

MILENARISMO FRANCISCANO EN EL *SERMO DE BEATO FRANCISCO* DE PEDRO D'AILLY

POR

JOSÉ C. SANTOS PAZ¹
Universidade da Coruña

RESUMEN

En su sermón de juventud para la fiesta de san Francisco, Pedro d'Ailly plantea algunos temas característicos de su pensamiento eclesiológico, como la visión de la Historia de la Iglesia como una serie de persecuciones o la interpretación del Gran Cisma como un momento de cambio. Sin embargo, a diferencia de otras obras suyas, no establece una relación entre el Cisma y la llegada del Anticristo, sino que lo considera un justo castigo por la corrupción del clero que dará paso a un estado de paz liderado por la orden franciscana. Para ello se apoya en la autoridad profética de Hildegarde de Bingen y, de forma poco explícita, en imágenes e ideas que proceden de la tradición franciscana espiritual.

PALABRAS CLAVE: Pedro d'Ailly; Hildegarde de Bingen; Gebenón de Eberbach; milenarismo franciscano; profecías medievales.

FRANCISCAN MILLENARIANISM IN PIERRE D'AILLY'S *SERMO DE BEATO FRANCISCO*

ABSTRACT

In the sermon for the feast of St. Francis, an early work, Pierre d'Ailly poses some characteristic themes of his ecclesiological thought, such as the vision of the History of the Church in terms of a series of persecutions or the interpretation of the Great Schism as a moment of change. However, unlike other works of his, he does not establish a relationship between the Schism and the arrival of the Antichrist, but considers it a just punishment for the corruption of the clergy that will lead to a state of peace led by the Franciscan order. To this end, it relies on the prophetic authority of Hildegard de Bingen, and (in a not very explicit way) on images and ideas that come from the Franciscan spiritual tradition.

KEY WORDS: Pierre of Ailly; Hildegard of Bingen; Gebeno of Eberbach; Franciscan Millenarianism; Medieval Profetism.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Santos Paz, J. C. 2019. «Milenarismo franciscano en el Sermo de beato Francisco de Pedro d'Ailly». *Hispania Sacra* 71, 143: 89-102. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.006>

Recibido/Received 02-01-2017

Aceptado/Accepted 08-03-2017

El 4 de octubre de 1380, recién iniciado el Gran Cisma, Pedro d'Ailly pronunció en la Universidad de París un sermón para la fiesta de san Francisco.² Se trata de una

de las primeras obras donde el teólogo parisino desarrolló la que ha sido denominada su eclesiología apocalíptica, dimensión constante en su producción, aunque poco atendida. Louis B. Pascoe, uno de los pocos estudiosos que le han prestado atención a este sermón, lo enmarcó justamente en un contexto donde la historia y la reforma de la Iglesia se contemplan desde una perspectiva apocalíptica y trató de desentrañar las tradiciones exegéticas y proféticas en las que se inscribe.³ Sin embargo, Pascoe no identificó la fuente principal de Pedro d'Ailly en este caso, un opúsculo del cisterciense Gebenón de Eberbach (fl. c. 1220) sobre

¹ j.c.santos@udc.es/ORCIDiD:<https://orcid.org/0000-0001-7807-9511>

² El sermón carece de una edición moderna, por lo que lo citaré según la edición incunable publicada en Estrasburgo c. 1490. El volumen lleva por título *Tractatus et sermones compilati a reuerendissimo domino domino Petro de Ailliaco. sacre theologie doctore* y consta de 164 folios sin numeración. La Universitäts- und Landesbibliothek de Darmstadt ha puesto en línea la digitalización de un ejemplar de la obra que fue foliado a mano, numeración que utilizaré como referencia en este trabajo <<http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iv-405/0021>>.

³ Pascoe 2005: 12ss.

los siete ángeles con trompetas del Apocalipsis, que fue libremente adaptado por el autor con la intención de reivindicar el papel milenarista de la orden franciscana en la restauración de ciertas virtudes que la Iglesia había ido abandonando sobre todo a partir del año 1100. Aunque muchas de las observaciones de Pascoe son acertadas, el hecho de haber considerado originales planteamientos que en realidad fueron tomados de la obra de Gebenón le impidió interpretar de manera correcta cómo d'Ailly manipuló una tradición profética, así como confrontar el sermón de san Francisco con otras obras que se basaron en la misma fuente y trataron sobre problemas semejantes. Estos son los aspectos fundamentales que pretendo desarrollar en este trabajo.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL SERMÓN

Tanto desde el punto de vista estilístico como estructural el sermón de san Francisco de Pedro d'Ailly se adapta a los criterios que establecen las *artes praedicandi* de su época.⁴ El *thema* procede de la epístola del día: *Quicumque hanc regulam secuti fuerint pax super illos* (Gal. 6, 16). A partir de los términos de esta cita se desarrollan en divisiones y subdivisiones, generalmente tripartitas, las dos ideas principales: la paz y los preceptos de la regla franciscana. Estos aspectos se tratan en los tres *articuli* en que se divide el *thema*, a saber: los enemigos de la paz cristiana, los remedios que la regla establece para combatir esos enemigos y la persecución contra la paz cristiana que sufre la Iglesia por culpa sobre todo de la negligencia de sus preladados, que abandonaron los preceptos de la regla evangélica. Cerrando cada uno de los *articuli* y el sermón en general se recapitula la cita inicial, creándose una organización circular que nos sitúa siempre en el mismo marco de referencia y cohesiona las ideas fundamentales. Por lo que respecta a los elementos estilísticos propios del género del sermón destacan los paralelismos y antítesis, así como la introducción de citas bíblicas y otras autoridades.

Entrando a analizar con mayor detalle el contenido de las partes del sermón, en el exordio (*prothema*) se define en primer lugar la paz a la que se refiere la cita del *thema*. Para ello se traen a colación una serie de pasajes evangélicos que se hacen corresponder con los tres elogios que Agustín de Hipona le dedica a la paz en *Civ. Dei* 19, 11: *gloriosa, delectabilis* y *utilis*. Esta es la paz —dice d'Ailly— que san Francisco ofrece a los que siguen su regla, definida como norma *singularis, exemplaris* y *salutaris*.

Una breve *propositio* introduce los tres artículos de la *diuisio*. Los dos primeros son de corta extensión y están estrechamente relacionados entre sí, ya que a los tres enemigos que causan los males del mundo se oponen en el segundo artículo los remedios que ofrece la regla franciscana. Los enemigos son el mundo, la carne y el demonio, cada uno de los cuales genera un mal: *auara cupiditas, immunda uoluptas* y *superba uanitas*. Estos males, a su vez, se corresponden con los elementos que según 1loh. 2, 16 conforman el mundo: *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis* y *superbia uite*. A ellos, como he dicho, se oponen tres valores fundamentales de

la regla franciscana: *uoluntaria paupertas, abstinentia et caritas* y *obedientia et humilitas*. Este cuadro resume las correspondencias y antítesis que se exponen en los dos primeros artículos (Cuadro 1).

CUADRO 1
Resumen de los artículos 1 y 2 del sermón

inimici	Mundus	caro	demonia
mala	auara cupiditas	immunda uoluptas	superba uanitas
1loh. 2, 16	concupiscentia oculorum	concupiscentia carnis	superbia uite
remedia (regula)	uoluntaria paupertas	abstinentia & caritas	obedientia & humilitas

Tras la exposición de los remedios contra los males del mundo, el segundo artículo se centra en demostrar la autoridad evangélica de la regla franciscana y el papel que desempeña la Orden de los Menores en la difusión de la auténtica sabiduría, que se opone a la sabiduría mundana. En un apartado posterior retomaré estas consideraciones.

La parte más importante y menos convencional del sermón es, sin duda, su tercer artículo, donde Pedro d'Ailly expone una visión de los períodos de la Historia de la Iglesia como una serie de persecuciones que, por lo que respecta a su propia época, relaciona con la corrupción del clero. Como veremos más adelante, la idea no es original de Pedro d'Ailly, sino que este se limitó a adaptar un opúsculo del cisterciense Gebenón de Eberbach, introduciendo algunas modificaciones significativas, como el añadido de ideas expresadas en los artículos anteriores para mantener una cierta cohesión e insistir en su tesis.⁵ Esta parte se distingue de las anteriores no sólo por su extensión (abarca más del doble que los dos artículos precedentes), sino, sobre todo, porque se aparta del enfoque teológico moral para adoptar una perspectiva apocalíptica milenarista.⁶ Esto explica que las autoridades citadas sean distintas en un caso y en otro: los artículos primero y segundo se fundamentan en citas evangélicas y en los escritos apostólicos del Nuevo Testamento, mientras que en el tercero se citan algunas figuras del profetismo medieval como Hildegarde de Bingen o Joaquín de Fiore y las referencias bíblicas más destacadas son el Apocalipsis (obviamente) y el libro de Isaías.

⁵ Por ejemplo, tras exponer los tres primeros períodos, Gebenón destaca el hecho de que la Iglesia, aunque padeció persecuciones, no se desvió del recto camino, como sucedió en el cuarto período (ed. Santos Paz 2004: 95: «*In hiis tribus temporibus, quamuis Ecclesia multas tribulationes et persecutiones passa sit a iudeis et a paganis atque hereticis, semper tamen inuicta extitit et ad excelsa sanctitatis semper ascendens, in fide catholica, in iusticia, in uirtutibus, in sanctis institutionibus, in honestis moribus usque ad uocem tube quarti angeli profecit*»). D'Ailly amplifica esta idea haciendo referencia a los vicios y virtudes a los que se refiere en los dos primeros artículos: «*licet tribus prioribus temporibus multas persecutiones passa fuerit ecclesia a iudeis paganis et hereticis. tamen pacem habuit cum uicijis. quia euangelicam christi regulam sequens et per uiam consiliorum euangelicorum. id est paupertatis. castitatis. et humilitatis incedens semper ad excelsa sanctitatis ascendit per arma uirtutis. bella cupiditatis uoluptatis et uanitatis prostrauit*» (*Sermo de beato Francisco*, fol. 162va, subrayado mío).

⁶ El término traduce *apocalyptic millennialism*, entendido como la esperanza de un futuro justo, pacífico y perfecto en la Tierra cuya realización se percibe como inmediata: para este y otros términos utilizados en este trabajo *vid.* Landes 2015.

⁴ *Vid.* Wenzel 2015.

LAS PERSECUCIONES DE LA IGLESIA

La idea de contemplar la Historia de la Iglesia como una sucesión de persecuciones hasta el final de los tiempos fue habitual en los exégetas medievales del Apocalipsis a partir del siglo XII.⁷ Tal interpretación histórica fue incorporada a la *Glossa ordinaria*⁸ que, a su vez, se convirtió en una de las fuentes que influyeron sobre las lecturas mendicantes de la Revelación de Juan.⁹ Aun cuando las persecuciones concretas varían en cada escritor, hay un cierto consenso en lo que respecta a la descripción de los períodos del pasado y a la asociación del tiempo considerado presente con conflictos políticos o religiosos que se creyeron próximos a la aparición del Anticristo.

Como han mostrado L. B. Pascoe y, más recientemente, M. Hayton, la descripción de las persecuciones padecidas por la Iglesia (asociadas o no a la exégesis del Apocalipsis) fue constante en la producción de Pedro d'Ailly:¹⁰ entre sus primeras obras deben mencionarse, además del sermón de san Francisco, otro dedicado a santo Domingo (1379) y el tratado *De falsis prophetis II* (c. 1378-1388), mientras que dos años antes de su muerte retomó el tema en el tratado *De persecutionibus ecclesie* (1418). Siendo común a todas estas obras el mismo planteamiento, sin embargo las divisiones cronológicas concretas varían en cada caso, debido entre otras cosas a la consulta de fuentes diversas.

