

BIBLIOGRAFÍA

- F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973.
- F. OAKLEY: *The Western Church in the Later Middle Ages*. Ithaca, 1979.
- P. CHAUNU: *Histoire religieuse et système de civilisation*.
- I. La crise de la Chrétienté, 1250-1550. Bruselas, 1984.
- St. OZMENT: *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of the Late Medieval and Reformation Europe*. Yale, 1980.
- Ch. T. WOOD, ed.: *Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII*. México, 1968.
- W. A. PANTIN: *The English Church in the Fourteenth Century*. Cambridge, 1955.
- J. A. THOMPSON: *Popes and Princes, 1417-1517*. Londres, 1980.
- G. MOLLAT: *Les papes d'Avignon (1305-1378)*. Paris, 1965 (10^a ed.).
- B. GUILLEMAIN: *La Cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*. París, 1962.
- J. FAIVRE: *Les finances pontificales à l'époque du grand schisme d'Occident (1378-1409)*. París, 1967.
- V. A. ALVAREZ PALENZUELA: *El Cisma de Occidente*. Madrid, 1982.
- B. TIERNY: *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*. Cambridge, 1955.
- C. M. D. CROWDER: *Unity, Heresy and Reform, 1378-1460. The Conciliar Response to the Great Schism*. Londres, 1977.
- D. HAY: *The Church in Italy in the Fifteenth Century*. Cambridge, 1977.
- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del reino de León. Siglos XIV y XV*. León, 1978.
- T. de AZCÓN: *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid, 1960.

CAPÍTULO XXCVI

LA RELIGIOSIDAD BAJOMEDIEVAL

Los defectos de la organización eclesiástica y la frustración parcial de las reformas bajomedievales han sido aducidos como causa de la gran revolución religiosa del siglo XVI y, en parte, es cierto que aquellas realidades y escándalos se utilizaron como argumento en las polémicas a que ésta dio lugar pero hoy se busca su auténtica raíz en las sensibilidades y prácticas bajomedievales. Muchas de ellas tendían a promover el papel del seglar dentro de la Iglesia, estimulaban el individualismo religioso o ponían el acento en aspectos patéticos, incluso mórbidos, de la sensibilidad, con riesgo del necesario equilibrio en la recepción y mantenimiento del mensaje cristiano. Los siglos XIV y XV presentaron una profundización de la fe vivida por los cristianos europeos, cuya demanda de valores religiosos aumentó hasta romper, en muchos casos, los conceptos tradicionales de lo que debía de ser el «buen cristiano»; prudente, conformista, atento a las prácticas sacramentales, morales y de rezo prescritas por el clero, para así asegurar su salvación final. Pero también es cierto que tales cambios derivaban, en última instancia, de las nuevas formulaciones elaboradas en el siglo XIII, en especial por franciscanos y dominicos, en orden a asentar sobre bases más auténticas y personales la fe, la piedad y la conciencia moral. Así pues, en los fenómenos religiosos bajomedievales pocas veces hay afán de revuelta contra la jerarquía eclesiástica, bastantes de cuyos miembros estuvieron atentos al cambio, sino más bien una situación frecuente de crítica, una insatisfacción parcial de lo que demandaba la conciencia religiosa agudizada de bastante fieles.

1. PASTORAL E INSTRUCCIÓN RELIGIOSA

El crecimiento de los medios pastorales indica adecuadamente que esto era así. El papel de la predicación era fundamental para integrar a las masas iletradas en las prácticas y normas de la cultura eclesiástica, e intervenir en los aspectos más variados de la vida cotidiana, adaptando a las mentalidades populares el habla y los conceptos vertidos en los sermones. La novedad bajomedieval consistió en el apoyo consciente y continuo de la jerarquía a este medio pastoral. Las órdenes mendicantes destacaron en su práctica, por medio de campañas itinerantes de

aspecto misional, durante los principales ciclos festivos, en especial la Cuaresma, y también redactando sermonarios y modelos de exposición —son las famosas *Artes Praedicandi*— muchos de los cuales se han conservado y son una fuente riquísima para la historia social y religiosa de aquel tiempo, porque los predicadores no eran sólo oradores sagrados, sino pastores preocupados de lo concreto, que utilizaban argumentos, descripciones, ejemplos, ejemplos y temas enraizados en la conciencia y la vida cotidianas, para actuar sobre la sensibilidad popular aunque, a veces, derivasen hacia la simplificación excesiva, la vulgaridad, o hacia la crítica de la jerarquía y el clero secular. En los sermones predominaban los temas morales sobre los dogmáticos y, entre éstos, las referencias a la redención y la vida de Cristo, más asequibles para despertar un deseo de reforma moral. Generalmente, la predicación era extensa, lo que no impedia que el auditorio fuese muy nutrido, sobre todo si el orador tenía ya fama, como ocurrió entre otros, con Vicente Ferrer, entre 1399 y 1419, Bernardino de Siena, de 1417 a 1444, Juan de Capistrano, el mismo Jerónimo Savonarola, en la Florencia de 1490 a 1498. En la Europa atlántica parece que los sermones no fueron tan espectaculares sino más atenuados didácticos y menos a elevar la temperatura emocional del auditorio: los ejemplos propuestos por Jean Gerson, a comienzos del XV, pueden servir como modelo.

Las artes plásticas contribuyan a la instrucción religiosa, difundiendo temas de la época, con mayor facilidad, dada la proliferación en el XV de estampas xilogravadas, medallas y otros medios propios de las artes menores. También jugaba un papel importante el teatro religioso, especie de «catecismo viviente», muy renovado en el último siglo medieval en Francia (*mystères*), Italia (sacre rappresentazioni) o Inglaterra (*pageants*). Y, por último, también en el plano de la educación religiosa elemental, señalemos la importancia de los *Líbros de Horas*, especie de imitación laica del oficio canónico, las Biblias históricas (*Biblia Pauperum*), dotadas de 40 a 50 grabados xilográficos con breves leyendas explicativas, los trataditos sobre el arte de bien morir (*Ars moriendi. Miroir du salut. Speculum humanae salvationis*). Entre 1350 y 1500 se incrementó considerablemente la literatura catequética en sus diversas formas, aunque sin seguir plan de conjunto: está por inventariar el número de nuevos catecismos, sus áreas y época de difusión respectivas, así como los escritos breves destinados a difundir el credo, las enumeraciones de virtudes y vicios, la explicación de la simbología litúrgica o el modo de leer epístola y evangelio en la Misa dominical.

Los libros de edificación espiritual y los tratados amplios de alcance moral, didáctico o biográfico-módérico, aunque de uso más restringido, también alcanzaron mucha mayor notoriedad a fines de la Edad Media. Así se explica el éxito continuo de la *Leyenda Dorada*, compuesta a finales del siglo XIII por el dominio Jacobo de Voragine (1230-1298), compendio de vidas de santos, o el aprecio en que se tenía a encyclopedias religiosas tales como el *Viridianum Consolacionis*, a los escritos de espiritualidad, como la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y otros en la línea de la *devotio moderna*, a los que enseñaban métodos de oración y meditación, por ejemplo el *Tractat de contemplació* de Francesc Eiximenis o el *Tractatus de vita spiritualis* de San Vicente Ferrer. Respaldándolo todo se hallaba el mayor deseo de conocimiento y lectura de la Biblia, de la que se difundió, en especial, los libros morales e históricos, además de muchos otros de sus

temas por medios indirectos, a pesar de los recelos cléricales a permitir su uso total e indiscriminado por laicos. Hay traducciones de la *Vulgata*, fragmentarias, al francés, alemán, italiano y checho, y alguna directa de los textos hebreos al castellano, todo ello en el siglo XV.

