

# GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DEL *PATRIMONIUM* DE LA SOBERANA Y MILITAR ORDEN HOSPITALARIA DE SAN JUAN DE JERUSALÉN, DE RODAS Y DE MALTA

*Francisco Bueno Pimenta*  
Universidad Complutense

## I.- INTRODUCCIÓN

El 15 de febrero de 2013, la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta<sup>1</sup> celebró el noveno centenario de la solemne promulgación de la bula *Pie postulatio voluntatis*, del papa Pascual II. Mediante este decreto pontificio la orden de san Juan de Jerusalén, nacida como fraternidad hospitalaria, se convirtió, bajo tutela de la Iglesia de Roma, en soberana<sup>2</sup>; quedando constituida, desde entonces, como orden de derecho eclesial, pudiendo elegir

---

<sup>1</sup>Este es el nombre completo que recibe la orden. Normalmente se designa, de forma abreviada y de manera indistinta, como orden hospitalaria de san Juan de Jerusalén, orden sanjuanista o soberana orden de Malta. Las principales fuentes documentales sobre esta orden se hallan en los siguientes lugares: Archivo de Malta (sede de la orden), Archivo Central de La Valetta (Malta) y Archivo de la Biblioteca Pública (Malta). De los documentos conservados en el Archivo Central, cabe señalar las series I (contiene documentos originales de la estancia de la orden en Tierra Santa) y VII (contiene el bulario pontificio, destacándose el denominado bulario *Rubeum*, compuesto por 208 legajos, que recoge los privilegios otorgados a la orden). A éstos han de unirse otros archivos de carácter nacional, tales como los siguientes: Lenguas de Castilla y Aragón. Archivo Histórico Nacional. Sección Órdenes Militares. Gran Priorato de Francia. Archivos Nacionales. Sección *Biens des corporations supprimés* (serie K, L, M, S y Z). Priorato del Hospital de S. Gilles. Archivo Departamental de Marsella, Serie H1. Gran Priorato de Lombardía. Archivo de Milán. Fondi di Religioni. También se encuentran documentos de este priorato en el Archivo de Turín. Serie Órdenes Militares. Gran Priorato de Venecia. Archivo del Estado de Venecia. Por último, los documentos conservados en el Archivo y Biblioteca Vaticana. Cf. Rafael PÉREZ, *La Soberana Militar Orden de Malta como sujeto de derecho internacional*, Madrid, 2013.

<sup>2</sup> Para entender la especial naturaleza de esta institución que es, al mismo tiempo, una orden religiosa y un estado soberano con personalidad jurídica propia, internacional e independiente: Cf. Francisco DE LAS HERAS, *Análisis jurídico de la Soberana Orden de Malta*, Madrid, 2004.

libremente a sus maestros y prelados sin injerencia alguna por parte de las autoridades civiles o eclesiásticas. Aquel acontecimiento supuso el fin del proceso fundacional del instituto sanjuanista; cuya génesis y evolución es el principal objeto de investigación del presente capítulo.

Con ocasión de tan señalada fecha histórica, el papa emérito Benedicto XVI, el 9 de febrero de 2013, en el discurso dirigido a la orden, en la basílica Vaticana, no dudó en afirmar lo siguiente: “nunca debéis olvidar vuestras raíces, cuando el beato Gerardo y sus compañeros se consagraron con los votos para el servicio a los pobres, y el privilegio *Pie postulatio voluntatis* corroboró su vocación”<sup>3</sup>. En efecto, olvidar las raíces y los orígenes es poner en peligro la verdadera identidad de cualquier institución humana. Por eso, es más que obligado el tener que volver siempre sobre la génesis de las cosas; no por rancio romanticismo sino como ámbito de verdadero aprendizaje, en orden a la comprensión del proceso evolutivo que guía la historia de toda institución.

En las últimas décadas hemos asistido a un denotado entusiasmo investigador en torno a las órdenes militares y, de modo particular, hacia la orden sanjuanista<sup>4</sup>. Ello ha propiciado el conocimiento riguroso de aspectos esenciales, tales como el militar, económico o socio-político que han ayudado, sin duda alguna, a comprender mejor la poliédrica realidad de estas antiguas fraternidades cristianas, nacidas en el contexto del mundo medieval<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI. Soberana y Militar Orden de Malta*. Cf. [www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130209\\_ordine-malta.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130209_ordine-malta.html).

<sup>4</sup> La orden sanjuanista figura en la mayoría de tratados, crónicas oficiales, inventarios de bienes y otros documentos sobre órdenes religioso-militares como la más antigua, la más prestigiosa, poseedora de un enorme patrimonio, y crisol de la nobleza más señalada de la vieja Europa.

<sup>5</sup> “A partir de 1976... el incremento de estudios en relación a Órdenes Militares puede ser calificado de espectacular. Así lo ponen de manifiesto nuevos repertorios bibliográficos publicados hace pocos años, y algunos clarificadores ‘estados de la cuestión’ presentados en muy recientes convocatorias científicas” en Carlos de AYALA, “Las Órdenes Militares hispánicas en la Edad Media. Aproximación bibliográfica”, en F. J. CAMPOS (coordinador), *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Ordenes Militares*, Madrid, 1999, p. 429. Por otra parte, también hemos de constatar que cuando se realiza una aproximación a la historiografía de la orden sanjuanista, “enseguida hacen acto de presencia los desequilibrios bibliográficos en relación con otras Órdenes, dentro de las propias lenguas del Hospital y en el plano cronológico. En efecto, ya se trate de establecimientos hermanos nacidos en la sociedad de Ultramar como el Temple... ya de las Órdenes Ibéricas partícipes en la Reconquista... todos barajan un mazo de títulos muy superior en número y

Sin embargo, el estudio acerca del ideal que desde el principio se constituyó, como en el caso de la orden sanjuanista, en el horizonte existencial de los miembros que la integraban no ha sido objeto de tanta investigación como lógico, por otra parte, sería de suponer. Éste ideal se concretó en la búsqueda de la gloria de Dios y la santificación de la propia vida<sup>6</sup>; y ello, bajo la guía concreta del *servicio a pobres y enfermos* y de la *defensa de la fe cristiana*<sup>7</sup>. Éste ideal, y no otro, es el que verdaderamente dio origen al ser y existir histórico de la orden sanjuanista. Es más: si realmente se quiere realizar un honesto e íntegro análisis sobre este instituto el estudio detallado del denominado *patrimonium ordinis* es esencial. Prescindir del mismo, u olvidarlo intencionalmente es, sencillamente, desnaturalizar la cuestión.