En el sermón de santo Domingo el autor habla de tres persecuciones inducidas por el diablo contra la ciudad de Dios:¹¹ la de los idólatras y sacrílegos, a quienes se enfrentan los patriarcas, profetas, apóstoles y mártires; la de los herejes, contra los que se dirigen los doctores y confesores de la Iglesia; y, finalmente, la de los cismáticos y acéfalos, a los que vencerá la Orden de Predicadores, aunque no es posible saber si esta será la última persecución, ya que como dice Agustín, no se puede definir el número de persecuciones que habrá de sufrir la Iglesia.¹²

En *De falsis prophetis II* d'Ailly se inspiró en las *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae* de Guillermo de Saint-Amour para describir una nueva sucesión de tres

persecuciones, no muy diferente a la anterior:¹³ la primera fue violenta, ejercida por los tiranos desde la época de los apóstoles y mártires hasta Constantino; la segunda, fraudulenta, fue la de los herejes; la tercera, mezcla de engaño y violencia, es para d'Ailly la de los falsos hipócritas, que se extiende hasta su propia época. Siguiendo su fuente, cada una de las persecuciones se identifica con un episodio de la vida de Cristo que prefigura la Historia de la Iglesia: la persecución violenta de Herodes, la fraudulenta de los doctores de la ley y escribas y, finalmente, la de los fariseos, que Pedro d'Ailly identifica con los prelados cismáticos que preparan el camino para la venida del Anticristo (que, no obstante, no se concibe como algo inmediato).

Las periodizaciones del sermón de san Francisco y del tratado *De persecutionibus ecclesie* parten de la exégesis del Apocalipsis, lo que condiciona un número de divisiones temporales distinto a las anteriores.

En *De persecutionibus ecclesie*,¹⁴ basado parcialmente en los escritos del franciscano Pedro Auréolo, d'Ailly habla de seis persecuciones en correspondencia con las seis visiones de Apoc. 1-3, cuatro de las cuales se consideran ya pasadas: la de los emperadores paganos hasta Juliano, la de los herejes hasta el emperador Mauricio, la invasión de Cosroes II y los musulmanes y la Querrela de las Investiduras. El quinto período comprendería desde Enrique IV hasta el siglo XV, incluyendo el Gran Cisma, que habría sido predicho, además de por Juan evangelista, por profetas como Cirilo, Joaquín de Fiore o Hildegarde de Bingen. A partir de aquí Pedro d'Ailly identifica en el Apocalipsis una serie de conflictos futuros (victoria definitiva de los cristianos sobre los musulmanes, aparición del Anticristo, crisis suprema y Juicio final), aunque se muestra partidario de no concretar fechas. Con todo, echando mano de cálculos astrológicos, indica que la llegada del Anticristo no parece próxima e incluso sugiere que podría producirse en una etapa crítica entre los años 1693 y 1789. Otro aspecto interesante de este opúsculo es que, contradiciendo la postura de Nicolás de Lyra, les atribuye a las órdenes franciscana y dominica una cierta responsabilidad en el acrecentamiento del Gran Cisma por haber abandonado su primitiva perfección, pureza y santidad.¹⁵

En cuanto al sermón de san Francisco, en su tercer artículo se describen siete persecuciones, simbolizadas por los siete ángeles con trompetas de Apoc. 8. Los ángeles representan las órdenes de doctores y las trompetas sus respectivas predicaciones. Tres de ellas pertenecen al pasado: contra los judíos se dirigieron Cristo y sus apóstoles y esta primera persecución duró hasta la destrucción de Jerusalén por Tito y Vespasiano; la segunda fue la de los paganos, a quienes se enfrentaron los mártires, llegando hasta la época de Cons-

⁷ Este planteamiento se inscribe dentro de una corriente más amplia que empezó a dividir la tradicional estática sexta edad del mundo agustiniana (correspondiente a la historia de la Iglesia) en varios períodos con sucesos relevantes (entre ellos también persecuciones): vid. Czarski 1983: 20-34, «The Development of the Principle of Kirchengeschichte and Other Twelfth-Century Innovations in the Periodization of the History of Salvation», donde se analizan las periodizaciones de la sexta edad (no todas ellas correspondientes a persecuciones) de Anselmo de Havelberg (*Liber de unitate fidei*), Gerhoh de Reichersberg (*De investigatione Antichristi*), Martín de León (*Expositio libri Apocalypsis*) y Ruperto de Deutz. Vid. et. Whalen 2009: 76-83 (Ruperto de Deutz y Honorio de Autun).

⁸ Pascoe 2005: 17-18.

⁹ Burr 1992. Vid. et. Benfell III 2006.

¹⁰ Pascoe 2005: 12-27; Hayton 2013: especialmente pp. 256ss. Sobre el apocalíptismo y la escatología de Pedro d'Ailly, vid. et. Smoller 1994: 95-121.

¹¹ *Sermo de beato Dominico confessore*, ed. *Tractatus et sermones compilati a reuerendissimo domino domino Petro de Ailliaco. sacre theologie doctore*, Argentinae, c. 1490, fols. 159ra-161ra.

¹² *Sermo de beato Dominico confessore*, fols. 159rb-vb. Una adaptación del pasaje donde se exponen las tres persecuciones (en realidad, las dos primeras) fue incluida en otra obra de Pedro de Ailly del año 1381: *Recommendatio Sacrae Scripturae*, ed. *Johannis Gersonii Opera omnia*, Antwerpiae, 1706, t. I, cols. 608-609.

¹³ La utilización de esta fuente por parte de Pedro d'Ailly ha sido identificada y analizada por Hayton 2013 (las persecuciones se analizan especialmente pp. 257-261).

¹⁴ Ed. Valois 1904.

¹⁵ Ed. Valois 1904: 572-573: «non videtur quod per predictos duos ordines magis represa fuerit potestas demonis quam per alios, nec magis post eorum institutionem quam ante, maxime tempore hujus Scismatis, cujus fautores fuerunt plures dictorum ordinum (...) Temerarium enim esset dicere quod illi ordines vel ipsorum professores essent in gratia confirmati, cum jam a primitiva sua perfectione atque puritate et suorum primorum fundatorum sanctitate multum cecidisse videantur».

tantino; la tercera persecución, de los herejes, fue reprimida por los confesores y duró hasta el año 1100.

El cuarto (también llamado *muliebre* e *infelicissimum*) representa el *tempus praesens* y está marcado por la persecución de los vicios contra las virtudes evangélicas: dichas virtudes son la pobreza (*paupertas*), la castidad (*castitas*) y la humildad (*humilitas*), atacadas respectivamente por la codicia (*cupiditas*), el deseo (*uoluptas*) y la vanidad (*uanitas*). La diferencia cualitativa respecto a los tres tiempos anteriores es obvia: mientras que en aquellos la Iglesia fue atacada por enemigos externos, en el tiempo cuarto es la corrupción interna, provocada por la injusticia de los ministros de la Iglesia, la que combate la fe católica; Pedro de Ailly, de hecho, introduce en este punto una crítica explícita a los ministros de la Iglesia como responsables de la degradación moral.

Los lamentos del águila de Apoc. 8, 13 (*ue, ue, ue*) significan para Pedro d'Ailly los tres tiempos futuros (esto es, el quinto, sexto y séptimo). Aunque, apoyándose en la autoridad de Mt. 24, 42 (*non est nostrum nosse tempora uel momenta*) el autor admite que no se pueden describir *particulariter* los detalles de los tiempos futuros, con todo señala que el quinto tiempo se debe considerar ya comenzado o de comienzo inminente, sobre la base de las Escrituras, de algunos escritos proféticos (entre los que menciona a Hildegarde) y de la propia realidad (refiriéndose al Cisma recién iniciado). Esta quinta persecución, correspondiente al primer *ue* de Apoc. 8, 13, es la de los cismáticos contra el clero. El teólogo parisino considera que en la evolución de este tiempo se pueden distinguir tres momentos, uno pasado que explica el presente (1), otro presente (2) y otro futuro (3), apoyándose en una interpretación del primer capítulo de la profecía de Isaías:

- 1) *uirorum ecclesiasticorum accusatio* (Is. 1, 4):
 - a. *dereliquerunt Dominum*
 - i. *spemendo Christi paupertatem*
 - ii. *sectando mundi cupiditatem et questuosam auariciam*
 - b. *blasphemauerunt sanctum Israel*
 - i. *polluendo Christi castitatem*
 - ii. *querendo carnis uoluptatem et luxuriosam immundiciam*
 - c. *alienati sunt retrorsum*
 - i. *relinquendo Christi humilitatem*
 - ii. *sequendo demonis uanitatem et pomposam superbiam*
- 2) *eorum afflictio* (Is. 1, 7-8)
- 3) *iustorum consolatio* (Is. 1, 24-26):
 - a. *punientur pastores mali, corrigentur peruersi, confundentur iniqui et qui dereliquerunt Dominum consumeruntur*
 - b. *consolabuntur iusti, exaltabuntur honesti, instituentur iudices noui per quos ecclesia ad antiquam euangelice regule iusticiam dei gratia reducetur*

El primer momento explica cómo se llegó a la situación actual a consecuencia de los pecados y ultrajes del clero; las sentencias de Is. 1, 4 se glosan indicando la virtud despreciada y el vicio adquirido, cada uno de los cuales se asocia con un enemigo del alma (avaricia del mundo, placer de la carne,

soberbia del diablo) y se opone a la correspondiente virtud de Cristo (pobreza, castidad y humildad). Por esas faltas las ciudades y regiones eclesiásticas son expoliadas por los laicos y, en consecuencia, la Iglesia se verá despojada de sus bienes temporales (segundo momento). Finalmente, los malvados serán castigados no sólo en sus riquezas, sino en sus propias personas, y los justos serán premiados, instituyéndose «nuevos jueces» que guiarán a la Iglesia a la primitiva justicia de la regla evangélica y que, de acuerdo con lo que se profetiza en el pseudojoaquinista *Super Hieremiam*, «serán fieles en la doctrina, espirituales en su vida, obedientes en las dificultades: esto es, elegidos para predicar el evangelio del reino, mientras que los prelados adulteran la palabra de Dios», etc.

Con la profecía de Isaías sobre el desarrollo del quinto tiempo concuerda, según Pedro de Ailly, el principio del noveno capítulo del Apocalipsis, correspondiente al ángel que hace sonar la quinta trompeta y que representa alegóricamente la quinta persecución que habrá de padecer la Iglesia (esto es, el primer *ue* pronunciado por el águila del cuarto tiempo):

- 1) La primera parte se refiere a la caída de la Iglesia (cfr. Apoc. 9, 1-2): esta es la *estrella que cae desde el cielo a la tierra*, a la que *se le había entregado la llave del reino celeste* pero que acabó convertida en llave *del pozo abisal*, esto es, de toda maldad y pecado, puesto que la llave del poder eclesiástico abrió el pozo de la iniquidad beneficiando a los malos y perjudicando a los buenos. Por ello *ascendió el humo del pozo*, esto es, la infamia del pecado, *como humo de un gran horno*, de la horrenda tribulación que procede de la abominación del Cisma que acababa de producirse. Ese humo *oscurece el sol* (el Papa) y *el aire* (otros cargos espirituales) porque no queda en ellos ninguna claridad de la virtud.
- 2) La segunda parte trata sobre cómo será castigada la Iglesia (cfr. Apoc. 9, 3): las *langostas que saldrán sobre la tierra* son los seglares y los príncipes temporales que roerán las riquezas de la Iglesia, a los que *se les dará el poder que tienen los escorpiones de la tierra*, lo cual quiere decir que muchos príncipes y seglares que en el tiempo de prosperidad adulaban a la Iglesia, la perseguirán con sus venenosos agujijones.
- 3) Finalmente, se describe cómo la Iglesia será preservada (cfr. Apoc. 9, 4): la alusión en el Apocalipsis a la salvación de los hombres marcados con el sello de Dios en sus frentes se refiere, según d'Ailly, a la letra tau mencionada en Ez. 9, 4.

