RHE 49 (1954) 59-60. Mucho mayor es el contraste con la obra de E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen in Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956. Werner analiza los movimientos de los s. XI-XII desde una óptica claramente marxista, subrayando los aspectos sociales y económicos a costa de minusvalorar la significación religiosa. También E. HEER, *Aufgang Europas*, Wien 1949, 384-515 presenta estos movimientos como la simple expresión ideológica de los cambios sociales y del crecimiento del proletariado urbano.

las órdenes militares en las finanzas y comercio internacional, sobre todo en conexión con las cruzadas. También el uso del latín como lengua internacional otorga a los clérigos un papel predominante, y hace de ellos un cuerpo de funcionarios y burócratas indispensables para la burocracia real y de los príncipes en muchos países⁸.

La conjunción de estos dos elementos: integración de la Iglesia en la sociedad, y consiguientemente mundanización de la Iglesia, juntamente con la progresiva toma de conciencia del laicado y la consiguiente irrupción de la burguesía, son los dos elementos determinantes desde un punto de vista sociológico para analizar la contestación eclesial de estos siglos. Esta contestación no es una mera expresión religiosa de la reivindicación social de las clases más bajas, ya que en estos grupos hay sujetos de todas las clases sociales, aunque predomine la clase media y artesana, e incluye tanto a clérigos como a monjes, aunque predomine el laicado. Pero hay una evidente interacción de componentes religiosos y sociales⁹.

II.2 Motivaciones religiosas y teológicas

Aparte de este trasfondo e interacción de lo sociocultural y sociopolítico, no podemos desconocer los elementos de índole claramente religiosa o teológica. Por un lado hay que destacar la importancia de la reforma religiosa de Gregorio VII en la segunda mitad del s. XI. Gregorio VII se propone relimitar claramente las fronteras entre el laicado y el clero, para asegurar la independencia de la Iglesia respecto al brazo secular. Este es el sentido de la lucha de las investiduras. Para esto se apoya en los movimientos populares ya existentes y anima a los laicos a la denuncia y a la insubordinación contra los sacerdotes simoníacos e incontinentes.

⁸ Un buen estudio sobre la integración económica de la Iglesia en la sociedad del tiempo puede consultarse en G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/2, 251-59; J. IMBERT, *Op. cit.*, 154-60; F. VANDENBROUCKE, *Op. cit.*, 317-18; M. FERRANDIS TORRES, *Op. cit.*, 384; 397 indica la eficacia social que tienen las excomuniones y coloca en la escala social del s. XII a los obispos y abades antes que los príncipes laicos, y tras el rey.

⁹ Esta es la opinión de Y. CONGAR, *L'Eglise. De Saint Agustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 198-205. Cfr. también H. GRUNDMANN, *Op. cit.*, 157-70 resalta la diversa procedencia social de los movimientos populares, y cómo incluso los franciscanos asumen un gran número de miembros procedentes de la aristocracia y clases acomodadas. H. WOLTER, *Bedrohte Kirchenfreiheit (1153-1198)*, en H. JEDIN (ed.), HKG, III/2, Freiburg 1968, 135-40; A. FLICHE, *Op. cit.*, X, 115; T. PARSONS, *Op. cit.*, XLI indica que ésta es una característica general a todos los grupos proféticos.

Es decir, el papa Gregorio VII anima a los laicos a tomar un puesto de primer orden en la reforma de la Iglesia, y simultáneamente cuestiona el «status» político-religioso de la época al afirmar que el rey es un «laico» sin competencias en el régimen eclesial. De este principio sacan sus consecuencias algunos laicos que exigirán una Iglesia espiritual separada de los intereses materiales.

Este programa revolucionario para la época, que seculariza a los reyes y señores laicos, se acompaña por una concentración del poder eclesial en la persona papal y en la curia romana, constituida según el modelo de la curia real. Así el programa de Gregorio VII lleva de hecho a una fuerte clericalización de la Iglesia, residiendo en los clérigos todo el poder dentro de la Iglesia, lo que va contra el movimiento de emancipación laical propio de la época. Esto no puede menos de causar tensiones en los mismos movimientos que propugnan la reforma de la Iglesia, ya que los grupos laicos no están dispuestos a dejar al clero el papel de protagonista absoluto de la vida de la Iglesia. De ahí que el aliento de Gregorio VII a estos grupos tenga una doble vertiente cargada de peligros y tensiones para la Iglesia institucional¹⁰.

Por otro lado hay que estudiar el movimiento de renovación espiritual que se produce en este tiempo. Los cambios sociales que hemos analizado favorecen la aparición de una conciencia más interiorizante y liberal, que es un síntoma de la creciente emancipación del individuo en la sociedad occidental. En este sentido se puede hablar del s. XII como de una anticipación del renacimiento de los siglos posteriores. La mística subjetivista de S. Bernardo de Claraval y las disquisiciones de Abelardo, que subrayan el personalismo subjetivista y racional crean una nueva mentalidad, que exige un nuevo tipo de espiritualidad.

¹⁰ Tanto los teólogos como los sociólogos que han estudiado esta época destacan la importancia de la reforma gregoriana para el desarrollo de estos movimientos. Cfr. H. GRUNDMANN, *Op. cit.*, 13-18; Y. CONGAR, *Op. cit.*, 118-22; 198-202, que además subraya la importancia que tiene esta reforma para la subsiguiente clericalización de la Iglesia. También G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/2, 254-55; 592-96. Le Bras explica cómo se evitaron gran parte de las reformas antisimoníacas de Gregorio VII, haciéndose una distinción entre exigir dinero para consagrar a un candidato (lo cual es prohibido por Gregorio VII), y la costumbre que se «crea» de retribuir al ordenante (aunque esto sea sólo una «costumbre» y no un uso jurídico), lo cual deja la puerta abierta a los abusos que quería eliminar Gregorio VII. Esta situación de hecho es la que contestan muchas sectas que aceptaban la reforma gregoriana en este punto. Cfr. F. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1953, 123-24; E. TROELTSCH, *Op. cit.*, 206-9; 383-89; M. WEBER, *Op. cit.*, II, 740; 855-56.

Esto se expresa en los cambios que se producen en el concepto de «vida apostólica»: se pone en primer lugar la predicación itinerante en lugar de la vida común propia de los monasterios. Se caracteriza esta época como el intento de vuelta a los orígenes, de búsqueda del carisma primitivo de la Iglesia y de renacimiento espiritual. El Cristo triunfador deja paso al Cristo humano, pobre y sencillo de los crucifijos, que llama a la imitación. La escritura está en el centro de la renovación espiritual del tiempo, accesible a los laicos en traducciones vernáculas, y llamando a todos universalmente a la perfección e imitación de Cristo, que ya no aparece como la exclusiva de los monjes¹¹.

Este renacimiento espiritual y evangélico contrasta con el espectáculo de la Iglesia mundanizada e integrada en la sociedad. La vida disoluta del clero, cuya reforma intenta Gregorio VII, es una muestra de la necesidad de una reforma en profundidad de la Iglesia: se advierten las diferencias entre el bajo y alto clero, viviendo el primero en la miseria más opresiva, especialmente en las zonas rurales, mientras el segundo disfruta de la abundancia, el lujo y la ostentación. La incontinencia del clero es también un mal estudiado por todos los comentaristas de la época. Es frecuente la falta de instrucción más elemental en el clero y el estilo de vida totalmente secularizado¹².

Este clero mezclado en asuntos temporales y despreocupado de la pastoral y de lo espiritual, radicalizado por el ansia de perfección y pureza eclesial que se suscita en grupos de laicos es el que provoca la reacción popular de los grupos que tenemos que analizar. Esos grupos se irán radicalizando progresivamente en su contestación, tanto en su insistencia de adaptar la Iglesia al ideal de vida apostólica y evangélica que propugnan, como en su disputa con el clero que quiere limitar al máximo sus exigencias y atribuciones para seguir disfrutando del monopolio del poder en la Iglesia. Esta es la base común tanto de los grupos que acabarán en la herejía, como de otros que permanecerán en el seno de la Iglesia¹³.