Pero, ¿qué es y en qué consiste el *patrimonium ordinis* al que aquí nos estamos refiriendo? Por *patrimonium* ha de entenderse la naturaleza, fin, carisma y espiritualidad de la orden de san Juan; a lo que habrá de unirse aquellos modos y costumbres propias, denominadas sanas tradiciones, adquiridas a lo largo de los siglos. La naturaleza de la orden, desde sus orígenes y hasta el momento presente, viene siendo expresada en los siguientes términos: “orden religiosa laical, tradicionalmente militar, de caballería y nobiliaria”<sup>8</sup>. La denominación de orden religiosa definirá, precisamente, la naturaleza única de esta institución; si la comparamos con otras asociaciones de caballería, militares y nobiliarias, “con las que no comparte esta peculiar característica de

---

variedad temática al existente de la religión de la cruz blanca”, Pedro GARCÍA, “Bibliografía de las lenguas hispanas de la Orden de Malta en la Época Moderna”, en R. IZQUIERDO- F. RUIZ (coordinadores), *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica: Edad Media*, Cuenca, 2000, vol I, p. 1315. En este sentido, el primer simposio histórico sobre la orden de san Juan celebrado en Consuegra (Toledo), los días 25 al 29 de marzo de 1990, y el segundo, celebrado en Tocina (Sevilla), del 11 al 15 de marzo de 2003, organizados por la asamblea española de la orden de Malta, han servido para incrementar la tarea de profundización en la historia sanjuanista; contribuyendo, al mismo tiempo, al aminoramiento de los citados desequilibrios bibliográficos.

<sup>6</sup> Cf. Williams PURKIS, *Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia c. 1095-1187*, Woodbridge, 2008.

<sup>7</sup> Esta doble expresión es la que viene considerándose, a lo largo de los siglos, como la que mejor resume la esencia de la orden de san Juan de Jerusalén; por esta razón es por la que se sigue utilizando en la actualidad.

<sup>8</sup> *Carta Constitucional y Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta*, art. 1&1, Roma, 1998, p. 9. Tanto la carta constitucional como el código se encuentran publicados en el dominio [www.ordenofmalta.org/struttura](http://www.ordenofmalta.org/struttura).

ser religiosa”<sup>9</sup>. Por tanto, todos aquellos que son recibidos en la misma se convierten en miembros de una orden religiosa laical; aunque también se admita a clérigos que ejercen su ministerio como capellanes<sup>10</sup>.

En los primeros siglos de vida del instituto sanjuanista sólo existía, entre los seculares, la categoría de freire laico. De esta forma aparecen nombrados en la regla de Raimundo de Puy<sup>11</sup>. Los sucesores directos de aquéllos son los denominados, en la actualidad, como caballeros de justicia o profesos que integran la primera clase. Éstos, al igual que los capellanes conventuales profesos (los freires clérigos, según la primitiva regla), “emiten los votos de pobreza, castidad y obediencia según el código, tendiendo así a la perfección evangélica. Tienen la consideración de religiosos a todos los efectos del derecho canónico y se atienen a las normas particulares que les afectan. No están obligados a la vida en común”<sup>12</sup>. Ahora bien, desde la época moderna han surgido otros modos

<sup>9</sup> *Reglamentos y Comentarios*, Roma, 2011, p. 19.

<sup>10</sup> En la primitiva orden sanjuanista sólo existía una única categoría de capellanes: los freires clérigos. Cf. Raimundo DE TUY, “Regla”, en Joseph DELAVILLE LE ROUX, *Cartulaire général de l’Orde des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1110-1310*, 5, París, 1894, I, doc.70, pp. 62-68. En la actualidad existen dos categorías de capellanes: capellanes conventuales (‘primera clase’) y capellanes conventuales ad honorem / capellanes magistrales (‘tercera clase’). De esta forma aparecen definidos en Cf. *Carta Constitucional de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalém, de Rodas y de Malta*, art. 8&1, cit., pp. 17-18. Los primeros “emiten los votos de pobreza, castidad y obediencia según el código, tendiendo así a la perfección evangélica. Tienen la consideración de religiosos a todos los efectos del derecho canónico y se atienen a las normas particulares que les afectan. No están obligados a la vida en común” en *Carta Constitucional de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalém, de Rodas y de Malta*, art. 9&1, cit., p. 19. Su principal deber es “consagrarse, en virtud de la profesión religiosa, al cuidado espiritual de los miembros de la orden y al apostolado de sus obras, según las disposiciones de los superiores” en *Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalém, de Rodas y de Malta*, art. 161, cit., pp. 117. La regulación completa acerca de los mismos se encuentra en Cf. *Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalém, de Rodas y de Malta*, arts. 50 al 60, cit., pp. 78-80. Los capellanes de la tercera clase se rigen por el *Reglamento para capellanes conventuales ad honorem y capellanes magistrales*, Roma, 2011.

<sup>11</sup> Cf. Raimundo DE TUY, “Regla” en Joseph DELAVILLE LE ROUX, *Cartulaire général de l’Orde des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1110-1310*, cit., pp. 62-68.

<sup>12</sup> *Carta Constitucional de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalém, de Rodas y de Malta*, art. 9&1, cit., p. 19. Todo lo referido a los caballeros de justicia o profesos se encuentra especificado en Cf. *Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalém, de Rodas y de Malta*, arts. 6 al 93, cit., pp. 63-90.

de adscripción a la orden que han marcado una evolución respecto de lo que venía siendo el modo tradicional. De esta manera, aparecerá la denominada segunda<sup>13</sup> y tercera clase.