Sobre la base de autoridades proféticas d'Ailly dibuja un desarrollo optimista del quinto tiempo, ya que los malos ministros serán castigados, pero los justos serán protegidos y salvarán a la Iglesia. En la línea de un «apocalipticismo reformista»,¹⁶ considera el Gran Cisma y la expoliación de los bienes de la Iglesia por parte de los laicos como un justo castigo por la corrupción de los ministros y una advertencia

¹⁶ La denominación fue exitosamente acuñada por K. Kerby-Fulton «to denote the medieval 'school' of alternative apocalypticism which is concerned primarily with clerical reform. This is usually to be accomplished by imminent chastisement, and followed by spiritual renewal» (Kerby-Fulton 1990: 3).

para la purificación y renovación en términos de retorno a las raíces evangélicas, no tanto como una señal de la próxima aparición del Anticristo.¹⁷ De hecho, a diferencia de lo que él mismo hace en otras obras, incluso coetáneas, no sólo no vincula el Cisma con el Anticristo, sino que ni siquiera lo menciona,¹⁸ omitiendo también cualquier comentario sobre los restantes tiempos futuros (sexto y séptimo), tal como hace Gebenón de Eberbach.¹⁹

La variedad de propuestas de división temporal de la Historia de la Iglesia no significa necesariamente que Pedro d'Ailly hubiera cambiado su consideración del asunto a lo largo de los años, como lo demuestra el hecho de que durante el concilio de Constanza hizo circular una versión no revisada del sermón de san Francisco,²⁰ dándole plena vigencia a pesar de que ya había publicado otras propuestas de periodización diferentes. Más bien habría que pensar en diferentes criterios o perspectivas de división (en tres, seis o siete períodos) no incompatibles entre sí: de hecho, algunas recurrencias son significativas, como las persecuciones de los paganos y los herejes o la importancia del Gran Cisma como momento de cambio. Otros autores medievales dividieron en períodos la Historia de la Iglesia conforme a varios modelos cronológicos, como Honorio de Autun, Joaquín de Fiore o Gebenón de Eberbach, en cuya obra encontramos tres diferentes esquemas, dos basados en los escritos de Hildegarde de Bingen y un tercero original.²¹ En el caso de Pedro d'Ailly la diversidad se explica por la consulta de fuentes distintas, aunque la ocultación de estas fue la causa de que se le hayan atribuido ideas que, en realidad, proceden de otros autores.

AUTORIDADES PROFÉTICAS

La serie de persecuciones que se describen en el tercer artículo del sermón es el contexto que explica la crisis contemporánea como resultado de la degradación moral del clero, en contraste con las persecuciones anteriores, debidas a agentes externos. De esta manera d'Ailly integra el enfoque moral de los dos primeros artículos en una perspectiva milenarista reformista, ya que los ministros son corruptos porque rechazan las virtudes evangélicas y se abandonan a los enemigos del mundo, destacando el papel de la Orden de los menores en la restauración de esos valores. De ahí la diferencia entre las autoridades citadas en cada parte: escritos apostólicos y patrísticos (Agustín de Hipona) en los dos primeros artículos y proféticos en el tercero, tanto escriturísticos (del Antiguo y del Nuevo Testamento: Isaías y Apocalipsis), como revelaciones particulares, entre las cuales se menciona explícitamente a Joaquín de Fiore y a Hildegarde de Bingen.

¹⁷ Vid. Pascoe 2005: 47-48.

¹⁸ En un sermón para la fiesta de san Bernardo escrito probablemente durante el mismo período el autor conjetura la proximidad de la llegada del Anticristo, relacionando el Gran Cisma con la *discessio* de 2Thess. 2, 3. En el mismo sentido se manifiesta en un sermón de Adviento del año 1385 y en *De falsis prophetis II: vid.* Smoller 1994: 97-98; Pascoe 2005: 21-22 y 28-34.

¹⁹ L. B. Pascoe conjetura que d'Ailly omite hablar del tiempo y la naturaleza de los períodos sexto y séptimo porque era más prudente para un joven teólogo no arriesgar hablando del futuro (Pascoe 2005: 16).

²⁰ Pascoe 2005: 50.

²¹ Vid. Santos Paz 2004: XLIII-LII.

Recurrir a las revelaciones especiales en esta época planteaba cierta polémica. La autoridad de este tipo de textos fue objeto de un debate que se desarrolló durante el Gran Cisma, en el que participaron varios teólogos de París, como el propio Pedro de Ailly, Juan Gerson o Enrique de Langenstein.²² Estos trataron de distinguir a los visionarios auténticos de los hipócritas y falsos profetas. Fuera del ámbito teológico, el uso de «nuevas profecías» para amplificar la materia de los sermones fue también criticado por Francesc Eiximenis, franciscano contemporáneo de Pedro d'Ailly.²³ En cualquier caso, estos testimonios muestran que el uso de profecías particulares estaba bastante extendido incluso entre el clero.²⁴

En el sermón de san Francisco se citan dos pasajes atribuidos a Joaquín de Fiore, que, en realidad, proceden del inauténtico *Super Hieremiam*. El primer extracto se relaciona con la mención de san Francisco y santo Domingo entre los santos que florecieron durante la cuarta persecución de la Iglesia: las órdenes fundadas por estos dos —se dice— están predestinadas a convertir a los incrédulos, del mismo modo que en el pasado Moisés y Josué conquistaron Canaán y Pablo y Bernabé prostraron a los idólatras.²⁵ En cuanto al segundo pasaje, se refiere a los «nuevos jueces» que al final del quinto período, una vez castigados los ministros corruptos de la Iglesia, la guiarán de nuevo a una restauración milenarista de la primitiva justicia de la regla evangélica.²⁶

Como afirma Pascoe, es difícil valorar la influencia de Joaquín de Fiore en la obra de Pedro d'Ailly, ya que casi todas las referencias que este hace son de carácter general y no se mencionan otros escritos del calabrés aparte del espurio comentario a Jeremías.²⁷ Las citas de esta obra, en todo caso, no demuestran un conocimiento directo, puesto que los extractos adaptados en el sermón de san Francisco eran populares y se hallan en otros autores, sobre todo dominicos y franciscanos que d'Ailly pudo haber conocido,

²² Vid. Vauchez 1990; Santos Paz 2000: 11-35.

²³ Martí de Barcelona 1936: 322: «*Alii se dilatant (...) per prophetas nouas, et hoc est temerarium, nam dubitatur, et ideo non debent proponi publice populo propter reuerenciam diuini uerbi*».

²⁴ Vid. Millet 1990. Swanson 2002: 20-21, atribuye la popularidad de las profecías en parte al misticismo de la época.

²⁵ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162vb: «*de quibus [i. e. beato Dominico et beato Francisco] memoratus abbas ioachim in expositione Hieremie predixisse creditur. quod sicut olim per moysen et iosue dominus chananeos israelitis subiecit. et per paulum et barnabam idolatras strauit. sic etiam per hos duos ordines in illis presignatos incredulas gentes conuertere disposuit*».

²⁶ *Sermo de beato Francisco*, fol. 163rb-va: «*Hij namque secundum sententiam abbatis ioachim super / hieremiam. erunt fideles in doctrina. spirituales in vita. obedientes in pressura. electi scilicet ad predicandum euangelium regni prelati adulterantibus uerbum dei. Tales enim ut idem ait ipsam ruinam ecclesie necesse erit predicare et plangere qui in future tribulationis aculeis non solum inferiores homines sed etiam ipsos pontifices et prelatos fulgurent et non palpent. qui terrena carnaliaque corda omni plaga percutiant. et superbis ac tumidis magistris silentium suis studijs ponant*».

²⁷ Pascoe 2005: 20. L. A. Smoller alude, además de al *Super Hieremiam*, al comentario sobre el *Oraculum Cyrilli* entre las obras pseudojoaquinicas conocidas por Pedro d'Ailly (Smoller 1994: 101). Respecto al *Super Hieremiam*, se conservan dos versiones de él, la más extensa de las cuales suele datarse entre 1243 y 1248 y se considera elaborada en algún círculo franciscano de Italia: vid. Lerner 1988: 361 y n. 6; Wessley 1990: 101-135; una consideración distinta de la génesis de las dos versiones puede verse en Moynihan 1986.

como Vicente de Beauvais,²⁸ Juan Quidort de París²⁹ o Alejandro de Bremen (Minorita):³⁰ autores, por cierto, que también citan a Hildegarde de Bingen. En cualquier caso, son dignas de mención algunas coincidencias interesantes entre ideas desarrolladas en el *Super Hieremiam* y en el sermón de san Francisco: por ejemplo, la consideración de los prelados como responsables de la degradación de la Iglesia por su arrogancia, codicia y perversión carnal (los tres vicios que d'Ailly destaca), la necesidad de la violencia para superar un estado corrompido o la predicción de que ese estado se superará y dará paso a un tercer *status* gracias a la misión divina de dos órdenes (denominadas en el *Super Hieremiam* de los *predicantes* y de los *minores*).³¹

Hildegarde de Bingen, por su parte, es mencionada en varias ocasiones en el tercer artículo del sermón: en primer lugar, para datar el final del tercer período de la Historia de la Iglesia en el año 1100;³² más adelante, para referirse a la corrupción de las instituciones eclesíásticas durante el cuarto tiempo;³³ igual que Joaquín de Fiore, es nombrada entre los santos que florecieron en ese mismo tiempo, diciéndose de ella que «*de futuris temporibus multa in libris suis legitur prophetasse*»;³⁴ a continuación, se recuerda que ella predijo que al final del tiempo *muliebre* (coincidente con la cuarta persecución) habría de producirse un cisma y la expulsión de los ministros de la Iglesia;³⁵ finalmente, se advierte de que todo lo dicho sobre el futuro de la Iglesia, así como la interpretación de las Escrituras en ese sentido, procede de varios escritos de la profetisa, añadiéndose una breve noticia para demostrar su autoridad.³⁶

²⁸ *Epilogus Speculi Historiali continens Tractatum de ultimis temporibus*, cap. CVIII (*De quibusdam dictis loachim, & Sanctae Hildegardis*), en *Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, Douai, 1624, t. 4, pp. 1324-1325.

²⁹ Peters Clark 1981. *Vid. et.* Gerwing 1996: 254-448, con citas en notas a pie de página del *Tractatus de Antichristo* de Quidort procedente del ms. de Oxford, Bodleian Library, Canon Pat. lat. 19, fols. 14-35 (sobre las citas de Joaquín de Fiore *vid. en particular ibidem*: 351-362).

³⁰ Ed. Wachtel 1955: 437 (c. 20, 6) y 483ss (c. 21.26).

³¹ Sobre estas ideas en el *Super Hieremiam*, *vid.* Töpfer 1992: 137-146.

³² *Sermo de beato Francisco*, fol. 162rb-va: «*Tertium vero secundum prophetiam beate Hildegardis [duravit] vsque ad annum dominice incarnationis M C. Tunc enim sicut ipsa dicit apostolorum doctrina et ardens / iusticia. quam in christianis et spiritualibus constituerat deus. tardare et in hesitationem verti cepit*». Cfr. *Vita sancte Hildegardis II*, 2, ed. Klaes 1993: 22.

³³ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162va: «*Propter hec ergo mala sicut dicit hyldegardis. et prout iam proch dolor corporeis cernimus oculis. in hoc quarto muliebri et infami tempore omnia ecclesiastica instituta siue spiritualia siue secularia in deterius descenderunt. et quibusdam tenebris iniusticie obtenebrata sunt*». Cfr. Hildegardis Bingenensis, *Liber diuinorum operum III*, 5, 10, ed. Derolez y Dronke 1996: 426.

