

CIVITATE EVANGELII VS EVANGELIUM IN CIVITATE: EL BINOMIO EVANGELIO-MUNDO EN LA EVOLUCIÓN DE LA VIDA CONSAGRADA MEDIEVAL

Javier Belda Iniesta

Pontificia Università lateranense/

Universidad Católica de Murcia

1. Las ciudades de Dios

El hecho de ser una realidad sobrenatural, pero al mismo tiempo revestida de humanidad, ha hecho siempre que la Iglesia se encuentre periódicamente en la tesitura de deber reformar estructuras y realidades que, si bien hasta entonces habían sido vehículo mediante el cual el Espíritu había animado su propio caminar, con el paso del tiempo se habían convertido en lastre que impedía su adaptación a los nuevos tiempos. De este modo, igual que el tronco, brillante de ascua, llena de vigor el fuego que calienta y da vida al lar, pero consumido por las llamas, tan sólo es ceniza, y lo que ayer sirvió para vigorizar el hogar es hoy lo que ahoga los pocos rescoldos que luchan por continuar prendidos y evitar así la muerte del calor. Así, la vida monástica, que durante el final de la época antigua y gran parte de la Edad Media fue el motor principal que sirvió para mantener viva la fe y la ortodoxia en una Europa que a duras penas era capaz de entenderse a sí misma yendo de un imperio a otro, en los últimos siglos de la era medieval deberá reinventarse para poderse adecuar a un mundo que, revestido de ciudades, cambiaba señores por reyes para, a lo lejos, empezar a soñar los estados. Serán los pontífices de los dos momentos claves, esto es, su nacimiento y su evolución a las órdenes mendicantes, quienes sabrán leer perfectamente los tiempos, preservando los carismas de ambas pero sin perder el objetivo principal de los mismos que, aún nacidos en un contexto histórico concreto, debían contribuir a la misión de propagación del Evangelio que Cristo encomendó a los Apóstoles antes de su Ascensión.

a. *La primera época*

La Iglesia, nacida en la clandestinidad y para ser perseguida, tardará en digerir su salida a la luz, viendo como pasaba de humillada a impuesta en demasiado poco tiempo, lo que repercutirá necesariamente en la observancia y la autenticidad de sus fieles. Así, el reconocimiento en tiempos constantinianos¹ se traducirá en la práctica en indiferencia de los fieles y en acomodo del Evangelio² a los intereses humanos, amén de prácticas sincréticas que harán que el paganismo se mantenga vivo durante un gran periodo de tiempo³. Antes, frente a las persecuciones, la fe era probada constantemente mediante el fuego y la espada, pero la permisividad y la protección sólo sirvieron para atenuar la convicción escatológica que acompaña siempre al que a diario ha que ver con la muerte⁴. El horizonte monástico, vueltos los ojos al desierto, surgió como denuncia del mundo que les rodeaba⁵: muchos que querían ser fieles a un Evangelio que difícilmente podía ser respetado en un contexto tal vez demasiado humano, optaron por el aislamiento, apartándose de un mundo que, a sus ojos, dificultaba con mucho la posibilidad de ser fiel a Cristo⁶. Surgirán así los ideales, entre otros, de Antonio, Pacomio, Basilio y, posteriormente, los de Agustín y Benito, ya en Occidente, que cristalizarán en Reglas que, en cuatro grandes puntos — ascesis, vida comunitaria centrada en el trabajo, la oración y el silencio, la Sagrada Escritura como norma de conducta *hic et nunc* y el rechazo de determinados movimientos liberalizadores— buscarán hacer del monasterio el Cuerpo de Cristo y del monje un auténtico cristiano⁷.

¹ J. GAUDEMET, «La législation religieuse de Constantin», en *Revue d'Historire de l'Église de France* 33 (1947), pp. 25-61.

² Cf. C. SALINAS ARANEDA, «Una aproximación al derecho canónico en perspectiva histórica», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 18 (1996), pp. 300 y ss.

³ Los concilios de la época, en diversas zonas, referirán la pervivencia de determinadas actitudes sincréticas o directamente pagas: los concilios toledanos de los años 589, 680 y 693, por ejemplo, condenarán todavía la idolatría, el culto a las piedras y otras prácticas paganas, y en el siglo VIII el Concilio Leptinnes y el *induculus superstitionum* confeccionará una lista de costumbres pagas aún vigentes (Cf. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia II: Edad Media*, Madrid 2005, p. 71)

⁴ Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid, 1998, pp. 58-62.

⁵ T. MERTON, *La vida silenciosa*, Bilbao, 2009, p. 18.

⁶ Cf. A. LOUF, *El camino cisterciense*, Burgos, 2005. pp. 64-65. Esta búsqueda de Dios a través de la soledad, del desierto, ha estado siempre presente en la Historia de la Salvación: Será el lugar de purificación del propio pueblo de Israel, lugar donde Dios habla de amor a su pueblo (Os 2, 11), donde salga a purificarse para encontrarse con el Mesías o donde Cristo se prepare para la redención de los hombres, Por no hablar de los grandes místicos y la noche oscura del alma, que recuperarán este espacio como lugar de santidad.

⁷ D. AMAND, *L'Ascése monastique de Saint Basile*, pp. 135-136

La propia Iglesia verá en estas instituciones un nuevo activo con el que cumplir la misión evangelizadora, y que respondía perfectamente a una realidad política que aún pretendía entenderse a sí misma desde que había perdido la cobertura del Imperio. Los monasterios, con su organización perfecta en la búsqueda del cumplimiento del evangelio, permitirán no sólo la predicación en lugares de misión sino que, además, podían poner esa estructura al servicio de la Iglesia, dotando de administración eclesiástica a lugares donde se carecía de ella. Los monjes, de este modo, se convertirán en pastores de almas, por ejemplo, en Irlanda, extendiéndose a Escocia con la fundación de Jona por Columbano el viejo en el 563, y continuará por las islas británicas con Agustín. Será un papa visionario, como Gregorio Magno, el que aprovechará esta reciente realidad, lo que pondrá de manifiesto que la vida consagrada, ya desde sus inicios, en manos de un sucesor de Pedro capaz de entender el mundo, es uno de los instrumentos más para llevar a cabo la misión encomendada por el Fundador⁸.

Pese a la predilección papal por la regla benedictina, o por su propio autor, en un primer momento coexistirán una diversidad de reglas, y en muchas ocasiones los monjes toman de una o de otra en función de determinadas circunstancias, ya que dependerá del abad su aplicación. Esto no implicaba falta de observancia, sino que no se habían concebido como un derecho rígido que no fuera interpretable⁹. Otras reglas posteriores, como la de San Columbano el joven, irán acentuando la necesidad de ascesis y sacrificio, dotando a la vida monástica de una severidad que no tenía la regla benedictina pero que, poco a poco, acabará por sucumbir a ésta¹⁰.

b. Del triunfo de la regla benedictina a las primeras reformas

Así, pues, finalmente será la regla benedictina la que triunfe, que animaba “*Succintis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur qui nos vocavit in regnum suum videre*”¹¹, en la

⁸ Esta política respondía perfectamente a la visión misionera que tenía Gregorio Magno, que favorecerá tal modo de vida hasta el punto de ser autor de la segunda parte de los *Dialogos* de Benito, que suponen su biografía. (Cf. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia...* cit. p. 82)

⁹ Destacan de entre ellas la de Cesáreo de Arlés, la *regula magistri* y la benedictina, de las que participaban, en mayor o menor medida, la *regulae mixtae*.