La segunda estará integrada por hombres que no haciendo profesión de votos religiosos, sin embargo desean “seguir un camino de perfección cristiana en el espíritu del carisma de la Orden. Este camino requiere un grado más alto de compromiso y de disponibilidad”<sup>14</sup>. Lo peculiar de esta segunda clase residirá en que los que la forman se “obligan, con una promesa especial, vinculante en conciencia, a una vida que tienda a la perfección cristiana, según su propio estado, en el espíritu de la Orden y en el ámbito de sus obras, en conformidad con la propia vocación y con las directrices de los legítimos Superiores. Identificados con el valor espiritual de tan elevado compromiso ante Dios, deben observar diligentemente la ley divina y los preceptos de la Iglesia, hasta el punto de ser ejemplo constante de piedad y virtud, de celoso apostolado y de devoción a la Santa Iglesia”<sup>15</sup>.

La tercera clase la constituirán “aquellos miembros que no emiten votos religiosos, ni promesa, pero viven según las normas de la Iglesia, dispuestos a comprometerse por la Orden y la Iglesia...”<sup>16</sup>. Éstos pasarán a ser también miembros de pleno derecho de una orden religiosa, aunque de una manera vocacional y canónicamente diferente a como lo son lo de primera y segunda clase.

En definitiva, la pertenencia real de todos los miembros de esta orden sanjuanista, con independencia de la clase a la que se encuen-

---

<sup>13</sup> Esta nueva clase quedará recogida, por vez primera, en la carta constitucional de la orden, del año 1961, y se constituirá a partir de la promulgación del motu proprio *Praecipuam curam*, de fecha 21 de noviembre de 1956, del papa Pío XII. Cf. *Carta Constitucional de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén*, de Rodas y de Malta, Roma, 1961.

<sup>14</sup> *Reglamentos y Comentarios*, Roma, 2011, p. 61. Todo lo referido a los miembros que integran la segunda clase se encuentra especificado en Cf. *Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén*, de Rodas y de Malta, arts. 94 al 129, cit., pp. 90-103.

<sup>15</sup> *Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén*, de Rodas y de Malta, arts. 94 & 1, cit., p. 90.

<sup>16</sup> *Carta Constitucional de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén*, de Rodas y de Malta, art. 8&1 C, cit., p. 17. Lo referido a los miembros que integran la tercera clase se encuentra especificado en Cf. *Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén*, de Rodas y de Malta, arts. 116, cit., p. 98. También artículos 108, 109, 112, 113, 114, 118 y 119.

tren adscritos, debe vivirse desde un prisma vocacional<sup>17</sup>. Desde la invitación hacia la plenitud cristiana y hacia la perfección en la caridad. Aspecto común, por otra parte, a todo bautizado; más allá del estado concreto de vida cristiana en el que cada cual se encuentre. Por otro lado, no podemos dejar de señalar, que aunque a lo largo de los siglos la mayoría de los miembros de la orden han sido varones, la pertenencia de la mujer a la misma siempre ha sido una constante histórica.

Desde los orígenes de este instituto existieron comunidades de mujeres que participando del ideal sanjuanista consagraron su vida a Dios. Son las conocidas como monjas-comendadoras. Éstas, desde su fundación, supieron compatibilizar la vida contemplativa con el *servicio a los pobres y enfermos*. Esta presencia de mujeres en la vida de la orden se verá ampliada y reforzada a partir de su incorporación como damas de la segunda y tercera clase, ya en épocas más recientes. quede así explicada tanto la naturaleza como el carácter de los miembros que han integrado el instituto sanjuanista, a lo largo de su historia. En lo concerniente al fin de la orden siempre ha estado claro que éste no puede ser otro que el de promover la gloria de Dios, el servicio a la fe [católica], al Santo Padre y al prójimo, mediante la santificación de sus miembros<sup>18</sup>.

Por último, descrita la naturaleza y el fin de la orden llegamos al epicentro del *patrimonium ordinis*. Es decir, al carisma y a la espiritualidad<sup>19</sup> que brota del mismo. Ahora bien, antes de centrarnos directamente en la génesis y evolución del carisma sanjuanista o melitense<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> El carácter vocacional como elemento vertebrador de pertenencia a la orden ha sido intensamente desarrollado en las últimas publicaciones del gran magisterio. Entre otras: Cf. Pío LAGHI, “La vocazione”, en *Ordine di Malta. Punti fermi per un rilancio. Quaderni di spiritualità* 9, Roma, 2008, pp. 13-16. Cf. Cosimo FONSECA, “Alle origini della vocazione giovanita”, en *Ordine di Malta. Punti fermi per un rilancio*, cit., pp. 17-27.

<sup>18</sup> *Carta Constitucional de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta*, art. 2&1, cit., p. 10.

<sup>19</sup> Cf. Antonio CABRERA, “Espiritualidad y religiosidad de la Orden de San Juan”, en DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE TOLEDO (editor) *Actas del I Simposio Histórico de la Orden de San Juan en España: Madrid 25-29 de marzo 1990, Consuegra, 30 de marzo de 1990*, Toledo, 2003, pp. 179-200.

<sup>20</sup> El uso de las expresiones sanjuanista y melitense hacen referencia a los principales lugares de implantación histórica de la orden; que fueron el hospital de San Juan Bautista, en Jerusalén, y la isla de Malta. Ambas han de entenderse, en este capítulo, como sinónimas. Igualmente, como sinónimos han de considerarse los términos: orden, instituto y comunidad sanjuanista u hospitalaria.

comencemos haciendo algunas consideraciones generales acerca del término carisma.

## II.- CUESTIONES GENERALES EN TORNO AL CONCEPTO DE CARISMA

Hace cincuenta años, la orden sanjuanista, a tenor del enérgico espíritu renovador del momento, y por mandato expreso del concilio Vaticano II, junto al resto de institutos de vida consagrada, tuvo que realizar su particular proceso de *aggiornamento*<sup>21</sup>. Éste se hizo a la luz de las nuevas directrices establecidas en las diversas constituciones, decretos y declaraciones del Vaticano II y de acuerdo a los signos de los tiempos<sup>22</sup>. El decreto conciliar *Perfectae caritatis*, centrado en la adecuada renovación de las órdenes y congregaciones religiosas, al referirse a los principios generales que habían de guiar dicha actualización afirmaba que ésta debía comprender “...al mismo tiempo, un retorno incesante a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de las órdenes, y una adaptación de éstas a las condiciones de los tiempos que han cambiado... Por eso hay que conocer y conservar fielmente el espíritu de los fundadores, los fines propios, las sanas tradiciones; lo cual constituye el *patrimonio* de cada orden”<sup>23</sup>.