¹¹ H. MAISONNEUVE, *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960, 94-100; F. RAPP, *Reflexions sur la religion populaire au Moyen Age*, en *La religion populaire*, Paris 1976, 58-64; M. D. CHENU, *Moines...*, 69-75; H. GRUNDMANN, *Op. cit.*, 505-13; F. VANDENBROUCKE, *Op. cit.*, 315-16.

¹² O. ENGLEBERT, *Saint Francis of Assisi*, London 1950, 96 cita el caso de algunos laicos que llevan su rechazo del clero indigno hasta el punto de pisar las especies consagradas por éstos. También G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/1, 167-69; H. GRUNDMANN, *Op. cit.*, 513-19; A. FLICHE, *Op. cit.*, X, 142-47.

¹³ A. FLICHE, *Op. cit.*, X, 180-82; G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/1, 171-73 subraya que el código de Graciano recoge el famoso texto «Clericis oppido

Un punto nuclear de esta confrontación está en el problema de la predicación, y de la lectura de las escrituras en lengua vernácula. Los «Statuta ecclesiae antiqua», cánones 98 y 99, prohibían a los laicos la predicación y la enseñanza, y la misma reforma gregoriana al clericalizar el cuerpo electivo de las diócesis y los centros de enseñanza monásticos tienden a conservar el monopolio de la enseñanza ante la pujanza de los laicos que afluyen a los centros de estudios. El latín de la escritura, y el monopolio de la predicación, son un factor clave para el control «ideológico» de la Iglesia. Esto explica la importancia de este elemento en el conflicto entre la Iglesia institucional y los movimientos laicos¹⁴.

II.3 Carácter contestatario de estos movimientos

En este apartado quiero plantear uno de los problemas fundamentales que he abordado en este estudio: el carácter contestatario de los principales grupos de esta época. Aquí se plantean una serie de cuestiones que han sido muy debatidas entre los especialistas: ¿cuáles son las características de estos movimientos?, ¿hasta qué punto se puede afirmar que todos ellos son herejes?, ¿qué se entiende en este tiempo por el concepto de «hereje»? ¿se puede afirmar que la herejía en su caso es algo inherente al movimiento mismo, y por tanto algo presente desde los orígenes?, ¿qué tiene la primacía en este movimiento lo doctrinal o la praxis eclesial?

Estas cuestiones son difíciles de responder con exactitud si atendemos a la diversidad de estos movimientos, tanto en su contenido ideológico, como en su marco geográfico (aunque se den preferentemente en los núcleos y concentraciones urbanas, y sean característicos en las zonas económicamente más desarrolladas de Europa occidental), y en su diversa evolución cronológica e histórica. Sin embargo no queda más remedio que atender a las caracte-

laici existunt infesti», que proviene quizá de S. Jerónimo y refleja la situación de la época.

¹⁴ Sobre las prohibiciones acerca de la predicación de laicos véase G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/1, 173-78; H GRUNDMANN, *Op. cit.*, 61-68; 442-52, describe también el uso de traducciones en lengua vernácula por los vándalos y otros grupos. La importancia de las traducciones y de la predicación de los laicos es evidente desde el punto de vista del control ideológico de la sociedad. M. WEBER, *Op. cit.*, I, 369-75 subraya que la predicación está en razón inversa de los componentes mágicos de las religiones. Esto explica el auge de la predicación en este tiempo, correspondiendo a la tendencia racionalista de la sociedad urbana.

rísticas generales comunes, que no evitan las imprecisiones y falta de matices al estudiar cada movimiento o grupo concreto, pero dan el sustrato común subyacente a la mayoría de estos grupos según los estudios de los especialistas de los grupos más importantes, basándose fundamentalmente en las indicaciones de H. Grundmann y A. Borst¹⁵.

Movimientos del siglo XI

En la primera mitad del siglo XI aparecen grupos contestatarios compuestos por personas de diversas clases sociales, y que cuentan entre sus miembros a diversos clérigos. Lo fundamental de estos grupos es su tendencia radical en el terreno ascético y moral, lo cual les lleva a subrayar la santidad del sacerdote como elemento indispensable para la validez de sus sacramentos. Se les nota una tendencia dualista, promaniqua y antisacramental. Este radicalismo ascético-moral está reforzado por el influjo oriental y posiblemente bogomilita, aunque no se pueda decir de ellos que sean propiamente maniqueos o cátaros. Son movimientos aislados entre sí y de índole reducida, que crecen en los círculos milenaristas que se desarrollan en Europa al final del primer milenio y comienzos del segundo, y que renuevan la escatología antimundana y la búsqueda de un estilo de vida evangélico. Lo doctrinal tiene poca importancia para estos grupos¹⁶.

Significativamente estos grupos desaparecen en la segunda mitad del siglo XI, o al menos son tan insignificantes que apenas si se encuentra alguna referencia o testimonio aislado sobre ellos en los escritos del tiempo. Esta desaparición es significativa si aten-

¹⁵ Este es el intento de H. GRUNDMANN, *Op. cit.*, 5-13 y en su importante estudio *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen 1963. También es fundamental A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953; *art. Katharer*, en RGG III, 1959, 1192-93; *art. Katharer*, LThK VI, 1961 58-60; Y. CONGAR, *Op. cit.*, 202-5 también se esfuerza por delimitar las características comunes y tiende a considerarlos como sectas en el sentido de E. Troeltsch.

¹⁶ A. BORST, *Die Katharer*, 3; 71-73; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 8-12; *Religiöse...*, 476-85, afirma que en los movimientos del s. XI la pobreza y la predicación itinerante no son motivos tan relevantes como en los del XII. En la misma línea está C. VIOLANTE, *Op. cit.*, 74-75; 97; 108-7, autor que tiene una clara tendencia a mitigar los aspectos sociales de los diversos grupos. Sin embargo él mismo se ve obligado a confesar el carácter predominantemente laico y proletario del movimiento patarino, y la importancia que tiene en todos los grupos contestatarios del siglo la acusación contra la riqueza y corrupción del clero. Cfr. *Op. cit.*, 145-48; 165; 245-46; 356-60.

demos al hecho de que en la segunda mitad del siglo XI se dan en la Iglesia una serie de papas reformadores. El primero de ellos es León IX (1049-54) que emprende la reforma de la Iglesia con la colaboración de nombres tan significativos como S. Pedro Damián, el cardenal Humberto de Silva-Candida, Hidelbrando (futuro Gregorio VII), y otros. Esta tarea reformadora es continuada por sus sucesores Nicolás II, Alejandro II y, sobre todo, Gregorio VII (1073-85). La reforma se centra en dos puntos esenciales ya mencionados: reforma del clero (simoníaco e incontinente), e independencia de la Iglesia de los laicos. Estos papas reformadores encuentran un gran eco en los movimientos laicos de perfección y pobreza, que buscan en la lectura de la Biblia y en la predicación una forma nueva de realización de la vida apostólica. Los nombres que reciben estos círculos son significativos de esta tendencia: «rustici, idiotae, illiterati, textores (por la abundancia de tejedores en estos círculos quizás imitando a S. Pablo en He 18,3), boni homines, etc.»¹⁷. Nombres que subrayan la importancia que se da a la praxis de vida en contraposición a los elementos doctrinales.

La coincidencia de auge reformador en la Iglesia institucional y desaparición de grupos contestatarios sospechosos de herejías es altamente significativa. En esta segunda mitad del siglo XI la Iglesia institucional sabe canalizar las tendencias reformadoras de la época y recoge las «señales del tiempo» buscando la deseada reforma de la Iglesia y poniéndose a la cabeza del movimiento reformista.