2. LOS SEGLARES

El incremento del protagonismo religioso de los laicos se observa también en la proliferación de *cofradias* urbanas desde mediados del siglo XIII, asociaciones de práctica religiosa y asistencia mutua, especialmente funeraria, en las que se mezclan clérigos y seglares con una iniciativa que casi nunca emana de las autoridades eclesiásticas. Algunas de aquellas cofradías acentuaron su papel asistencial, al mantener *hospitales*. Otras, su función edificante, al centrarse en prácticas como la flagelación (*disciplinati y battuti italiani*) o el recitado público de poemas religiosos (*laudes*). En todos los casos, además de dar cauce a «algunas aspiraciones profundas de la religiosidad popular» (Rapp), o consolidar la identidad de grupos profesionales o sociales otras veces, las cofradías han sido una vía complementaria a otras más estrictas de asociación laica a la vida religiosa, como serían los terciarios franciscanos —unos 600.000 sólo en Italia, a mediados del XIV— o la concesión de cartas de hermandad por diversos monasterios a seglares.

Al mismo tiempo, surgían nuevas actitudes hacia el sacerdocio y su función dentro de la Iglesia. Eran, por una parte, las muestras de anticlericalismo, que proliferaron al tomarse mayor conciencia de las necesidades religiosas, mal atendidas a menudo por los curas rurales, los mendicantes, los monjes —en plena crisis— y, por supuesto, los cabildos catedralicios y de colegiales o muchos obispos, más atentos al cobro del diezmo y reparto de beneficios eclesiásticos, o a diversas cuestiones de ámbito político, y que abusaban de sus atribuciones jurisdiccionales —excomunión, interdicto—, fulminándolas por motivos menores o inadvertidos. En ocasiones, la crítica derivaba hacia el alejamiento habitual respecto a la práctica religiosa. Otras, en cambio, convivía con una devoción sincera del laico, e incluso la estimulaba, pero planteando con claridad diversas exigencias de cambio: que terminasen los privilegios del clero, nada evangélicos, la percepción de diezmos, la posesión de bienes inmensos, los abusos jerárquicos, el monopolio sobre la reflexión teológica, el uso de la Biblia y la liturgia —que pasaría a celebrarse en lengua vernácula—, o sobre determinadas formas sacramentales, como la comunión bajo las dos especies, de la que todos los fieles deberían participar. Son reflexiones que surgieron en diversos momentos y lugares bajomedievales y que estarían presentes, junto con nuevas réplicas o soluciones, en las reformas del siglo XVI.

3. SACRAMENTOS Y DEVOCIONES

La práctica sacramental y devocional se tiñó al mismo tiempo de individualismo, en un deseo de interiorizar las expresiones de piedad religiosa, aunque de un modo muy diverso, como lo demuestran las tablas de frecuencia sacramental

elaboradas para diversas regiones, que manifiestan a menudo un nivel de cumplimiento bajo. Se ha señalado, por ejemplo, que ni la confirmación ni la extremaunción se recibían con carácter general, y que siguió habiendo prácticas de contrato matrimonial no realizadas «in facie Ecclesiae». Hubo un auge del culto eucarístico, a pesar de la poca frecuencia de la comunión en muchos medios sociales, manifestado tanto en las procesiones públicas —es el tiempo de expansión de la del Corpus Christi— y en la profusión del tema eucarístico en las artes plásticas, como en el hábito de preparar la comunión mediante el rezo y la reflexión personales en el seno de la misa. Pero es que, en ocasiones, se adherían elementos mágicos al culto eucarístico: «ver a Dios», es decir, presenciar la consagración o acudir a la exposición del Santísimo, era tenido por medio de no perder la vida subitamente, del mismo modo que contemplar la efígie del supuesto San Cristóbal, y se consideraba a la hostia como transmísora de cierta fuerza benéfica, capaz de protagonizar milagros, asociados, a menudo, a ultrajes recibidos de manos de judíos u hombres sacrílegos: la narración del prodigo de la hostia sangrante se documenta, por ejemplo, en Alemania desde 1383.

En el sacramento de la penitencia, considerado como vía personal y privada hacia la salvación, se manifiesta bien el auge del individualismo religioso. La confesión había de practicarse al menos una vez al año (canon «Utriusque sexus» del IV Concilio de Letrán, 1215); en general, su frecuencia aumentó en la época, y del mismo modo el uso del confesionario como medio de dirigir espíritus, según lo manifiestan los manuales para confesores y las guías para el examen previo de conciencia por parte de los penitentes. Entre los primeros, el de Raimundo de Peñafort, el *Lumen Confessorum* de Andrés Didacio, la *Summa* de Antonino de Florencia, redactada a comienzos del XV, que alcanzó gran difusión, o el escrito por Angel de Clavasio (m. 1495). Entre los segundos, diversos «Espejos de confesión», como el *Cercapou* o el *Tractat de Contemplació de Eiximenis*: su uso fue frecuente en Italia, Cataluña, Provenza y, desde 1470, en Alemania de una manera especial. Así tomaba su forma moderna el sacramento pero se fundimentaba, al tiempo, la futura polémica teológica sobre su valor entre los medios de salvación.

Es cierto que se mantuvieron las devociones establecidas en tiempos anteriores pero también que se incidió en aquellas que tenían elementos más cercanos a la piedad personal. A menudo con un claro componente patético: se ha señalado «la efusión casi mórbida y siempre aguda de la emotividad colectiva en sus relaciones con lo trascendente» (Terentil). Sobre todo, en la continúa memoria a la Pasión de Cristo, a partir de las reflexiones elaboradas en los siglos XII y XIII —San Bernardo, San Buenaventura— sobre la compasión por Cristo escarnecido como medio de adherirse mejor a la fe en la redención. En la Baja Edad Media aquél culto acentuó su carácter patético, su condición de denuncia de la fuerza que tiene la maldad humana: la Semana Santa era, por supuesto, el momento en que el tema y su memoria se agudizaban, pero también los viernes de todo el año, recuerdo del Viernes Santo, e incluso los jueves y sábados. Determinados colores de los ornamentos litúrgicos, el rezo de la hora canónica de Vísperas, o el uso público mucho más frecuente de la cruz, contribuían a extender aquel tipo de devoción, así como algunos temas pictóricos (el camino del Calvario, Cristo varón de dolores, el lagar místico, la representación, todavía incipiente, del Sagrado Corazón) o musicales (*Stabat Mater*).