El núcleo de este *patrimonio* será, precisamente, el carisma que definirá y caracterizará a cada instituto religioso. El redescubrimiento del carisma originario de cada orden<sup>24</sup> se convertirá, de esta manera,

---

<sup>21</sup>“...Desde el anuncio del concilio Vaticano II, Juan XXIII pensó especialmente en la reunificación de los cristianos...en el *aggiornamento* de la Iglesia; es decir, en su puesta al día y en su renovación. Aspiraba a que nadie, por el lastre de anacronismos, padezca como un desgarrón a causa de su pertenencia simultánea a la Iglesia y al mundo moderno... En la expresión ‘nuevo Pentecostés’ se condensaban las esperanzas del Papa” en “Introducción general”, en *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, 1993, p. XVIII. A partir de aquí, nos referiremos al concilio Vaticano II con la abreviatura CVII.

<sup>22</sup> “corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los ‘signos de los tiempos’ e interpretarlos a luz del Evangelio, de forma que... pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres...” en CVII, *Constitución Gaudium et Spes*, n. 4.

<sup>23</sup> CVII, *Decreto Perfectae caritatis*, n. 2.

<sup>24</sup> El espíritu renovador del concilio Vaticano II ha sido un impulso, especialmente en estas últimas décadas, para el proceso de esclarecimiento y actualización del carisma sanjuanista. Prueba de ello es este capítulo y otras tantas publicaciones: Cf. AA. VV., *Tuitio fidei e Obsequium pauperum oggi. Quaderni di spiritualità* 3, Roma, 2003. Cf. AA. VV., “Order of Malta. Criteria for identity and Life commit-

en cuestión de esencial importancia. Por ello, nada mejor que comenzar aclarando qué significa, desde una perspectiva teológica, el concepto de carisma. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que en la tradición de la Iglesia católica los cristianos, de todos los tiempos, siempre han reconocido la acción del Espíritu Santo en el seno de sus comunidades; interpretando tal acción como aquella fuerza que “la une en la comunión y el servicio, y la construye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos...”<sup>25</sup>. El término carisma procede de un verbo griego que significa *agradar, hacer favores*. San Pablo, en sus cartas, con la sola excepción de la primera carta de San Pedro, será el único que utilice esta palabra<sup>26</sup> en todo el Nuevo Testamento. En concreto, esta expresión aparecerá dieciséis veces en el corpus paulino (seis en Romanos, siete en 1ª Corintios, y una vez en 2ª Corintios, 1ª Timoteo y 2ª Timoteo) y una vez en 1ª Pedro 4, 10. Por otra parte, la originalidad en el uso de este término es tal que no se encuentra presente en ninguno de los escritores griegos paganos, ni en las religiones místicas de ámbito helenístico, ni en el griego bíblico veterotestamentario. En el Antiguo Testamento si es cierto que aparecerá la realidad de lo que significa pero no su directa utilización lingüística

Carisma hará, pues, referencia a todo don dado por Dios en abundancia, benevolencia y total gratuidad a una persona concreta; llevando implícito, en todo momento, la consecución de un bien material (por ejemplo: *asistencia a pobres, peregrinos y enfermos*) y espiritual (por ejemplo: *defensa de la fe*) dirigido tanto a una comunidad concreta como a toda la familia humana. De esta manera, el carisma va a estar vinculado directamente al concepto de la gracia, y su sentido técnico se desarrollará en el marco del pensamiento teológico, particularmente en el área latina. El carisma expresará, por tanto, “la iniciativa de Dios para restaurar a la humanidad en la plenitud y en la ar-

---

ments”, en *Journal of Spirituality*, Roma, 2005. Sobre el panorama actual de la actividad asistencial en el mundo: Cf. Fernando GÓMEZ DE OLEA, *La Orden de Malta, hoy*, Madrid, 2005.

<sup>25</sup> CVII, *Constitución Lumen Gentium*, n 4.

<sup>26</sup> Un artículo antiguo pero esclarecedor sobre el término *carisma*: Cf. Karl WENNEMER, “Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus”, en *Scholastik*, 34 (1959), pp. 503-525. Para estudio detenido de cada uno de los carismas citados por San Pablo: Cf. Gotthold HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo, 1969, pp. 129-232.



monía con el designio divino; es decir, en la ‘vida eterna’ con Cristo”<sup>27</sup>. Por último, guiados por una de las voces más clásicas en el estudio de este concepto teológico, podemos concluir que el carisma “consiste en el llamamiento concreto que recibe una o varias personas, a través de su experiencia del acontecimiento salvífico de Cristo, y que se traduce en acciones concretas que repercuten en el bien mismo tanto de la comunidad cristiana como de la humana, mediante el servicio a los hombres en el amor (cáritas)”<sup>28</sup>.

Una vez realizadas estas consideraciones generales, vamos ahora a bucear en las fuentes que dieron lugar al núcleo del *patrimonium* sanjuanista; y esto, en cuánto expresión y concreción de un particular carisma, surgido en la vida de la Iglesia y en el ámbito social de la cristiandad medieval.

### III.- *OBSEQUIUM PAUPERUM*: PROTOCARISMA DE LA ORDEN DE SAN JUAN DE JERUSALÉN.

El origen de la orden sanjuanista está directamente relacionado con el fenómeno de las peregrinaciones a Tierra Santa. Éstas se van a caracterizar por tener un claro componente religioso y social; siendo el primero, de los dos señalados, el motivo central que sostuvo tales movilizaciones.

A poco que profundicemos en la fenomenología e historia de las religiones nos encontramos con el hecho objetivo que ya desde la antigüedad todas las sociedades otorgaron carácter sagrado a determinados lugares y objetos. Y junto a ello, muy pronto, y de forma cuasi espontánea, comenzaron a realizarse peregrinaciones hacia dichos lugares para venerar lo sagrado y, sobre todo, para solicitar favores, lograr el beneplácito o aplacar la ira de los dioses<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Ramiro PELLITERO, “El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad”, en P. RODRÍGUEZ (editor), *El Espíritu Santo y la Iglesia: XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra, 1999, pp. 508.