El movimiento de la *Pataria* es un buen ejemplo de esto, así como de las limitaciones que tiene esta tarea reformadora. Se trata de un movimiento que se propaga desde 1057 en el Norte de Italia, compuesto en su mayoría de población urbana, en la que abundan los tejedores y el proletariado urbano. En este movimiento confluye la corriente que busca liberar a las ciudades de las cargas y limitaciones de los obispos feudales, y que favorece la separación entre la Iglesia y el Estado, como paso necesario para una renovación de la vida apostólica. Inicialmente son apoyados por los papas que les utilizaban en la lucha contra el clero simoníaco e incontinente, alentándoles a rechazar sus sacramentos, así como en la lucha de las investiduras. Es por eso un movimiento en el que las cuestiones doctrinales y dogmáticas están en un segundo plano. Pero una vez alcanzados los objetivos de reforma propugnados por los papas reformadores el movimiento deja de ser apoyado por éstos, ya que

¹⁷ A. BORST, *Op. cit.*, 80-81; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 12-15; S. CLASEN, art. *Armutsbewegung*, en LTHR I, 1957, 883.

sus pretensiones van mucho más allá de las metas buscadas por los papas. Estos les utilizaron no sólo para lograr la reforma de la Iglesia, sino también por razones políticas, buscando debilitar al partido del Emperador en el Norte de Italia y controlar a la potente Iglesia milanesa que defendía su autonomía respecto a los papas romanos. Una vez logrados estos objetivos, los papas pasarán a rechazar al movimiento, y en el siglo XII encontramos que significativamente se llama «patarinos» a los cátaros del norte de Italia (lo cual permite sospechar que acabaron fundiéndose con éstos, aunque no se pueda demostrar ninguna conexión de la pataria con el catarismo)¹⁸.

Movimientos del siglo XII

Después de esta pausa en la segunda mitad del siglo XI vuelven a reaparecer los herejes y contestarios como un fenómeno general en la primera mitad del siglo XII. De nuevo se trata de grupos dispersos, sin clara conexión entre ellos ni con los grupos del XI. Sin embargo sus características comunes revelan la persistencia de viejos motivos ya detectados en el siglo XI: insistencia en la praxis más que en cuestiones dogmáticas, en la santidad personal de los ministros más que en la validez de la ordenación, y rechazo de los sacramentos del clero indigno. En este tiempo se da también la extensión del movimiento de predicación itinerante, que tiene un gran apoyo en las mujeres. Como criterio se impone la normatividad de S. Bernardo de Claraval: se puede considerar herejes a todos aquellos que persistan en este estilo de vida apostólica y que no acepten integrarse en los conventos, a pesar de que no tengan errores dogmáticos probados. Así, una cuestión de disciplina eclesiástica se transforma en criterio de ortodoxia¹⁹.

Estos grupos tenemos que analizarlos de nuevo en referencia a la situación de la Iglesia institucional: El problema de la reforma del clero sigue pendiente de realización y el Concilio de Letrán (1123) renueva la condena de la simonía, de la incontinencia y de la relajación de costumbres. De todos modos no se puede negar que en la primera mitad del siglo XII hay una cierta mejoría respecto a la situación del siglo pasado, pero esta mejoría poco a poco se va diluyendo, y los papas de esta época como Pascual II, Ge-

¹⁸ A. BORST, *Op. cit.*, 80-83; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 14-15.

¹⁹ H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 15-19; *Religiöse...*, 45-46.

lasio II y Calixto II están demasiado ocupados en asuntos políticos como para poder concentrarse en la reforma eclesiástica.

Por otro lado la separación neta entre Iglesia y Estado que éstos grupos propugnaban llevados por sus ansias de una Iglesia espiritual y desocupada de lo temporal es imposible en este tiempo dado el régimen de simbiosis de la «cristiandad». En 1111, Pascual II concierta con el emperador Enrique V en el tratado de Sutri la renuncia eclesiástica a los dominios temporales a cambio de la imperial a la investidura episcopal. Pero el acuerdo fracasa ante la neta oposición de los mismos obispos alemanes que no están dispuestos a renunciar a sus propiedades y derechos feudales. El posterior concordato de Worms (1122) es sólo un compromiso intermedio que no podía satisfacer a los grupos más radicales²⁰.

Ante esta situación se ponen en primer plano los grupos que propugnan un evangelismo radical, incompatible con una Iglesia rica y poderosa. El más significativo es el que se forma en torno a *Arnaldo de Brescia*, ejecutado en 1155, que ataca frontalmente la mundanización de la Iglesia y propugna la renuncia a su poder temporal. Del mismo modo rechaza el sacramento de un cura indigno, como en la época anterior, así como el bautismo de los niños que lleva al cristianismo de masas. Para Arnaldo de Brescia el origen de la corrupción de la Iglesia está en la llamada «donación de Constantino», que era la leyenda sobre la que se apoyaba el poder temporal del papa. Fuera de estas cuestiones apuntadas no se hallan trazas de errores doctrinales o dogmáticos, y se puede considerar a Arnaldo de Brescia y el grupo que se forma en torno a él como una continuación de las ideas y motivaciones de la Pataria. Al estallar la rebelión en Roma contra el poder temporal del Papa, Arnaldo se pone al frente de ella, y es condenado por el papa declarándolo hereje y ejecutado por las tropas del emperador Federico Barbarroja. Sus seguidores pasarán en su inmensa mayoría a integrarse con el grupo de los Valdenses²¹.

²⁰ A. FLICHE, *La Réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne*, en A. FLICHE-V. MARTÍN (ed.), *Histoire de l'Eglise VIII*, Paris 1940, 391-95; 413; G. LE BRAS, *Op. cit.*, XII/1, 251-59; H. WOLTER, *Op. cit.*, 42-44 indica que incluso los círculos de canónigos regulares y las grandes figuras del tiempo, incluidos los grandes santos de esta época, cristican crecientemente la mundanización y centralización de las curias romanas.

²¹ A. BORST, *Op. cit.*, 88-99; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 19-20; H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, 138-46; J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*. Paris 1935, 28-30 resalta el paralelismo con los franciscanos. En lo que respecta a la carencia de errores dogmáticos hay que tener en cuenta que

El caso de Pedro Valdés, fundador del grupo de *los Valdenses*, es quizás por sus características y su extensión el más interesante de los movimientos de este tiempo. Se trata de un rico comerciante de Lyon cuya conversión ofrece un paralelismo estricto con la de Francisco de Asís. Como él renuncia a sus riquezas y emprende un estilo de vida de pobreza y de predicación itinerante, predicando contra la inmoralidad de las costumbres, tanto del clero como de los laicos, y contra la herejía de los cátaros, inspirándose en la lectura de las escrituras que ha hecho que se traduzcan en lengua vernácula. El hecho de que espontáneamente presente su grupo a la aprobación del III Concilio Lateranense (1179) y de que éste no le condena (condenando por el contrario a los cátaros) es una prueba de su ortodoxia doctrinal. El papa Alejandro III le pone como única condición que su predicación se haga bajo el control absoluto de obispo y sacerdotes (que no están dispuestos a tolerar esta «competencia» laical). Como no se ajusta a esta condición es excomulgado por el papa Lucio III en 1184, que considera como hereje a quien predica sin la aprobación episcopal, a pesar de que no puedan demostrársele errores doctrinales.

Así de nuevo una cuestión de disciplina eclesiástica se convierte en la clave para determinar la presunta herejía. Esta condena radicaliza más al movimiento en su tendencia anti-institucional, y abre al movimiento al influjo de grupos heterodoxos como los mismos cátaros a los que inicialmente se pretendía combatir. Sobre todo desde 1205 se puede constatar el acercamiento de los cátaros a la rama lombarda de los Valdenses. Doctrinalmente se insiste en los puntos comunes a los movimientos contestatarios de la época: santidad personal del ministro, rechazo de los sacramentos administrados por curas indignos, negación de la transubstanciación como realidad en sí independiente del ministro y su santidad, etc.²²

el gran reformador Cardenal Humberto Silva-Candida defiende la invalidez de la odenación y sacramentos de los curas simoníacos, e incluso parece que el papa S. León IX defiende este punto de vista. Cfr. E. AMANN, *Papes impériaux et papes romains*, en A. FLICHE-V. MARTÍN (Ed.), *Histoire de l'Eglise VII*, París 1940, 100-101. Este era un punto muy discutido en la época y no se aclaró definitivamente hasta el IV concilio Lateranense. Por tanto no se puede acusar retrospectivamente de falta de ortodoxia a los que defendían este punto de vista, controvertido en aquel tiempo e incluso defendido por personajes de la más estricta «ortodoxia».