El culto a María era otro «polo devocional». Por las mismas razones de fondo, se afirmó todavía más la idea de María como criatura fuera de lo común y se acentuó la presión, sobre todo por parte de los franciscanos, para que se reconociera como dogma su Inmaculada Concepción: En María culminaba, anticipadamente, la perfección de lo creado. Pero, también, se trataba del culto a la madre, en la Anunciación —el rezo del Angelus se extiende desde 1456—, en el nacimiento de Jesús —la fiesta de Navidad comienza a tomar mayor importancia sentimental en el XV—, en el tema alegre y apacible de la Virgen con el Niño o en el trágico de la Piedad, difundidísimo en el XIV. Y, en tercer lugar, se buscaba, a través de su culto, la mediación: son los milagros de la Virgen, como abogada de la humanidad, y la multiplicación de los santuarios y centros de peregrinación de diverso alcance e influencia (Loreto, Guadalupe), la «invención» o sea el descubrimiento de imágenes largo tiempo ocultas y perdidas, o el mismo tema pictórico de la Virgen de la Misericordia. En aquellas circunstancias, los rezos marianos aumentaron: además de fijarse definitivamente el texto de Ave María, los dominicos y cartujos dieron su forma completa al rosario en el siglo XV, combinando el culto mariano con la reflexión sobre la vida de Cristo en sus «misterios» y una formulación oral simple y evangélica en lo esencial» (J. Paul), que se puede expresar tanto individual como colectivamente.

El culto a los santos se concebía por su condición de ejemplo a seguir y por su papel como mediadores ante la divinidad. El primer aspecto se observa en el didactismo de las representaciones pictóricas, donde los santos aparecen con trajes y actividades profesionales propias de la época. El segundo, sobre todo, en el culto a Santa Ana, madre de la Virgen, y, paulatinamente, a los demás miembros conocidos del linaje humano de Cristo, de quienes cabía esperar mayor influencia: así comenzó a difundirse, por ejemplo, el culto a San José. A menudo eran cultos especializados según lo que se pidiera, o mediante la adjudicación de patronazgos sobre cofradías, linajes, ciudades y países enteros. Entre los mediadores más solicitados entonces se contaban los Inocentes —señal de la revervalorización de lo infantil, signo de pureza, en aquella época—, las once mil vírgenes encabezadas por Santa Ursula, los 14 intercesores o los 10.000 mártires del monte Ararat. Las reliquias y su culto continuaron en boga, por lo tanto, aunque despertasen a veces una credulidad menos indiscriminada que en siglos anteriores, tal era su número. Lo mismo sucede con las peregrinaciones, aunque se conservó la práctica en centros tradicionales —Santiago de Compostela— y en otros que entonces tomaron auge como Mont Saint Michel, en Normandía.

Latía en el fondo de aquellas prácticas, además del miedo, incluso angustioso, a la muerte, la convicción agudizada de la culpa personal y la imposibilidad de borrarla ante el juicio divino. Es cierto que la reflexión sobre la muerte era un tema clásico del cristianismo, muchas veces tratado. Por ejemplo, en el *De contemptu mundi* de Inocencio III, o en la incorporación apacible por San Francisco de la «hermana muerte» en su *Cántico de las Criaturas*, pero entonces tomó el recuerdo del Viernes Santo, e incluso los jueves y sábados. Determinados colores de los ornamentos litúrgicos, el rezo de la hora canónica de Vísperas, o el uso público mucho más frecuente de la cruz, contribuían a extender aquel tipo de devoción, así como algunos temas pictóricos (el camino del Calvario, Cristo varón de dolores, el lagar místico, la representación, todavía incipiente, del Sagrado Corazón) o musicales (*Stabat Mater*).

y literarios evocadores hasta lo morboso; el apólogo de los tres muertos y los tres vivos, el triunfo de la Muerte glosado ya por Petrarca hacia 1369, la danza macabra, las diversas facetas de la escultura funeraria. En el plano estrictamente religioso, la pintura bajomedieval apenas toca el tema del Juicio Universal, pero proliferaron las figuraciones de juicios individuales *post mortem*: las representaciones del peso del alma, con San Miguel como protagonista principal, las que evocan bajo formas terribles los tormentos del infierno y los pesares del purgatorio, frente a la felicidad del paraíso, del que se acentúa una concepción demasiado material y sensible. En suma, premoniciones o recordatorios anticipados de una suerte que, aunque común e igualatoria, se refería a la individualidad de cada cual.

Aquel sentimiento bajomedieval de lo macabro era relativamente nuevo, porque personificaba a la muerte, incorporándola así a una reflexión distinta sobre el valor irrecuperable del tiempo y a una conciencia de la fugacidad de lo humano tomada en sus dimensiones terrenas, desde el estricto amor a la vida y al margen de la fe religiosa. De ahí la mayor angustia o pesadumbre, pero también la aportación de aquellas reflexiones al nacimiento de un humanismo de nuevo cuño. No obstante, los criterios religiosos predominaban en la expresión del tema y en la búsqueda de alivios, sobre todo en el momento crucial de la agonía, cuando la persona era campo de la batalla posturera entre las fuerzas del bien y del mal; el arte de bien vivir se completaba con los consejos para bien morir, difundidos en los opúsculos de *Ars Mortuendi*, durante el siglo XV. Por las mismas razones se extendió la práctica de las *indulgencias* como medio de asegurar la misericordia divina y redimir en vida la pena debida por los pecados. La indulgencia plenaria, reservada en épocas anteriores a los cruzados, se otorgó en 1300 a los romeros que acudieron al año jubilar en Roma y, desde 1390, se concedió a otras muchas iglesias y monasterios con diversos motivos, o a los que contribuían con limosnas para empresas bélicas que tuviesen carácter de cruzada. En el XV se extendió la costumbre de tarifar las limosnas y unos procedimientos de propaganda que se asemejaban demasiado al tráfico de indulgencias, lo que contribuyó a suscitar críticas aunque no, al parecer, a que disminuyese la fe en el procedimiento. Se aceptó, incluso, la indulgencia tomada para difuntos, bajo condición, puesto que también ellos podrían, hipotéticamente, participar en el tesoro de gracia espiritual así distribuido.

La práctica de la *limosna expiatoria* y penitencial, al margen de la indulgencia, creció también. Y se manifestó en mandas testamentarias, o en obras asistenciales y hospitalarias. Otros aspectos básicos de la necrofilia bajomedieval fueron, en fin, la aplicación de rezos *por los difuntos*, el encargo de misas, a veces en ciudades masivas, la fundación de capellanías y recordatorios dotados de rentas fijas para su sustento, donde los motivos de prestigio y mantenimiento del status social se mezclaban inextricablemente con los religiosos. Al cabo, las reformas del siglo XVI vendrían a proponer alivios a aquellos sentimientos de culpa y temores ante la muerte: la luterana, mediante su nueva fórmula de la justificación por la fe; la católica, incrementando la práctica sacramental y conservando los medios tradicionales; la erasmista ortodoxa, poniendo el acento en el amor como centro de una religión personalista basada en la esperanza.

