

PECADOS Y PECADORES  
DE LA EDAD MEDIA  
ORTODOXOS FRENTE A DISIDENTES

Emilio Mitre

PECADOS Y PECADORES  
DE LA EDAD MEDIA  
ORTODOXOS FRENTE A DISIDENTES

1.ª edición, 2023

Ilustración de cubierta: *Eva* (detalle), de Lucas Cranach el Viejo, *ca.* 1528,  
óleo sobre tabla, Galleria degli Uffizi, Florencia.  
© Album / akg-images / Rabat-Domingie

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Emilio Mitre, 2023  
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2023  
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid  
Depósito legal: M. 26.586-2022  
I.S.B.N.: 978-84-376-4535-3

*Printed in Spain*

## Introducción

La teología en un sentido lato y la historia en la óptica más convencional del término son herramientas que se complementan a fin de abordar un tema en el que están implicados los conceptos de pecado y de herejía. O de disidencia, por cubrir este vocablo un campo más amplio<sup>1</sup>.

Para un teólogo, el pecado como «transgresión voluntaria de la ley de Dios» forma parte de la revelación, aunque «no como su contenido (puesto que la revelación es la salvación traducida en palabras) sino como lo que se revela frente a ella (lo mismo que los demonios manifiestan su ser frente a Jesús)»<sup>2</sup>. Para un historiador interesado por este tipo de temas, el tiempo histórico es un tiempo medido por la noción de pecado: existe un antes y un después de la Caída, existe un antes

---

<sup>1</sup> Una expresión, la de disidencia, que hoy en día tiende a emplearse junto a (e incluso por encima de) la de herejía. Es ilustrativo a este respecto el cambio que se produjo en una revista especializada, ya desaparecida, que abordaba este tipo de cuestiones: *Heresis*, publicada por el Centre d'Études Cathares René Nelli de Carcasona. Su primitivo subtítulo, *Revue Semestrielle d'hérésiologie Médiévale / Édition de Textes / Recherche*, se cambió en el año 2000 por el de *Revue Semestrielle d'Histoire des Dissidences Médiévales*. Cfr. J.-P. Albert, A. Brenon y P. Jiménez (dirs.), *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au xv siècle. Le religieux et le politique*, Toulouse, 2015.

<sup>2</sup> P. Schoenberg, voz «Pecado y culpa», en K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia de teología*, Barcelona, 1974, t. V, cols. 347-362. La noción cristiana de pecado tiene en san Agustín un hito fundamental. Él creará todo un cuerpo doctrinal en lucha con pelagianos y maniqueos. Dos hechos tendrá en cuenta el obispo norteafricano: el pecado es un acto libre que procede de la voluntad humana desordenada por la pérdida de la rectitud moral debida (*De civitate Dei*, 11, 13.20, y 12, 13); y este acto libre puede describirse como una *aversio Dei* (rechazo de Dios) y consiguiente *conversio ad creaturas* (inclinación desordenada por los bienes temporales). Aunque los hombres estén ordenados a Dios, se ven movidos por un desordenado amor por sí mismos. Buscan por ello la satisfacción que les proporcionan las criaturas, violentando la voluntad de Dios, contrariando el designio divino y separándose de Él (*De libero arbitrio*, 1, 19, 52-53, y *Contra Faustum*, 22, 17). Ello trae por añadidura todo un desorden tanto en la comunidad eclesial como en la civil. En resumen, por pecado se entiende «todo hecho, palabra o deseo contrario a la ley eterna de Dios» (*Contra Faustum*, 22, 27). E. Molina, voz «Pecado», en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de teología*, Pamplona, 2006, págs. 783-784.

y un después de la venida de Cristo, existe un antes y un después del Juicio Final. Las fases de la Historia de la Humanidad se sucederían siguiendo los acontecimientos cruciales de la historia del pecado<sup>3</sup>. Para el conjunto de aquellos mortales que se mueven dentro de una órbita religiosa, toda acción o todo pensamiento contribuyen a la salvación o a la condenación; la vida humana se reduce así a un combate incesante entre la virtud y el pecado<sup>4</sup>. Para un filósofo tan especial como Friedrich Nietzsche, el pecado no era tanto desobediencia para con Dios, como pensaban los cristianos, sino simplemente desobediencia para con el sacerdote: «Desde el punto de vista psicológico los “pecados” son indispensables en toda sociedad con una organización sacerdotal: son la auténtica manipulación del poder: el sacerdote vive de los pecados, le hace falta que se “peque”. Tesis suprema: “Dios perdona a quien hace peniencia” —dicho claramente; a quien se somete al sacerdote»<sup>5</sup>. El pecado, a juicio de P. Klossowski, determina la esfera de lo sagrado, que es la esfera de las relaciones ambivalentes con Dios<sup>6</sup>.

Ajustar a la noción académica de pecado ciertos comportamientos de época medieval nos introduce en un mundo plagado de dudas, contradicciones y ambigüedades.

Habría que empezar recordando el solapamiento que se produce entre pecado y delincuencia, hoy en día no forzosamente coincidentes pero en el Medievo difícilmente separables. Hasta el punto de que castigo civil y sanción religiosa beben con frecuencia en unas mismas fuentes<sup>7</sup>.