¹⁰ No profundizaremos aquí en la controversia entre los partidarios de las tendencias romanas (los del sur) y los defensores de la severidad escocesa e irlandesa, pero baste decir que finalmente triunfará la postura romana (Cf. Cf. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia...* cit. p. 81)

¹¹ Regla de San Benito, Prólogo, p. 21.

que late el espíritu de Pacomio, de Basilio y Agustín, y que Benito recogerá para convertir el monasterio en una *Dominici schola servitii*¹², en la cual el discípulo aprende a buscar al Señor por medio de la práctica de las virtudes cristianas, especialmente la caridad, mediante la oración, el estudio, el trabajo y la vida en común bajo un mismo padre. Lo que en definitiva se practica y se ejercita en el monasterio es la caridad del amor de Dios, que se descubre en la obediencia¹³.

En poco tiempo, *Mari Mediterraneo usque ad Scandinaviam, ab Hibernia usque ad Polonorum loca patentia incolunt, christianum attulit cultum civilem*¹⁴ verán surgir un gran número de cenobios de raíz benedictina que serán auténticos centros de fervor religioso y cultural, desarrollándose la labor monástica junto a la evangelizadora, dando comienzo a la era monástica, que se prolongará hasta la muerte de San Bernardo en 1153¹⁵.

Pero no tiene como objetivo simplemente la vida de los monjes, sino que pueden seguirla todos los que, renunciando a su propia voluntad, toma sobre sí la fuerte y brillante armadura de la obediencia para luchar bajo las banderas de Cristo, nuestro verdadero Rey¹⁶.

Sin embargo, además de influir decisivamente en la vida occidental, que tomará a todos los niveles el ejemplo de la vida monástica tampoco estarán exentos de una influencia a la inversa, los monasterios también serán poderosas instituciones que, en el planteamiento feudal que revestía Europa, se convertirán en auténticos dominios señoriales¹⁷. Nuevamente, la humanidad sigue siendo el gran riesgo de la vida

¹² RB, Prólogo 45: “*Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii*”.

¹³ Así lo dirá el prólogo de la Regla: “Escucha, hijo, los preceptos de un maestro e inclina el oído de tu corazón, acoge con gusto la exhortación de un padre bondadoso y ponla en práctica, a fin de que por el trabajo de la obediencia retournes a Aquel de quien te habías apartado. Y, abiertos los ojos a la luz de Dios, escuchemos atónitos lo que cada día nos advierte la voz de Dios que clama: Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones (Salmo 94,8). Y también: Quien tiene oídos para escuchar, escuchen lo que el Espíritu dice a las Iglesias (Ap. 2,7). ¿Y que dice? Venid, hijos, escuchadme; os instruiré en el temor del Señor (Salmo 33,12)”

¹⁴ PAULUS PP. VI, Lit. Apost. *Pacis Nuntius*, de 24 de octubre de 1964, en AAS 56 (1964), pp. 965-967.

¹⁵ Cf. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia...* cit. p. 79. No entraremos en las distintas etapas en las que se puede dividir esta época, porque lo que sí es comúnmente aceptado es la generalización de la regla benedictina a partir del siglo IX, cuando el monacato irlandés y el resto de reglas decaen ante la preferencia habitual por la espiritualidad benedictina.

¹⁶ RB, 3.

¹⁷ J. FERNÁNDEZ CONDE, «Consolidación y reforma benedictinas: De San Benito de Aniano a Cluny», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 10 (1994) p. 32:

espiritual: lo que había nacido precisamente para huir de los intereses humanos, escapando del mundo y buscando el desierto, con la caída de las ciudades y la marcha de la población a los campos, hará que los monasterios se conviertan en los grandes focos de atracción para la sociedad del momento, lo que ayudará a que, poco a poco, terminen por revestirse de las prácticas temporales de otros centros similares. Es evidente que no era intención del fundador crear un centro de referencia espiritual, ni intelectual, ni económica, pero el espacio de orden que garantizaba la observancia de la regla era propicio para ello, lo que acabó por humanizar a aquellos que pretendían, en definitiva, “*crear un espacio de orden en un mundo poco ordenado políticamente, que no había conseguido aún la articulación socio-económica y cultural después de la caída del Imperio Romano y la crisis del esclavismo*”¹⁸.

Al mismo tiempo, la recuperación de orden político y la creación de estructuras sociales, en la época carolingia, supuso a su vez un decaimiento del esplendor monástico benedictino. Esto no debe sorprendernos, pues es la ausencia en el mundo secular de orden humano lo que hace que se ansíe el monástico, y lo que permite que éste influya en aquél. Recuperado en equilibrio, sin embargo, el riesgo de secularización de las estructuras eclesíásticas resurge, debiendo acostumbrarse a competir con un igual quien antes lo hacía con un enfermo.

Así, en el siglo VIII, laicos y obispos crearán cenobios, elegirán abades y utilizarán los recursos para sí, echando a perder el espíritu de la vida comunitaria¹⁹. Carlomagno legislará conforme a sus intereses, sabiéndose soberano de todo, sea o no eclesial²⁰: “*El sistema administrativo de los dominios reales, reflejado en el Capitulare de villis que se atribuye a Alcuino y de manera especial el género de los polípticos del siglo IX, constituye una buena prueba del desarrollo notable del proceso de afianzamiento del sistema señorial, en general, y el de los cenobios concretamente*”²¹.

“En el siglo VIII, cuando empieza el ascenso de la familia carolingia, el monacato benedictino experimenta una fuerte inflexión, marcada por el signo de la secularización en algunos aspectos”.

¹⁸ Ibidem. p. 31

¹⁹ M. D. KOWELS, *La Iglesia en la Edad Media*, Madrid, 1971, pp. 130-131

²⁰ “*De monasteriis, qui regulares fecerunt, secundum regulam vivant; sicnon et monasteria puellarum ordinem sanctum custodiant, et unaquaeque abbatissa in suo monasterio sine intermissione resedeat*”. Capitulare Francicum (779) en MGH Leges I, 36.

²¹ J. FERNÁNDEZ CONDE, «Consolidación y reforma...» cit. p. 33

Algunos años después surgirá otro Benito, de Aniano²², de gran prestigio entre la nobleza franca, que comenzará un proceso de recuperación de la observancia de la regla, queriendo diferenciarla de la vida de los regulares. Verá así la luz, en el sínodo de Aquisgrán del año 817, ya cuando esté en el trono Ludovico Pio, el *Capitulare Monasticum*, que pretenderá una vuelta a la sencillez de la regla y el abandono de las corruptelas que ya ha tiempo que anidaban en los cenobios²³. Los resultados de la reforma aquisgranense tuvieron resultados desiguales, y pasarán a ser los obispos, fundamentales en la estructura carolingia, los que intentarán acabar con los vicios que se habían instalado en las ciudades de Dios²⁴, acaso sustituyendo las faltas ajenas por las propias.

Pese a que el primer punto de la reforma era la libertad de elección de los abades por parte de los propios monjes, sabemos que serán los obispos los que dispongan a placer de tales elecciones, cambiando un enemigo por otro: “*Si quis episcopus, aut propinquitatis attecto aut numeris ambttione. aut causa amicitiae. senodochia cut monasterio vel baptismales ecclesias seu ecclesias pertinentes cuilibet per enfitheuseos contractus dedederit*”²⁵.