³⁴ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162vb.

³⁵ *Sermo de beato Francisco*, fol. 163ra: «*Nam secundum prophetiam beate hyldegardis in fine illius muliebris temporis. quod supra quartum esse meminimus grauissimi scismatis et confusionis laqueus super omnem clerum et ordinem ecclesiasticum extendetur. durabitque illud sordidum tempus vsque ad magnum scisma. quando episcopi et clerici a suis locis et ciuitatibus expellentur*».

³⁶ *Sermo de beato Francisco*, fol. 163vb: «*Sed ne forte nostra expositio et scripturarum applicatio a sapientibus mundi temeraria iudicetur. quasi ex meo sensu procedere videatur. nouerit charitas vestra que premissa omnia que circa ecclesiam dicta sunt esse futura*».

Cabe destacar que el sermón de san Francisco es la obra donde Pedro d'Ailly cita más extensamente a Hildegarde de Bingen: esta y Joaquín de Fiore formaban una pareja profética a la que recurrió con frecuencia, aunque por lo general sin entrar en detalles.³⁷ La presencia del abad calabrés no resulta extraña, dada la recepción profética que tuvo en numerosos autores franciscanos, varios de los cuales, a su vez, influyeron en Pedro d'Ailly.³⁸ Hildegarde, en cambio, fue una figura más controvertida, ya que algunos escritos auténticos y otros apócrifos fueron interpretados en sentido antifraternal, lo que provocó que algunos franciscanos, como Peckham, cuestionaran su valía profética.³⁹ Pocos son, relativamente, los autores medievales de esta orden que citan a Hildegarde como autoridad, entre los cuales destacan Alberto de Stade, Alejandro de Bremen, Juan de Roquetaillade y Pedro Galatino.⁴⁰

En contra de la opinión de algunos estudiosos,⁴¹ resulta claro que d'Ailly no consultó directamente las obras de Hildegarde, sino que lo hizo a través de la intermediación de Gebenón de Eberbach, un cisterciense que en torno al año 1220 elaboró una compilación de pasajes hildegardianos sobre los tiempos futuros (*Speculum futurorum temporum*) y, además, escribió una carta a la comunidad de las sucesoras de Hildegarde en el monasterio de Rupertsberg y un pequeño tratado sobre la interpretación de los siete ángeles con trompetas del Apocalipsis.⁴² En estas dos últimas obras, aunque el punto de referencia sigue siendo Hildegarde, la presencia autorial de Gebenón es mayor que en el *Speculum futurorum temporum*: si aquí se limitó a realizar una labor de *compilator*, en aquellas se comportó más bien como *commentator*.

De las obras de Gebenón que acabo de mencionar, la fuente principal de Pedro d'Ailly fue el opúsculo sobre las trompetas del Apocalipsis, aunque alguna información procede sin duda del *Speculum futurorum temporum*: por ejemplo, la noticia de la aprobación de los escritos de la visionaria en el concilio de Tréveris, que funcionó durante bastante tiempo como prueba de su autoridad,⁴³ o las referencias al

beata hyldegardis his temporibus implenda esse apertissime prophetauit. sicut patet ex libro suo diuinorum operum. ex epistola ad Conradum regem friderici imperatoris antecessorem. Ex epistolis quoque ad colonienses et treuerenses. ac etiam ex pluribus alijs eius dictis et scriptis. que allegare dimitto gratia breuitatis. Cuius sancte mulieris multum debet auctoritas venerari. cum eius libri in treuerensi concilio sub eugenio papa presente beato bernardo. et aliorum sapientum cetu notabili celebrato solemniter fuerint approbati».

³⁷ En Santos Paz 2000: 14-21 se comentan varias menciones a Joaquín de Fiore e Hildegarde en la obra de d'Ailly.

³⁸ *Vid.* los estudios clásicos de Reeves 1993: 175-241 y Töpfer 1992.

³⁹ Las lecturas antifraternales de la carta hildegardiana al clero de Colonia se documentan en la década de 1220, mientras que en torno a la década de 1270 Guillermo de Saint-Amour (probablemente) compuso una profecía antimedicante que atribuyó a Hildegarde: *vid.* Santos Paz 2016 (se comenta también el testimonio de Peckham).

⁴⁰ *Vid.* Santos Paz 2004: CXXXII-CXXXIII (Alberto de Stade), CXXXIII-CXXXIX (Alejandro de Bremen) y CLIII-CLXXI (Roquetaillade). Sobre Roquetaillade contamos ahora con dos excelentes ediciones del *Vade mecum in tribulatione* (ed. Tealdi 2015) y del *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* (ed. Vauchez et al. 2005). Sobre las citas hildegardianas en el *De ecclesia destituta* de Pedro Galatino, *vid.* Leftley 1995: 229-230.

⁴¹ Pascoe 2005: 18-19; Smoller 1994: 97.

⁴² La obra completa de Gebenón se edita en Santos Paz 2004.

⁴³ La noticia procede del prólogo del *Speculum futurorum temporum*, Santos Paz 2004: 6 (nótese la sustitución del *canonizati* original por *approbati*). Sobre el uso de la misma como prueba de autoridad, *vid.* Engen 2016: 339-340.

cuarto tiempo como *tempus muliebre* y la datación del inicio del mismo en el año 1100.⁴⁴ Lo que es indudable es que las obras hildegardianas que Pedro d'Ailly enumera al final de su sermón no fueron sus fuentes directas, ya que o no las utiliza o lo hace a través de la intermediación de Gebenón.

La autoridad profética de Hildegarde en la época del Gran Cisma fue notable, independientemente del sentido en que fuera utilizada: así lo evidencian varias copias de sus escritos realizadas en esa época, la atribución a ella de profecías espurias o el interés que manifestaron autores como Pedro d'Ailly, Enrique de Langenstein, Teodorico de Nieheim o Juan de Hildesheim.⁴⁵ La mayoría se basaron en el material extractado por Gebenón, que en muchos casos vieron como una profecía parcialmente cumplida —es decir, transformada en historia—, lo que acrecentaba la credibilidad de la visionaria. Un elemento destacado en este sentido es la mención de un «gran cisma» que habría de producirse al final del *tempus muliebre* iniciado en el año 1100 (coincidente, por tanto, con la persecución de la cuarta trompeta del Apocalipsis):⁴⁶ aunque, de acuerdo con el cálculo de Gebenón, el *tempus muliebre* no habría de extenderse más allá del año 1256,⁴⁷ varios de sus lectores retrasaron ese límite para hacerlo coincidir con el Gran Cisma. Así lo hizo Pedro d'Ailly al conjeturar que el quinto tiempo había comenzado recientemente o era de comienzo inminente, puesto que según Hildegarde el cuarto tiempo (*muliebre*) acabaría con un cisma y con la expulsión de los preladados.⁴⁸ Gebenón, en efecto, había relacionado el Cisma del final del *tempus muliebre* con una serie de pecados (odio, homicidio y sodomía), añadiendo que entonces habría de producirse la expulsión de los obispos y del clero de sus lugares propios: esta idea surge de la combinación de dos pasajes hildegardianos, uno del *Liber diuinorum operum* referido a la aparición de los pecados mencionados y a la expulsión de los príncipes, nobles y ricos por inspiración diabólica, y otro de la carta al clero de Tréveris donde se relaciona el *tempus muliebre* con la degradación del clero y con su expulsión por parte de los príncipes y poderosos, profetizándose un período posterior de restauración promovido por los pocos justos que persistirían durante el tiempo *muliebre*. La situación que d'Ailly describe en relación

con el momento presente y futuro inmediato, simbolizado por la quinta trompeta del Apocalipsis, es semejante a la que Hildegarde presenta en la carta al clero de Tréveris (salvo en el aspecto cronológico), pero en lugar de citar esta fuente, reclamó, como hemos visto, la autoridad de Isaías y del Apocalipsis para dibujar una situación semejante a la que describe Gebenón en relación con el final del *tempus muliebre*, esto es: la degradación de la Iglesia, la expoliación de sus riquezas por parte de los laicos y la restauración final liderada de un pequeño grupo de hombres virtuosos.

Existen otros testimonios que muestran que las profecías de Hildegarde difundidas a través de la obra de Gebenón fueron leídas en clave reformista en el contexto del Gran Cisma. Así, por ejemplo, una antología programática del *Speculum futurorum temporum* que circuló sobre todo en Francia. En uno de los manuscritos que la transmite, al parecer relacionado con Pedro d'Ailly, se resumen los acontecimientos profetizados por Hildegarde en cinco etapas, referidas no sólo a la Iglesia, sino también al poder secular: destrucción del Imperio Romano, aniquilación del Papado, matanza de los príncipes, persecución de la Iglesia y renovación de la Iglesia universal.⁴⁹ Otros testimonios de lecturas semejantes permanecen todavía inéditos.

No obstante, algunos contemporáneos de Pedro d'Ailly hicieron una lectura distinta de las profecías hildegardianas. Es significativo el caso de Enrique de Langenstein, que en 1383 dirigió una carta sobre el Cisma al obispo de Worms donde extractó y reorganizó pasajes de la obra de Gebenón sin apenas elementos interpretativos.⁵⁰ Partiendo, como Pedro d'Ailly, del opúsculo de Gebenón sobre las siete trompetas del Apocalipsis, Enrique concluyó que el mundo se encontraba en el cuarto período, iniciado en el año 1100 con la muerte de Guillermo II de Inglaterra, coincidiendo con el comienzo del *tempus muliebre* de Hildegarde.⁵¹ A partir de ahí, el autor abandonó el esquema de Gebenón y describió el desarrollo de los acontecimientos de acuerdo con la visión hildegardiana de los cinco animales de *Scivias* III, 11, aunque sin establecer una cronología precisa: es decir, ni consideró finalizado el *tempus muliebre*, ni vinculó explícitamente el Gran Cisma con un momento de cambio, ni identificó a los agentes de los procesos futuros, sino que se limitó a adaptar pasajes hildegardianos del *Liber diuinorum operum* y de la carta al clero de Colonia (siempre en la versión de Gebenón) para describir el devenir de los acontecimientos con poca concreción cronológica. Lejos de la voluntad de Enrique de Langenstein establecer expectativas apocalípticas más allá de las que cada lector pudiera deducir de la lectura de los pasajes hildegardianos que él presenta.

Si bien tanto Pedro d'Ailly como Enrique de Langenstein adaptaron la obra de Gebenón, este se limitó a abreviar y

⁴⁴ En el opúsculo de Gebenón sobre el Apocalipsis no se menciona el *tempus muliebre* de Hildegarde, a diferencia de lo que sucede en el *Speculum futurorum temporum*. La idea de que ese tiempo comenzó en el año 1100, basada en un pasaje de la *Vita sancte Hildegardis*, se debe también a Gebenón: Santos Paz 2004: XLVI-LI.

⁴⁵ El estudio más completo sobre la presencia de Hildegarde en la época del Gran Cisma es el de Santos Paz 2000, ya que los trabajos de M. Embach sobre la recepción de Hildegarde no le prestan mucha atención a este capítulo. Otros estudios posteriores, como el de Blumenfeld-Kosinski 2006, no aportan nada nuevo en lo que a Hildegarde se refiere.

⁴⁶ *Speculum futurorum temporum* 2 (*Prologus*), ed. Santos Paz 2004: 5: «*iuxta prophetiam beate uirginis grauissimi scismatis et confusionis laqueus in fine istius primi temporis super omnem clerum et ordinem ecclesiasticum extendetur, ita ut de patria et locis suis expellantur, nisi Dei clementiam et misericordiam ardore sacre deuotionis studeant reuocare*».