Algunas actitudes y formas de vida de la Edad Media se podían prestar a muy diferentes visiones. Así, la vida monástica, de por sí merecedora del ensalzamiento, puede derivar también en dura reprobación: cuando se trata no de ascetas o cenobitas, categorías de cuya respetabilidad no se suele dudar, sino de girovagos y

---

<sup>3</sup> C. Casagrande y S. Vecchio, voz «Pecado», en J. Le Goff y J. C. Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, 2003, pág. 637.

<sup>4</sup> A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, París, 1984, pág. 141. Esta importante recopilación de vidas de santos tiene un sujeto que es el conflicto entre Dios y el espíritu del mal. El hombre aparece, a su vez, como el territorio y el actor, «subordinado, pero también irremplazable»; en H. Savon, «Introduction» a J. de Voragine, *La légende dorée*, ed. de J. B. M. Roze, vol. 1, París, 1967, pág. 11.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *El Anticristo*, ed. de J. M. Rodríguez, Madrid, 2003, pág. 54.

<sup>6</sup> Lo cual permite preguntarse si es el cristianismo el que consagra definitivamente esa esfera y si la insistencia en la idea de pecado es característicamente específica del cristianismo. Intervención de P. Klossowski en G. Bataille, *Discusión sobre el pecado*, Buenos Aires, 2005, pág. 40.

<sup>7</sup> Véase a este respecto la exhaustiva obra de I. Bazán Díaz, *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria, 1995. Buena parte del texto y del aparato crítico desborda con mucho el limitado ámbito geográfico y cronológico a los que se hace referencia en el título. Asimismo, tanto el presente como otros muchos trabajos de este mismo autor, aunque aborden estas cuestiones desde el punto de vista de la delincuencia, la marginalidad, etc., reflejan lo que son los principios morales bajo los que una sociedad se rige.

sarabaitas, monjes al fin y a la postre, pero de comportamientos juzgados como absolutamente rechazables<sup>8</sup>. Las rivalidades entre el clero diocesano y los miembros de las órdenes religiosas, tan características de la historia del cristianismo, contribuirán poderosamente a enriquecer la visión crítica entre ambos. En otro terreno, una práctica piadosa y penitencial como las peregrinaciones podía tomar, igualmente, derroteros nada honorables: el ejercicio de la prostitución por parte de algunas mujeres, tal y como denuncia san Bonifacio en el siglo VIII; la conversión de la ruta peregrinatoria en vía para la difusión de herejías, o la derivación de esta práctica en algo discutible cuando se ejerce por peregrinos profesionales que emprenden camino por cuenta de otros<sup>9</sup>.

El gran historiador que fue Johan Huizinga, en su conocida obra sobre las formas espirituales y estilo de vida de finales del Medievo, destacó el contraste (y podríamos decir también coexistencia) entre piedad y pecado que se dio en muchos personajes de la época. Un Luis de Orleans disoluto y mundano pero que toma parte en la vida conventual de los Celestinos de París; un Felipe el Bueno dado a las fiestas espléndidas y padre de numerosos bastardos pero a la vez sinceramente piadoso; el siniestro mariscal Gilles de Rais, acusado de infanticidio pero que funda una misa en honor de los Santos Inocentes para la salvación de su alma; un Luis XI, tortuoso político («la araña universal», según uno de sus rivales) y a la vez de una piedad gazmoña<sup>10</sup>. Unas imágenes que podrían ser trasvasadas de Francia y Flandes —escenario de la obra del autor neerlandés— al conjunto del Occidente.

El propio sentido de la blasfemia, que es un simple pecado, brota de la fe misma: «Solo el sentimiento de desafiar realmente al cielo presta a la blasfemia su pecaminoso incentivo» que hace de ella a finales del Medievo todo un «deporte aristocrático»<sup>11</sup>.

Y ¿qué decir de ciertas formas de religiosidad —mística incluida— que, moviéndose en el filo de la navaja, pueden conducir a sus protagonistas a muy diferentes destinos? A la hoguera, como Margarita Porete o Juan Hus; a los altares, como Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena o Vicente Ferrer; a ambos lugares sucesivamente (Juana de Arco), o a un ambiguo campo en el que para unos se es objeto de condenación y para otros de admiración e incluso veneración, como Prisciliano, Joaquín de Fiore o Jerónimo Savonarola.

---

<sup>8</sup> San Benito, *Regla del gran patriarca San Benito*, Abadía de Santo Domingo de Silos, 1993, págs. 21-23. Sobre esos aspectos menos honorables del monacato, ha tratado en los últimos años J. E. Martínez Tur, «Los inicios del monacato cristiano: Reflexiones generales», *XX Siglos*, XVII, 56 (2006), págs. 12-32.

<sup>9</sup> P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu*, París, 1974, págs. 241-246.

<sup>10</sup> J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1961, págs. 244 y ss. (La primera edición de esta obra data de 1919).

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 222.