En realidad, no deja de ser curioso que la reforma de la vida monástica la emprendiera el propio poder político, que había sido precisamente parte del problema, sobre todo cuando se habían inmiscuido en la fundación de los monasterios o habían favorecido con intenciones poco claras su aparición. El objetivo del sínodo había ido, en la práctica, más en la línea de la reforma disciplinar que en la de una auténtica recuperación del espíritu del de Nursia, y quedarán casi siempre ligadas a quien ocupe el poder secular, que apenas unos meses después quedaría debilitado por la división del Imperio²⁶. Además, la división de las rentas monásticas en dos partes, aprobada por el emperador, que pretendía fortalecer lo suficiente al abad frente a poderes extraños,

²² Podemos encontrar una noticia biográfica en la *vita* atribuida a distintos autores en PL 103, 351-384.

²³ E. LESNE, «*Les ordenances monastiques de Louis Le Pieux et la Noticia de Servifio Monasteriorum*», Rev. Hist. de l'Eglise de France, 6, 1920, 165.

²⁴ Como la avaricia y la rapacidad de los monjes, la huida o ausencia injustificada de la disciplina monástica y la profesión falsa o fingida.

²⁵ MGH *Leges*. I, 235

²⁶ J. FERNÁNDEZ CONDE, «Consolidación y reforma...» cit. p. 39

traerá precisamente el efecto contrario, ya que arrojó a los abades a la tentación de convertirse en señores feudales, pecado en el cual cayeron no pocas veces²⁷.

2. La vida religiosa en el siglo XIII

a. *De reformadores a reformados*

Pero todo cambiaría nuevamente apenas unos años después. No profundizaremos ni en la situación política de Gregorio VII ni en las subsiguientes reformas del monacato benedictino, y directamente reconoceremos sus frutos. No podemos obviar que en los años sucesivos la vida religiosa conoció una época de vigor y brillo²⁸, de modo que los efectos de la influencia del Cister y de Cluny, y el espíritu de la reforma gregoriana, arrojaban un buen número observantes monasterios que jalonaban de sana espiritualidad toda la cristiandad²⁹, pero, nuevamente, con el paso del tiempo, esa observancia fue decayendo, pasando "*los reformadores a reformados*"³⁰. Esta situación hizo que la mayoría de los obispos de los XI y XII optasen por dirigir todos sus esfuerzos en devolver el vigor a las órdenes de canónigos regulares, animados no sólo por la cercanía de estos últimos con las ciudades y, por lo tanto, la mayor facilidad para revitalizar la vida cristiana donde ahora se concentraba, sino que también era un modo de zanjar definitivamente las tradicionales disputas que mantenían por las cuestiones relativas a lo económico. Esta "*primitivae vitae forma*" o "*vita apostolica*"³¹, pretendía recuperar un modo de vida que se acercase más a la primitiva vida eclesial:

²⁷ Ibidem, p. 38

²⁸ A. GARCÍA Y GARCÍA, «La legislación de las clarisas. Estudio histórico-jurídico», en *Archivo Ibero-Americano* 54 (1994) pp. 183-197: "De esta relajación dan elocuente testimonio, entre otros, Ivo de Chartres y San Bernardo de Claraval. En torno al 1200, la decadencia del monacato benedictino en general era realmente abrumadora, y el femenino se encontraba todavía en estado más lamentable. Las causas de esta decadencia eran, entre otras, la mala situación económica, que conllevaba con frecuencia la necesidad de que cada monja viviera por su cuenta; la mala formación de las novicias, las hijas de familias nobles que buscaban en el claustro un modo de seguir llevando una vida mundana más que la propia santificación, y la consiguiente caída de la clausura."

²⁹ G. LUNARDI, *Benedittine, Monache*, Diz. Ist. Perf., I, Roma, 1973, 1226-27.

³⁰ A. GARCÍA Y GARCÍA, «La legislación de las clarisas...» cit. pp. 183-197.

³¹ "A lo largo del siglo XII se crearon numerosas fundaciones de este estilo, que a veces sólo constaban de un único monasterio, pero en otros casos tuvieron alguna difusión, como por ejemplo la Congregación del Santísimo Salvador de Letrán (1059), Congregación de San Víctor (1113), Canónigos de la Santa Cruz (crucíferos), etc. La fundación canónica más importante de esta época es sin duda alguna los premonstratenses (1019-1020), que constituyen la fundación de mayor impacto entre todas las canónicas." (Cf. Ibidem)

“Multitudinis autem credentium erat cor et anima una, nec quisquam eorum, quae possidebant, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia. Et virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Domini Iesu, et gratia magna erat super omnibus illis. Neque enim quisquam egens erat inter illos; quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum, quae vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum; dividebatur autem singulis, prout cuique opus erat. Ioseph autem, qui cognominatus est Barnabas ab apostolis — quod est interpretatum filius Consolationis — Levites, Cyprius genere, cum haberet agrum, vendidit et attulit pecuniam et posuit ante pedes apostolorum»³².

Este deseo de vuelta a identificar las congregaciones con las primitivas comunidades cristianas no es nuevo, sino que había acompañado a la vida monástica desde su propio origen: Antonio formará en torno a sí, a ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén, una comunidad con una vida centrada en el silencio, la oración y el trabajo manual³³; Basilio consideraba el Nuevo Testamento como la verdadera y única regla de sus monjes, que responde a las cuestiones prácticas que se plantea el cristiano³⁴, y la regla de Pacomio tenía como objetivo generar una auténtica unión de corazones, expresada en el servicio mutuo, a imagen de la primera comunidad de Jerusalén³⁵.

b. Las grandes herejías

Sin embargo, casi todos estos esfuerzos iban más dirigidos a recortar el poder de los monasterios más que a revitalizar la vida religiosa, lo que favoreció un caldo de cultivo en el que los intereses humanos parecen primar sobre los divinos, a pesar de los continuos intentos de reforma. No será extraño, por tanto, el surgimiento de movimientos que reclamen una vuelta a la auténtica pureza evangélica, y que pretendan vivir la fe en la nueva realidad –la ciudad– en la que se encuentran. Sin embargo, muchos de estos movimientos irán más allá de la simple crítica, dando lugar a una época dorada de las herejías. Al contrario que en la primera época cristiana, en la que la

³² Hch 4, 32-37. Destacan también las fundaciones de "canonesas" o canónicas, que en teoría se vinculan a la autoridad diocesana y sin ningún nexo especial con los monjes, que unos relacionan con las antiguas "diaconisas" de la primitiva Iglesia y otros con las "sanctimoniales" aisladas anteriores al establecimiento del monacato femenino (Cf. A. LINAGE CONDE, *San Benito y los benedictinos*, p. 269)

³³ J. LEROY, «El Evangelio en la tradición monástica», en: Cuadernos Monásticos 8 (1973), pp. 577-586.

³⁴ AMAND, *L'Ascèse monastique...* cit. pp. 135-137

³⁵ J. LEROY, «El Evangelio en la tradición...» cit., p. 579.

herejía suponía una discusión de las verdades a las que aún no había llegado la reflexión orante de la Iglesia, las nuevas disensiones, más que discutir cuestiones teológicas o doctrinales, lo que pondrán de manifiesto será un claro enfrentamiento a la autoridad tal y como es concebida, optando o bien por un conciliarismo más o menos moderado³⁶ o por un rechazo frontal a la constitución jerárquica de la Iglesia. Por ellos, podríamos decir, siguiendo a MORGHEN, que las herejías de la Edad Media aún dentro de la variedad de sus proposiciones, “*tienen un punto de partida y de llegada común: la actitud de polémica y de lucha que todas adoptaron hacia la Iglesia romana y la jerarquía, ya fuera porque deseaban un retorno antihistórico a la Iglesia apostólica de los primeros siglos, ya fuera porque aspiraban a la creación de una nueva Iglesia que, según se creía, sería más fiel a las enseñanzas del Evangelio que la Iglesia romana*”³⁷.