<sup>28</sup> Gotthold HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, cit., p. 238.

<sup>29</sup> Cf. José María BLÁQUEZ, Jorge MARTÍNEZ-PINNA, Santiago MONTERO, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Crecia y Roma*, Madrid, 1993.

Protagonista indiscutible de este fenómeno universal será siempre el peregrino. La etimología de este vocablo proviene del latín *peregrinus -per agere-*: vagar por tierras ajenas. El peregrino<sup>30</sup> será, pues, el vagabundo, el carente de tierra propia, de solar. Con el paso del tiempo este término se utilizará para designar a aquellos creyentes que con el deseo de buscar y hallar su salvación se dirigen hacia los sitios donde la divinidad se encuentra presente o bien ha dejado sus huellas. El peregrinaje consistirá, por tanto, en la realización de un caminar catártico y purificador que supondrá entre otras cosas: renuncia de sí mismo, inestabilidad, desprendimiento material, espíritu de devoción, capacidad de resistencia y superación de las dificultades. Este fenómeno surgirá también en el seno de la primitiva Iglesia. Muy pronto emergerá la necesidad espiritual de visitar los lugares fundacionales de la fe. De este modo, el viaje a Palestina se convertirá, a partir del siglo III, en destino preferente del peregrinaje cristiano. Así, tan sólo un siglo después (IV) encontramos cantidad de testimonios que aluden a que son muchos los cristianos que, movidos por este espíritu, se encaminan hacia los Santos Lugares. Hay constancia, por ejemplo, que San Juan de Parma viajó en seis ocasiones a Jerusalén.

Tal actividad tuvo tanto éxito que en Palestina comenzó a establecerse, de forma permanente, un asentamiento de peregrinos<sup>31</sup>, renovado cada cierto tiempo. Las características de composición de esta población fueron diferentes si atendemos a la división de los dos grandes períodos en los que puede estructurarse la historia del peregrinaje bajomedieval:

a) época bizantina (330-636): gentes procedentes de Roma o de ámbitos romanizados. Entre ellas, la virgen Egeria, cuyo relato<sup>32</sup> será muy divulgado y conocido entre los cristianos de occidente. Se caracterizaron por mantenerse al margen de las autoridades y de los autóctonos; aún cuando eran conscientes de la herencia prácticamente común que les unía a los habitantes de la Palestina bizantina.

---

<sup>30</sup> Cf. José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, "El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros", en *IV Semana de Estudios Medievales (Nájera 1993)*, Logroño, 1994, pp. 11-30.

<sup>31</sup> Cf. André GRABOÏS, "Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère dans sa patrie spirituelle" en *Studi Medievali XXX*, fasc. I (1989), pp. 15-48.

<sup>32</sup> Cf. AA.VV en A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid, 1996.

b) época árabe (636-1099): gentes procedentes del ámbito germano. Participaban del espíritu que motivó las peregrinaciones anteriores, pero, al contrario que los primeros, carecían de la conciencia de común herencia con la cristiandad palestinense. Su centro de interés fue, lógicamente, la visita a los Santos Lugares; pero también a otros directamente vinculados a personajes del Antiguo Testamento, o los que tenían relación con el culto a determinados santos legendarios. La adquisición y veneración de reliquias vendrá a reforzar, aún más, esta actividad de peregrinaje; hecho éste que, por otra parte, marcará distancia con los orientales, más dados al culto de los iconos.

Las relaciones entre los peregrinos occidentales y los cristianos de Palestina –ni que decir tiene respecto a los musulmanes– se van a ir caracterizando, en especial a partir del siglo IX, por un aumento progresivo del distanciamiento entre ambas comunidades.

No obstante, hasta el siglo X, será la tumba de san Pedro, en la ciudad eterna de Roma, el principal polo de atracción del peregrinaje cristiano. Ahora bien, igualmente se constata que “la afluencia de peregrinos hacia Tierra Santa comenzó a crecer [en este mismo siglo]. Quien por el ansia de expiar algún grave crimen, quien por mortificar su cuerpo con las fatigas del viaje o por venerar y obtener reliquias de santos, eran muchos los que se ponían de camino atraídos por el amor a Cristo y por la fascinación que ejercían los nombres de Jerusalén, Belén, Nazaret, Tiberíades y el Jordán”<sup>33</sup>. A partir del siglo XI se consolidará espectacularmente la preeminencia de las visitas a Palestina, y también hacia Compostela; esta última con el fin de venerar la tumba del apóstol Santiago.

En los albores del año 1000 el fenómeno de la peregrinación experimentará un fuerte giro: pasará de ser individual a colectiva. La organización previa y la sobredimensión que irá alcanzando este fenómeno conducirá a la fundación de nuevos albergues y hospitales. Éstos constituirán la verdadera infraestructura que permitirá el espectacular crecimiento de las peregrinaciones; pero propiciará, por contra, la segregación de los occidentales en Palestina. Como dato curioso sirva re-

---

<sup>33</sup> Bernardino LLORCA, Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, Juan María LABOA, *Historia de la Iglesia Católica. Edad Media*, Madrid, 1988, vol II, p. 362.

señar lo observado por Radulfo Glaber<sup>34</sup>, monje cluniacense, que en su decir del año 1030 cuenta que fueron muchos los que, aún perteneciendo a estratos sociales muy diferentes, abandonaban sus respectivas tierras natales, y se dirigían a Jerusalén, con el fin de alcanzar una meta muy especial: venerar el Santo Sepulcro de nuestro Señor Jesucristo. Para dar asistencia y cobertura a todos estos peregrinos se edificaron diversas casas de acogida y hospederías, que ofrecían alimento, descanso, oración y atención sanitaria al peregrino. Los regentes de estos establecimientos serán, además, quienes ejerzan las funciones de relación y representación política ante las autoridades locales.