También, pese a las angustias que el pecado pudiera provocar en el fiel, la puerta a la esperanza quedaba abierta. A finales de la Edad Media, dos autores absolutamente opuestos en lo vital se manifestarían de manera similar. Pedro de Luna, posteriormente (anti) papa Benedicto XIII, en un texto con amplios resabios estoicos y en el que se invocan palabras de Gregorio Magno, san Pablo, san Agustín y Beda, proclamaría: «non hayas temor nin desesperación de los muchos pecados que cometiste; ca puedes tornar al estado primero en que tú estabas de aquel que caíste»<sup>12</sup>. Del otro lado, esa mezcla de poeta y forajido que fue una de las glorias de las letras francesas, François Villon, proclamará en su *Testamento*: «Yo soy pecador, bien lo sé / sin embargo, Dios no quiere mi muerte / sino que me arrepienta y viva en el bien / igual que cualquier otro a quien muerde el pecado. / Aunque yo muera en pecado / Dios vive y su misericordia / y si la conciencia me remuerde / Él me concederá perdón con su gracia»<sup>13</sup>.

Después de todo, la universalidad del pecado, que afectaba al conjunto de los humanos, era admitida desde las diversas instancias —ortodoxas o no— apoyándose en similares autoridades; por lo general, los padres de la Iglesia. A finales del siglo VIII, el metropolitano Elipando de Toledo, promotor de la herejía adopcionista, lo sostendría en carta a otro hereje de nombre Mígecio diciendo que «ningún santo ni justo carece de pecado pero no por eso deja de ser santo y justo». Y pone para ello como remedio borrar los pecados hasta el fin de la vida presente con limosnas y pidiendo «humildemente y de corazón a Dios su perdón»<sup>14</sup>. Y un autor que convencionalmente consideramos inicia la modernidad —Erasmo de Rotterdam— abriendo también una puerta a la esperanza diría que «Dios permite que los grandes hombres caigan en algunos vicios, para que cuando caigamos nosotros no desesperemos. De manera que si fuimos compañeros suyos en el pecado, podamos serlo también en la corrección de los mismos»<sup>15</sup>.

El origen del presente estudio —o ensayo, si se prefiere— está en un seminario organizado en el curso académico 2006-2007 por el entonces Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid bajo el título *Pecar en la Edad Media*. Dado mi interés por la cuestión de las herejías, y de las disidencias religiosas en general, a lo largo del Medievo, las coordinadoras del evento, profesoras Rábade Obradó y Carrasco Manchado, me sugirieron que abordase la

---

<sup>12</sup> «Libro de las consolaciones de la vida humana por el antipapa Luna», en VV.AA., *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, BAE, vol. 51, Madrid, 1952, pág. 599.

<sup>13</sup> F. Villon, «Testamento», en *Poesía*, ed. de Carlos Alvar, Madrid, 1980, pág. 40.

<sup>14</sup> «Carta de Elipando a Mígecio», en Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias II. Documentos de su entorno histórico y literario*, ed. de A. del Campo, J. González Echegaray, L. G. Freeman y J. L. Casado, Madrid, 2004, pág. 409.

<sup>15</sup> Erasmo de Rotterdam, *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*, ed. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, 1995, pág. 216.

visión que los condenados como herejes de esa época tuvieron del pecado. Un desafío que acepté y que materialicé con una breve intervención en la que, fundamentalmente, apunté las posibilidades de estudio que el tema podía abrirnos.

Las actas del seminario fueron publicadas con inusitada diligencia. Mi comunicación aparecía reducida a unas pocas páginas<sup>16</sup>. Fue anticipo de lo que hoy podemos presentar como un trabajo monográfico en torno a una cuestión. Dado que, como comúnmente se admite, los comportamientos del hombre del Medievo se mueven con frecuencia entre la más acendrada virtud y el más abominable de los vicios, ¿qué decir, además, a propósito de la visión del pecado/pecador cuando entre medias se sitúa, por añadidura, una pugna: la del catolicismo romano (ortodoxia) frente a la herejía (heterodoxia)?; o disidencia, por usar la expresión considerada hoy en día más adecuada. ¿Hasta dónde en el Medievo —y desde qué instancias— se llegó a identificar la conducta inmoral con una forma de (o una vía hacia la) heterodoxia?<sup>17</sup>. Un interrogante al que trataremos de dar respuesta a lo largo de los capítulos que siguen.

(Como muestra del interés por el tema aquí abordado, es obligado recordar que en fecha cercana a la actual han aparecido otros trabajos de utilidad para la elaboración del presente. Uno de ellos, dedicado al jerónimo fray Hernando de Talavera, hombre que vivió en el ocaso del Medievo († 1507). Confesor de Isabel la Católica y primer arzobispo de Granada tras la conquista, aplicó en ella una política religiosa de criterios irenistas hacia los vencidos. En una breve guía para confesores, tomará el decálogo como referencia para reducir «todos los pecados mortales y veniales»<sup>18</sup>. En ese marco subsumirá otras dos categorías —los pecados /vicios capitales y las infracciones contra los sacramentos— a las que vamos a dedicar el grueso de este libro).

Es por último de elemental justicia agradecer a Cátedra, y muy especialmente a Raúl García Bravo, las facilidades que viene otorgándome desde hace años para la puesta en marcha de algunas de mis publicaciones.

---

<sup>16</sup> E. Mitre, «Los pecados desde la herejía: la moral del “otro” en la Edad Media», en VVAA., *Pecar en la Edad Media*, coord. de A. I. Carrasco Manchado y M. P. Rábade Obradó, Madrid, 2008, págs. 281-296. El Instituto de Estudios Riojanos promovió pocos años después, y coordinado por E. López Ojeda, otro encuentro bajo el título *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: Pecado, delito y represión*, cuyas actas fueron publicadas en Logroño en 2012. Mi colaboración llevó el título: «El enclave hereje de la sociedad: El otro cristiano entre la teología y la moral», págs. 225 a 244.