Despuntará entonces el neomaniqueísmo cátaro³⁸. Nacido para huir de las garras del poder temporal, aunque este tipo de movimientos y corregir desviaciones humanas, también acabará por ser instrumento en manos de las estructuras políticas para intereses que nada tenían que ver con el origen, lo que favorecerá en la práctica su propagación³⁹. De este modo, a principios del siglo XII, la herejía cátara infectaba todo el sur de Francia, desde Marsella a los Pirineos⁴⁰, hasta el punto de estar completamente organizados y tener incluso una jerarquía tan establecida que contaba con obispos residenciales, tanto en Tolosa como en Carcasona, asistidos incluso por diáconos que viajaban y extendían su actividad en el entorno. A su vez, bajo ellos se encontraban “*los perfectos que habían recibido el consolamentum y a quienes había sido revelada toda la doctrina y los creyentes que eran asociados*”⁴¹.

³⁶ Se ha hablado, así, de un conciliarismo revolucionario estigmatizado como heterodoxo, al estilo del de Marsilio de Padua, que consideraba la institución como auténtica representante de la comunidad cristiana y superior, por tanto, al papa (Cf. E. MITRE FERNÁNDEZ, «Cristianismo...» p. 28)

³⁷ R. MORGHEN, «Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media» en *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial siglos XI-XVIII*, ed. J. LE GOFF, Madrid 1987, p. 91

³⁸ H. GRUNDMANN: «Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecciato nell'exegesi biblica medievale» en *L'eresia medievale*, ed. O. CAPITANI, Bologna, 1971, p. 31. (para el abuso de la palabra maniqueo, Vid. E. MITRE FERNÁNDEZ, «Cristianismo medieval y herejía» en *Clio & Crimen* 1 (2004) p. 27, donde reporta abundante bibliografía sobre el tema).

³⁹ El conde de Tolosa, Raimundo IV, vio la oportunidad de liberarse de ciertos yugos humanos y, sin dejar aparentemente la fe católica, los apoyó. (Cf. A. ABAD GÓMEZ, «El IV Concilio de Letrán», en *Concilios Ecuménicos*, p. 358).

⁴⁰ Tomaron también el nombre de albigenses por la ciudad Albi, donde eran más numerosos y estaban protegidos por Boger II, vizconde de Bezlers (Cf. *Ivi*, p. 359)

⁴¹ *Ivi*. p. 365

Al mismo tiempo, otra plaga, con raíz en el escándalo que producía la realidad eclesial, surgirá como la réplica de la cátara. Conocidos como "Pobres de Lyon", toman el nombre de Pedro Valdo⁴², un comerciante de Lyon que se dedicó a predicar la pobreza absoluta para contrarrestar la actitud eclesial del momento⁴³. El mayor problema fue que su obcecación por centrarse en la pobreza evangélica les hizo negar casi el resto del Evangelio. En el aspecto económico, negaban el diezmo episcopal, y en el doctrinal, se oponían al culto de los santos, al purgatorio, a la transustanciación, a la constitución jerárquica y al sacerdocio ministerial, pues sólo los pobres tenían potestad para administrar los sacramentos⁴⁴.

Pero no sólo se clamaba contra la opulencia y la ambición por los bienes materiales. El intelectualismo asomaba ya desde la época de Abelardo y Gilberto de la Porrée. Si bien existían escuelas monásticas y episcopales, pero la ausencia de una organización refrendada por la autoridad competente —quizá con la salvedad de Chartres— hizo que aparecieran y desaparecieran en poco tiempo, lo que favorecía el descontrol en las opiniones y en su desarrollo⁴⁵.

Con seguridad, una de las figuras más relevantes que propugnaba estas teorías descontroladas es Joaquín de Fiore, que unía a errores trinitarios y eclesiológicos posturas espiritualistas⁴⁶: para él, la Iglesia llegaría a ser espiritual a través de la predicación de un evangelio espiritual llevado a cabo por una orden de nuevo cuño. El evangelio debía proceder del Antiguo y Nuevo Testamento —del mismo modo que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo—. En lo que al Pueblo de Dios se refiere, tres son los estados en la Iglesia: *“el carnal, de los legos, antes de la venida de Cristo; el mixto, época de los clérigos, desde Cristo hasta el autor, y el puramente espiritual, aun por venir, y sería el de los monjes”*⁴⁷.

Estas ideas fueron posteriormente desarrolladas por sus seguidores, que dividirán la historia de la salvación en tres grandes épocas: la petrina, época de Dios

⁴² De ahí que se les conozca como valdenses

⁴³ Cf. E. MITRE FERNÁNDEZ, «Cristianismo medieval y herejía» cit., p. 30

⁴⁴ A. ABAD GÓMEZ, «El IV Concilio de Letrán» cit. p. 362

⁴⁵ J. BELDA INIESTA, *La respuesta de la Iglesia contra la herejía medieval. Aproximación histórico-jurídica*, Roma 214, p. 231

⁴⁶ Abad del monasterio de este nombre en Calabria, que fue tenido por sus contemporáneos como un gran profeta. (Cf. E. MITRE FERNÁNDEZ, «Cristianismo medieval y herejía» cit., p. 30).

⁴⁷ A. ABAD GÓMEZ, «El IV Concilio de Letrán» cit. p. 359

Padre, hasta la venida de Cristo, carnal e imperfecta; la paulina, época del Hijo, hasta entonces y la juanea, época del Espíritu Santo hasta el fin del mundo, perfecta⁴⁸. Esta división llamó a la confusión, y hubo algunos que postularon que la tercera época comenzó con la llegada de San Francisco⁴⁹, que desembocaría en los espirituales y los fraticelli de los siglos posteriores⁵⁰.

3. La época de Inocencio III

a. *La necesaria vuelta al Evangelio*

Así, la mayor época de crisis herética coincide con el Papado de Inocencio III. Era evidente que se hacía necesaria una clara reforma que respondiera de un modo adecuado a las incertidumbres que el siglo planteaba a una Iglesia que apenas era capaz, ya por poderes externos, ya por carencias internas, de transmitir la luz de su propio Fundador. La vida monástica, que había sido hasta apenas unos años uno de los pilares básicos sobre los que descansaba la barca de Pedro, era ahora una estructura de poder y escándalo que, junto a las poderosas administraciones diocesanas, producía escándalo continuo, incluso cuando tocaba administrar los sacramentos.

Inocencio entiende que la auténtica reforma depende de la renovación del culto litúrgico de la Iglesia y vio la necesidad de establecer leyes que permitieran su digna celebración⁵¹, ya que parte fundamental de estabilidad será el culto divino, y por lo tanto los sacramentos como expresión litúrgica del *depositum fidei*, y lógicamente se debe pretender fortalecer la unidad ante cualquier tipo de ataque. El objetivo será formar al pueblo⁵² y que celebre dignamente la fe que profesa. Con ello se habrá avanzado mucho en lo que supone la represión de la herejía, así como en la prevención del surgimiento de nuevas desviaciones, tanto doctrinales como estructurales⁵³.

Al mismo tiempo, fue el primero en entender que las nuevas formas de consagración que estaban surgiendo como consecuencia de la confluencia de la vida

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ Tales como Gerardo de Borgo, Pedro Juan de Olivi, Ubertino de Casale, la viuda Guillermina de Milán —quien sería venerada como la encarnación del Espíritu Santo— y la monja Mayfreda de Tirovano.