⁴⁷ *Vid. Item quando magnum scisma futurum sit. Ex epistola sancte Hildegardis ad Treuerenses*, ed. Santos Paz 2004: 108-109. En otro extracto (del *Liber diuinorum operum* en esta ocasión) se exponen los indicios de dicho cisma (una serie de vicios): *ibidem*: 107.

⁴⁸ *Vid. supra*, n. 35.

⁴⁹ Angers, Bibliothèque municipale, cod. 320, fol. 147r. Esta copia incluye anotaciones marginales y una nota final donde se explicita la interpretación de los extractos hildegardianos (ed. Santos Paz 2004: CI). Sobre la relación de este manuscrito con Pedro d'Ailly, *vid.* Hayton 2013: 263-264. La antología mencionada se edita y comenta en Hayton 2017.

⁵⁰ Ed. Santos Paz 2000.

⁵¹ Se trata de una interpretación del propio Enrique de Langenstein basada en el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, ya que Hildegarde no ofrece ninguna referencia histórica para explicar la relación entre el año 1100 y el inicio del *tempus muliebre* (en cualquier caso, suele admitirse que sería una crítica a Enrique IV).

reorganizar determinados pasajes, sin más intervenciones en el texto que algunas modificaciones estilísticas;⁵² aquel, en cambio, manipuló notoriamente su fuente, reseñándola con la finalidad de adaptarla a las circunstancias presentes y reivindicar un papel destacado para la orden franciscana en el futuro inmediato. A este respecto, ya he comentado cómo d'Ailly omitió referirse a un pasaje de la carta de Hildegarde al clero de Tréveris de donde se deduce que el *tempus muliebre* duraría, como mucho, hasta 1256: su intención era, claramente, retrasar el final de dicho tiempo hasta el Gran Cisma, revistiendo el conflicto de un valor apocalíptico que no se explicita en la carta de Enrique de Langenstein. Las modificaciones más sustanciales realizadas por él se encuentran en la descripción de los períodos correspondientes a las trompetas cuarta y quinta (es decir, del momento actual para d'Ailly), mientras que para los restantes períodos (primero a tercero, sexto y séptimo) se mantiene a grandes rasgos la de Gebenón, aunque muy abreviada.

Gebenón describió el período de la cuarta trompeta como un momento de degradación de los poderes eclesiástico (en toda su jerarquía) y secular. Sin embargo, destacó algunas figuras que brillaron en él por su santidad: Bernardo de Clairvaux, Hugo y Ricardo de Saint-Victor, Tomás de Canterbury, Elredo de Rievaulx, Joaquín de Fiore e Hildegarde de Bingen. Esta era, para él, la única que se podía identificar con el águila de Apoc. 8, 13, ya que predijo las tribulaciones de los tres tiempos todavía futuros; para demostrarlo, Gebenón comparó en primer lugar a la visionaria con Juan de Patmos y, en segundo lugar, enumeró algunas pruebas de su autoridad. Por lo que respecta al período de la quinta trompeta, Gebenón recurrió a los escritos de Hildegarde —a quien, como acabo de indicar, consideraba profetisa de las adversidades futuras— para describir el ataque de los cátaros y otros herejes, con la ayuda de príncipes y laicos, contra los prelados de la Iglesia, a quienes habrían de expulsar de sus lugares y cuyas propiedades habrían de destruir; a continuación, según la predicción de la santa en el *Liber diuinorum operum* y en la carta al clero de Colonia, se habría de extender la herejía incluso entre los más justos, aunque se preservarían algunas congregaciones santas que al final de este período conducirían a la Iglesia a la santidad, la justicia y la paz. Algunos elementos destacables en la descripción de Gebenón del quinto período son: su comparación con la persecución que habría de producirse en la época del Anticristo, la mención explícita de que Hildegarde no había establecido un final preciso para este período y la concepción reformista de la tribulación, que se relaciona con la purgación de la injusticia y de la iniquidad (aunque no expresamente de los cargos eclesiásticos).⁵³

En la adaptación de este pasaje Pedro d'Ailly se aparta notablemente de su fuente. En primer lugar, respecto al período la cuarta trompeta, d'Ailly matiza la visión del declive moral de los prelados que habría de producirse entonces, incidiendo en una visión más franciscana del mismo, al introducir como principal falta del clero el abandono de las enseñanzas evangélicas que, de acuerdo con lo que se

expone en los dos primeros artículos del sermón, constituyen los principios básicos de la regla franciscana.⁵⁴ Así, por ejemplo, tras indicar que en los tres primeros períodos la Iglesia permaneció internamente virtuosa, Gebenón alude a un pasaje de Bernardo de Clairvaux donde se describe una situación parecida, ya que tras haber sufrido el ataque de los persecutores y herejes, dice Bernardo, la Iglesia padece un mal mayor: la degradación de sus ministros, que debían servir a Cristo y sirven al Anticristo, abandonándose a todo tipo de lujos.⁵⁵ Frente a Gebenón, Pedro d'Ailly elimina el pasaje de Bernardo de Clairvaux y lo sustituye por un nuevo texto, sin alusiones al Anticristo y más explícito en cuanto al origen de los males que padece la Iglesia:

*Ecce in pace facta est amaritudo eius amarissima. quia per bella viciorum facta est persecutio virtutum seuissima. Verbi gratia. Contra paupertatem surrexit cupiditas. contra castitatem obtinuit voluptas. contra humilitatem intumuit vanitas. Et vt plura breuiter comprehendam. omnem euangelicorum consiliorum virtutem ecclesiasticorum ministrorum oppresit iniquitas. Nam adeo quidem omnium viciorum pestis in viris ecclesiasticis processisse videtur. vt vix synagoga iudeorum aut secta aliqua paganorum uel hereticorum ab euangelica Christi regula tantum vnquam in moribus oberrare credatur. quantum hodie malignantium ecclesia clericorum.*⁵⁶

Aunque la causa de la degradación reside igualmente en los ministros eclesiásticos, consiste en el abandono de tres virtudes concretas que, de acuerdo con los primeros artículos del sermón, son los pilares de la regla franciscana: pobreza, castidad y humildad.

En la exposición del período correspondiente a la cuarta trompeta Pedro d'Ailly también manipuló la nómina de santos que florecieron en él. En esto es comparable con Enrique de Langenstein, en cuya carta al obispo de Worms de 1383 eliminó del elenco a Elredo de Rievaulx (quizás por considerarlo poco importante) y añadió al «maestro de las Sentencias» (Pedro Lombardo, un autor referencial para un maestro de Teología). D'Ailly fue más allá, ya que no se limitó a eliminar a Elredo y a los victorinos (Hugo y Ricardo) y a agregar a los fundadores de las órdenes mendicantes franciscana y dominica, sino que añadió una alabanza de estos últimos y defendió que Francisco de Asís —no Hildegarde— era el único santo que podía identificarse con el águila de los lamentos anunciada en el Apocalipsis.

En cuanto al período de la quinta trompeta, aunque el desarrollo previsto por d'Ailly es en parte coincidente con el que dibuja Gebenón, su referencia son las profecías bíblicas (no Hildegarde) e incide más en la maldad de los prelados y en el carácter de justo castigo que tiene la persecución contra ellos que en las acciones de los herejes, como hemos visto. Además, en su interpretación de Isaías y el Apocalipsis, refiriéndose a la restauración de la Iglesia (es decir, al futuro próximo), parece identificar a los santos que la liderarán con los franciscanos, como veremos en el siguiente apartado.

En conclusión, resulta obvio que Pedro d'Ailly intervino en el texto de Gebenón no tanto con el ánimo de adaptar

⁵² Vid. Santos Paz 2000: 52-54. El único cambio reseñable se da en la lista de santos que florecieron en el siglo XII, donde Enrique de Langenstein substituyó a Elredo de Rievaulx por Pedro Lombardo.

⁵³ Ed. Santos Paz 2004: 95-106.

⁵⁴ Este aspecto se destaca en Pascoe 2005: 19, aunque con alguna inexactitud debido a su desconocimiento de la fuente precisa de d'Ailly.

⁵⁵ *De hereticis ex Apocalypsi* 123-125, ed. Santos Paz 2004: 95. Cfr. Bernardo de Clairvaux, *Sermo In Canticum Canticorum* 33, 16.

⁵⁶ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162va.

sus contenidos a la estructura y extensión de un sermón —como hizo Enrique de Langenstein en su epístola al obispo de Worms— sino al servicio de una tesis relativa a su visión del presente y del futuro inmediato y al papel de la orden franciscana, completamente ajena a la obra de Hildegarde y de su compilador Gebenón. No fue esta la única ocasión en que d'Ailly manipuló una fuente para adaptarla a sus intereses: en el *Tractatus de falsis prophetis II*, por ejemplo, hizo un amplio uso de las *Collectiones catholice et canonice scripture* de Guillermo de Saint-Amour, aunque sustituyendo los ataques antifraternales por referencias al clero corrupto o al Cisma.⁵⁷ No es extraordinario que obras de contenido profético y apocalíptico como la de Gebenón fueran actualizadas y resemantizadas para adaptarlas a circunstancias diferentes a las del contexto en que fueron compuestas;⁵⁸ el propio Gebenón prevé esta posibilidad de intervención en el texto al final de su opúsculo sobre el Apocalipsis.⁵⁹ D'Ailly ocultó sus intromisiones en el texto de Gebenón e insistió al final del sermón en que todo lo dicho sobre el futuro de la Iglesia, incluida la interpretación de las Escrituras, se debe a la acreditada profetisa Hildegarde de Bingen: probablemente lo hizo por una cuestión de autoridad (algo normal en los textos proféticos medievales), pero quizás no deba desvincularse totalmente de la ambigüedad con que d'Ailly trató todo lo relativo al papel futuro de los franciscanos en el contexto del Gran Cisma.

MILENARISMO FRANCISCANO

No es extraño que en un sermón para la fiesta de san Francisco este y su legado tengan un papel relevante. Haciéndose eco de las circunstancias contemporáneas, Pedro d'Ailly ligó dicho papel al origen y a la resolución del Gran Cisma: al origen, porque en su consideración el Cisma nació debido al abandono por parte de los ministros de la Iglesia de una serie de virtudes evangélicas que reivindica la regla franciscana; a la resolución, por el rol determinante que le otorga (aunque ambiguamente) a la orden minorita. Es sabido que el autor fue cambiando su postura sobre el Gran Cisma a lo largo del tiempo, relacionándolo en una etapa intermedia con la *discessio* de 2Thess. 2, 3 y con la aparición del Anticristo y, al final de su vida, tratando de buscar una solución por la vía conciliar, postura en la que coincidió con Enrique de Langenstein, aunque a diferencia de este no fue tan crítico con la autoridad de las revelaciones especiales.⁶⁰

⁵⁷ Vid. Hayton 2013: 243-265.

⁵⁸ La propia obra de Gebenón fue objeto de varias adaptaciones actualizadoras: vid. Santos Paz 2004: XCVI-CXXV, así como las adaptaciones del *Liber ostensor* de Roquetaillade (*ibidem*: CLIII-CLXVIII) y de la *Epistola de scismate* de Enrique de Langenstein (*vid. supra*, pp. 95-96). Por citar un caso diferente, en la reciente edición del *Vade mecum* de Roquetaillade se dedica un capítulo a los «fenómenos de relectura» del texto: vid. Tealdi 2015: 279-316.

⁵⁹ Ed. Santos Paz 2004: 106: «*relinquo arbitrio et iudicio eorum [i. e. sanctorum et sapientium uirorum] hec eadem que composita sunt a me uel compilata ex libris sancte Hildegardis, ut radant que radenda iudicauerint et ordinent melius, si qua minus bene ordinata sunt*».