4. LA MÍSTICA

Las manifestaciones místicas, aunque de expresión minoritaria e individual, estuvieron presentes e influyeron en las formas de la sensibilidad religiosa bajomedieval. Todas ellas desarrollaban el principio de la contemplación y la unión con Dios y eran medios de piedad que, sin rechazarlos, no seguían los caminos habituales de la práctica religiosa y denunciaban indirectamente la crisis de las instituciones eclesiásticas, de lo que se derivaban posibles inconvenientes y desviaciones. No obstante, arraigaban también en la tradición cristiana anterior, especialmente en la cisterciense de los siglos XII y XIII y en las agrupaciones de beguinas del XIII; estas corrientes místicas se desarrollaron, en efecto, durante la segunda mitad de aquel siglo, en las obras de Beatriz de Nazaret, Hadewijk de Amberes y Mechtilde de Magdeburgo (*La luz de la divinidad*), e influyeron en otras comunidades femeninas de clausura, en especial en conventos de dominicas alemanas, cuya «mística nupcial» derivaría, también, de los escritos de Eckhart. En general, en los movimientos de reforma y observancia monástica bajomedievales hubo siempre un componente de misticismo, un afán de ascensión interior, de unión directa con Cristo, que se expresa en la obra de numerosos autores, como Brígida de Suecia (m. 1373), Catalina de Siena (m. 1380), Gerlac Peters (m. 1411), Vicente Ferrer o Catalina de Génova (m. 1463). Es de destacar la presencia femenina en aquellas manifestaciones, mayoritaria en muchos casos, y la continuidad, sobre todo en países mediterráneos, de los movimientos evangélicos anteriores y del franciscanismo, incluso en su vertiente místico-occultista desarrollada por el mallorquín Ramón Llull.

La obra de Maestro Eckhart (apr. 1260-1327), aunque poco apta para la difusión, dado su carácter especulativo, influiría incluso sobre la mística española del XVI y la francesa del XVII. Los escritos de aquel dominico, en latín y alemán, no eran de lectura fácil: seguía en ellos los principios tomistas dotándolos de una fuerte carga mística, hasta rozar a veces los límites de la ortodoxia, según el criterio de la jerarquía, debido a la inevitable oscuridad de algunos conceptos. Por ejemplo, el tema del «itinerario espiritual» y de la progresiva desnudez del alma, siempre por vías intelectualizadas, para que en su fondo pueda prender la palabra de Dios. Aquel encuentro con Dios en lo profundo del alma podía contener reminiscencias neoplatónicas, e incluso panteístas, y de ahí surgieron algunas críticas inquisitoriales. No obstante, la obra de Eckhart se difundió sin dificultades y fue continuada por otros dominicos como Juan Tauler (m. 1361), su discípulo, predicador en la zona del Rin, donde mantuvo contactos con círculos de creyentes —los *Amigos de Dios*— organizados en Estrasburgo y otras ciudades del área. Enrique Suso (m. 1365) escribió una obra muy divulgada en el siguiente siglo y medio, compuesta por su *Libro de la Verdad* y su *Libro de la Sabiduría Eterna u Horologium Sapientiae*, además de su correspondencia y sermones. Sin duda, entre los muchos herederos espirituales de Eckhart se contaron, en alguna medida, el teólogo Juan Gerson y el humanista neoplatónico del siglo XV Nicolás de Cusa, pero su pensamiento influyó también en otras vías místicas, sobre todo en la iniciada por Juan Ruybroeck (1293-1381) en Groenendaal, diócesis de Cambrai, al frente de un grupo que se atenía a la regla agustiniana de canónigos regulares.

La línea mística especulativa de Eckhart se dirigía a minorías monásticas con mayor preparación intelectual y en situación de vida contemplativa. La popula-

rización de las tendencias místicas entre los laicos y al margen de formas monásticas ya iniciada por Ruyshbroeck, se abrió paso desde fines del siglo XIV en medio de un cierto antintelectualismo heredero de la tradición franciscana y de las tendencias nominalistas, y sin relaciones con la especulación teológica. El iniciador de aquella *Devotio Moderna* en los Países Bajos fue Gerard Groote (1340-1384), a partir de 1374. Conocedor de Suso y otros autores de la mística renana, Groote propuso otro modelo de actuación, a través de la caridad, la predicación, la eucaristía, la piedad afectiva, la introspección y dirección espiritual regladas y jalónadas por ejercicios de meditación personal que estimulases el verdadero saber y el diálogo del alma con Dios. Cuando murió, su discípulo Florencio Radewijns organizó grupos laicos de «Hermanos de la Vida común», y, desde 1387, la comunidad de canónigos regulares agustinianos de Windesheim, que un siglo después encalpezzaba una congregación de casi cien casas. En Windesheim vivió Tomás de Kempis (1379-1471), autor de una *Imitación de Jesucristo* donde se describían los principios y prácticas de la *Devotio Moderna*. La obra tuvo una difusión inmediata y enorme: se conocen más de 700 manuscritos del XV y 55 ediciones incunables en diversas lenguas. Y es que la *Devotio Moderna*, extendida en Alemania, Francia y países noreuropeos, estaba llamada a tener una influencia importante y diversa entre los reformadores del siglo XVI como Erasmo, Lutero, San Ignacio de Loyola, cuyos «Ejercicios» manifiestan la influencia de los escritos en 1500 por el benedictino de la Congregación de San Benito de Valladolid, y abad de Montserrat, García de Cisneros –Ejercitatorio de la Vida Espiritual–, que introdujeron plenamente en España los principios de la *Devotio Moderna*.

5. LAS HEREJÍAS

Las nuevas herejías bajomedievales crecieron en el interior de la Iglesia, sin aportaciones no cristianas, a compás del descrédito de la jerarquía que el Cisma produjo y de los deseos de reforma insatisfechos. Sus iniciadores teóricos no pretendieron convertirse en herejes. Fueron la difusión popular de sus ideas, la deformación y simplificación consiguientes, y el matiz anticlerical y mesiánico de sus adeptos –lolardos, husitas– las que crearon condiciones para desarrollos propiamente heréticos combinados con la explosión de tensiones sociales y nacionalistas muy fuertes, que dieron toda su virulencia y peculariedad a la rebeldía religiosa.

La obra de John Wyclif (1329-1384), sacerdote, maestro en Oxford, no fue completamente condenada hasta el concilio de Constanza y, sin embargo, en algunos aspectos se le puede considerar el primer pensador protestante, siglo y medio antes de la Reforma. Sus escritos más notorios, atenidos a las doctrinas «realistas» pertenecen al último decenio de su vida (1375-1377: *De Dominio Divino. De Civili Dominio. 1378: De Ecclesia*). Afirmaba en ellos que el *dominium*, poder de mandar y capacidad de poseer, sólo correspondían a Dios. El pecado original había introducido poder y propiedad entre los hombres, así como una situación de desorden que hacía necesaria la ley civil, que atañe a todos, clérigos y laicos. Es más, desde el punto de vista religioso, sólo contar con la gracia divina permite al hombre participar en el *dominium* de Dios mismo. La Iglesia institucional no lo posee, ni tiene capacidad para administrar la gracia:

sus sacerdotes deben ejercer un papel testimonial, como predicadores de la Palabra, pues sólo la Escritura es fuente de fe y criterio para juzgar sobre la conducta religiosa, siendo inválidos la tradición y el derecho eclesiásticos añadidos posteriormente. Los sacramentos, por la misma razón, no son otra cosa que símbolos, aunque valiosos, y las indulgencias superfluyas. En realidad, la verdadera Iglesia radica en la «congregatio praedestinaturorum» cuya identidad solo Dios conoce desde fuera del tiempo y a los que otorga su gracia. En tales condiciones, para Wyclif la única norma moral del creyente proviene de su recta conciencia, formada en la lectura directa de la Escritura. Algunos aspectos de la Iglesia institucional parecían a nuestro autor especialmente contrarios al desarrollo del auténtico cristianismo: la soberanía temporal de los papas, el poder de la Curia romana, la inutilidad de las Órdenes Mendicantes.