⁵⁰ Cf. J. BLÖTZER, voz «Inquisition» en *The Catholic Encyclopedia*, ed. C. G. HERBERMANN, Vol. 8. New York, 1910, pp. 56-78. 73

⁵¹ Cf. INOCENCIO III, *De Sacro Altaris Mysterio Libri VI, S.I.*, Sylvæ-Ducum 1846.

⁵² Cf. «Concilium Lateranense IV, const. 10 y 11», en *COD*, p. 239-240.

⁵³ *Ivi.* const. 7. p. 237.

urbana y de la crisis de la vida monástica hacían necesaria una regulación explícita. Macarrone ha puesto ya de manifiesto que Inocencio III fue el primero que no se limitó a simplemente confirmar a los nuevos movimientos, sino que se servirá de ellos para llevar a cabo su reforma⁵⁴. La gran discusión vendrá en relación a si el canon 13 del IV Concilio del Letrán es una cortapisa a tales movimientos o una ayuda a los mismos, sobre todo en relación a la aprobación oral de la regla franciscana⁵⁵. Sin embargo, Macarrone considera que abrió las posibilidades de difusión de las fundaciones sin multiplicar las reglas⁵⁶.

Además, cuando estos movimientos cruzaban la línea roja y pasaban de renovadores a herejes, era necesario también articular una respuesta nueva. Las estructuras existentes, alejadas de las ciudades o excesivamente burocratizadas en las diócesis, y carentes del mínimo prestigio espiritual, por no hablar de su escasa preparación teológica, no eran capaces ni tan siquiera de acercarse a un pueblo del que vivían completamente alejados. Era pues, necesaria, una institución especial, formada por teólogos, que pudiera verdaderamente hacer frente a la amenaza. Los primeros que recibieron tal encargo pertenecían a la orden del Cister⁵⁷ que, si bien por su santidad y rigor podían sin ningún problema enorgullecer a la Iglesia como hijos fieles frente a los *perfecti* cátaros, su falta de preparación y su misticismo hizo que no dieran el resultado esperado.

⁵⁴ M. MACCARRONE, «Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa», en *Studi su Innocenzo III*, Padua 1972, p. 197: «Este esquema sobre la aprobación de nuevas instituciones religiosas, dado por Inocencio III antes del Concilio Lateranense IV, clarifica su pensamiento e indica una línea definida de conducta. Inocencio III intervino frecuentemente, marcando un desarrollo opuesto a los papas precedentes, con la intención de reservar tales cuestiones a la Sede Apostólica, y, después de la experiencia de los Humillados, se sirvió de la distinción entre religiones regulares y comunidades o grupos de fieles y de clérigos, asimilados a los penitentes, o bien a los predicadores diocesanos bajo el cuidado inmediato de los obispos. La aprobación que él les daba tenía la finalidad de alentar su "propositum" y de recomendarlos a los obispos, con miras, principalmente, a la predicación contra la herejía, sin dar a tal aprobación el carácter de una confirmación como verdaderos institutos religiosos; cuando había una solicitud de semejante confirmación, el papa encaminaba la nueva fundación hacia las reglas e instituciones ya existentes».

⁵⁵ No entraremos aquí a discutir si en realidad el objetivo era no sentar precedente o adecuarse a las necesidades, ni a todo lo referente a la posterior aprobación formal de los franciscanos (Vid. J. M. POWELL, «El papado y los primeros franciscanos, en *Selecciones de Franciscanismo*, vol. VIII, n. 23 (1979) pp. 265-276

⁵⁶ M. MACCARRONE, «Riforme e innovazioni di...» cit. 304

⁵⁷ J. BELDA INIESTA, *La respuesta de la Iglesia contra la herejía ...* cit. p. 203

b. Al mundo con las armas del mundo

Ante el fracaso de los cistercienses, el Papa volverá sus ojos hacia esos nuevos grupos que pretendían vivir la pobreza de Cristo bajo su amparo, y que le habían sugerido que el modo más idóneo de enfrentarse a la aureola de espiritualidad cántara consistía utilizar sus mismas armas y realizar una prédica inteligible por las personas menos cultas, utilizando su mismo lenguaje. Se trataba de volver a llevar el Evangelio a las ciudades, sacándolo de las ciudadelas en las que se había refugiado para huir de un mundo que ya había llegado a ellas o que, como hemos visto, estaba demasiado alejado de las mismas.

Había pues, que luchar en el mundo con las armas del mundo, y para esto eran más adecuadas las nuevas realidades que parecía sugerir el Espíritu. Así, Papa el 17 de noviembre de 1206 ordenó buscar y convertir a los herejes, imitando la pobreza y humildad de Cristo⁵⁸. Surgió así la primera orden mendicante, los Dominicos; y, muy poco después, en 1210, autorizaría verbalmente a Francisco de Asís la fundación de otra orden de predicadores. En este punto, La relación entre el franciscanismo y el papado, ha sido objeto de numerosas discusiones pues, habitualmente, los estudios se han centrado más en la persona de Francisco y en la persecución de sus ideales que en su función al servicio del papado, lo que ha desembocado en la dicotomía entre el reformador místico y el servidor del papado⁵⁹.

Independientemente de las circunstancias que rodearán a su nacimiento, o a los problemas que aparentemente se pondrán a las nuevas formas de consagración, lo que está claro es que fueron Franciscanos y Dominicos los que abordaron la empresa de llevar a la gente el mensaje ortodoxo de la Iglesia católica y detectar las desviaciones que se estaban produciendo⁶⁰. De hecho, el interés de la predicación bajomedieval reside precisamente en su determinación por llevar el Evangelio a los laicos y gentes iletradas, lo cual exigió una adaptación del mensaje y del procedimiento oratorio a los nuevos oyentes. Un recurso nada novedoso, pero no por ello menos efectivo, será el

⁵⁸ Cf. T. RANKIN, *Jurisdiction in the sacrament...*, cit. p. 12.

⁵⁹ J. M. POWELL, «El papado y los primeros franciscanos», cit. p. 265

⁶⁰ J. BELDA INIESTA, *La respuesta de la Iglesia contra la herejía ...* cit. p. 213. No pretendemos entrar en la discusión clásica de Sabatier sobre si era o no intención de San Francisco fundar una orden, y nos limitamos a constatar el hecho de que, de modo organizado, y con aprobación pontificia, comenzaron a trabajar en la nueva evangelización.

*exemplum*⁶¹, que tenía por objeto ejemplificar y hacer cobrar vida a las palabra. Era ante todo, discurso oral, que acompañado por la voz y vivificada por los gestos se transformaba en palabra viva y que permitía fabricar un discurso ágil y fresco, que mantuviera el interés del oyente durante más tiempo, consiguiendo así erradicar un enemigo que desapercibido era menos preocupante: el tedio. Evidentemente, el objetivo era atraer la atención del público y comunicar un mensaje moral⁶². Debemos recordar que esta técnica no es en absoluto novedosa, pues ya fue raíz de la trasmisión del evangelio desde los primeros pasos de éste: “*Vobis datum est nosse mysteria regni Dei, ceteris autem in parabolis*”⁶³, consiguiendo así exponer los dogmas de fe más complejos, o los que podían haber puesto en duda los herejes, con algo reconocible y ordinario. Esto, unido al testimonio de vida de quienes los transmitían, fue el elemento definitivo que devolvió el Evangelio a las ciudades.