Este enclave será en el que la mayoría de los investigadores sitúan la génesis de la orden de sanjuanista<sup>35</sup>. Más concretamente: en el ámbito de una comunidad religiosa, de un hospital y de su labor asistencial, preferentemente orientada hacia los peregrinos. Tal iniciativa habría sido liderada por un grupo de comerciantes procedentes de Amalfi, hacia mediados del siglo XI, que se habrían establecido en Jerusalén.

---

<sup>34</sup> María Luisa LEDESMA, *Templarios y Hospitalarios en el Reino de Aragón*, Zaragoza, 1982, p. 12.

<sup>35</sup> Sirva recordar que tres son las obras claves para el conocimiento de los primeros siglos de existencia de la orden: Joseph DELAVILLE LE ROUX, *Cartulaire général de l'Orde des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1110-1310*, París, 1894-1906. La historia de la orden de este autor se estructura en dos partes: I. *Les Hospitaliers en Terre Sainte et a Chipre (1100-1310)*, París, 1904/ II. *Les hospitaliers a Rodees jusqu'à la mort de Philibert de Nailac (1310-1410)*, París 1913. Se encuentra reeditado en Variorum Reprints, Londres, 1974. Edwin James KING, *The Knights Hospitallers in the Holy Land*, Londres, 1931. El contenido de los textos de ambos autores está centrado en la narración descriptiva de hechos, y en la defensa institucional. La gran aportación de Delaville es, en concreto, la enorme cantidad de documentos publicados. [En este campo hemos de señalar al primer compilador de documentos de la orden: Sebastiano PAULI, *Códice diplomático del sacro militare Ordine Gerosolimitano, ogi di Malta*, Lucca, 1733-7. Igualmente, merece alusión especial la reciente obra de Ricardo CIERBIDE, *Estatutos Antiguos de la Orden de San Juan de Jerusalén*, Pamplona, 1999]. Más crítica y relevante es la obra de Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, ca. 1050-1310*, Londres, 1967. De menor importancia a tenor del escaso sentido histórico-crítico: Giacomo BOSIO, *Dell' Istoria della sacra religione el illustrissima militia de San Giovanni Gerosolimitano*, Roma, 1569 ( 2ª ed. 1629). René Aubert VERTOT, *Histoire des chevaliers hospitalliers de Saint Jean de Jérusalem appelez depuis les chevaliers de Rhodes et aujourd'hui les chevaliers de Malta*, París, 1726.

Los testimonios de Guillermo, arzobispo de Tiro<sup>36</sup> entre 1179 y 1182, y del freire sanjuanista Guillermo de san Estéfano, que escribió sobre los comienzos de la orden<sup>37</sup>, en torno al año 1300, ofrecen, salvo matizaciones, bastante fiabilidad al respecto. En concreto, entre los años 1048 y 1050 piadosos mercaderes amalfitanos habrían constituido en Jerusalén una comunidad monacal de regla benedictina<sup>38</sup>. Con los años, y posteriormente al 1070 construirían un hospital para peregrinos, bajo el patrocinio de san Juan Bautista<sup>39</sup>. Este proyecto habría sido completado con el establecimiento de un templo dedicado igualmente al Precursor, situado junto al hospital y “...al Santo Sepulcro”<sup>40</sup>. La vinculación de aquél al monasterio de santa María la Latina parece también dato fehaciente.

Algunos autores mantienen que los antecedentes de la obra hospitalaria de los amalfitanos se encuentran en el “establecimiento para peregrinos fundado por el papa san Gregorio I el Magno... Pero sobre esta institución hay pocas noticias; sólo se sabe con certeza que el papa envió hacia el año 600 al abad Probo a Tierra Santa con instrucciones para su fundación, y que le entregó grandes sumas de dinero para este fin. Catorce años más tarde, como consecuencia de la caída de las fronteras orientales del imperio romano ante los ejércitos del Sha de Persia Cosroes Parviz, Jerusalén sufrió una completa destrucción; los cristianos fueron perseguidos hasta el exterminio, y sus iglesias y edificios fueron saqueados y destruidos... [En la época de Carlomagno]... mientras el Califa estaba enfrentado abiertamente con los emperadores de Constantinopla, sus relaciones con éste [Carlomagno] eran tan cordiales que en el año 807 el Califa Harún Al Rachid reconoció formalmente la protección del emperador franco sobre los cristianos de Tierra Santa.

---

<sup>36</sup> Cf. Guillermo DE TIRO, *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*. Esta gran obra fue iniciada en el año 1169 e interrumpida debido a su fallecimiento. El tratamiento sobre los orígenes de la orden se encuentran en el Libro XVIII, caps. IV y V, en *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, París, 1844, vol. I, (reimpreso 1967), pp. 822-826. Cf. Robert HUYGENS, Turnhout, 1986, 2 vol. Cf. Santos GARCÍA, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén*, Pamplona, 1957, p. 23.

<sup>37</sup> Un artículo digno de reseña sobre este aspecto de los orígenes: Cf. Rudolf HIESTAND, “Die Anfänge der Johanniter”, en J. FLECKENSTEIN and M. HELLMANN (editores), *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen, 1980, pp. 31-80.

<sup>38</sup> Claire-Eliane ENGEL, *Historie de l’Ordre de Malte*, Ginebra, 1968, p. 57.

<sup>39</sup> Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 34.

<sup>40</sup> María Luisa LEDESMA, *Templarios y Hospitalarios*, cit., p.17.

Estas nuevas responsabilidades fueron aceptadas seriamente por el emperador, que empezó a enviar grandes sumas de dinero a Jerusalén para el mantenimiento de las iglesias, conventos, otros edificios, y para la restauración del hospital fundado por san Gregorio Magno para enfermos y peregrinos. No hay dudas hoy de que el hospital restaurado por Carlomagno y su iglesia de Santa María estaban situados al sur de la iglesia del Santo Sepulcro, en el mismo lugar que ocupó más tarde el convento de los [religiosos] de San Juan<sup>41</sup>. Según esta posición lo que los amalfitanos habrían hecho fundamentalmente sería la reconstrucción del “complejo de edificios fundados por Carlomagno, entre ellos el hospital...”<sup>42</sup>.