Se ha señalado que el pensamiento de Wyclif era abstruso y oscuro en muchos puntos. Sin embargo, algunos se popularizaron rápidamente, como la actitud crítica hacia la propiedad eclesiástica, que se manifestaría ya en la revuelta de 1381, o la demanda de traducción de la Biblia. Las primeras condenas de Wyclif se produjeron en 1382 –sínodo de Blackfriars–, a pesar de la protección que le dispensaba la Corte. A su muerte, sus discípulos de Oxford tradujeron la Biblia al inglés y promovieron una actitud herética que, desde 1387, comenzó a denominarse lolardismo. Hubo también lolardos en los medios aristocráticos y burgueses partidarios de mayor independencia del poder regio frente al alto clero. Pero alcanzó más importancia el lolardismo popular, evangélico y pietista, contrario a la jerarquía y el rito establecidos, que simplificaba con exceso las ideas de Wyclif más difundidas. Los lolardos fueron perseguidos por la ley civil –estatuto «De Haeretico comburendo» 1401– y dieron pie para que la Inquisición se estableciera en Inglaterra. Después de las revueltas y procesos de los años 1414-1415 y 1430-1431, el lolardismo decayó hasta desaparecer en la segunda mitad del siglo.

Las obras de Wyclif se conocieron en Bohemia desde 1402-1403 y fueron comentadas y discutidas por teólogos checos especialmente a partir de 1408, rodeadas del prestigio que las confería el ser su autor un «realista», contrario, por lo tanto, al nominalismo profesado por la mayoría de los maestros alemanes de la universidad de Praga. Pero las tendencias reformistas en la Iglesia checa habían comenzado mucho antes, así como la polarización de las tensiones sociales y nacionalistas en torno al antigermanismo. En el primero de ambos aspectos destaca el apoyo prestado a los movimientos de reforma eclesiástica por el arzobispo de Praga, Ernesto de Pardubice, desde 1360, y la popularidad de algunos predicadores como Milic de Kromerice (m. 1374) o Matías de Janov (m. 1393), en cuyos sermones se exalta la devoción eucarística, la comunión de los santos, como auténtica Iglesia invisible, la conveniencia de leer directamente la Biblia en checo, mientras se critican los defectos de la Iglesia jerárquica y se denuncia el enorme peso del Anticristo en el mundo presente. En 1391 se fundaba la capilla de Bethlehem, donde universitarios de Praga predicaban en checo; Juan Hus será su capellán desde 1402, amparado por el arzobispo Zbyněk. Para entonces, el deterioro de la situación socioeconómica había aumentado notablemente: la gran riqueza territorial de la Iglesia provocaba críticas antijerárquicas, las tensiones entre patriciado urbano, artesanos y plebe, la pobreza campesina, el desarraigo o ruina de pequeños aristócratas y el endurecimiento de las relaciones señoriales,

comunes a tanto países europeos, se producían en medio de un descontento general hacia el gobierno del rey Wenceslao y de la inquisición, tenida de nacionalismo primitivo, contra los alemanes instalados en el país, a menudo en condiciones sociales prepotentes.

En la obra de Juan Hus (1369-1415) hay que distinguir sus posiciones teológicas en las que no incurrió en herejía salvo, tal vez, al aceptar que la verdadera Iglesia era la comunión de los santos, de la influencia social que ejerció a través de sus predicaciones. Encaminadas, como estaban, a estimular la reforma del clero, Hus se mostró en ellas como orador vehemente, honesto y claro, pero también poco mesurado, al expresar acerbas y agudas críticas en un momento tan delicado como era aquél. Difundió las ideas de Wyclif desde 1408 en lo relativo a la condena de los abusos eclesiásticos y la minusvaloración de la jerarquía, mientras se producía la crisis de la obediencia a Alejandro V y la marcha de todos los maestros alemanes de la universidad de Praga. Irritó al obispo Zbynek, que le excomulgó, y, en 1413, promovió una campaña adversa a la predicación de la indulgencia que Juan XXIII promulgaba a favor de quienes colaborasen en la lucha contra el rey de Nápoles. Todo aquello convirtió a Hus, en el momento de máxima crisis del cisma, en un agitador de masas. Los teólogos más conservadores acusaron de herético al movimiento checo, en el concilio de Constanza. Hus compareció ante él, con salvoconducto imperial, fue procesado (noviembre, 1414-julio 1415), acusado de wyclifismo, cosa que él siempre negó en lo tocante a aspectos heréticos, y ejecutado. Unos meses después lo serían algunos de sus colaboradores inmediatos, como Jerónimo de Praga.

La muerte de Hus desencadenó la revuelta religiosa y social en Bohemia. Muchos miembros de la nobleza bohemia protestaron por el hecho, sustrajeron la obediencia al concilio, provisionalmente, y otorgaron a la universidad de Praga capacidad para legislar y juzgar en materia de doctrina. Después de cinco años de predicación del husismo en los medios populares, los teólogos llegaron, en 1420, a la definición de sus objetivos religiosos, expuestos en los llamados «cuatro puntos» de Praga: libertad de predicación, comunión bajo las dos especies –de donde el nombre de «ultraquistas» con que se conoció a sus adeptos–, pobreza de los sacerdotes, castigo de los pecados públicos por el poder civil. Pero, ya en aquel momento, la revuelta social y el encanamiento de las posturas eran un hecho: en julio de 1419 se había producido las rebeliones municipales de Praga y Pilsen; en mayo de 1420 comenzaba la guerra abierta, con la derrota del emperador Segismundo, también rey de Bohemia. La difusión del taborismo, versión extrema del husismo, que introducía elementos milenaristas, valdenses e incluso del pantismo de los Hermanos del Libre Espíritu, daría un carácter especial a las agitaciones rurales, según ya se ha estudiado. Por el contrario, la actitud moderada de los ultraquistas, mezclada con una postura social conservadora, promovió la reconciliación y concordia con los padres conciliares de Basilea desde 1432. En 1436 ambas partes proclamaron los *Compactata*, que reconocían sustancialmente el contenido de los «cuatro puntos» de 1420, a trueque de la armonización canónica y la plena vuelta a la ortodoxia, conseguida en el sinodo de Kutna-Hora (1446). El papado los reconoció en 1485, como situación peculiar de la Iglesia checa, aunque una rama del ultraquismo –la llamada «Unidad de los Hermanos» de Pedro Chelcicky– rechazara siempre todo compromiso y se organizara aparte desde 1457. Al cabo, el husismo, como movimiento religioso, había

sido una convulsión limitada a Bohemia, sin efectos sobre el resto de la cristianidad romana. Resuelto el problema por la vía del compromiso, nunca se analizó, sin embargo, su contenido retrívindicativo y reformador, ni se previó que pudiera corresponder a inquietudes religiosas comunitamente sentidas, susceptibles de dar vida en el futuro a movimientos de reforma más amplios como, al cabo, sucedería desde 1517.