⁶⁰ Me refiero al *Liber aduersus Telesphori eremite vaticinia de ultimis temporibus* de 1392, ed. Pez, B. 1721. *Thesaurus anecdotorum novissimos*, Seu *Veterum Monumentorum, precipue Ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum Bibliothecis adornata Collectio recentissima*:

Nada de esto se defiende en el sermón de san Francisco, donde el conflicto no tiene que ver con el Anticristo (al que ni siquiera se menciona y cuya aparición, en todo caso, no se contempla en el quinto período de la Historia de la Iglesia recién comenzado) y cuya resolución se inscribe en el marco de un proceso reformista donde se destaca el liderazgo de los mendicantes y no de las autoridades eclesiásticas.

Mi interpretación de la postura de Pedro d'Ailly sobre la orden franciscana se opone a la que en su momento sostuvo Pascoe. Este, aun admitiendo que d'Ailly excluye de la degradación a las órdenes mendicantes y monásticas, que le otorga un papel relevante a san Francisco, que enfatiza el declive moral del cuarto período desde una óptica franciscana de alejamiento de la enseñanza de Cristo y que propone a san Francisco como modelo de renovación de la Iglesia, no cree que para el autor del sermón dicha renovación tenga que residir en la orden franciscana, en la línea de muchos espirituales «radicales», sino más bien en el clero secular, que debería —eso sí— seguir el ideal evangélico representado por Francisco de Asís. En esa línea de argumentación, Pascoe explica uno de los aspectos controvertidos del sermón, las citas del pseudojoaquinita *Super Hieremiam*, diciendo que d'Ailly lo utiliza como soporte para interpretar la Historia de la Iglesia en términos de persecuciones sucesivas, pero sin adoptar algunos de sus aspectos más polémicos, relacionados con la interpretación trinitaria de la historia y con su uso por parte de los franciscanos espirituales para asociar el comienzo del milenarista tercer *status* con la orden franciscana. Desde mi punto de vista, no sólo las citas del *Super Hieremiam*, sino también las identificaciones apocalípticas de san Francisco y santo Domingo y algunos lugares comunes del milenarismo franciscano espiritual indican que d'Ailly defendía la preponderancia de la orden franciscana en la restauración de las virtudes evangélicas.

De manera transversal Pedro d'Ailly proclama en su sermón la significación de los principios de la regla franciscana, que considera acreditada por la coincidencia con el modelo de vida transmitido por Cristo a través de los evangelios y por las sanciones canónicas de los papas Gregorio IX, Inocencio IV y Nicolás III. Esos preceptos fueron revelados a Francisco de Asís, quien los transmitió a su orden, cuyo papel en la Historia de la Iglesia se contempla desde una perspectiva apocalíptica milenarista y reformista.

Francisco de Asís es mencionado en el segundo artículo como el maestro que llama a sus discípulos a la escuela de la verdadera sabiduría, opuesta a la de los sabios mundanos. Pero su figura adquiere mayor relevancia en el tercer artículo, donde se lo asocia con una serie de imágenes apocalípticas. En primer lugar, es nombrado junto a santo Domingo entre los santos que florecieron durante el período de la cuarta trompeta del Apocalipsis (*tempus muliebri*) y ambos son llamados «olivos fructíferos» (*olive fructifere*). Independientemente de que Pedro d'Ailly, a diferencia de algunos franciscanos del siglo XIV,⁶¹ otorgase a los predicadores un papel relevante en el enfrentamiento contra los cismáticos y en la renovación de la Iglesia (como

I/II 507-564, Augustae Vindelicorum: Sumptibus Philippi, Martini & Joannis Veith fratrum. En él se critican las profecías de autores como Telesforo de Cosenza, Joaquín de Fiore, Cirilo o Dándalo, pero no las de Hildegarde de Bingen (*vid. especialmente ibidem*: 519 y 547-548).

⁶¹ Vid. Lerner 2004.

resulta patente en el sermón de santo Domingo del año anterior), es obvio que su presencia aquí obedece al interés de introducir la imagen de los olivos y una cita del *Super Hieremiam* referida a las órdenes franciscana y dominica.

La imagen de los olivos evoca algunos pasajes bíblicos que fueron relacionados con las dos órdenes mendicantes y sus fundadores en la tradición franciscana de inspiración joaquinista: el propio Joaquín de Fiore presagió la aparición de dos órdenes dedicadas respectivamente a la predicación y a la contemplación, que vio simbolizadas en los olivos de Zac. 4, 3,⁶² símbolo aplicado posteriormente a las órdenes franciscana y dominica.⁶³ Otro pasaje bíblico más claramente evocado con esta imagen es Apoc. 11, 4, donde, hablando de los dos testigos enviados para predicar durante 1260 días, se dice que son dos olivos y dos candeleros (*hii sunt duo olivae et duo candelabra*). En la exégesis franciscana estas imágenes fueron referidas a santo Domingo y san Francisco o a las órdenes fundadas por ellos: así, por ejemplo, Alejandro de Bremen, autor de uno de los comentarios franciscanos al Apocalipsis más originales, citó el versículo en cuestión a continuación de una cita del pseudojoaquinista *Super Hieremiam* donde se profetiza el surgimiento de dos órdenes futuras representadas por el cuervo y la paloma —esto es, los predicadores y los menores—.⁶⁴ Son reseñables algunas coincidencias entre Alejandro de Bremen y Pedro d'Ailly: ambos hicieron una lectura histórica del Apocalipsis, donde vieron representadas las tribulaciones de la Iglesia, y defendieron un papel milenarista de las órdenes mendicantes fundamentándose en el comentario a Jeremías de pseudo-Joaquín de Fiore; sin embargo, cada uno de ellos interpretó el versículo del Apocalipsis de forma diferente, ya que para Alejandro de Bremen los olivos y los candeleros quieren decir que los fundadores de las dos órdenes iluminan el mundo con la llama de su forma de vida y de su predicación, mientras que para d'Ailly los olivos fructíferos (cfr. Ps. 51, 10) representan a Francisco de Asís y Domingo de Guzmán porque produjeron dos órdenes fecundísimas, la de los predicadores y la de los menores.⁶⁵

Las connotaciones escatológicas de los olivos del Apocalipsis son evidentes, ya que una amplia tradición exegética desde antiguo identificó a los dos testigos (y los símbolos que los acompañan) con Enoc y Elías, literalmente destinados a re-

tornar al final de los tiempos para enfrentarse al Anticristo y convertir a los judíos durante tres años y medio.⁶⁶ Interpretados en clave alegórica, dentro de la corriente franciscana más rigurosa Enoc y Elías pasaron a ser también figuras de santo Domingo y san Francisco, profetas de una nueva era: así, por ejemplo, en el *Arbor uite crucifixe* de Ubertino da Casale,⁶⁷ aunque ya antes Tomás de Celano (*Vita prima*) y Bonaventura (*Legenda maior*) habían presentado a Francisco de Asís como un segundo Elías.⁶⁸ Esta tradición también entronca con el joaquinismo, ya que algunos franciscanos atribuyeron a Joaquín de Fiore la interpretación de los dos testigos como dos varones espirituales fundadores de sendas órdenes, lectura que encontramos por ejemplo en Bartolomé di Pisa o en Pedro Juan Olivi.⁶⁹ En todo caso, se trata de una cuestión demasiado compleja para desarrollarla aquí: interesa destacar que los llamados franciscanos espirituales identificaron a los testigos del Apocalipsis (Enoc y Elías en la exégesis habitual) y los símbolos asociados a ellos (olivos y candeleros) con santo Domingo y san Francisco, haciendo hincapié en el carácter profético, escatológico y milenarista del fundador franciscano y relacionándolo a través de la figura de Elías con el tiempo de Espíritu.

La recurrencia de esta interpretación en el ámbito franciscano permite pensar que está connotada en la referencia que Pedro d'Ailly hace a Francisco de Asís y Domingo de Guzmán como dos olivos. No obstante, no queda claro que esa referencia tenga para él el mismo significado que para los espirituales franciscanos, ya que aunque la cita comienza como en el Apocalipsis (*isti sunt duo oliue*, con la variante *isti* en lugar de *hii*, que también se lee en Alejandro de Bremen), no continúa de la manera habitual (*et duo candelabra*), sino que se contamina con Ps. 51, 10 (*ego autem sicut oliua fructifera*); además, la interpretación de la imagen en este caso recae precisamente sobre el adjetivo *fructifere*, produciendo una ambigüedad, quizás deliberada, en la alusión.

Otra representación apocalíptica que se encuentra en el sermón de Pedro d'Ailly atañe solo a Francisco de Asís: se trata del águila de los lamentos de Apoc. 8, 13. Una vez enumerados los santos que florecieron en el período de la cuarta trompeta, d'Ailly se pregunta cuál de ellos puede corresponder al águila que clama tres «ay!» por cada uno de los tiempos futuros. Concluye que se trata de Francisco de Asís, por tres razones: porque observó y predicó los principios de la regla evangélica, porque en la visión seráfica recibió los estigmas y la revelación de muchos secretos y porque predijo por medio del espíritu profético las persecuciones de los tres tiempos aún futuros (tal como se recoge —dice— en la *Legenda vetus*). Se insiste, por tanto, en la condición profética del santo, ya antes sugerida en la comparación con Elías evocada en la imagen de los olivos.

⁶² Vid. Reeves 1993: 143 (con referencias en la n. 4 a los pasajes de la *Concordia Novi et Veteris Testamenti* y de la *Expositio in Apocalypsim* de Joaquín de Fiore).

⁶³ Por ejemplo, en una encíclica conjunta de Humberto de Romanis y Juan de Parma, generales de las órdenes dominica y franciscana respectivamente, que data de 1255. Citada en Reeves 1993: 146.

⁶⁴ Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim* 20, 6, ed. Wachtel 1955: 437: «*Isti sunt duae olivae et duo candelabra lucentia ante Dominum, quorum non minus conversationis quam praedicationis flamma mundum illuminat universum*». Sobre el comentario al Apocalipsis de Alejandro de Bremen y su influencia sobre Pedro Auréolo y Olivi, vid. Burr 1992: 99-101. Sobre la influencia de Joaquín de Fiore y sobre el rol destacado de las órdenes mendicantes vid. Schmolinsky 1991.

⁶⁵ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162vb: «*quasi due oliue fructifere duos fecundissimos ordines predicatorum scilicet et minorum produxisse cernuntur*». Otros autores franciscanos interpretaron este pasaje de manera distinta: así, John Russel, autor de un comentario al Apocalipsis a finales del siglo XIII, remite a la autoridad de Joaquín de Fiore (en concordancia con Jerónimo) para sostener que los dos testigos son dos órdenes que habrán de aparecer antes del fin del mundo y que se llaman olivos y candeleros porque arderán con el aceite de la caridad (pasaje reproducido en Smalley 1981: 230-231).

⁶⁶ Vid., entre otros, Emerson 1981: especialmente 95-101; Mackay 1990; Petersen 1993.

⁶⁷ Citado en Bolognesi 2012: 7: «*Inter quos in typo Helie et Enoch Franciscus et Dominicus singulariter claruerunt...*» (se indica la influencia sobre la *Commedia* de Dante).

⁶⁸ Vid. Schlosser 2014: 30-31.

⁶⁹ En realidad, Joaquín de Fiore prefirió considerar los dos testigos como representación de tres varones: Enoc (edad de los patriarcas o tiempo del Padre), Moisés (edad de la Ley o tiempo del Hijo) y Elías (vida eremítica o tiempo del Espíritu): vid. Saranyana 2003. Por lo que respecta a Olivi, sugiere que los dos testigos que literalmente representan a Enoc y Elías podrían ser posiblemente dos órdenes de predicadores: vid. Bolognesi 2012: 28.