<sup>17</sup> En el siglo XIII, san Antonio de Padua admitió que «a causa de la fornicación se acaba por perder la fe». Recogido por A. Vauchez, *Les hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?*, París, 2014, pág. 65. (Se trata de una recopilación de trabajos de este autor aparecidos entre 1980 y 2000). Estaríamos así ante una manifestación más de lo que este mismo autor define como «ampliación de la noción de herejía», a medida que avanzamos en el Medievo (*ibíd.*, págs. 118 y ss.). (Se recoge aquí un capítulo de M. Mollat y A. Vauchez, *Un temps d'épreuves*, t. 6 de *Histoire du christianisme*, París, 1991, págs. 320-352).

<sup>18</sup> Véase para ello el estudio de M. A. Ladero, *Fray Hernando de Talavera (1430-1507): la fe y las obras*, Madrid, 2020, págs. 115 y ss.



PRIMERA PARTE

EL PECADO Y EL MAL

CAPÍTULO PRIMERO

## Vasos comunicantes y grietas en las relaciones ortodoxia-herejía

Más allá de ese significado etimológico que presenta a la herejía como escuela u opinión, la definición más admitida no ha variado sustancialmente desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta nuestros días: herejía es la negación de un dogma de fe llevada a cabo de manera pertinaz<sup>1</sup>. Lo que sí se ha destacado por los especialistas es la diferencia entre las herejías características de Oriente —Iglesia de los Siete Concilios identificada *grosso modo* con el magisterio de Constantinopla—, que serán eminentemente teológicas, y las de Occidente —Roma como guía—, que incidirán más en lo antropológico. Las primeras harán hincapié en la naturaleza y propiedades de la divinidad en general y de Cristo en particular; las segundas, en los comportamientos humanos y en su reglamentación. Se ha dicho que Oriente habla de mística y de divinización del cristiano mientras que el Occidente abunda más en la dimensión moral<sup>2</sup>.

Estas diferencias resultan clave para valorar la noción de pecado tal y como la sociedad cristiana latina la viene entendiendo hasta el presente. Una cuestión en

---

<sup>1</sup> Tal y como sigue sosteniendo el actual *Código de Derecho Canónico*: «Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma», Madrid, 1983, pág. 347.

<sup>2</sup> V. Codina, *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Santander, 1997, pág. 30. En términos parecidos se manifiesta J. I. Saranyana al asignar un sentido moralizante a las sectas del Occidente, mientras que los heréticos de Oriente se significarían más por las preocupaciones teológicas. «El mal en el pensamiento y la teología medieval», *L'espai del mal. IX Curs d'Estiu Comtat d'Urgell (Balaguer, 2004)*, Lleida, 2005, pág. 173. De forma más categórica, un autor como D. Barthélemy ha escrito: «El pensamiento moderno distingue con frecuencia entre la herejía moral y la herejía dogmática. Y, sin embargo, ¿qué debate dogmático no tiene implicación moral y social?», *El año Mil y la paz de Dios. La iglesia y la sociedad feudal*, Granada/Valencia, 2005, pág. 239.

la que somos herederos de la definición agustiniana que en el siglo XII Pedro Lombardo sistematizó y popularizó en sus *Sentencias*: pecado es «una palabra, acción o deseo contrario a la ley divina»<sup>3</sup>.

### ¿UNAS SIMILARES INVOCACIONES?

Tomar el prisma de las herejías/disidencias del Occidente para juzgar conductas consideradas pecaminosas plantea una dificultad inicial: la escasez de fuentes directas (muchas veces objeto de destrucción) y el carácter sesgado que muchas veces adquieren las indirectas por proceder generalmente del campo de los detractores.

#### a) Un primer acercamiento:

Tiene indudable valor para el sopesamiento de fuentes directas frente a fuentes indirectas el estudio de las corrientes heterodoxas de fecha relativamente temprana, por ejemplo el priscilianismo o el adopcionismo. Será sin embargo el catarismo la primera gran herejía del Occidente de la que tenemos más abundante información de uno y otro lado. Ello nos permite calibrar el fenómeno —o los juicios sobre él— con mayor nitidez<sup>4</sup>.

Entre las fuentes directas sobre este movimiento, están en primer lugar los textos cátaros originales, un reducido número entre los que se encuentran algunos tratados dogmáticos y varios rituales<sup>5</sup>. Las indirectas (más de un error dogmático lo conocemos porque se encuentra recogido dentro de una obra orientada a su refutación) son mucho más numerosas. Las conforman las crónicas e historias; la correspondencia de eclesiásticos; los escritos y debates entre heréticos y católicos<sup>6</sup>;

---

<sup>3</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, Quaracchi, 1971-1981, II, d. XLII, 4, t. I, pars. II, pág. 569. Cfr. en P. Delhaye, *Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Montreal/París, 1961, y C. Casagrande y S. Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, París, 2007, pág. 138. En el siglo XIII, Alejandro de Hales, en esa línea, hablaría de *peccatum cordis/Oris/operis* (*ibid.*, pág. 19). Lo que, de acuerdo con los catecismos transmitidos hasta nuestros días, se llamaría pecados de pensamiento, palabra y obra.