6. EL RENACER DEL ESOTERISMO

Las transformaciones de las sensibilidades religiosas y de la actitud misma ante lo sagrado trajeron consigo, también, una modificación en las creencias sobre la relación entre el hombre y las fuerzas cósmicas y sobrenaturales. Aunque las tradiciones mágicas y astrológicas no habían estado ausentes en los siglos anteriores, tampoco habían parecido peligrosas para la fe y para la concepción cristiana medieval del cosmos, además de que la práctica religiosa había admitido sin mucha dificultad en su seno elementos mágicos a través de exorcismos, peregrinaciones o facetas de diversos cultos, aunque, en la reflexión y exposiciones teóricas, la jerarquía eclesiástica siempre haya denunciado la falsedad ilusoria e irrelevancia del «arte notorio» o adivinativa, la alquimia o la magia para proporcionar conocimientos o medios eficaces al margen de la relación y orden normales, queridos por la providencia divina.

El cambio bajomedieval fue, a la vez, una expansión considerable de tales creencias y prácticas, de la fe en su eficacia, y de la reacción teológica y eclesiástica para condenarlas y reprimirlas. El sentimiento angustioso de la muerte y del poder del mal, el relativo descrédito de la jerarquía clerical, la incipiente laicización del saber fueron otros tantos elementos que contribuyeron a su auge. La magia preservadora, curativa o amatioria y la astrología como medio de predicción continuaron apelando a procedimientos de origen antiguo, y apenas hay novedades prácticas debidas a los siglos medievales. La novedad fue la expansión de la magia y brujería sacrilegas y diabólicas desde la segunda mitad del siglo XIV. Se difundió primero y con mayor fuerza en Alemania meridional y regiones alpinas, aunque también en Italia, donde la tolerancia era mayor, según denuncian predicadores famosos como Bernardino de Siena.

Todavía en el *Formicarius* del dominico alemán Juan Nider (m. 1438), que es el primer gran repertorio sobre hechicería y brujería, no se distinguía entre intervenciones demoniacas directas y aquellas otras que precisaban del intermedio humano, brujo o hechicero. La persecución contra éstos, y más especialmente contra las brujas, se extiende desde mediados del siglo XV, basada en el argumento de que eran colaboradores indispensables para el demonio, a los que, por lo tanto, había que castigar. Tales es la opinión expresada por Pietro Marmoris en el *Flagellum maleficorum*, escrito entre 1460 y 1470, y en el anónimo *Malleus maleficarum* (1486), procedente de la zona alpino-renana. En 1484, Inocencio VIII en la bulsa *Summis desiderantes ecclesiæ* encendaba a la Inquisición el castigo de la brujería como ataque directo y peligroso a la verdadera religión. De modo que la magia diabólica dejó de ser equiparada a la blasfemia –puesto que daba a otros poderes una fe sólo debida a Dios– para considerarse pareja a la herejía, y así la reprimieron los inquisidores teólogos entre 1450 y 1650 convirtiéndose muchas

vezes al hacerlo en «ciudadanos del mismo universo mental» (Tenenti) que sus perseguidos, por lo que la caza de brujas incluso contribuiría a mantener vivas las creencias y temores colectivos sobre sus supuestos poderes maléficos.

En la Italia del Renacimiento se difundía otra veta esotérica, como consecuencia de la atención prestada a autores antiguos o no cristianos, y de la idea difusa sobre el «salma» de todos los seres, una concepción vitalista del universo que hacía plausible la creencia en contactos y conocimientos extrarracionales, no necesariamente diabólicos o malignos. En este ámbito han de inscribirse la recuperación del pensamiento pitagórico, hermético y astrológico, la atención prestada a la Cábala hebrea, o algunas formas de magia. Desde 1419 se conocían en Florencia los *Hieroglyphica* compuestos por un alejandrino seguidor de Hermes Trismegisto entre los siglos II y IV, y se extendía la idea de que los iniciados de la Antigüedad «habían encerrado en criptogramas las verdades esenciales» (Delumeau). La Cábala, o tradición mística hebrea que busca explicar la Historia a través de la interpretación de los textos de la revelación divina en su sentido oculto, inspiraba a autores como J. Pico della Mirandola (*Hecaplus*) o Juan Reuchlin (1455-1522), autor de un *De arte cabalistica*. La magia fundamentada en la concepción animista del Universo y en su compendio dentro del microcosmos que cada ser humano es, lo que permitiría a éste comprender y dominar a aquél, e intercomunicarse a través suyo, está presente en los escritos de Girolamo Fracastoro (1485-1553) o Paracelso (1493-1541) como culminación de una corriente de pensamiento anterior. En las generaciones que precedieron al auge de la ciencia moderna creció, por lo tanto, junto con la revalorización de lo racional y del gusto por la experimentación y conocimiento del mundo sensible, otra faceta del pensamiento abierto hacia lo extrarracional e inefable, integrada en ocasiones, pero no siempre, en el ámbito sagral y religioso.

7. RELACIONES EXTERIORES Y MISIONES DE LA CRISTIANDAD LATINA

A fines del siglo XIII el impulso misionero de la Iglesia latina en el interior de Occidente parecía haber llegado a su fin, con la constitución de un régimen de cristiandad organizado bajo la égida del pontificado romano, a pesar de que continuasen y fueran siempre precisas las reformas de la vida religiosa o las nuevas formulaciones de la creencia y práctica eclesiástica. Pero seguía en pie la aspiración a proclamar universalmente el mensaje cristiano, la necesidad de integrar a otros pueblos y áreas de civilización en su ortodoxia romana. En este sentido, los siglos bajomedievales presenciaron algunos intentos notables tanto por su condición de ensayo como porque, a través de ellos, se manifestó la tradición existente entre la pretensión universalista del cristianismo y su atenimiento a los marcos históricos de una sola civilización, como era la europa occidental.