Inicialmente, la tarea de estas órdenes no puede considerarse propia de una organización estable, ni revestía el posterior carácter inquisitorial. Pero fue precisamente la tarea que desarrollaron la que puso de manifiesto la necesidad de establecer una institución de carácter supranacional, que tuviese la suficiente fuerza y autonomía para obrar en toda Europa, con independencia orgánica de cualquier otra autoridad eclesiástica, exceptuando, claro está, la del Papa⁶⁴.

Este aspecto será fundamental, ya que permitirá fortalecer uno de los puntos basilares sobre los que descansaba la Iglesia en aquella época y que más ataques, internos y

⁶¹ Cf. F. BRAVO, «Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *exemplum* medieval» en *La enseñanza en la edad media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999* (coord.). J. I. DE LA IGLESIA DUARTE, Nájera 1999: “modalidad del discurso didáctico cuya característica más notable es, precisamente, la de hacer coincidir en uno solo dos artes diferentes: el arte de enseñar y el arte de contar. A él recurren a lo largo de la Edad Media, y de forma especialmente masiva a partir del siglo XIII, profesores, oradores, moralistas, místicos y predicadores, para ejemplificar y adornar sus exposiciones ilustrándolas mediante todo tipo de fábulas, anécdotas, cuentecillos, bestiarios, relatos históricos, apólogos, historietas, leyendas, etc. De origen sagrado o profano, tomado de fuentes orientales u occidentales, improvisado por el autor o sacado de la tradición popular, de la antigüedad clásica o medieval, el fondo narrativo de que se nutre el discurso didáctico medieval es propiamente ilimitado. Ficción narrativa concebida para servir de demostración, el ejemplo es pues, a un tiempo, un método didáctico y un género literario”

⁶² Los especialistas del tema distinguen entre dos tipos de relatos morales: el *exemplum* o breve narración de un acontecimiento pasado ejemplarizante y la similitudo o comparación con la vida cotidiana que reporta una enseñanza. (Cf. C. BREMOND, J. LE GOFF, J. C. SCHMITT, «L'*exemplum*», dans *Typologie...* cit. pp. 154-156)

⁶³ Mt 8, 10

⁶⁴ Como ya hemos dicho, uno de los mayores problemas con los que se enfrentaron los Dominicos y Franciscanos así como el clero secular para encontrar a los herejes, consistió en el hecho de que la ortodoxia cristiana todavía no estaba bien definida, y por lo tanto, hasta a los teólogos más preparados les resultaba difícil identificar cuáles eran las posiciones heterodoxas.

externos, recibía: la fortaleza del papado. Los grandes monasterios, muchos de ellos en franca decadencia, no siempre se habían mostrado fieles al Papado, pues algunos seguían incluso en manos laicas. Estas nuevas órdenes, sin embargo, más flexibles en sus movimientos, y ardientes del celo propio de los recién fundados, dependían directamente del Papa, lo que, en principio, debía garantizar su fidelidad. Además, como ya hemos dicho, la vida comenzaba a concentrarse en las ciudades, lo que reducía la dependencia de la población del monasterio, tanto espiritual como económica, y dificultaba que los monjes atendieran pastoralmente a los fieles.

c. Inocencio y la reforma de la vida consagrada

Así, consciente de la trascendencia que tenían los nuevos movimientos religiosos, el Papa prestará especial atención a su regulación pues, si bien habían nacido como contrapunto a las desviaciones que vivían los movimientos clásicos, por su propia naturaleza correrán el riesgo de caer en la negación de la estructura en lugar de en su reforma. Aún era demasiado reciente el caso de Joaquín de Fiore cuya labor, en un primer momento, no sólo fue permitida, sino patrocinada, lo que pone de manifiesto que la conciencia romana de la existencia de determinados problemas, a la vez que la necesidad de controlar las respuestas espontaneas que pudieran surgir.

En este sentido, una de las líneas principales que delimitaron la política pontificia durante este periodo fue el intento de unificación de las órdenes religiosas, organizadas bajo muy diversas reglas. El objetivo era claro: si se conseguía dar un perfil uniforme a la vida consagrada, controlando la base sobre las que se asentaría la vida cotidiana de los religiosos, se podría conseguir que fueran éstos los que influyeran en el mundo y no el mundo en ellos, riesgo que como hemos visto siempre acompañó a la vida monástica⁶⁵.

Al mismo tiempo, la nueva configuración de la vida social, que abandonaba los campos y comenzaba a poblar las ciudades, favorecía el surgimiento de nuevos movimientos lo que, junto a las carencias de la vida eclesial que ya hemos puesto de manifiesto, aumentaba exponencialmente el riesgo de contagio. En este sentido, el éxito de los

⁶⁵ J. M. POWELL, «El papado y los primeros franciscanos», cit. p. 266

grupos penitenciales en el sur de Francia, que habían llegado había adquirido una experiencia considerable trabajando entre los grupos heréticos del sur de Francia.

Algunos han puesto de manifiesto que no fue una actitud surgida de la nada, en lo que a las pretensiones legislativas se refiere, pero no cabe duda que, pese a seguir una línea marcada anteriormente “*ma rimane la sua originalità, che deve essere inquadrata nell’azione di Innocenzo III di riforma e unificazione della vita religiosa*”⁶⁶.

Sin embargo, en un primer momento el papa optó por continuar las prácticas curiales: en la aprobación de los Hospitalarios del Espíritu Santo⁶⁷ la fórmula empleada no hablará de Regla: “*statuentes ut frates inibi commorantes secundum rationabiles intituciones tuas perpetuo Domino debeant famulari*”⁶⁸. Esta fórmula, ya empleada por Celestino III dos años antes para aprobar la separación de Joaquín de Fiore de los Cistercienses: “*Nos igitur tuis precibus inclinati, praedictas constitutiones, sicut a te provide factae sunt, auctoritate apostolica confirmamus*”⁶⁹.

El primer intento de unificación se produjo en Livonia en 1201, donde se invitó a los religiosos a unificarse bajo la misma regla⁷⁰. Pese al fracaso de este intento, habrá una nueva prueba, esta vez con la vida religiosa femenina, con el proyecto de *universale*

⁶⁶ M. MACARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, p. 263

⁶⁷ El 23 de abril de 1198. Esta Orden, nacida en Montpellier hacia 1174, fue aprobada por el Papa Inocencio III mediante la Bula "His Pricipue" del 22 de abril de 1198 y confirmada solemnemente por el mismo Pontífice en la Bula "Religiosam Vita" del 25 de noviembre del mismo año Macarrone ha rastreado su procedencia en el *Bullarium Sancti Spiritus*, manuscrito del XVIII conservado en la Biblioteca Lancisiana del Hospital del Espíritu Santo de Roma, que a su vez se corresponde con otra copia encontrada en el Archivo di Stato di Roma. Esta será más solemne que la de abril, pues a la firma pontificia se añaden las de los cardenales.

⁶⁸ PL 214, 85-86

⁶⁹ PL 206, 1183. Para la discusión sobre el continuismo o la ruptura de la política pontificia en relación a los nuevos movimientos, Vid. Las obras de Powell o de Macarrone citadas.

⁷⁰ Ciertamente, esta orientación seguía los cauces previamente marcados por Clemente III (abril de 1190) y la posterior confirmación por parte de Celestino III (tres años después), en la que se autorizaba al obispo del lugar a dispensar de sus propias reglas y se le concedía otra serie de prebendas (Para más información, Vid. M. H. VICAIRE, *Vie commune et apostolat missionnaire. Innocent III et la mission de Livonie, Dominiqne et ses Prêcheurs*, Fribourg, 1977; Maccarone M., “I papi e gli inizi della cristianizzazione della Livonia”, en *Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia. Atti del Colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell’8 centenario della chiesa in Livonia (1186-1986)*, Michele Maccarone (éd.), Vatican, 1989, p. 31-80; N. BOURGEOIS, “*Les Cisterciens et la croisade de Livonie*” *Revue historique* 635 (2005/3) p. 523.