<sup>4</sup> Véase a título de ejemplo el apéndice «Bibliografía esencial» que F. Zambon añade a su recopilación de textos: VV.AA., *El legado secreto de los cátaros*, Madrid, 1997, págs. 227-228, en donde se remite a una clasificación que ha pasado a ser clásica.

<sup>5</sup> R. Nelli, *Écritures cathares*, reeditado con las correspondientes ampliaciones por A. Brenon, Le Rocher, 1995. Para una evaluación de estas fuentes, véanse también P. Biller, «The cathars of Languedoc and written material», en P. Biller y A. Hudson (eds.), *Heresy and Literacy 1000-1530*, Cambridge University Press, 1996, págs. 66-70, y P. Jiménez, «Le "Traité cathare anonyme". Un recueil d'autorités à l'usage des prédicateurs cathares», *Heresis*, núm. 31, 1999, págs. 73-100.

<sup>6</sup> Sobre las disputas doctrinales entre católicos y heterodoxos, avanzado ya el Medievo, sigue siendo capital la obra de C. Thouzellier, *Catharisme et valdésisme en Languedoc à la fin du XII et au*

la normativa canónica o ciertas *Sumas*. Entre ellas, la redactada contra los cátaros por el converso valdense Durán (o Durand) de Huesca entre 1223 y 1229, con ánimo de rechazar un libelo designado como *Antifrasis* (contraverdad) y sustituir sus errores por las verdades de la fe cristiana<sup>7</sup>. Aunque estos textos puedan ofrecer visiones sesgadas de la herejía, no siempre se caracterizan por su extremosidad, como ha destacado G. Gonnet a propósito de algún caso<sup>8</sup>. Fuente de extraordinario valor para conocer las creencias y la moral de los heréticos la constituyen los documentos inquisitoriales. De entre ellos, aparte de algunas *Sumas* que permiten conocer los métodos de actuación, tienen un extraordinario valor ciertos registros, entre los que destaca el del inquisidor Jacques Fournier, que, con los años, sería papa en Aviñón con el nombre de Benedicto XII (1334-1342)<sup>9</sup>.

No debe resultar una sorpresa —salvo que se proceda bajo un elemental prejuicio— encontrar amplias franjas de coincidencia entre ortodoxia y herejía no solo en lo que a creencias se refiere, sino también a la hora de abordar ese amplio campo que cubre el vocablo «pecado». La razón es obvia: los fondos en los que ortodoxia y herejía se basan, al menos en los niveles intelectuales más relevantes, son sustancialmente los mismos<sup>10</sup>. Las aspiraciones y principios morales que se proclaman son también muy similares. Y las acusaciones mutuas, en razón de los incumplimientos en que se supone incurre el otro, suelen ser también muy parecidas. Cualquier lector de ediciones críticas de autores con-

---

*début du XIII siècle*, París, 1965. De interés también M.-H. Vicaire, «Les cathares albigeois vus par les polémistes», *Cathares en Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux, núm. 3, Toulouse, 1968, págs. 105-128.

<sup>7</sup> Durán de Huesca, *Une somme anti-cathare: Le Liber contre Manichées de Durand de Huesca*, ed. de C. Thouzellier, Lovaina, 1964, pág. 33. El texto cátaro al que se refuta está recogido en versión castellana en VV.AA., *El legado secreto de los cátaros*, págs. 141-160. Llegado el caso, a él nos remitiremos. Sobre la figura de este personaje, véanse E. Sarasa, «Durán de Huesca: un heterodoxo aragonés en la Edad Media», *Miscelánea de estudios en honor de D. Antonio Durán Gudiol*, Sabiñánigo, 1981, págs. 225-238, y S. Grau, «Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 39, núm. 1, 2009, págs. 3-25.

<sup>8</sup> G. Gonnet se refiere a la *Summa* redactada por Jacobo Capellis a mediados del siglo XIII. Tiene una cierta imparcialidad, por cuanto defiende la pureza y castidad de los sectarios cátaros frente a los groseros insultos recogidos en la *Summa* de Gregorio de Fano o a la ambigüedad, reticencias o silencios que marcan las de Raniero Sacconi y Moneta de Cremona. «Note sur la “Summa contra heréticos” de Jacques Capellis (Milieu du XIII siècle)», *Heresis*, núm. 20, 1993, págs. 3-5.

<sup>9</sup> J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, 1978, 3 vols. Se trata de una fuente básica a la que nos remitiremos en repetidas ocasiones. Sirvió para la confección de una obra convertida en verdadero *best seller*, la de E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981. También más recientemente, y sobre esta base, se han publicado otras obras, como la de A. Brenon, *Inquisition à Montaillou. Guillelme et Pèire Maury, deux croyants cathares devant l'Histoire (1300-1325)*, Cahors, 2004.

<sup>10</sup> Véanse a este respecto las interesantes reflexiones recogidas por J. Torres Prieto, *Diálogo literario y polémica religiosa en la Antigüedad tardía*, Madrid, 2021.

denados al anatema apreciará las reiteradas referencias a pasajes escriturarios canónicos (no solo apócrifos) y patrísticos convertidos en fuentes de inspiración y de autoridad.

En consecuencia, y cuando a cuestiones morales nos remitimos, los pecados, tanto desde la óptica del católico como desde la del herético, ¿vienen a ser sustancialmente los mismos?