²² J. GUIRAUD, *Op. cit.*, 26-28; 235-43 resalta la evolución desde la «contestación a la herejía» bajo el influjo cávaro. Los testimonios contradictorios de la época acerca de las relaciones de los valdenses con el Arzobispo de Lyon y con el Papa Alejandro III son un indicio de que la Iglesia fue cambiando poco a poco su actitud favorable ante la creciente expansión y el

Un caso parecido al de los Valdenses es el de *los Humillados*, el norte de Italia. Son una fraternidad parecida a las comunidades penitenciales compuesta de familias que buscan la santidad en la vida de austeridad y de trabajo. Son un modelo que lo que luego será la tercera orden franciscana. También se proponen defender la fe contra los herejes, pero por las mismas cuestiones de la predicación son condenados como los Valdeneses por el papa Lucio III en 1184 y acaban mezclándose con estos últimos²³.

Podemos observar cómo en estos grupos la base contestataria está determinada por motivos claramente evangélicos, y cómo las cuestiones doctrinales están en un segundo plano. Ciertamente su radicalismo y su espiritualismo les abre las puertas a posibles influjos heterodoxos y a desviaciones doctrinales en las que todos, en mayor o menor grado, acaban. Su espiritualismo ascético tiende a convertirse en un angelismo desencarnado y su condena de la corrupción eclesiástica les hace accesibles al influjo de las ideas cártaras y maniqueas que también atacan a la Iglesia institucional. Sin embargo sería un error el reducir estos grupos, de predominancia laica, a una vertiente del catarismo sin más. De hecho los especialistas y estudiosos distinguen cuidadosamente entre ambas corrientes, a pesar de las interferencias inevitables en el curso de la evolución de ambos²⁴.

aumento de radicalismo del movimiento, pasando de la aprobación a la condena. Cfr. también A. BORST, *Op. cit.*, 109-17; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 28-31 resalta su paralelismo con los franciscanos.

²³ H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 31-34; A. BORST, *Op. cit.*, 111-16; Y. CONGAR, *Jalons pour une Théologie du laïc.* (Unam Sanctam 23). Paris 1953, 417-20.

²⁴ Esta es la opinión de H. GRUNDMANN, *Religiöse...*, 18-28; 50-51; *Ketzer...*, 122-28; A. BORST, *Op. cit.*, 116-17; 223-30. Por su parte J. GUIRAUD, *Op. cit.*, 32-37 intenta una clasificación de las distintas corrientes herejes perceptibles a fines del XII: a) maniquea y gnóstica, que conecta con los residuos de la Iglesia antigua; b) movimientos de pobreza de tendencia contestataria c) evangelismo anárquico y antiinstitucional; d) judeocristianos. Guiraud subraya que tanto los teólogos del tiempo como los inquisidores distinguen siempre entre los valdenses y los cártaros, como grupos de raíces y tendencias diferentes, a pesar de que ambos grupos en el s. XIII reciben la denominación de Albigenes en el sur de Francia. Otros autores distinguen también cuidadosamente entre corrientes de raíz herética y la contestataria de raíz no heterodoxa. Así O. ENGLEBERT, *Op. cit.*, 88-89; H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, 141-46; B. M. BOLTON, *Paupertas Christi: old wealth and new poverty in the twelfth century*, en D. BAKER (Ed.), *Renaissance and renewal in Christian History* (Studies in Church History 14). Oxford 1977, 101-3; G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn 1929, 335-39; J. ROUSSET DE PINA, *La politique italienne d'Alexandre III et la fin du Schisme*, en A. FLICHE-V. MARTÍN, *Histoire de l'Eglise IX/2*, Paris 1953, 167-69. Es indudable que las tendencias radicales de estos movimientos facilitan los influjos maniqueos y dualistas, que se refuerzan cuando la Iglesia institucional les condena indiscriminadamente.

Los cátaros, por su parte, constituyen una corriente en la que la doctrina y las cuestiones dogmáticas están en el centro del movimiento. Influyen en Occidente preferentemente desde 1140, y encuentran un terreno abonado en el ansia de perfección y pobreza de muchos círculos de la sociedad. Se sirven de esto para su rápida expansión: A. Borst, quizá el estudioso más eminente del movimiento cátaro, distingue una primera etapa de gran expansión y crecimiento desde 1140 a 1170. A partir de entonces se organizan como una Iglesia paralela a la católica, con un aparato dogmático y doctrinal, una organización institucional y jerárquica, y una división entre perfectos y miembros simples. A partir de 1215 se produce una escisión en el movimiento, extendido predominantemente en el sur de Francia y Norte de Italia, y se produce ya una fase de decadencia que dura hasta 1250.

Presentan una mezcla de influjo bogolimita con tendencias maniqueas y gnósticas que perviven todavía en Oriente desde la Iglesia antigua, y se expanden preferentemente en las ciudades a través de los cruzados y comerciantes venidos de Oriente. Contraponen un rigorismo moral y ascético propio de los «perfectos» a un laxismo gradual con los simples fieles. Su rápida expansión y crecimiento ya hemos indicado que hay que buscarla en su estilo inicialmente evangélico y sencillo que atrae a los grupos más inquietos y religiosos de Occidente, hasta que acaban constituyendo una nueva Iglesia paralela a la católica, y perdiendo su carácter evangélico. Desde entonces serán combatidos tanto por la Iglesia institucional como por muchos de los grupos contestatarios que hemos estudiado, que, sin embargo, en el curso de su evolución, recibirán sus influencias²⁵.

En resumen: los grupos que hemos estudiado tienen una base común ideológica y práctica, de clara tendencia contestataria y de motivación religiosa. Esta base está reforzada por los factores sociológicos que favorecen su expansión. Todos hacen hincapié en la praxis más que en la teoría, a excepción de los cátaros, que son claramente una herejía con muchos elementos no-cristianos. Su grado de «heterodoxia» es diverso según los grupos, y según las fases de su evolución. Sí se puede observar que en la medida en que la

²⁵ A. BORST, *Die Katharer*, 89-109; 116-17; 120-28; art. *Katharer*, RGG, III, 1192-93; art. *Katharer*, LThK VI, 58-60. Borst ve la evolución como una pérdida progresiva del ideal evangélico y de la pobreza, pasando los Valdeses y Humillados a asumir estas reivindicaciones no sólo ante la Iglesia sino ante los mismos cátaros. También Cfr. L. HARDICK, art. *Armut*, RGG, I, 1957, 626.

Iglesia institucional se cierra más a sus críticas y a sus motivaciones más permeables se hacen éstos al radicalismo y a la apertura a influjos doctrinales heterodoxos, e incluso a la integración de grupos que inicialmente eran rivales (por ejemplo los círculos de Valdenses que se mezclan con los cátaros, especialmente en Italia septentrional).

El movimiento cátaro se aprovecha de este fermento para introducirse en Occidente. El mismo hecho del predominio laico en estos grupos y de su acentuamiento de la praxis les hace accesibles al influjo cátaro: al ser iletrados en teología la gran mayoría de sus miembros son incapaces de distinguir los elementos doctrinales erróneos de las doctrinas cáteras y se sienten sólo atraídos por su estilo de vida evangélico. (De la misma forma que el pueblo llano en la actualidad es muchas veces incapaz de distinguir la ortodoxia o heterodoxia doctrinal de las diversas teologías e incluso de las diferencias doctrinales entre las diversas Iglesias cristianas.) En realidad, un hereje cátaro que adopte un estilo de vida evangélico y apostólico tiene más posibilidades de ser aceptado por la mayoría de los laicos que un católico ortodoxo cuyo estilo de vida sea poco evangélico. El radicalismo ascético y moral de estos grupos que buscan la perfección evangélica les abre a las influencias de la gnosis, del maniqueísmo, del ascetismo antimundano, etc.

III. RESPUESTA DE LA IGLESIA A ESTOS MOVIMIENTOS

De la misma forma que hemos analizado la complejidad de factores que determinan a los grupos contestatarios, así también tenemos que ver la pluriformidad de la respuesta que da la Iglesia institucional a estos grupos. La Iglesia institucional se siente enfrentada a un desafío que cuestiona el «statu quo» eclesial, tanto a nivel de instituciones, como de teología, de literatura, de derecho canónico y de política eclesiástica. La respuesta se mueve a diversos niveles como los grupos contestatarios que lo plantean.