*coenobium*⁷¹, en el que Inocencio III perseguirá celosamente construir un gran monasterio que albergase a todas las religiosas de Roma en San Sixto⁷².

d. La regulación lateranense

Pero, sin duda, el momento culminante de la nueva legislación en materia de órdenes religiosas en este periodo supone la constitución 13 del IV concilio de Letrán:

Ne nimio religionum diversitas gravem in cclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero novam religionem inveniatur, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis.

*Illud etiam prohibemus, ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere praesumat, nec unus abbas pluribus monasteriis praesidere*⁷³

Ciertamente, como ha señalado Macarrone⁷⁴, esta constitución debe ser leída en relación a las 10 y a la 12, siendo incluso difícil separar ésta última de la misma. El hecho de que tres constituciones se dediquen expresamente a la disciplina de los religiosos y a la organización de la vida consagrada supone un ejemplo más de la importancia que durante el pontificado de Inocencio III tuvo este tipo de vida, y deben ser leídas en relación al resto de disposiciones papales emanadas por un pontífice que veía en la vida religiosa tanto peligro como oportunidad para afrontar el difícil marco político y social al que se enfrentaba.

La legislación que recoge la segunda parte del canon no es nueva, pues en muchos puntos se recogen tanto en el resto de prescripciones dictadas por el Concilio como por las dadas en el concilio de París celebrado apenas unos años antes⁷⁵. En este sentido, Inocencio pretende poner freno a muchos de los abusos que, bien por cuestiones de necesidad práctica, bien por motivos de intereses personales, había llevado a los

⁷¹ M. MACARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, p. 272

⁷² “Sed dum promotioni dicti loci ferventissimo insistert animo, norte preventus, monasterium imperfectum reliquit”

⁷³ Mansi XXII, 1002.

⁷⁴ M. MACARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, p. 308

⁷⁵ Los can. 8 y 17 (Cf. Mansi XXII, 827 y 830).

religiosos a ser cabeza de más de un monasterio o incluso a residir en varios a la vez. Lo que subyace debajo es el intento de aplicación del férreo principio *stabilitas in congregatione* recogido en la regla benedictina⁷⁶.

Pero esta promesa no implica exclusivamente la residencia física en un espacio concreto⁷⁷, sino también la relación existente tanto de los monjes con la comunidad como con el abad, pues ambos son elementos esenciales del taller donde trabajar:

*Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione*⁷⁸.

Así, aunque se retome el principio benedictino que dio origen al monacato occidental, las condiciones exigidas a todo grupo que quisiera constituir una orden o llamarse comunidad religiosa carecen de precedentes en la legislación⁷⁹. Supone una auténtica exigencia disciplinar, obra de quien actúa convencido no sólo de su autoridad sino de la

⁷⁶ El término “stabilitas” en la RB hace mención a la perseverancia del postulante a quien se le ha hecho conocer la “dureza” del camino que conduce a Dios: “El que va a ser admitido, prometa delante de todos en el oratorio estabilidad... De esta promesa redactará un documento...” (RB 58, 17. 19). El clérigo que desee ser monje, está también obligado a este compromiso (RB 60, 8-9). También, otro monje benedictino puede fijar su estabilidad en otro monasterio benedictino con permiso de su propio abad (RB 61, 13).

⁷⁷ Contrariamente a lo que se ha querido dar a entender, la promesa de estabilidad no es una innovación de San Benito, pues ya en reglas anteriores queda recogida la obligación de permanecer de por vida en la misma comunidad. La gran innovación reside en la obligación de obediencia hasta la muerte. Aquí reside la promesa de estabilidad, que implica no sólo el lugar sino el tiempo: “Il salire si attua restando fermi e c'e` una ragione: piu` uno rimane fermo e immobile nel bene, piu` corre verso la virtu`. Quando uno, come dice il salmo (39,3) ritrae i piedi dalla profondita` dell'abisso e li pone sulla roccia che e` Cristo (cf. I Cor 10,5), allora quanto piu` e` stabile nel bene, tanto piu` accelera la sua corsa. Come se, nella stabilita`, egli sia fornito di ali che sollevano al volo il suo cuore verso gli spazi celesti” (CF. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, II, 243-244, Ancora 1966, pp. 185-186)

⁷⁸ RB 4, 78. Precisamente, el reproche tradicional que se le había hecho a los monjes giróvagos era su falta de estabilidad: “Siempre están errantes y nunca estables...” (RB 1, 10).

⁷⁹ Se ha apuntado la similitud con el canon 26 del segundo concilio de Letrán: *Ad haec perniciosam et detestabilem consuetudinem quarundam mulierum quae licet neque secundum regulam beati Benedicti neque Basilii aut Augustini vivant sanctimoniales tamen vulgo censeri desiderant aboleri decernimus. Cum enim iuxta regulam degentes in coenobiis tam in ecclesia quam in refectorio atque dormitorio communiter esse debeant propria sibi aedificant receptacula et privata domicilia in quibus sub hospitalitatis velamine passim hospites et minus religiosos contra sacros canones et bonos mores suscipere nullatenus erubescunt. Quia ergo omnis qui male agit odit lucem ac per hoc ipsae absconditae in iustorum tabernaculo opinantur se posse latere oculos iudicis cuncta cernentis hoc tam inhonestum detestandum que flagitium ne ulterius fiat omnimodis prohibemus et sub poena anathematis interdicens⁷⁹*. Si bien el espíritu de la norma es muy parecido, ya que obliga a las órdenes femeninas a asumir alguna de las tres grandes reglas monásticas tradicionales —dejando al margen cualquier otro tipo de regla aunque fuera de inspiración femenina— lo cierto es que, por la propia formulación del canon, no existen evidencias de su puesta en práctica: “*Data in forma negativa e limitatamente alle sanctimoniales, non ebbe pratiche conseguenze nello sviluppo della vita religiosa della seconda metà del sec. XII*” (Macarrone, cit. p. 309)

obligación que tienen de asumir el control de un tipo de vida eclesial que, aunque sigue siendo una de sus mayores riquezas, también una de sus mayores amenazas, pues las interferencias de los abades en la vida diocesana llegaron incluso a merecer una expresa condena del Papa (const. 60). Los tiempos verbales empleados (*firmiter prohibemus*) que recuerdan a la primera constitución del propio concilio (*firmiter credimus*) implican el empeño pontificio en regular esta situación, que podía ser la solución o la ruina a la situación que atravesaba la Iglesia.

Conclusiones

Como hemos podido observar, la vida consagrada medieval poco a poco irá adaptando su forma al entorno en el que se desarrolle, ayudando incluso a conformar la articulación de la vida social. Será en esta doble relación, en la que monasterio y mundo se influirán, buscándose y huyéndose mutuamente, la que irá poco a poco moldeando el modo en el que será recibido el soplo del Espíritu: si primero fue el desierto el lugar de encuentro con Cristo, escapando de un Imperio que, recibido el bautismo, olvidó el fervor que oreaba la sangre los mártires; cuando la administración occidental fue devastada por los invasores y llenó los campos de ciudadanos, el monasterio se convirtió en el centro vital de la sociedad, aglutinado a propios y extraños en torno a su edificación.