Antes de pronunciarse de forma contundente, conviene que fijemos cierto tipo de cautelas basándonos en algunos hechos.

Por ejemplo: en fecha temprana, los asistentes al concilio norteafricano de Mileve de 416 se planteaban el procedimiento a seguir al tratar a un antiguo hereje vuelto a la fe católica y que, previamente, hubiera recibido el sacramento de la penitencia de otro herético. ¿Qué hacer cuando entre herejes y católicos hubiera discrepancias al juzgar ciertas acciones o comportamientos? Prudentemente los padres conciliares piden se abra una información y que «se les señale tiempo de penitencia o reconciliación atendiendo la cualidad del pecado a juicio del obispo católico»<sup>11</sup>.

Otros matices nos los facilitaría la lectura de los *Libros penitenciales*, una fuente de la que echaremos mano con frecuencia. De origen insular y luego trasplantados al continente, su gran época discurre entre mediados del siglo v y los primeros años del siglo xi. Ciertos actos y conductas (desviaciones sexuales, homicidios, robos, resabios de paganismo, etc.) eran objeto de la lógica reprobación de los monjes y clérigos católicos redactores que les asignan sanciones debidamente tasadas<sup>12</sup>. Desde posiciones disidentes, se mantuvieran opiniones similares a la hora de juzgar ese tipo de faltas. A veces lo harán incluso con un rigor superior.

Desde la actual perspectiva, hay que partir de una base, cual es la superación de muchos de los viejos prejuicios; el hereje ha dejado de ser esa bestia negra que fue para teólogos, canonistas, publicistas y polemistas del pasado. El hereje, reconocido hace años M. Chenu, es un creyente ferviente y apasionado que actúa desde *el interior de su fe*, no por *eliminación de la fe*. Su actuación puede responder tanto a una novación como a un retorno a la pureza primitiva, o a ambas cosas a la vez<sup>13</sup>. La propia jerarquía católica ha hecho el pertinente examen de conciencia sobre los errores cometidos a lo largo de la Historia. Así, el Concilio Vaticano II reconoció

---

<sup>11</sup> «Concilio de Mileve 416. Can. XXIII», en J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la iglesia de España*, t. I, Madrid, 1849, pág. 323.

<sup>12</sup> Una buena guía para estas peculiares fuentes, en C. Vogel, *Les «Libri poenitentiales»*, en «Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental», núm. 27, Turnhout, 1978.

<sup>13</sup> M. Chenu, «Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien», en J. Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle. 11-18 siècles*, París, 1968, págs. 12-13.

la existencia no solo de una Iglesia santa, sino también de una Iglesia pecadora<sup>14</sup>. «En la humilde aceptación de esas debilidades en la iglesia se comprende también la sima profunda que media entre la Iglesia de este mundo y la Iglesia en el reino de Dios; una sima que solo Dios puede llenar y que la llenará. Una circunstancia que ha servido frecuentemente de coartada para disculpar la propia condición pecadora en vez de tomar en serio la lucha contra el pecado hasta derramar la sangre» (Heb. 12, 4)<sup>15</sup>.

b) Posibles maestros y fuentes comunes:

Los vasos comunicantes entre ortodoxia y heterodoxia aparecen con harta frecuencia, dado que ambas se basan en unos mismos principios generales de fe. De ahí que personajes a la postre anatematizados sean autores también de manifiestos repudios a opciones que la más estricta ortodoxia católica consideraba igualmente heréticas. Opciones, por ende, incursas en la más cruda noción de pecado. Y de ahí también que, desde la más acrisolada ortodoxia, se den normas de cara al manejo de textos que pudieran ser objeto de variadas interpretaciones.

El testimonio legado en los opúsculos atribuidos a Prisciliano descubiertos hace poco más de un siglo en la biblioteca de la Universidad de Wurtzburgo es harto significativo. Que el personaje manifieste en ellos su más rotundo rechazo del maniqueísmo (¡él, que fue acusado precisamente de haber caído en ese error!), arrianismo, gnosticismos varios, novacianismo, nicolaísmo o patripasianismo no parece exigir demasiados comentarios. Expresa, asimismo, su aceptación general de las normas de la Iglesia establecida. «En todos estos libros no tenemos miedo de borrar lo que han interpolado los infelices herejes y rechazar lo que hallemos que no concuerda con los profetas y los evangelios... La herejía surge cuando cada cual sigue a su ingenio más que a Dios, y deciden no seguir el símbolo, sino discutir acerca de él»<sup>16</sup>. La invocación a fuentes y maestros comunes suele acompañarse de unos repudios que también resultan comunes en ortodoxos y heréticos.

Unos años más tarde, Vicente de Lerins (muerto hacia el 435), que mantuvo algunas diferencias con san Agustín en cuanto al tema de la gracia, redactó una pequeña obra: el *Commonitorium*. Su objetivo era distinguir «la verdad de la fe

---

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 2005, pág. 282. No de forma gratuita, recuerda este autor, Guillermo de Auvernia se lamentaba en el siglo XIII de que «la Iglesia ya no es novia, sino un monstruo tremendo, salvaje y deforme». Cfr. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix: Sponsa Verbi*, Madrid, 1964, págs. 239 y ss.