La imagen del águila de los lamentos aplicada a Francisco de Asís no aparece en la literatura franciscana de los siglos XIII y XIV, donde sí fue habitual representarlo con otra figura apocalíptica que quizás se sugiere en este contexto: se trata del ángel del sexto sello. Contamos con varios testimonios de la corriente más rigorista, como Gerardo de Borgo San Donnino, Olivi o Ubertino da Casale, todos ellos joaquinistas. Aunque el origen de esta asociación escatológica se remonta al menos al *Evangelium eternum* de Gerardo de Borgo San Donnino,⁷⁰ se popularizó a través de la *Legenda maior* de Bonaventura, para quien Francisco lleva el sello de Dios vivo en los estigmas. La interpretación del pasaje de Bonaventura, con todo, es controvertida: para unos supone el cumplimiento de la profecía de Joaquín de Fiore en relación con la aparición de *uiri spirituales* en la transición de la sexta a la séptima edad, dando lugar a la nueva Iglesia del Espíritu o de los monjes, alternativa a la Iglesia jerárquica del clero; para otros, en cambio, Bonaventura pretende asumir una mediación con los franciscanos joaquinistas que se resuelve en la exaltación de la persona de Francisco, no de la orden franciscana ni de una nueva Iglesia.⁷¹ En cualquier caso, como sucede en la equiparación de Francisco con Elías del mismo Bonaventura, se destaca la cualidad del santo como profeta de una nueva era,⁷² igual que hace Pedro d'Ailly en su sermón.

La identificación de Francisco con el águila de los lamentos no es original de d'Ailly, sino que fue tomada, como hemos visto, del opúsculo de Gebenón de Eberbach sobre las trompetas del Apocalipsis. Para Gebenón, no obstante, el águila era Hildegarde, a la que se comparó con Juan de Patmos y cuyas profecías sobre el futuro inmediato expuso en el apartado correspondiente al período de la quinta trompeta. Es precisamente en este punto donde d'Ailly se distanció de su fuente, ya que no sólo introdujo a Francisco de Asís entre los santos del cuarto período y lo elevó a la categoría de profeta de los tiempos futuros, comparándolo con el autor del Apocalipsis, sino que su descripción del desarrollo del quinto período, aun siendo semejante a la que esboza Gebenón, no se basa en los escritos de Hildegarde (ni de Francisco), sino en las profecías de Isaías y el Apocalipsis, entre las que establece una concordancia. Como he señalado, la evolución de ese quinto período comprende tres momentos: la caída del clero debido a sus propias faltas, el castigo del clero y de la institución eclesíástica por parte de los laicos y la restauración de las virtudes apostólicas y de la Iglesia. Es en relación con este último episodio donde d'Ailly le concede un protagonismo milenarista a la orden franciscana.

La primera mención relevante de la orden minorita en el sermón de d'Ailly se encuentra en el segundo artículo, en relación con las virtudes evangélicas que, según el autor, fueron ocultadas a los sabios y entendidos del mundo pero reveladas a los más simples, esto es, a los frailes menores.⁷³ El pasaje recuerda la conclusión del comentario a la regla franciscana de Hugo de Digne, quien también alude a Mt. 11,

25 para afirmar que los estigmas de Francisco son el auténtico sello con el que Cristo confirmó las virtudes de la perfección evangélica (pobreza, humildad y observancia del Evangelio), ocultándoselas a los sabios del mundo y revelándoselas a los simples, esto es, a los hijos de Francisco.⁷⁴

En el artículo tercero, aprovechando la mención de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán a la que me he referido, se introduce una cita del *Super Hieremiam* sobre las órdenes fundadas por ellos:

... qui quasi duo oliue fructifere duos fecundissimos ordines predicatorum scilicet et minorum produxisse cernuntur. de quibus memoratus abbas ioachim in expositione Hieremie predixisse creditur. quod sicut olim per moysen et iosue dominus chananeos israelitis subiecit. et per paulum et barnabam idolatras strauit. sic etiam per hos duos ordines in illis presignatos incredulas gentes conuertere disposuit.⁷⁵

Este pasaje muestra la influencia de algunas ideas propias de la hermenéutica y de la Filosofía de la Historia de Joaquín de Fiore, en concreto la división de la Historia en tres *status* con equivalencias trinitarias y la existencia de un patrón de correspondencias tipológicas entre cada uno de ellos (*concordia trium statuum*).⁷⁶ Así, la conquista de Canaán por parte de Moisés y Josué en el *status sub lege* corresponde *sub gratia* a la derrota de los ídolos por parte de Pablo y Bernabé y *sub ampliori gratia* a la conversión de los no creyentes por las órdenes franciscana y dominica. Las correlaciones trinitarias me parecen claras y, por tanto, también la asociación de las dos órdenes con la milenarista edad del Espíritu (o de los monjes) que se insinúa aquí.

Otras alusiones al cometido de la orden franciscana en la futura renovación de la Iglesia son menos explícitas. Como hemos visto, a partir de las profecías de Isaías y del Apocalipsis d'Ailly determina tres momentos dentro del período correspondiente a la quinta persecución de la Iglesia: la denuncia de los prelados, el castigo por su corrupción y la consolación de los justos. En este último momento, dice, un grupo de justos liderará la renovación de la Iglesia, concebida como un retorno a los principios evangélicos de la regla franciscana. En su comentario a Is. 1 esos justos son llamados *iudices noui* y son descritos con una nueva cita del tratado *Super Hieremiam*, aunque d'Ailly no los identifica con un grupo concreto.⁷⁷ Según Pascoe, d'Ailly se aparta de la tradición franciscana espiritual, que asociaba los *uiri spirituales* mencionados en la cita del

⁷⁴ Hugo de Digne, *Expositio super regulam fratrum minorum, Conclusio*, ed. Flood 1979: 194-195: «*Christus paupertatem et humilitatem praedictam (...) a sapientibus et prudentibus huius mundi absconditam, sed parvulis a patre luminum revelatam, in beato parvulorum patre Francisco (...) autentico excellenter suorum stigmatum signo bullaque irrefragabiliter confirmavit*».

⁷⁵ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162vb.

⁷⁶ Una interesante introducción a la hermenéutica, a la teología y a la filosofía joaquinista en Tagliapietra 1994: 11-50.

⁷⁷ *Sermo de beato Francisco*, fol. 163rb-va: «*Hij namque secundum sententiam abbatis ioachim super hieremiam. erunt fideles in doctrina. spirituales in vita. obedientes in pressura. electi scilicet ad predicandum euangelium regni prelati adulterantibus verbum dei. Tales enim vt idem ait ipsam ruinam ecclesie necesse erit predicare et plangere qui in future tribulationis aculeis non solum inferiores homines sed etiam ipsos pontifices et prelatos fulgurent et non palpent. qui terrena carnaliaque corda omni plaga percutiant. et superbis ac tumidis magistris silentium suis studijs ponant*».

⁷⁰ Vid. Lubac 1989: 86.

⁷¹ Vid. Delio 1997: 153-177 (especialmente 163ss.); cfr. Leonardi 2013: 28-30.

⁷² Vid. Renna 2002.

⁷³ *Sermo de beato Francisco*, fol. 162ra: «*Hec siquidem evangelicorum consiliorum secreta absconsa sunt a sapientibus et prudentibus huius mundi (...) sed reuelata sunt paruulis, id est fratribus minoribus huius sacratissimi ordinis*».

Super Hieremiam con su propia orden: de hecho, dice, «for d'Ailly an evangelically renewed episcopacy is to replace the monastic and mendicant orders as the primary agent in the reformation of the Church in the late Middle Ages». ⁷⁸ No sé en qué pasaje del sermón de san Francisco se fundamenta esta afirmación, ya que desde mi punto de vista se expresa lo contrario. Es cierto que d'Ailly mantiene una cierta ambigüedad al hablar de los *iudices noui*, pero a continuación, cuando describe el mismo desarrollo de acontecimientos dentro del quinto período basándose en el Apocalipsis, se refiere al momento de la renovación de la Iglesia y a los justos que la liderarán de la siguiente manera:

Tertio subiungitur qualiter ecclesia preseruanda est salubriter. quia dicitur. Et preceptum est illis ne lederent nisi tantum homines qui non habent signum dei in frontibus suis. hoc est signum de quo in ezechiele scribitur. Transi per mediam ciuitatem hierusalem. et signum thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus que fiunt in medio eius. Signum enim thau est signum dei quo signantur fideles et deuoti. super abominationibus ecclesie dolentes et afflicti. ac ecclesiastice pacis zelatores auidi. qui vtique inter futuras persecutiones ecclesiasticorum ministrorum soli illesi preseruari creduntur. vnde de eis subditur. Omnem autem super quem videritis thau non occidatis. Ezech. ix. c.⁷⁹

Los justos —que se corresponden con los *iudices noui* anteriores— son aquellos que, de acuerdo con Ezequiel, tienen en sus frentes el signo de la tau. No hay duda, por tanto, de a quiénes se refiere Pedro d'Ailly como líderes de la reforma eclesíastica, ya que el uso de la tau como símbolo franciscano se remonta al propio Francisco de Asís.

En conclusión, Pedro d'Ailly inscribió el Gran Cisma en una periodización caracterizada por las persecuciones que se desarrollaron desde el comienzo de la Iglesia y lo situó en la transición entre el cuarto y el quinto período, distanciándose del apocalipticismo de otros autores que veían en el conflicto una señal de la inminente llegada del Anticristo. Para d'Ailly el Cisma incipiente era un castigo porque el clero había abandonado las virtudes evangélicas de la regla franciscana, pero también era el preludio de la renovación de la Iglesia y la restauración de esas virtudes liderada por la orden franciscana en una especie de tercer estado milenarista: un estado de paz que d'Ailly asocia tímidamente con la edad del Espíritu de la tradición joaquinista y cuya aparición, en cualquier caso, considera próxima, al final del quinto período recién iniciado con el Gran Cisma.

A lo largo de este trabajo se han señalado coincidencias entre d'Ailly y algunos autores franciscanos de los siglos XIII y XIV, especialmente espirituales joaquinistas. Varios de ellos describieron la Historia de la Iglesia como una sucesión de siete períodos asociados a la exégesis del Apocalipsis y denunciaron la decadencia contemporánea (sobre todo de los prelados) para anunciar una edad de renovación ligada a la regla franciscana. Así lo hizo, por ejemplo, Pedro Juan Olivi, que consideró a Francisco de Asís y su regla como eventos apocalípticos, a través de los cuales Dios habría de inaugurar la Edad del Espíritu y habría de restaurar la vida evangélica practicada por Cristo y sus discípulos. ⁸⁰ Olivi

representó al fundador de la orden franciscana con una serie de imágenes apocalípticas que se evocan en el sermón de Pedro d'Ailly. Consideraciones semejantes se hallan en la obra de otros rigoristas, como Ubertino da Casale o Angelo Clarenio. Ahora bien, frente a ellos Pedro d'Ailly se mantuvo en el terreno de una cierta ambigüedad, evitando los aspectos más polémicos de esa tendencia y, en cualquier caso, no siendo demasiado explícito a la hora de expresar sus críticas y sus expectativas.

Otro aspecto destacable es la importancia que cobran en este caso las autoridades proféticas, sobre todo la obra de Gebenón de Eberbach; en obras posteriores, aun cuando menciona Joaquín de Fiore e Hildegarde, d'Ailly no cita sus profecías ni las comenta. ⁸¹ La utilización como fuente del opúsculo de Gebenón sobre el Apocalipsis permite explicar algunas de las ideas más originales que d'Ailly desarrolla en su sermón: por ejemplo, la periodización que describe, el hecho de no contemplar como inminente la llegada del Anticristo o la desatención absoluta por el sexto y séptimo períodos. No obstante, d'Ailly manipuló bastante esta fuente precisamente para integrar en ella una visión franciscana de la degradación y de la renovación de la Iglesia, aunque sin dejar por ello de atribuir a Hildegarde de Bingen la autoridad de todo lo expuesto, incluidas las partes redactadas por él.