III.1 Respuesta sociopolítica

Ya hemos indicado que los grupos contestatarios son inexplicables sin atender a los factores sociopolíticos que los motivan y posibilitan. En el régimen de cristiandad entonces imperante la

separación neta entre asuntos eclesiales y asuntos temporales es algo inconcebible, ya que la Iglesia es una institución social y un ataque a la Iglesia es un ataque a toda la sociedad cristiana. De ahí que los reyes y señores temporales estén dispuestos a emplear la violencia no sólo contra los infieles, para extender la sociedad cristiana, sino también contra los herejes que amenazan con disgregar y disolver a la sociedad.

La iglesia institucional no duda en ejercer este recurso de la violencia física por medio de los reyes y emperadores. Ya en el siglo XI el rey «Roberto el Piadoso» de Francia quema en Orleans a 17 herejes (en 1017), y el emperador Enrique III cuelga a varios en 1051. Estos casos aislados van a dejar paso a un procedimiento mucho más sistemático: Ya hemos visto cómo Arnaldo de Brescia es condenado como hereje y ejecutado tras su apoyo a la rebelión antipapal. Pero lo más significativo son las medidas de Alejandro III en 1179 en el III Concilio Lateranense, y de Lucio III con su decreto «Ad abolendam», de 1184, en el concilio de Verona, por las que se declara al hereje «enemigo de la Iglesia universal», lo que equivale en el tiempo a «enemigo público de la sociedad» y se instauran una serie de procedimientos como la confiscación de bienes, aprisionamiento, recomendación de la violencia armada, etc., que intentan aniquilar físicamente a los sospechosos de herejías²⁶.

Inocencio III prosigue esta política, pero sin llegar a la pena de muerte: el canon tercero del IV concilio Lateranense (1215) decreta la excomunión y la confiscación de las tierras de los príncipes y señores que protejan a los herejes, se conceden las indulgencias de las cruzadas a los que exterminen a los herejes, y se crea la Inquisición ex officio²⁷. El papa Gregorio IX y el emperador Federico II, extienden la Inquisición a Italia, y posteriormente a

²⁶ Es muy importante el decreto «Ad abolendam» en el que se establece la unión estrecha de la Iglesia con el poder político. Se declara herejes a cuantos predicán sin autorización de Roma o de los respectivos obispos, y a aquéllos cuyas creencias no están conformes con la tradición romana. Consecuentemente se condena de forma indiscriminada a Cátaros, Valdenses, Humillados, Arnalditas, Patarinos y otros grupos menos importantes. Los historiadores consideran este decreto como el de instauración propiamente dicha de la Inquisición, ya que se establece un auténtico proceso inquisitorial. Cfr. H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, 151-55; 367-68; P. MIKAT, *art. Inquisition*, LThK, V, 1960, 698-702; A. FLICHE, *Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III*, en A. FLICHE-V. MARTÍN, *Histoire de l'Eglise*, IX/1, París 1944, 94-99.

²⁷ H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, E56-97; F. KEMPF, *art. Innozenz III*, LThK V, 1960, 687-89.

todo el imperio con los decretos de 1224-1232, y se instituyen inquisidores papales (que serán en su casi totalidad dominicos y franciscanos), así como un proceso de Inquisición por el que no es necesario esperar a las acusaciones de particulares para poner en marcha el proceso. Estas medidas se complementan con el decreto «Ad extirpanda» de Inocencio IV (1252), que permite el uso de la tortura para obtener confesiones de los presuntos culpables o sospechosos de herejía. Naturalmente la instauración de la inquisición como instrumento en el aplastamiento de las herejías está condicionada por los intereses sociopolíticos de los reyes, emperadores y papas que hacen uso de ella, y en muchos casos el fanatismo y crueldad de los inquisidores choca con la resistencia que le oponen las ciudades, los mismos obispos e incluso algunos príncipes que desapruueban la creación y el desarrollo subsiguiente de esta nueva institución²⁸.

Otra expresión de este recurso a la violencia es la cruzada que declara Inocencio III en 1209 contra los albigenses (que es la denominación que se aplica a los cátaros y Valdenses del midi francés). De nuevo se mezclan aquí las motivaciones religiosas, extirpación de la herejía, y las propiamente políticas: el Rey de Francia apoya la cruzada con la intención de imponer su poder a los señores del sur de Francia, que hasta entonces vivían prácticamente en la autonomía respecto al poder real. También juegan un papel decisivo las apetencias de Simón de Monfort por conquistarse un feudo en las tierras del sur, lo que llevará a acciones bélicas de gran crueldad que van mucho más allá de la meta pretendida de sofocar las herejías. Los intereses políticos toman, sin lugar a duda, el primer puesto en muchas ocasiones sobre las motivaciones religiosas de Inocencio III²⁹. En resumen: la violencia física ejercida en nombre de la Iglesia por reyes, príncipes y señores es una de las respuestas de la Iglesia institucional a la contestación de los grupos sospechosos de herejía.

III.2 Respuesta institucional

Ya hemos visto que los grupos contestatarios responden a unas necesidades muy actuales de la época; el mero recurso a la vio-

²⁸ H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, 245-50; 323; A. BORST, *Op. cit.*, 132-33; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 39-41; H. WOLTER, *Op. cit.*, 267-73.

²⁹ H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, 199-210; 215-37.

lencia no es suficiente para exterminarlos. Por eso la Iglesia institucional acude a un doble remedio: las reformas eclesiásticas y los tratados teológicos y doctrinales.

Respecto a lo primero, ya he indicado la importancia que tienen los papas reformadores de la segunda mitad del siglo XI para canalizar las energías de estos grupos dentro de los cauces de la Iglesia institucional. Significativamente veíamos que los grupos de herejes casi desaparecen en este tiempo. En el siglo XII el papa Inocencio III emprende el mismo camino convocado y dirigiendo el IV concilio Lateranense, que busca una reforma en profundidad, tanto del alto clero y los prelados, como del bajo clero. Se emprende la reforma de la curia papal buscando la descentralización de la Iglesia; la reforma del episcopado nombrando a prelados dignos e independientes de los señores laicos; reforma de la vida y costumbres del clero, insistiéndose aquí en que los clérigos se distingan de los laicos incluso en la forma de vivir, y elevando el nivel de instrucción teológica de los sacerdotes; reformas administrativas y judiciales, especialmente en lo concerniente a los beneficios y prebendas eclesiásticas; reforma de los conventos y congregaciones religiosas; y, finalmente, reforma de las costumbres y moral de los seglares, atendiendo especialmente a lo ético y a todo lo concerniente al sacramento del matrimonio³⁰.

Estas reformas en profundidad no pueden menos de ejercer su influjo como ocurrió en el siglo anterior. Sin embargo el problema se plantea con las mismas limitaciones que antes: basta con la desaparición de los papas reformistas para que de nuevo resurjan los viejos vicios, a veces con mayor virulencia, y con ello las causas que fomentan el radicalismo anti-institucional de las sectas y grupos contestatarios. Al permanecer sustancialmente intacto el marco estructural de la Iglesia y ponerse el acento en la reforma de las «conductas» y en la reforma de instituciones parciales se mantiene el problema de una Iglesia mundanizada e instalada en el mundo. Por eso posteriormente los «conciliaristas» van a buscar otro camino en los Concilios de Basilea y Constanza para evitar que todo dependa del papa que está en el poder.

Efectivamente, ya con Inocencio IV (1243-54), es decir, 29 años

³⁰ A. FLICHE, *Op. cit.*, X, 115; 122-23; 147-80; 197-211; 387-92. J. GUIRAUD, *Op. cit.*, 334 recoge una carta de Inocencio III que impresiona por la dureza de la crítica al comportamiento de algunos prelados del sur de Francia, cuya conducta escandalosa es una de las causas que motiva los grupos herejes. También H. WOLTER, *Op. cit.*, 199.

después de la muerte de Inocencio III, se puede decir que la reforma de la Iglesia ha pasado a un segundo plano. El papa está volcado en los asuntos temporales, intensifica la política fiscal y se aprovecha de los beneficios eclesiásticos con objeto de sacar el mayor rendimiento económico para sufragar el lujo creciente de la corte romana. Al mismo tiempo anula la descentralización de la curia operada bajo Inocencio III. Es significativo que su papado y el de su antecesor Gregorio IX (1227-41) se caractericen simultáneamente por el reforzamiento de la Inquisición y el declive de las reformas eclesiásticas iniciadas por Inocencio III³¹.