<sup>15</sup> J. Auer, *La Iglesia. Sacramento universal de salvación*, Barcelona, 1984, pág. 460.

<sup>16</sup> Prisciliano, «Libro sobre la fe y los apócrifos», *Tratados y cánones*, ed. de B. Segura Ramos, Madrid, 1975, págs. 65-67. Entre los muchos trabajos de conjunto útiles para el estudio de este singular personaje podemos destacar dos, H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1987, y F. J. Fernández Conde, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón, 2007.

católica de la falsedad de la malicia herética»; y ponía en guardia sobre el uso de los mismos textos escriturarios por los dos bandos. De los heterodoxos decía que «acicalaban sus obras con sentencias del Antiguo y del Nuevo Testamento». Para evitar que hubiera «tantas opiniones como intérpretes», Vicente impone la necesidad de echar mano de los padres considerados como maestros acreditados (*magistri probabiles*)<sup>17</sup>. El uso del canon había de hacerse así «según las tradiciones de la Universal Iglesia y según las reglas del dogma católico». Universalidad, antigüedad y consentimiento habrían de poner un muro a la particularidad, la innovación atrevida y el disenso. En último término, habría que echar mano de los decretos de los concilios generales o, en su caso, del «sentir unánime de los numerosos y eximios maestros»: apóstoles, profetas y doctores o *tractatores*<sup>18</sup>.

La querrela adopcionista, que sacudió a España y parcialmente al sur de Francia a finales del siglo VIII, se desarrollará de forma agria, recurriendo frecuentemente al insulto: Beato de Liébana desde el lado ortodoxo y el arzobispo Elipando de Toledo y el obispo Félix de Urgel desde el lado de la disidencia<sup>19</sup>. Se dieron también actitudes más académicas, como aquella de Elipando que, en carta de 792 dirigida a los obispos del otro lado de los Pirineos, invoca la lectura de Hilario de Poitiers, san Ambrosio, san Agustín, san Jerónimo, Fulgencio de Ruspe, Isidoro de Sevilla, Eugenio de Toledo, san Ildefonso y Julián de Toledo. Con todos ellos articulará una profesión de fe que considera plenamente ajustada a la ortodoxia<sup>20</sup>. Sus oponentes católicos harán otro tanto echando mano de los mismos autores, a los que dan una interpretación que acabará por imponerse: Cristo como verdaderamente Hijo *proprio* de Dios en sus dos naturalezas y no simplemente *adoptivo* en su humanidad<sup>21</sup>.

Siglos después, un espíritu libre como Pedro Abelardo —tratado por Bernardo de Claraval como una «especie de monje sin regla, prelado sin diligencia o abad sin disciplina» que discutía en torno «al Sacramento del altar y el misterio

<sup>17</sup> San Vicente de Lerins, *Commonitorium*, ed. de J. Madoz, Sevilla, 1990, págs. 15-19 y 95.

<sup>18</sup> *Ibid.*, págs. 95-104. Como atrevidas innovaciones situaba el pelagianismo, el arrianismo, el sabelianismo, el novacianismo, el simoniano y el priscilianismo, erigidos en «profanas novedades» (*ibid.*, pág. 92).

<sup>19</sup> Véanse las excelentes ediciones de textos de la época realizadas por la BAC: Beato de Liébana, *Obras completas*, a cargo de A. del Campo, J. González Echegaray y L. G. Freeman, Madrid, 1995, y *Obras completas y complementarias*.

<sup>20</sup> «Carta de Elipando a los obispos de las Galias, Aquitania y Austria (Austrasia)», en Beato de Liébana, *Obras completas y complementarias II*, pág. 437.

<sup>21</sup> Véase a este respecto, entre otros ejemplos, el recogido en «Cuatro libros de Alcuino contra Elipando y dos cartas de presentación», redactados tras la polémica de Aquisgrán de 799, *ibid.*, págs. 655 y ss. Sobre la postura teológica defendida por Elipando, véase el «Símbolo de fe de Elipando (Concilio de Sevilla)», en donde dirá a propósito de la segunda persona de la trinidad: «Hijo de Dios y del hombre, hijo adoptivo en su humanidad y no adoptivo en su divinidad», *ibid.*, pág. 415. También «Carta de Elipando a Fidel» de octubre de 785, *ibid.*

insondable de la Trinidad»<sup>22</sup>— hará también una proclamación de fe «en la que saco mi fuerza en la esperanza», con una expresa condena del arrianismo y de doctrinas afines. Reconocía haberse sentido siempre hijo fiel de la Iglesia Católica pese a las sospechas que su pensamiento había despertado en ciertos sectores<sup>23</sup>.

Durán (o Durand) de Huesca, antiguo valdense reconciliado con Roma, a fin de evitar los posibles recelos que sobre él cayeran, invocará a las *auctoritates* en su *Contra Manicheos*. Por «autoridades» se podía entender tanto a las personas que en materia de fe eran dignas de todo crédito como también (por metonimia) los textos que esas personas habían redactado. Durand se remite a las Escrituras y a las sentencias de los doctores: santos y padres que habían recibido de Dios, *auctor* absoluto, el don de la verdad<sup>24</sup>.