En otro capítulo se ha estudiado la importancia de las posibilidades abiertas por la *Pax Mongolica*. En cuantos a las relaciones con el Islam, fueron continuas, como en tiempos anteriores, y oscilaron entre los intentos de convicción y la continuidad del espíritu de cruzada. En el primer ámbito, las nuevas aspiraciones de las Órdenes Mendicantes jugaron un papel valioso desde el siglo XIII. Tras la huellas de San Francisco, que viajó a Egipto en 1219, hay franciscanos en el N.

de África desde 1220, en relación estrecha con la expansión catalana en el Magrib, y también con los proyectos de cruzada de Luis IX de Francia aunque éstos, por su carácter bélico, impidieran más que ayudaban a la acción de los misioneros. Años después, a comienzos del XIV, los escritos, predicaciones y misiones personales en aquella área del mallorquin Ramón Llull, sensibilizaron la conciencia eclesiástica, y el concilio de Vienne ordenó que se enseñase árabe, hebreo y sirio en las universidades de París, Oxford, Salamanca y Bolonia, pero la disposición no tuvo gran alcance, como tampoco otras iniciativas anteriores, por ejemplo las escuelas de árabe abiertas por Humberto de Romans, una de ellas en Túnez, o el proyectado Estudio General de Sevilla (1254), donde Alfonso X previó también la enseñanza del árabe. Entre los dominicos, el estudio teórico más sustancial fue la *Summa contra gentiles* que escribió Santo Tomás, por encargo del general de la orden Ramón de Peñafort, con ánimo de proporcionar instrumentos de convicción a los misioneros.

En realidad, raro es el concilio universal de la Baja Edad Media que no toca el tema de la conversión de musulmanes, a partir de Lyon II (1274) ante el que se presentó un interesante *Opus tripartitum* que consideraba las relaciones de la cristiandad latina con los «tártaros», el Islam y Bizancio. En el de Constanza se llegó a afirmar que era posible la alianza con poderes islámicos para conseguir causas justas, y en Basilea presentó su proyecto de evangelización el benedictino Andrés de Escobar, mientras que, por entonces, Eugenio IV buscaba entablar relaciones con el rey de Etiopía, tenido por el mitico Preste Juan. En un plano más modesto, pero efectivo, los franciscanos fueron guardianes de los Santos Lugares desde 1307, lo que facilitó la continuidad de las peregrinaciones y, al otro extremo del Mediterráneo, un miembro de la Custodia de la orden con sede en Sevilla era siempre obispo de Marruecos. En resumen, pocos logros, muchos proyectos, y decadencia extrema del espíritu y los ideales de cruzada, a pesar de las reacciones que provocó el avance turco desde mediados del siglo XIV. Además, aunque la actitud agresiva ante el infiel islámico no había variado, se abría paso en algunos escritos la idea de que era posible la aproximación pacífica entre hombres de las dos religiones, a partir de su fondo común, como mejor medio de atracción de los musulmanes al cristianismo: tal era el espíritu que alentaba en la obra de Ramón Llull o, dos siglos después, en la de Nicolás de Cusa.

Después del cisma de 1054 y de las intervenciones de los cruzados, los contactos con la Iglesia griega continuaban moviéndose entre el polo del rechazo mutuo, paciente entre los monjes y bajo clero griegos, y el de la necesaria aproximación. Nuevos factores, de naturaleza política, aconsejaron ésta última en diversos momentos, por ejemplo cuando, en 1274, acudió al concilio de Lyon el emperador Miguel VIII y acordó la unión, ante la amenaza que representaban para su trono las aspiraciones de Carlos de Anjou, o cuando los ortodoxos pidieron entre 1337 y 1339 reanudar el diálogo, a la vista de la peligrosa expansión turca. En 1369 Juan V viajó a Roma y en 1399 Manuel II a diversos cortes europeas, en ambos casos para pedir ayuda y ofrecer la unión de las Iglesias. Tras la experiencia del cisma occidental, Martín V y su sucesor Eugenio IV aceptaron que un concilio sería la forma más adecuada de solventar las diferencias con los griegos; el emperador Juan VIII y varias docenas de prelados acudieron a Ferrara en 1438 y, en julio de 1439, se proclamaba en Florencia el edicto de unión de la Iglesia, después de alcanzar acuerdos sobre el primado pontificio, el uso de pan

ácimo en la consagración, la realidad del purgatorio y el polémico término «filioque» del credo. Pero la reconciliación no pasó de aquí, debido a la pasividad de los occidentales frente al angustioso peligro turco que amenazaba a Constanti- nopolis y la frialdad hostil con que el decreto fue acogido por buena parte del clero y monjes griegos. Una ocasión histórica, forzada por las circunstancias políticas y militares, es cierto, se perdía así definitivamente.

DOCUMENTOS

1. «LA CIENCIA DE LA VERDAD»

Dichoso aquél a quien la verdad enseña por sí misma, es decir, no por figuras o palabras fugaces, sino tal como ella es. Nuestra opinión, como nuestro sentido, se engaña con frecuencia, y poco es lo que capta de las cosas que nos rodean. ¿Que provecho o utilidad reporta el mucho cavilar sobre cosas ocultas y abstractas, por cuya ignorancia no se nos reprenderá el día del juicio? Es gran insensatez desatender lo útil y necesario y gustar de ocuparnos en cosas nociivas y de pura curiosidad. Verdaderamente, «teniendo ojos no vemos», ¿Qué nos importa la maraña de géneros y especies de los dialécticos? Aquel a quien habla el Verbo eterno prescindirá y se desentenderá de muchas opiniones de escuela. De ese «Verbo único dimanan todas las cosas» y todas proclaman su unidad, él es el principio que nos habla. Sin él nadie es capaz de entender ni juzgar con rectitud... ¡Oh verdad, que eres una sola cosa con Dios, haz que viva unido a tí con un amor inextinguible! Con haría frecuencia siento tedio de leer y oír deczan todos los doctores, callen todas las criaturas en tu presencia; háblame Tú solo, Señor...

Cuanto más se concentre uno en sí mismo y más simple sea en su interior, tanto más y mayores cosas entenderá sin dificultad, porque recibe de lo alto la luz de la inteligencia... No debe censurarse la ciencia ni el simple conocimiento de lo que es bueno de suyo y fue ordenado por Dios, pero sí que debemos preferir siempre el testimonio de la buena conciencia y una vida virtuosa... Claramente, hablamos bien sino cuán santiamente vivimos. Dime, ¿dónde están ahora aque- llos señores y maestros que tan bien conociste cuando aún vivían y florecían en sus estudios? Otros tienen ya las cátedras que ellos ocuparon, y ni aún sé si hay quien de ellos se acuerde siquiera... ¡Cuántos perecen en el mundo víctimas de su ciencia vana, y por cuidar tan poco del servicio de Dios! Puesto que ambicionan ser más grandes que humildes, se pierden lamentablemente en sus vanos pensamientos. Verdaderamente sólo es grande quién se tiene por pequeño y estima en nada los más encumbrados honores.

(TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*. Barcelona, 1983, cap. 3, pp. 25-33).

2. LA VIDA DE LOS JERÓNIMOS DE GUISENDO A COMIENZOS DEL SIGLO XV, SEGÚN FR. ANTÓN DE SAN MARTÍN DE VALDEIGLESIAS, LUEGO DOMINICO, QUE VIVIÓ ALLÍ OCHO AÑOS.

Los frailes principales que en este tiempo estaban en el dicho monasterio eran éstos: el prior, fray Blasco; vicario, fray Agustín; fray Alfonso de Toledo, y su hermano fray Fernando; fray Alfonso de Salamanca; fray Esteban. Estos eran de misa e algunos otros eran de misa o sacerdotes mas non curo de los nombrar: nombrellos Diós en el libro eterno. Los legos eran principales: fray Juan de La Bastida, fray Martín, asturiano, fray Pedro, asturiano, fray Juan de Villa Gutiérrez, fray Andrés, fray Juan, portugués, e yo, indigno de esta sancta compañía, asaz mozo, que podía aver treze años, e entraría en el año de mil e quattrocientos e onze e estuve con ellos quasi ocho años...