Del mismo modo los teólogos se esfuezan por legitimar teológicamente la Inquisición, basándose en el derecho romano y en la Biblia. Inocencio III renueva la tradición del siglo v, que considera la herejía como «crimen de lesa majestad», y los comentaristas de la Inquisición atenderán a los precedentes de la controversia de S. Agustín con los donatistas y la legitimación por parte de éste del envío de las tropas imperiales para aniquilar a los herejes. El gran florecimiento de la Escolástica a partir del siglo xii va a dotar a la Iglesia de una fuerza doctrinal que es muy importante para la superación de los grupos contestatarios y el exterminio de las herejías³².

III.3 Respuesta carismática

Esta doble respuesta es, sin embargo, insuficiente para ahogar los ideales de los grupos y sectos contestatarios. Un movimiento carismático, como son estos grupos, no se ahoga simplemente con la violencia física y las reformas parciales de la Iglesia. Hacía falta una respuesta que integrara y asumiera las motivaciones válidas de estos movimientos.

Esta tarea es la que asume el papa Inocencio III, que varía radicalmente la política de sus antecesores. En lugar de acusar a todos los grupos calificándolos de herejes, tiende a «recuperarlos» y a canalizar dentro de la Iglesia institucional sus ansias reforma-

³¹ A. FLICHE, *Op. cit.*, X, 262-65, 387-95.

³² H. MAISONNEUVE, *Op. cit.*, 333-66, analiza la literatura de teólogos y decretalistas que establecen la legitimación doctrinal de la Inquisición. Por su parte el gran desarrollo doctrinal de la Escolástica supera con mucho las cuestiones concretas de los grupos herejes y en ella estas cuestiones juegan un papel secundario. Cfr. A. FOREST, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, en: R. FLICHE-V. MARTÍN, *Histoire de l'Eglise XIII*, Paris 1951, 69-179.

doras. Así, Inocencio III reconcilia con la Iglesia a una gran parte de los Valdenses y Humillados. Para ello tiene que variar la disciplina eclesiástica, sobre todo en lo concerniente a la predicación de los laicos: el papa los acepta como una asociación piadosa laica y les concede derecho a predicar sobre cuestiones morales y penitenciales (*verbum exhortationis*), reservándose las cuestiones dogmáticas. Incluso a un grupo de procedencia valdense, a los pobres católicos de Durando de Huesca, les concede la facultad de predicar sobre cuestiones apologeticas y que por tanto entran en cuestiones dogmáticas, sin tener que pedir permiso al prelado local, pero reservando estas facultades a las escuelas del grupo. Quizás estas más amplias concesiones se deban al gran número de sacerdotes que se han integrado en los pobres católicos y a la mayor confianza que le ofrece su grado de instrucción teológica³³. Es decir, Inocencio III acepta romper el monopolio que tenían los clérigos sobre la predicación y la concede a los laicos, aunque sea con restricciones, y obligándoles a hacer profesión de fe ortodoxa.

Esta política realista de Inocencio III la completa decisivamente apoyando a las órdenes nacientes: franciscanos y dominicos. En lo referente a *los franciscanos* observamos la similitud existente entre la conversión y evolución posterior de Francisco de Asís con la de Pedro Valdés. Como este último, Francisco va a Roma para solicitar la aprobación papal para su vida de pobreza y de predicación itinerante, tanto para él como para el grupo que se ha empezado a constituir en torno suyo. De la misma forma que Pedro Valdés, Francisco de Asís encuentra la oposición de amplios círculos de la curia papal y de los obispos, que desconfían de la ortodoxia del movimiento por predicar sin ser sacerdotes y por su estilo de vida pobre y evangélica que es una muda acusación contra el lujo y la ostentación de la mayoría de la jerarquía eclesiástica. El mismo Inocencio III recibe inicialmente a Francisco con gran frialdad, y le envía a predicar a los cerdos, pero posteriormente se siente tocado por la humildad y sumisión con la que Francisco cumple su encargo, y acepta recibirlo en audiencia y favorecer a su movimiento³⁴.

³³ H. GRUNDMANN, *Religiöse...*, 91-127; Y. CONGAR, *Jalons...*, 417-20.

³⁴ O. ENGLEBERT, *Op. cit.*, 19-35-93. En algunos aspectos Englebert está próximo a la visión crítica del libro clásico de P. SABATIER, *Vie de S. François d'Assisi*, Paris 1894 (editado en múltiples ocasiones y traducido a muchas lenguas). Sabatier ataca ferozmente a la curia romana por sus intentos de manipular el movimiento franciscano. Englebert es mucho más moderado y equilibrado en sus críticas, aunque presenta el cuadro general de oposición

Lo decisivo en el movimiento franciscano no es la diferencia de estilo de vida y de ideas con la de los otros grupos contestatarios, aunque los valores humanos extraordinarios de Francisco y su amor a la naturaleza son un obstáculo para el «angelismo, y espiritualismo» al que tienden estos grupos por su radicalismo evangélico. Lo verdaderamente decisivo para la aprobación de la orden y su rápida expansión dentro de la Iglesia está en su obediencia estricta a la jerarquía eclesiástica, e incluso el fomento de la piedad y veneración hacia todos los sacerdotes, sea cual sea su estilo de vida, que Francisco inculca a los suyos.

Por lo demás, el estilo franciscano está impregnado de las mismas motivaciones e ideas de las de los otros grupos contestatarios, como prueba el hecho de que muchos de estos últimos acaban engrosando las filas del naciente franciscanismo: vida apostólica itinerante, espíritu de pobreza radical que lleva a la renuncia, tanto individual como colectiva (algo que les distingue de las viejas órdenes), predicación sobre temas morales y ascéticos (*verbum exhortationis*), predominio de laicos en el movimiento, creación de comunidades que intentan imitar la vida de la comunidad primitiva cristiana..., etc. Estas son las características principales, y se puede afirmar que la regla primera de Francisco de Asís tiene analogías y paralelismos con las que encontramos en los cátaros y valdenses³⁵.

En la misma línea de superación de los grupos contestatarios está la aportación de *los dominicos*. Inocencio III les da instrucciones para que adopten el estilo de vida pobre y evangélico de los grupos herejes, ya que es consciente de que los legados papales cistercienses fracasan en su predicación porque la pompa y el lujo de que se rodean neutralizan los efectos de su predicación. Domingo de Guzmán dota a la naciente orden, que esta vez, y en contraste con la franciscana, está compuesta esencialmente por sacerdotes, de una gran eficacia, y hace de la predicación itinerante el centro de su apostolado. Además organiza la tercera orden dominicana para los laicos y matrimonios, asemejándose grandemente a la or-

hacia el franciscanismo naciente por parte de los preladados y la curia. Cfr. también H. GRUNDMANN, *Religiöse...*, 127-33 que analiza cómo esta oposición continúa después de la aprobación de los franciscanos.

³⁵ G. SCHNÜRER, *Op. cit.*, 339-44; 347; A. BORST, *Op. cit.*, 131-32; H. GRUNDMANN, *Religiöse...*, 133-35; *Ketzer...*, 37-38. Las condiciones de aprobación exigen que Francisco y los suyos reciban la tonsura, es decir que pasen al estado clerical, y que prometan obediencia respectivamente al Papa y al mismo Francisco.

ganización cátera que distingue entre los perfectos y los simples fieles³⁶.

Además los dominicos tienen gran importancia en la asimilación y encauzamiento en la Iglesia del naciente movimiento femenino, que reivindica también una vida apostólica de pobreza para las mujeres y se resiste a integrarse en el marco de las antiguas órdenes religiosas. La curia romana presiona a las dos nuevas órdenes para que acepten hacerse cargo de estas mujeres ansiosas de perfección, y especialmente los dominicos alcanzarán gran influencia en la dirección espiritual de las damas piadosas. En el caso de los franciscanos el mismo Francisco de Asís facilita esta integración al fundar la orden de las clarisas con Santa Clara, adoptando la regla primitiva de Francisco de Asís, y logrando del papa «el privilegio de pobreza absoluta» que les permite realizar el ideal de Francisco³⁷.