Se ha insistido en que el catarismo usa la Biblia como base, aunque el valor otorgado a sus distintos libros resulte muy desigual. Del Antiguo Testamento se reconocen especialmente los 16 profetas, los salmos y los cinco libros de Salomón. A veces Job y Esdras. El resto de los libros, según testimonio de Moneta de Cremona referido a los dualistas absolutos, procedería del Dios malo. El Nuevo Testamento era admitido, pero también de un modo irregular y otorgándole siempre un sentido «místico»<sup>25</sup>.

Descendiendo a un personaje singular, ¿qué podría decirse de Guillermo de Ockham<sup>26</sup>, hereje manifiesto para la autoridad pontificia? En alguno de sus más virulentos escritos contra la teocracia papal invoca para refutarla los mismos textos manejados por sus contrarios: no solo los escriturarios sino también los de san Bernardo, campeón de la ortodoxia, a través sobre todo de su *De consideratione*<sup>27</sup>.

Y por cerrar el Medievo, en 1415, en su prisión de Constanza, Juan Hus, en carta a uno de sus discípulos, le anima a que salude a los doctores pero también a las gentes modestas, como zapateros, sastres, copistas, etc. Les incita a que sigan la

<sup>22</sup> Bernardo de Claraval, «Lettres 332 et 3319», *Textes politiques*, ed. de P. Zumthor, París, 1986, pág. 68.

<sup>23</sup> «Confesión de fe de Abelardo», recogido como apéndice a Pedro Abelardo, *Conócete a ti mismo (Ética)*, ed. de P. R. Santidrián, Madrid, 1990, págs. 113-115. Cfr. en «Apología o confesión de fe de Pedro Abelardo», en la que afirma no haber roto la unidad de fe y admite que, en tal caso, se le declare no solo hereje sino heresiarca (*ibid.*, pág. 118).

<sup>24</sup> C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII et au début du XIII siècle. Politique pontifical. Controverses*, pág. 375, y S. Grau, «Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón», págs. 3-25.

<sup>25</sup> J. Duvernoy, *La religion des cathares*, vol. I de *Le catharisme*, Toulouse, 1986, págs. 27-31.

<sup>26</sup> Un estudio general sobre este autor y su época en S. Rábade, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, 1966.

<sup>27</sup> Guillermo de Ockham, *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, ed. de Juan Carlos Utrera, Madrid, 2007, págs. 84-85.



ley de Cristo, «que sean humildes y que no recurran a sus propias interpretaciones, sino que vayan a los exégetas sagrados». Un personaje como él, condenado a la hoguera, se muestra extremadamente respetuoso con lo dicho por las personas con capacidad para abordar los textos sagrados. Pide que se eviten interpretaciones de gentes no autorizadas<sup>28</sup>. Incluso, invocando la autoridad de san Agustín en su *De vera religione*, Hus defiende que los textos deben ser leídos y no quemados «porque en ellos mismos se contienen verdades»<sup>29</sup>. A su vez, se remitiría al conocido pasaje paulino susceptible de diversas interpretaciones: «Es conveniente que haya herejías para que se sepa quién es de probada virtud» (1 Cor. 11, 18-19)<sup>30</sup>.

Es igualmente significativa la conversación sostenida por el papa Pío II con el cardenal Alain de Aviñón en 1461 a propósito de la Pragmática Sanción por la que se gobernaba la iglesia de Francia al margen prácticamente de la autoridad romana. El pontífice no tenía empacho en reconocer que este controvertido texto podría apoyarse en pasajes de la Sagrada Escritura, en la misma medida en que «no hay una sola opinión herética que no pueda defenderse de algún modo con las Sagradas Escrituras en la mano»<sup>31</sup>.

## MÉTODOS Y PLANTEAMIENTOS DE TRABAJO DE UNOS Y OTROS

Aquí nos encontraremos de nuevo con numerosos elementos comunes.

Así sucede con una compleja obra, difícilmente clasificable y contradictoria entre sus partes: el *Tratado sobre el Amor (De amore)* de Andrés el Capellán (Andreas Capellanus), escrita posiblemente en el último cuarto del siglo XII. El texto fue condenado como herético (junto con otros considerados averroístas) en 1277 en razón de las *vanitates et insanias falsas* que contenía y también *quosdam manifestos et execrabiles errores*. Andrés, sin embargo se mueve de acuerdo con la educación común del momento: la basada en la lógica y la dialéctica extendidas al género literario de la «disputatio» y el «debate». Refleja con ello, voluntariamente o no, lo que es una situación real del momento: el conflicto entre Iglesia y sociedad<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> «Carta de Maese Juan Hus a Maese Martín de Volyne», en J. Macek, *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid, 1967, pág. 113.

<sup>29</sup> J. Hus, «De libris haereticorum legendis», *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi pragensis confessorum Christi*, Núremberg, 1715, vol. I, pág. 127.

<sup>30</sup> Para una visión de este pasaje paulino, véase H. Grundmann, «Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale», en O. Capitani (ed.), *L'eresia medievale*, Bolonia, 1971, págs. 23-60.

<sup>31</sup> Pío II, *Así fui papa*, traducción y adaptación de Antonio Zafra a los *Comentarii* de Eneas Silvio Piccolomini, Madrid, 1989, pág. 271.

<sup>32</sup> Una buena visión de este texto, sobre el que tendremos ocasión de volver más adelante, la recoge I. Creixell en el «Prólogo» a Andreas Capellanus, *De Amore. Tratado sobre el amor*, ed. de Inés