En obras posteriores d'Ailly cambió su punto de vista sobre algunas cuestiones desarrolladas en este sermón de juventud. En lugar de considerar el Gran Cisma como un justo castigo del clero que daría paso a una era mejor, lo vio como un problema que debía solucionarse por la vía conciliar; antes que desvincularlo de la aparición del Anticristo, lo consideró un signo de su llegada; más que atribuirles a las órdenes mendicantes el protagonismo en un futuro glorioso, las culpó de haber acrecentado el conflicto. Son significativas las palabras que poco antes del concilio de Constanza de 1414 d'Ailly dirigió al papa Juan XXIII en una carta donde, por cierto, siguió reivindicando la autoridad profética de Joaquín de Fiore e Hildegarde. En ella hizo un análisis de la situación de la Iglesia y de las posibles soluciones prescindiendo de referencias franciscanas, incluso en pasajes significativos como este, donde resume el contenido del sermón que había escrito tres décadas antes, pero sin referencias explícitas a la pobreza, obediencia y humildad, a la regla franciscana o al papel milenarista de las órdenes mendicantes:

... defuncto Domino Gregorio Papa XI. successore dicti Domini Urbani, secuta est tam horrenda tribulatio Ecclesiae; de qua tamen circa ejus nuntium multa scripsi (...) in Sermone de Beato Francisco, qui incipit: Quicumque hanc regulam secuti fuerint, Pax super illos, Galat. VI. 16. Ubi declaravi hujus schismatis causam antecedentem, ipsiusque effectum subsequenter, & antecedentem causam; & ex dictis Prophetis fuse demonstravi Ecclesiasticorum iniquitatem, & maxime Prelatorum multiplicem malitiam. Unde quia non sunt secuti Regulam Evangelicam, non mansit pax Ecclesiastica

⁷⁸ Pascoe 2005: 50.

⁷⁹ *Sermo de beato Francisco*, fol. 163vb.

⁸⁰ Burr 1992: 97-98; Cenci 2012.

⁸¹ P. Daileader señala al respecto que hubo una tendencia general a citar visiones y profecías apocalípticas al comienzo del Gran Cisma que poco a poco se fue atenuando. Menciona el testimonio de Enrique de Langenstein, que en 1394 escribió a Pedro d'Ailly sugiriéndole que una interpretación apocalíptica de los eventos contemporáneos podrían entorpecer los esfuerzos para poner fin al cisma: *vid.* Daileader 2016: 128-129.

*super illos; sed cecidit contentio super Principes, & facta est inter illos contentiosa divisio, cujus subsequenter effectum fore praedixi multiformem innumerabilium malorum miseriam.*⁸²

FUENTES

- Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale.* Douai, 1624.
- Derolez, A. y Dronke, P. (eds.) 1996. *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum* (CCCM 92). Turnhout: Brepols.
- Flood, D. (ed.) 1979. *Hugh of Digne's Rule Commentary*. Grottaferrata: Collegio San Bonaventura.
- Johannis Gersonii Opera omnia*, t. I, Antwerpiae, 1706.
- Joannis Gersonii (...) Opera omnia, Novo ordine digesta, & in V. Tomos distributa (...)* Tomus II (...) Editio secunda. Hagae Comitum, 1728.
- Klaes, M. (ed.) 1993. *Vita sanctae Hildegardis* (CCCM 126). Turnhout: Brepols.
- Martí de Barcelona, P. 1936. «L'Ars Predicandi de Francesc Eiximenis». *Analecta sacra Tarraconensia* 12: 301-340.
- Peters Clark, S. 1981. *The Tractatus de Antichristo of John of Paris: A Critical Edition, Translation and Commentary*. Ithaca-London: Cornell U. P.
- Pez, B. (ed.) 1721. *Thesaurus anecdotorum novissimus, Seu Veterum Monumentorum, praecipue Ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum Bibliothecis adornata Collectio recentissima*. Augustae Vindelicorum: Sumptibus Philippi, Martini & Joannis Veith fratrum.
- Santos Paz, J. C. 2000. *Cisma y profecía. Estudio y edición de la carta de Enrique de Langenstein a Ecardo de Ders sobre el Gran Cisma*. A Coruña: Universidade.
- Santos Paz, J. C. 2004. *La obra de Gebenón de Eberbach*. Firenze: SISMELE-Edizioni del Galluzzo.
- Tealdi, E. (ed.) 2015. *Giovanni di Rupescissa. Vade mecum in tribulatione*. Milano: Vita e Pensiero.
- Tractatus et sermones compilati a reuerendissimo domino domino Petro de Ailliaco. sacre theologie doctore*. Argentinae, c. 1490.
- Valois, N. 1904. «Un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly, le *De Persecutionibus ecclesiae*». *Bibliothèque de l'école des chartes* 65: 557-574. <https://doi.org/10.3406/bec.1904.448215>
- Vauchez, A. et al. (eds.) 2005. *Jean de Roquetaillade. Liber ostensor quod adesse festinant tempora*. Roma: École Française de Rome.
- Wachtel, A. (ed.) 1955. *Alexander Minorita, Expositio in Apocalypsim* (MGHQ 1). Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.

BIBLIOGRAFÍA

- Benfell III, V. S. 2006. «Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse», en S. Casciani (ed.), *Dante and the Franciscans*: 9-50. Leiden-Boston: Brill.
- Blumenfeld-Kosinski, R. 2006. *Poets, saints and visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. Pennsylvania: University Press.
- Bolognesi, D. 2012. *Dante and the Friars Minor. Aesthetics of the Apocalypse* (PhD). New York-Columbia U. P.
- Burr, D. 1992 «Mendicant Readings of the Apocalypse», en R. K. Emmerson y B. McGinn (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*: 89-102. Ithaca-London: Cornell U. P.
- Cenci, M. P. 2012. «A *Lectura super Apocalypsim* de Pedro João Olivi». *Mirabilia* 14: 100-123 <<http://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283107/370979>>.
- Czarski, C. M. 1983. *The Prophecies of St. Hildegard of Bingen* (PhD). Kentucky: University Press.

- Daileader, P. 2016. *Saint Vincent Ferrer, His World and Life. Religion and Society in Late Medieval Europe*. Hampshire-New York: Palgrave Macmillan.
- Delio, I. 1997. «From Prophecy to Mysticism. Bonaventure's Eschatology in light of Joachim of Fiore». *Traditio* 52: 153-177. <https://doi.org/10.1017/s0362152900011971>
- Emmerson, R. K. 1981. *Antichrist in the Middle Ages: A Study in Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*. Seattle: Washington U. P.
- Engen, J. van 2016. «Authorship, Authority, and Authorization: The Cases of Abbot Bernard of Clairvaux and Abbess Hildegard of Bingen», en S. Boodts, J. Leemans y B. Meijns (eds.), *Shaping Authority: How did a Person become Authority in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance?*: 325-362. Turnhout: Brepols.
- Gerwing, M. 1996. *Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff.
- Hayton, M. 2013. «Pierre d'Ailly's *De falsis prophetis II* and the *Collectiones* of William of Saint-Amour». *Viator* 44 (2): 243-265. <https://doi.org/10.1484/j.viator.1.103347>
- Hayton, M. 2017. «Hildegardian Prophecy and French Prophecy Collections, 1378-1455: A Study and Critical Edition of the 'Schism Extracts'». *Traditio* 72: 453-491.
- Kerby-Fulton, K. 1990. *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*. Cambridge: University Press.
- Landes, R. 2015. «Millenarianism/Millennialism, Eschatology, Apocalyptic, Utopianism», en A. Classen (ed.), *Handbook of Medieval Culture*: vol 2, 1093-1112. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Leftley, S. A. 1995. *Millenarian thought in Renaissance Rome with special reference to Pietro Galatino (c.1464-c.1540) and Egidio da Viterbo (c.1469-1532)*. Bristol: University (tesis).
- Leonardi, C. 2013. *La letteratura francescana, vol. 4, Bonaventura, la leggenda di Francesco*. Milano: Mondadori.
- Lerner, R. E. 1988. «Frederik II, alive, aloft, and allayed, in Franciscan-Joachite Eschatology», en W. Verbeke et al. (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: University Press.
- Lerner, R. E. 2004. «Ornithological propaganda: the fourteenth-century denigration of Dominicans», en M. Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des Späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jurgen Miethke*: 171-191. Leiden-Boston: Brill.
- Lubac, H. de 1989. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, I. De Joaquín a Schelling*. Madrid: Encuentro.
- Mackay, T. W. 1990. «Early Christian Millenarianist Interpretation of the Two Witnesses in John's Apocalypse 11:3-13», en J. M. Lundquist y S. D. Ricks (eds.), *By Study and also by Faith: Essays in Honor of Hugh W. Nibley on the Occasion of His Eightieth Birthday, 27 March 1990*: vol. 1, 222-331. Salt Lake City: Deseret Book.
- Millet, H. 1990. «Écoute et usage des prophéties par les prélats pendant le Grand Schisme», en *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*. *Mélanges de la École française de Rome. Moyen Âge* 102 (2): 425-455
- Moynihan, T. 1986. «The Development of the 'Pseudo-Joachim' Commentary 'Super Hieremiam'. New Manuscript Evidence». *Mélanges de la École Française de Rome* 98 (1): 109-142. <https://doi.org/10.3406/mefr.1986.2852>
- Pascoe, L. B. 2005. *Church and Reform. Bishops, Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly, 1351-1420*. Leiden-Boston: Brill.
- Petersen, R. L. 1993. *Preaching in the Last Days, The Theme of Two Witnesses in the 16th and 17th Centuries*. New York-Oxford: Oxford U. P.
- Reeves, M. 1993 (reimpr.). *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Notre Dame-London: Notre Dame U. P.
- Renna, T. 2002. «St. Francis as Prophet in Celano and Bonaventure». *Michigan Academician: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters* 33 (4): 321-322 <<https://www.thefreelibrary.com/St.+Francis+as+prophet+in+Celano+and+Bonaventure.-a089148197>>.
- Santos Paz, J. C. 2016. «Guillermo de Saint-Amour y la versión original de la profecía *Insurgent gentes*». *Studi medievali* 57 (2): 649-687.

⁸² Ed. *Joannis Gersonii (...) Opera omnia, Novo ordine digesta, & in V. Tomos distributa (...)* Tomus II (...) Editio secunda, Hagae Comitum, 1728, cols. 876-882.

- Saranyana, J. I. 2003. «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva». *Teología y vida* 44 (2-3) <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200007#23>.
- Schlosser, M. 2014. «Bonaventure: life and works», en J. Hammond, W. Hellmann y J. Goff (eds.), *A Companion to Bonaventure*: 9-59. Leiden-Boston: Brill.
- Schmolinsky, S. 1991. *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Smalley, B. 1981. *Studies in Medieval Thought and Learning. From Abelard to Wyclif*. London: The Hambledon Press.
- Smoller, L. A. 1994. *History, Prophecy, and the Stars. The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*. Princeton: University Press.
- Swanson, R. N. 2002 (reimpr.). *Universities, Academics and the Great Schism*. Cambridge: University Press.
- Tagliapietra, A. 1994. *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*. Milano: Feltrinelli.
- Töpfer, B. 1992. *Il regno futuro della libertà: lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel Medioevo centrale*. Genova: Marietti.
- Vaucher, A. 1990. «Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Gran Schisme», en *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*. *Mélanges de la École française de Rome. Moyen Âge* 102 (2): 577-588. <https://doi.org/10.3406/mefr.1990.3132>
- Wenzel, S. 2015. *Medieval Artes Praedicandi. A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, Toronto: Medieval Academy of America.
- Wessley, S. E. 1990. *Joachim of Fiore and Monastic Reform*. New York: Peter Lang.
- Whalen, B. E. 2009. *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge MA-London: Harvard U. P.