Es decir, franciscanos y dominicos participan de las motivaciones y espiritualidad de los grupos herejes y contestatarios, y son el cauce para su integración dentro del marco de la Iglesia católica. Francisco de Asís reclama la paternidad divina para la inspiración de su regla, pero incluso aceptando esta inspiración esto no obsta para que «las señales del tiempo» no configuren la misma subjetividad de Francisco. Análogamente se podría hablar de la orden dominicana, a pesar de que Domingo de Guzmán adopta inicialmente una variante de la regla agustina, para salir al paso de la prohibición conciliar acerca de la creación de nuevas órdenes. La rápida difusión de ambas es el mejor testimonio acerca de lo acertado de su creación y de su eficacia al responder a las necesidades de los tiempos³⁸. Desde un punto de vista sociológico estas dos

³⁶ J. GUIRAUD, *Op. cit.*, 349-50; 375-82; A. BORST, *Op. cit.*, 131-32; H. GRUNDMANN, *Ketzer...*, 38-39; F. HEER, *Europäische...*, 132-33.

³⁷ H. GRUNDMANN, *Religiöse...*, 199-203.

³⁸ O. ENGLEBERT, *Op. cit.*, 96-97; A. FLICHE, *Op. cit.*, X, 192-93. Lógicamente ambos movimientos, franciscanos y dominico tienen diferencias acusadas, a pesar de responder ambos a la misma época y problemas de la Iglesia. Especialmente la pobreza es para los dominicos más una «estrategia apostólica», mientras para los franciscanos es más un fin en sí misma. E. K. FRANCIS, *Toward a typology of religious orders: American Journal of Sociology* 55/5 (March 1950) 437-49, hace un buen estudio de las diferencias entre ambas órdenes y sus motivaciones religiosas y sociológicas, al mismo tiempo que las encuadra dentro del marco general de la Iglesia católica. La «teología de la pobreza» que presentan ambas órdenes es muy importante para una consideración sociológica de ambas. B. M. BOLTON, *Op. cit.*, 95, propone «la pobreza» como el símbolo distintivo del «nuevo hombre» del s. XII.

órdenes son el mejor instrumento de la Institución eclesiástica para superar el desafío que constituyen los grupos contestatarios y herejes³⁹.

IV. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Como resultado de este trabajo me atrevo a presentar algunas conclusiones que pueden iluminar el problema de la contestación en la Iglesia y evaluar los movimientos heréticos de los siglos XI y XII.

Un elemento esencial es la componente sociológica de estos grupos. Ciertamente me parece que hay que rechazar una óptica rígidamente marxista que ve en su protesta religiosa una manifestación más de la lucha de clases. El predominio que tienen en estos grupos los laicos, y concretamente el proletariado campesino y urbano no puede hacernos olvidar la abundancia de miembros de otras clases sociales, y de clérigos y monjes, así como las motivaciones genuinamente religiosas de estos grupos.

Sin embargo se caería en un «angelismo» si no se atendiese al hecho de que la contestación prospera y se desarrolla porque se dan las circunstancias sociales favorables para ello. En situaciones de rápido cambio social, como la de esta época histórica, la contestación obedece tanto a motivaciones sociopolíticas como a causas estrictamente religiosas, dándose una interacción entre ambos ámbitos y elementos. Algo parecido encontramos en los análisis de M. Weber en torno a la evolución del capitalismo y del calvinismo en una interacción de ambas corrientes que se condicionan entre sí.

Otro elemento importante es la calificación de estos grupos como «herejes». Ya se habrá advertido que yo prefiero llamarlos grupos contestatarios por su gran diversidad, por los cambios y alteraciones que se producen en un mismo movimiento en el curso

³⁹ M. WEBER, *Op. cit.*, II, 857; 921 afirma que el logro de una síntesis entre lo carismático y lo institucional es lo que permite el nacimiento y evolución de una «Iglesia» (contrapuesta sociológicamente a la secta). Para él los consejos evangélicos son una forma sociológica de integrar las tendencias radicales, que son inherentes a las raíces del cristianismo, dentro de la Iglesia institucional y sin que se opongan a otras tendencias opuestas. Ambas tendencias de signo diverso e incluso contrario pueden permanecer así yuxtapuestas y sin aniquilarse mutuamente. E. TROELTSCH, *Gesamelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, 34-65, estudia las tendencias radicales y antimundanas como una de las dos corrientes claves para captar la esencia del judaísmo y del cristianismo.

de su desarrollo, y porque muchos de sus elementos y motivaciones son claramente evangélicos. Al denominarlos herejes lo hacemos desde nuestra perspectiva actual, y teniendo en cuenta su no integración final en la Iglesia oficial, así como el desenlace dogmático que han tenido algunas de las cuestiones propuestas, que en ese tiempo eran motivo de discusión incluso en los círculos más ortodoxos (por ejemplo, la problemática de los sacramentos de los curas simoníacos e incontinentes).

Es evidente que hay grupos que están más impregnados de catarismo que otros, lo cual equivale a la asimilación de ideas y motivaciones no cristianas: maniqueísmo, rechazo de lo corporal, de la sexualidad, de los sacramentos e instituciones de la Iglesia, etc. Sin embargo una condena en bloque de todos estos grupos como herejes y cátaros, sin más distinciones, me parece una grave injusticia histórica.

El carácter pragmático y laico de estos grupos les hace accesibles a las desviaciones doctrinales como ya he anotado, ya que muchas veces son incapaces de captar el sentido de estas desviaciones (por falta de instrucción teológica) y ésta, en cualquier caso, ocupa un lugar secundario dentro de sus motivaciones generales (que hacen hincapié en la ortopraxis). Su contestación tiene raíces legítimas, ya que la Iglesia está necesitada de una reforma, y es alentada como hemos visto por los mismos papas y parte del clero más reformista, pero es una contestación que muchas veces «se les escapa» a los representantes de la Iglesia. Estos, por su parte, participan en muchas ocasiones de la misma inseguridad y falta de aclaración que algunos de los grupos contestatarios acerca del grado de ortodoxia o heterodoxia de sus reivindicaciones.

Su tendencia radical, propia de los grupos que sociológicamente se denominan sectas, y que les hace enfrentarse a los representantes de la Iglesia institucional y postular una Iglesia espiritual y antimundana, es la que les hace accesibles a otros influjos no-cristianos (en este caso cátaros) que acentúan la misma radicalidad y espiritualismo. En la medida en que la Iglesia institucional se cierra a sus justas demandas mayor será el peligro de contaminación, que por el contrario decrece cuando se dan en la Iglesia papas reformadores y abiertos a sus demandas evangélicas.

Por parte de la Iglesia institucional se da una cierta desorientación e inseguridad, ya que son los mismos ministros los que son contestados en su vida y praxis eclesial. Esto explica la desorientación de amplios círculos de la Iglesia ante el empuje y desarrollo

de estos movimientos populares. Al no poder probárseles siempre errores dogmáticos se acude a la disciplina eclesiástica (problema de la predicación) que se constituye en criterio de pertenencia o exclusión de la Iglesia como herejes.

La tensión Institución-contestadores tiene sus peligros para ambas fuerzas. La Institución eclesiástica no puede seguir ignorando pasivamente la «verdad» de la contestación, so pena de que los grupos sectarios vayan minando progresivamente la base de credibilidad sobre la que se apoya la Iglesia institucional. Tiene que intentar por todos los medios la desaparición de la contestación, haciendo todas las reformas que sean necesarias, tanto a nivel de instituciones como de praxis de vida, para que se integre en el marco institucional el movimiento contestatario, o se desintegre. En esta época la Institución eclesiástica intenta ambas cosas.