Para otros autores, por contra, se ignoran, o cuanto menos hay serios interrogantes sobre los datos exactos de la constitución de la primera comunidad sanjuanista y su enclave primitivo; llegando tal interrogante a proyectarse, incluso, sobre sus fines primeros<sup>43</sup>. Lo que es innegable, pues así lo avalan los fondos documentales, es que el proto-carisma de la orden de san Juan se va a ir definiendo en relación a la constitución de una comunidad religiosa y a la creación de un hospital destinado a acoger y ofrecer asistencia sanitaria a los peregrinos cristianos venidos a Jerusalén, con anterioridad a la llegada de los cruzados. Esta atención se dirigirá también hacia los pobres y necesitados jerosolimitanos; respondiendo, con ello, a la larga tradición caritativo-asistencial que encuentra su raíz en los cimientos mismos del cristianismo primitivo<sup>44</sup>. Por tanto, este proyecto hospitalario va a estar liderado por una comunidad de monjes amalfitanos, existente en la ciudad de Jerusalén antes de la llegada de los cruzados, y cuya vida va a girar en torno a un determinado sistema reglar.

---

<sup>41</sup> Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta. Un milenio de fidelidad*, Madrid, 1996, pp. 17-18.

<sup>42</sup> Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., p. 19.

<sup>43</sup> Prim BERTRÁN, “L’Orde de l’Hospital a les terres catalanes (Edat Mitjana)”, en *Actes de les primeres jornades sobre els Ordes religioso-militars als Països Catalans (segles XII-XIX)*. Montblanc, 8-10 de novembre de 1985, Tarragona, 1994, pp. 229-230.

<sup>44</sup> Cf. Pedro GUERRERO, “La acción caritativo-social, carisma específico de la Orden de San Juan”, en DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE TOLEDO (editor) *Actas del I Simposio Histórico de la Orden de San Juan en España: Madrid 25-29 de marzo 1990, Consuegra, 30 de marzo de 1990*, cit., pp. 201-204. Cf. Hugo O’DONNELL, “Jerusalén. Peregrinos, cruzados y hospitalarios en Tierra Santa”, en *La Orden de Malta, Mallorca y el Mediterráneo*, Palma de Mallorca, 2000, pp. 23-29.

La regla de san Benito, a tenor de la historiografía melitense, será el primero de los distintos ordenamientos que, a lo largo de los siglos, serán observados en el instituto sanjuanista.

Tres eran las reglas monásticas de más auge y predominio en la primera época de la orden: la de san Agustín<sup>45</sup>, la de san Benito<sup>46</sup> y la de san Basilio<sup>47</sup>. Las dos primeras para el monacato occidental<sup>48</sup>; la tercera para el oriental. A esto habría que añadir la regla de san Pacomio<sup>49</sup>, y las obras *Vitae Patrum*<sup>50</sup> e *Historia Monachorum*<sup>51</sup> de clara influencia, pero en grado sensiblemente menor que las anteriores<sup>52</sup>.

La elección de la de san Benito como sistema regulador del primitivo instituto sanjuanista consideramos que se debió a los siguientes factores:

En primer lugar, san Benito logró con su regla realizar una óptima síntesis entre la tradición monacal anterior a él y los conocimientos obtenidos a partir de su propia experiencia carismática y espiritual. Su regla monástica se convirtió, de esta forma, en la “más coherente y armónica [de] todas las hasta entonces existentes y que habría de gozar en los siglos subsiguientes de una fuerza de irradiación superior a la de las demás reglas...”<sup>53</sup>.

En segundo lugar, la regla benedictina es denotadamente cristológica. El candidato a monje ha de entrar en la comunidad monástica con la única intención de seguir incondicionalmente a Cristo. Obedece al abad porque él representa a Cristo. Renuncia al mundo porque de

<sup>45</sup> Cf. Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1980, vol. II, pp. 528-531.

<sup>46</sup> Cf. García COLOMBÁS (editor), *San Benito: su vida y su regla*, Madrid, 1958.

<sup>47</sup> Cf. PG, 31, 890-1321. Cf. Iván GOBRY, *Les moines en occident. De saint Antoine a saint Basile*, París, 1985-1987.

<sup>48</sup> Dado que la referencia que hacemos a esta cuestión no es estrictamente objeto de nuestra reflexión actual, sino más bien colateral, señalamos dos obras ya clásicas pero que facilitan una comprensión adecuada sobre el tema Cf. David KNOWLES, *El monacato cristiano*, Madrid, 1969. Cf. García COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid, 1975, vols. I –II. Cf. Alejandro María MASOLIVER, *Historia del monacato cristiano*, Madrid, 1994.

<sup>49</sup> Cf. PG, 40, 946-961.

<sup>50</sup> Cf. Francis CLARK, *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Brill, 1987.

<sup>51</sup> Cf. André-Jean FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles, 1961.

<sup>52</sup> Hubert JEDIN, *Manual de Historia*, cit., vol. II, p. 937.

<sup>53</sup> Hubert JEDIN, *Manual de Historia*, cit., vol. II, p. 937.

esta manera se une a la pasión de Cristo. Guarda el voto de estabilidad monacal (*stabilitas loci*) para seguir mejor a Cristo. Y convierte el oficio litúrgico (*opus Dei*) y la *lectio divina* en el centro de su vida y actividad cotidiana.

Pero además -aquí estaría el punto neurálgico de la cuestión- en la atención a los pobres y enfermos encuentra el monje qué con ello está sirviendo al mismísimo Cristo. En concreto, y de manera explícita, dice el capítulo cincuenta y tres de la regla de san Benito: “al recibir a pobres y peregrinos se tendrá el máximo cuidado y solicitud, porque en ellos se recibe especialmente a Cristo...”<sup>54</sup>.

En tercer lugar, la apuesta pontificia por la ordenación de la vida monacal de acuerdo al sistema benedictino fue muy fuerte. El papa san Gregorio Magno<sup>55</sup> en su conocida obra *Diálogos* incluyó la vida de san Benito, lanzándolo al estrellato -si se me permite la expresión- en toda la cristiandad. No pareciéndole suficiente esto, envió monjes benedictinos a la evangelización de Inglaterra, en una nueva muestra de su clara predilección por esta orden. Otro papa, Bonifacio IV, sobre el año 610, denominará a san Benito como el “excelso legislador de los monjes”<sup>56</sup>. Y más aún, en épocas carolingias “monje y benedictino eran términos sinónimos”<sup>57</sup>.