La su corrección era con tanto zelo que a ninguno non perdonavan. E aunque acaso acescien las cosas como quebrar cántaros o ollas o taza, faziángela traer al cuello dondequier que estuviese. Cerca de los pecados graves, gravísima era, non perdonando a alguno por honor que tuviese. Los officios, sacando los perlados, a todos eran dados, como la cozina; todos servían, todos lavaran, con mucha humildat los unos se anteponían a los otros en servir e deseaban traer uno más pobre ropa que el otro, e otras muchas señales de perfecta aparescia en ellos.

Cerca de los aflictos e tentados non se podría creer los remedios que ponían: de oración por ellos, fasta fazer disciplinas porque Dios affoxasse su aflicción; consejos, escripturas, exemplios, ansi como si madres sobre sus hijos o gallina sobre sus pollos.

Mucha enseñanza daban para más ayna vencer los vicios e venir a perfección de las virtudes. E primeramente porque el diablo non se oviese como ladrón abscondidamente furtando la vigor del ánima, cada noche, el maestro de no-vicios los ayuntava e preguntava de sus pensamientos porque así viese el buen maestro lo que entendía el diablo de atraer al tal frayle, si los pensamientos eran malos, o si eran buenos porque viesse el maestro si eran discretos e los ayudasse o indiscretos e los enderezasse por su buen consejo.

Davan esta regla para lo sobredicho, la qual tras ser revelada por el Spiritu Sancto que todo buen religioso trabajase para alzar su anima a la fazer atalaya de sy, e que con suma vigilancia sin cessar acatasse que pensasse, fablasse e obrasse en todo tiempo e bueno o malo lo assentasse en su memoria. E a la noche, ante de completas, fiziese cuenta consigo de sus fechos; e si fallasse sus fechos buenos, por pensamiento, palabra o obra, con mucha devoción diese loor a Dios. E si fallasse que sus pensamientos, fablas o obras eran malas, discernesse si llegaron a pecado mortal consintiendo en yr contra el mandamiento de Dios.

(José María REVUELTA SOMALO: *Los Jerónimos*. Guadalajara, 1982, pp. 160-162).

3. UN PREDICADOR POPULAR EN PARÍS. AÑO 1429

... Llegó un franciscano llamado fray Ricardo, hombre de gran sabiduría, sabio en oración y sembrador de buena doctrina para edificar al prójimo. Tra- bajaba tanto en ello que apenas podía creerlo quien no lo hubiera visto. Durante todo el tiempo que permaneció en París no dejó pasar un sólo día sin predicar. Comenzó el lunes 16 de abril en Santa Genoveva y volvió a hacerlo el domingo

siguiente y toda la semana en los Inocentes. Empezaba su sermon hacia las cinco de la mañana y duraba hasta las 10 o las 11, y todos los días asistían de cinco a seis mil personas. Predicaba en lo alto de un estrado de una toesa y media de altura, de espaldas al osario que está frente a la Charronnerie, en el emplazamiento de la Danza Macabra.

El hermano Ricardo predicó el día de San Marcos en Boulogne-la-Petite, siempre ante mucha gente. A la vuelta de este sermón los parisinos tenían tanta devoción y estaban tan emocionados que en menos de tres o cuatro horas se organizaron más de un centenar de hogueras en las que quemaban mesas de juego, chaquetes, dados, naipes, bolas, billares y otros juegos que podían servir para encorcelizarse y renegar si se jugaba dinero. Aquel mismo día y al siguiente, las mujeres vinieron a quemar los adornos de su tocado, piezas de cuero o de lana, verduguillos o rellenos que ponían a sus capirotes para recogerlos por delante o darlos rigidez, y las muchachas abandonaron sus picos, colas y gran cantidad de pomposas. Los diez sermones que predicó el hermano Ricardo en París y el de Boulogne insuflaron al pueblo más devoción que todos los que habían hecho los predicadores en París desde hacia más de cien años. Decía que había vuelto hacia poco de Siria y Palestina, y que en Jerusalén había encontrado e interrogado a gran número de judíos que le habían asegurado que había nacido ya el Mesías que había de devolverles la Tierra Prometida, de modo que emigraban en masa hacia Babilonia. Pero este Mesías era, según la Sagrada Escritura, el Anticristo que debía nacer en Babilonia, antaño capital de Persia, sen criado en Bethsada y permanecer durante su juventud en Coronain, ciudades de las que nuestro Señor ha dicho: «Vae, vae tibi Bethsaida, vae, vae, Coronain!».

Predicó su último sermón en París, al día siguiente de San Marcos, un martes 26 de abril, y dijo que al año siguiente, en 1430, se verían los mayores prodigios hasta entonces acaecidos, según el testimonio de su maestro, fray Vicente, según el Apocalipsis, San Pablo y San Bernardo.

(*Journal d'un bourgeois de Paris pendant la guerre de Cent Ans*. París, 1963, pp. 106-108. Ed. J. Thiellay).

J. CHIFFOLEAU: *La comptabilité de l'Au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 - vers 1480)*. Roma, 1980.

L. COGNET: *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. París, 1968.

R. R. POST: *The Modern Devotion, confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden, 1968.

A. CHAMPDOR: *Catherine de Sienna et son temps*. Lyon, 1982.

L. B. PASCOE: *Jean Gerson. Principles of Church reform*. Leiden, 1973.

M. REEVES: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*. Oxford, 1969.

R. GARCIA VILOSLADA: *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, 1969.

G. LEFF: *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of heterodoxy to dissent*. c. 1450 - c. 1450. Nueva York, 1967.

W. FARR: *John Wyclif as Legal Reformer*. Leiden, 1974.

K. B. MCFARLANE: *John Wycliffe and the Beginnings of the English Nonconformity*. Londres, 1952.

P. DE VOCHT: *L'Hérésie de Jean Hus*. Lovaina, 1975.

H. KAMINSKY: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley. California U. P., 1967.

J. MACEK: *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*. Madrid, 1975.

M. SPIMKA: *John Hus. A Biography*. Princeton, 1968.

R. E. LERNER: *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley, 1972.

F. CARDINI: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona, 1982.

N. COHN: *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, 1980.

M. PREAUD: *Les Astrologues à la fin de Moyen Age*. París, 1984.

BIBLIOGRAFÍA

G. de LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin de Moyen Age*. París-Lovaina, 1956. 5 vol.

A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981.

J. DELUMEAU: *La peché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*. París, 1983. Id.: *La Reforma*. Barcelona, 1967. (Cap. I: Causas que provocaron el nacimiento de la Reforma).

A. TENENTI: *La Vie et la Mort à travers l'Art du XV Siècle*. París, 1983. Id.: *Sens de la mort et amour de la vie. Renaissance en Italie et en France*. París, 1983.