Por su parte los grupos contestatarios tienen también el peligro de que su crítica radical degenera en abierta oposición a la Iglesia institucional y la reforma se transforme en una ruptura absoluta. Así el cisma es siempre una posibilidad para los grupos sectarios, y en caso de que éstos deriven en una contestación doctrinal en la que se introduzcan elementos rechazables para la Institución eclesial el grupo deriva claramente a la herejía. Ambas cosas suceden también en este tiempo. Aquí nos encontramos con el proceso sociológico inherente a cada secta: en un lapso más o menos corto de tiempo van perdiendo el radicalismo evangélico de los orígenes y acaban configurándose como una nueva Iglesia «disidente» respecto a la Iglesia madre a la que contestaron, y a su vez se configuran como germen de futuras contestaciones y nuevas sectas en cuanto que se van organizando e instalando en el mundo como sucedió a la Iglesia contra la cual protestaban. El caso más claro de esta evolución lo encontramos en los cátaros, e incluso en los Valdenses, que todavía subsisten hoy como «Iglesia» en Italia.

Podemos hacer también un balance crítico de las repercusiones y consecuencias que tuvieron estos grupos en la evolución posterior de la Iglesia. Por un lado lograron la reforma y vitalización de la Iglesia, que se produjo en la segunda mitad del siglo XI y posteriormente bajo el pontificado de Inocencio III. Sin embargo, esta reforma tuvo también sus aspectos negativos: con Gregorio VII se logra un margen de independencia de la Iglesia respecto al poder secular, pero como contrapartida el proceso de clericalización de la Iglesia, y de control absoluto sobre los laicos se afianza y determina a la Iglesia en los siglos futuros. De la misma forma, al dis-

poner los clérigos de los beneficios y prebendas eclesiásticas, se plantea la problemática de una política eclesiástica orientada al aprovechamiento y apropiación máximos de estos recursos financieros. Basta recordar las circunstancias que llevaron a la reforma protestante, para comprender la importancia que esto adquirirá en el futuro. A su vez el absolutismo papal dentro de la Iglesia no encuentra a partir de ahora ninguna contrapartida, si hacemos excepción del intento fallido de los «conciliaristas», y esto lleva inevitablemente al centralismo y absolutismo de las curias romanas en la Iglesia. El absolutismo papal es un prelude de las futuras monarquías absolutas nacionales, y deriva en la teocracia de un Bonifacio VIII y en el ultramontanismo del siglo XIX frente a las eclesiologías galicanas. A partir de ahora el Papa es el único poder indiscutido en la Iglesia, y su talante personal es algo decisivo en la orientación que tome la Iglesia.

Pero el problema de la reforma no está precisamente en estos aspectos negativos, que eran imprevisibles para aquel tiempo, sino precisamente en su reducida incidencia en la vida de la Iglesia. Al depender todo de la actitud reformadora del papa tenemos el hecho que a lo más tardar, treinta años después de Inocencio III, con Inocencio IV, el proceso de reforma haya llegado a un punto muerto poniéndose el peso en la eficacia de la maquinaria de la Inquisición. Las órdenes mendicantes van siendo integradas cada vez más en el entramado de la Iglesia institucional, y sufren un proceso de clericalización. Incluso desde 1229 se limita la lectura de la Biblia en lengua vernácula (por el sínodo de Toulouse).

Con esto se deja la puerta abierta a las sucesivas contestaciones. Muchos autores destacan la conexión entre estos movimientos de los siglos XI y XII y las herejías posteriores (John Wiclif y el movimiento de los Husitas), así como su culminación en la reforma protestante del siglo XVI. Los mismos autores protestantes del tiempo subrayaron la conexión que existía entre «su» reforma, y la que propugnaron estos grupos⁴⁰. Se puede pensar que si la Iglesia hubiera asumido en profundidad las pretensiones de estos grupos el drama de la reforma protestante se podría haber evitado.

Esta misma constatación es válida para la suerte de los movimientos carismáticos, especialmente de los franciscanos, pero también de los dominicos. La Iglesia integra la contestación al darle

⁴⁰ J. GUIRAUD, *Op. cit.*, 235; F. VERNET, art. *Cathares*, DTHC II/2, 1910, 1991; F. HERR, *Europäische...*, 137-38; E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften I: Die Soziallehre...*, 389-426; J. MILTON YINGER, *Op. cit.*, 52.

una plaza en la estructura de la Iglesia, bajo la forma de consejos evangélicos para los más radicales y exigentes de perfección que subsisten junto a otros estamentos más mundanizados de la Iglesia. Así se supera la crisis y la herejía, al estar sometidos estos grupos al control estricto de la Iglesia institucional.

Pero esta forma de integrar a los grupos contestatarios tiene consecuencias sustanciales para los mismos grupos: Respecto a los dominicos, ya sabemos que pasan a ser los encargados de la Inquisición desde su consolidación con Gregorio IX (1231), y que la predicación itinerante y la vida de pobreza evangélica deja paso a la creación de grandes centros de estudios y universidades de gran importancia y fecundidad para la vida de la Iglesia y de la sociedad europea, pero que se pagan con una pérdida del radicalismo evangélico que les caracterizaba en los inicios.

La evolución de los franciscanos es todavía más aleccionadora de la ambigüedad de este proceso: Ya en vida de Francisco de Asís la segunda regla (1223) tiende a alterar el carisma inicial, limitando el individualismo y acoplado la «orden» a las estructuras organizativas de la Iglesia (el mismo Francisco tiene que aceptar el que se reciban las órdenes menores, con lo que los laicos pasan ya al estado clerical). Francisco se opone a la casa de estudios que se crea en Bolonia en vida del fundador y que amenaza con disolver el carisma inicial de pobreza absoluta, pero pronto la orden poseerá numerosas casas de estudios que harán la competencia a las de los dominicos. El problema más agudo se plantea, sin embargo, tras la muerte del fundador. Gregorio IX, que era cardenal protector de la orden y que buscaba adaptarla a su propia concepción, anula como Papa, en 1230, el valor jurídico del testamento que había dejado Francisco de Asís. En este tiempo incluso se queman en la orden ejemplares de este testamento, y Elías de Cortona gobierna despóticamente hasta 1239 sin congregar el capítulo general como estaba previsto. El último acto de este proceso de transformación interna del carisma fundacional lo constituye la biografía oficial de S. Francisco, hecha por S. Buenaventura. Este último silencia muchas cosas de los orígenes de la orden y manda destruir los documentos que se conservan sobre los orígenes con objeto de que la biografía oficial sobre S. Francisco sea la única fuente de información sobre el espíritu primitivo del franciscanismo. (Afortunadamente, parte de estos documentos reaparecen en el siglo XIX en algunos conventos de clarisas.)

El resultado de este proceso son las tensiones internas que se

producen en la orden franciscana, que llevarán a la escisión de la orden en diversas congregaciones, y que hacen que los círculos franciscanos sean un foco de protesta contra la Iglesia institucional durante muchas décadas.

Estas alteraciones en los mismos grupos carismáticos que nacen y se desarrollan en el seno de la Iglesia bajo el control de la Iglesia institucional son una prueba de hasta qué punto se perdió una oportunidad histórica de hacer una reforma de la Iglesia en profundidad como era necesario. Las consecuencias ya sabemos que fueron trágicas para la Iglesia: sigue planteada la necesidad de una reforma que culmina con el estallido de la reforma protestante en el siglo XVI. Como también lo fueron para la mayoría de estos grupos contestatarios, que acabaron desapareciendo, derivando en la herejía o alterando su espíritu inicial en el curso evolutivo de las nuevas órdenes mendicantes ⁴¹.

JUAN A. ESTRADA DÍAZ

Facultad de Teología
Granada.

⁴¹ Y. CONGAR, *L'Eglise...*, 209: «Leurs critiques contenaient une part de vérité et portaient de perceptions religieuses profondes. On demeure impressionné par leur constance, leur cohérence. Elles représentent une protestation qui ne s'est interrompue pendant deux siècles et s'est ensuite continuée jusqu'à la Réforme, à travers des oppositions inégalement dignes d'intérêt. On ne peut pas penser que si le valable ecclésiologique — hélas! trop mêlé à du négatif irrecevable! — de cette protestation avait été assumé, des drames plus graves eussent été peut-être évités! ».