El papado, a su vez, hará de estas nuevas realidades un instrumento de evangelización, empleando la organización y la estabilidad que las caracterizaba como medios para garantizar la presencia eclesial en espacios donde el caos y los vacíos de poder habían dejado el terreno libre a las herejías que aún campaban. También los poderes seculares verán la utilidad de los monasterios, auspiciando su fundación y facilitando su presencia.

Sin embargo el mismo mundo que recurría ahora las ciudades de Dios como única salvación, será causa de la condena de éstas: los vicios de los que se pretendía huir anidarán poco a poco entre los muros de los cenobios. El excesivo crecimiento de la vida alrededor de las abadías hará que cobren una importancia excesiva, lo que acabará por convertirlas en apetitosos centros de poder, convirtiéndolas en un elemento más de la sociedad feudal del momento.

Las primeras reformas de la vida monástica, si bien partieron de algunos abades observantes, las llevarán a cabo los propios poderes civiles, lo que hará que no se mantengan al margen de la lucha por el lugar preponderante que la Iglesia y el Imperio mantendrán desde la independencia de aquélla y el resurgir de éste.

Si bien es cierto que las reformas de los siglos XI y XII si fueron estrictamente religiosas, reclamando una vuelta al espíritu fundacional, el resurgir de las ciudades, abandonando los monasterios, unidos a algunos vicios que se arrastraban desde antiguo, como la titularidad de varias abadías, hará que el florecimiento y el declive de estas reformas apenas dure lo que durarán en vida los reformadores y sus seguidores.

La sociedad de la época, a su vez, reclamará una vuelta al Evangelio, y las realidades monásticas se antojan como instituciones un poco anticuadas, incapaces de adaptarse a la nueva configuración urbana: las abadías, lejanas de las ciudades, no responden ya a ese afán misionero que otrora tuvieron.

Surgirán así nuevos carismas, capaces de devolver a las ciudades, con la predicación y el ejemplo, el valor de un Evangelio que se había refugiado fuera de ellas para evitar su contaminación. El papado entenderá esta situación y, al margen de polémicas, sin duda favorecerá su expansión como elemento que uniera a la pureza del Evangelio la fidelidad al trono pontificio, tan discutido también en la época.

Así, al margen de la discusión sobre la intención de Inocencio III al incluir este canon en la legislación conciliar, que ha hecho correr ríos de tinta, y sin entrar a ahondar dicha polémica, lo que queda claro es que Inocencio ve en las nuevas formas de consagración tanto un activo que puede favorecer su pretendida reforma de la vida eclesial como un enorme riesgo que rompiera la endeble estabilidad del orden eclesiástico. Además, qué duda cabe que las nuevas formas se adaptarán mucho mejor a las circunstancias del siglo XIII, por lo que no es extraño que, sin querer perder dominio sobre ellos, el Papa pretendiera emplear la pureza de estos nuevos carismas para poder llevar a cabo su política de renovación.

BIBLIOGRAFÍA

AMAND DE MENDIETA, D. L'Ascèse monastique de saint Basile. 1948.

BLÖTZER, J., voz «Inquisition» en The Catholic Encyclopedia, ed. C. G. HERBERMANN, Vol. 8. New York, 1910, pp. 56-78. 73

BOURGEOIS, N., “Les Cisterciens et la croisade de Livonie” Revue historique 635 (2005/3) p. 523.

BRAVO, F. «Arte de enseñar, arte de contar. En torno al exemplum medieval» en La enseñanza en la edad media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999 (coord.). J. I. DE LA IGLESIA DUARTE, Nájera 1999

COLOMBÁS, García M. El monacato primitivo. 2004.

CONDE, Francisco Javier Fernández; FERNÁNDEZ, María Isabel Torrente. Consolidación y reforma benedictinas: de San Benito de Aniano a Cluny. Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, 1994, no 10, p. 31-40.

FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. Cristianismo medieval y herejía. Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, 2004, no 1, p. 22-41.

G. LUNARDI,. Benedittine, Monache, Diz. Ist. Perf., I, Roma, 1973, 1226-27.

GARCIA Y GARCIA, A. La legislación de las clarisas: estudio histórico-jurídico. Archivo iberoamericano, 1994, vol. 54, no 213-14, p. 183-197.

GAUDEMET, Jean. La législation religieuse de Constantin. Revue d'histoire de l'Église de France, 1947, vol. 33, no 122, p. 25-61.

H.GRUNDMANN: «Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecciato nell'exegesi biblica medievale» en L'eresia medievale, ed. O. CAPITANI, Bologna, 1971

Ibidem. p. 31

BELDA INIESTA, Javier. La respuesta de la Iglesia a la herejía medieval: aproximación histórico-jurídica. 2014. Tesis Doctoral. Pontificia università lateranense.

BELDA INIESTA, Javier, The Pleasure of Privacy: Confession and Inquisition as Means to Cause the Correction of Sinful Consciences around the IV Lateran Council. Journal on European History of Law, 2016, vol. 7, no 1, p. 54-59.

BELDA INIESTA, Javier, Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233). Anuario de derecho canónico: revista de la Facultad de Derecho Canónico integrada en la UCV, 2013, no 2, p. 97-128.

BELDA INIESTA, Javier. El ministerio judicial del Obispo hasta el surgimiento de la lex christiana (ss. I-IV). Anuario de derecho canónico: revista de la Facultad de Derecho Canónico integrada en la UCV, 2015, no 4, p. 387-404.

INOCENCIO III, De Sacro Altaris Mysterio Libri VI, S.I., Sylvæ-Ducum 1846.

KNOWLES, M. D., et al. Nueva Historia de la Iglesia, Tomo II: La Iglesia en la Edad Media. 1977. Capitulare Francicum (779) en MGH Leges I, 36.

LEROY, J. «El Evangelio en la tradición monástica», en: Cuadernos Monásticos 8 (1973), pp. 577-586.

LESNE, Emile. Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum. Revue d'histoire de l'Église de France, 1920, vol. 6, no 31, p. 161-175.

LOUF, André. El camino cisterciense. 1986.

MACCARONE M., "I papi e gli inizi della cristianizzazione della Livonia", en Gli inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia. Atti del Colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell'8 centenario della chiesa in Livonia (1186-1986), Michele Maccarone (éd.), Vatican, 1989, p. 31-80;

MACCARRONE, Michele. Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa. Studi su Innocenzo III, 1972, p. 272-278.

MERTON, Thomas. La vida silenciosa. Desclée de Brouwer, 2009.

MORGHEN, Raffaello. Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media. En Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII): comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont; presentados por Jacques Le Goff. Ministerio de Educación. Centro de Publicaciones, 1987. p. 89-99.

PAUL, V. I. Pacis Nuntius. Lettera apostolica: San Benedetto Abate viene proclamato Patrono principale dell'intera Europa. Rome, 24th October. 1964.

POWELL, J. M. «El papado y los primeros franciscanos, en Selecciones de Franciscanismo, vol. VIII, n. 23 (1979) pp. 265-276

SALINAS ARANEDA, Carlos. Una aproximación al derecho canónico en perspectiva histórica. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, 2010, no 18. SÁNCHEZ HERRERO, José. Historia de la Iglesia II: Edad Media. Madrid, BAC, 2005.

SANTIAGO, Miguel. San Benito y los benedictinos. Mayéutica, 1997, vol. 23, no 55, p. 195-196.

VICAIRE, M. H, Vie commune et apostolat missionnaire. Innocent III et la mission de Livonie, Dominique et ses Prêcheurs, Fribourg, 1977.