En cuarto lugar, la procedencia italiana<sup>58</sup> de la mayoría de los miembros de aquella primera comunidad sanjuanista habría tenido su más que cierta importancia, dada la omnipresencia de la espiritualidad benedictina en suelo europeo y, especialmente, en Italia.

Estos aspectos, entre otros de menor importancia, habrían contribuido decisivamente a situar la regla de san Benito como la elegida a la hora de estructurar el funcionamiento de la primitiva casa del hospital<sup>59</sup>.

Hacia finales del siglo XI, y especialmente a raíz de la conquista de Jerusalén por los cruzados en el año 1099, la comunidad monacal y

---

<sup>54</sup> [www.sbenito.org.ar/regla/rb.htm](http://www.sbenito.org.ar/regla/rb.htm).

<sup>55</sup> Cf. Philippe HENNE, *Gregorio Magno*, Madrid, 2011.

<sup>56</sup> Ludwig HERTLING, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1964, p. 119.

<sup>57</sup> Ludwig HERTLING, *Historia de la Iglesia*, cit., p. 119.

<sup>58</sup> Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., p. 19.

<sup>59</sup> Esta denominación de ‘casa del hospital’ hace referencia al primer emplazamiento que tuvo la orden en la historia, y que fue el establecimiento conventual-hospitalario que rigieron en la ciudad de Jerusalén.



el hospital van a ir adquiriendo una progresiva autonomía. Eso sí, según algunos autores, aún ligada en ese tiempo a la basílica del Santo Sepulcro<sup>60</sup>.

La figura clave del momento será el beato Gerardo<sup>61</sup> de Tunc. Su nacimiento ha de fecharse entre 1035 y 1040. Algunos mantienen que acaeció en el seno de una noble familia de la Provenza. Pero lo más probable es que sucediese en el sur de Italia, en Amalfi, donde las poderosas sagas patricias mantenían estrechos vínculos con Tierra Santa; las cuales ya habían fundado en Jerusalén -como hemos indicado- monasterios y pequeñas casas para la acogida de peregrinos.

Posiblemente las terribles amenazas de las invasiones normandas impulsaran al joven Gerardo en la decisión de su camino vocacional. Y aún más acertado sería el pensar que dicha vocación surgió en él a partir del viaje que hizo a Jerusalén para atender a los peregrinos, a instancias de un mercader amalfitano, de nombre Mauro. Esta labor asistencial pudo realizarla sin grandes dificultades durante el periodo de regencia del Califa de El Cairo hasta que la Ciudad Santa fue tomada por los turcos. La persecución de los cristianos y los obstáculos puestos a los peregrinos provocaron la conquista de Jerusalén (1099) por las tropas cruzadas, a cuyo mando se encontraba Godofredo de Bouillon, duque de Lorena.

Los hagiógrafos de Gerardo, de acuerdo al género literario propio de estos casos, le atribuyeron siempre un carácter heroico y milagroso: “Como a todos los habitantes de la ciudad, se ordenó a Gerardo participar en la defensa de Jerusalén. El sabía que los cruzados, fuera de las murallas, tenían hambre, así que cada día llevaba a los bastiones un saco de pequeños panes y los arrojaba a los francos en medio de la multitud que les arrojaba piedras. Fue descubierto por los centinelas árabes, que lo arrestaron y condujeron a presencia del Gobernador. Pero cuando quisieron presentar las pruebas, los panes se habían transformado en guijarro, y Gerardo fue liberado”<sup>62</sup>. La influencia de este relato quedará plasmada en el posterior desarrollo de su iconografía. De

<sup>60</sup> Cf. Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 42.

<sup>61</sup> La información histórica sobre este personaje está tomada principalmente de Cf. Alain BELTJENS, *Aun origines de l'Ordre de Malta*, Bruselas, 1995.

<sup>62</sup> Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., p. 22. Cf. Agustín COY-COTONAT, *Historia de la Inclita y Soberana Orden Militar de San Juan de Jerusalén o de Malta*, Madrid, 1913, p. 24.

hecho, en la mayoría de los casos se le representa con el hábito negro, cruz blanca de ocho puntas, rosario y un pan entre sus manos; otras veces aparece con los mismos atributos mencionados y atendiendo, a la vez, a los enfermos. Curiosamente, la piedad popular recordará también al beato fundador de la orden sanjuanista a través de coplillas como la siguiente: “Gerardo en Jerusalén funda un hospital de pobres, y este es el origen de su hospitalaria orden”<sup>63</sup>. Dejando a un lado piadosas tradiciones, sin por ello menospreciarlas, lo estrictamente histórico es que la gran ayuda dispensada a los cruzados por la comunidad monacal del hospital de Jerusalén marcará el inicio de una nueva etapa en la evolución del instituto sanjuanista.

Gerardo, en calidad de rector y administrador general, irá progresivamente liberando a la comunidad hospitalaria de la observancia benedictina; al mismo tiempo que propondrá el desarrollo de una experiencia monástica más acorde con las características propias del carisma sanjuanista. Dicho de otra manera: su pretensión consistirá en fundar e instaurar una comunidad de religiosos alternativa al monaquismo tradicional, monopolizado por la espiritualidad benedictina.

Este afán renovador le llevará a un cambio de regla monástica<sup>64</sup>. La comunidad religiosa por él gobernada pasará a observar la regla de san Agustín<sup>65</sup>. Quizá fuera el carácter menos riguroso de la agustiniana-

---

<sup>63</sup> Cf. Agustín COY-COTONAT, *Historia de la Inclita y Soberana Orden Militar de San Juan de Jerusalén*, cit., p. 25.

<sup>64</sup> En la monición introductoria a la misa de la memoria del beato Gerardo, dice expresamente: “... fundó una congregación religiosa, que rigió de acuerdo con la regla de San Agustín”, en *Misas propias de la Soberana Orden Militar de Malta*, Madrid, 1993, p. 51.

<sup>65</sup> Cf. *Regla y Constituciones de los hermanos de la Orden de San Agustín*, Madrid, 1991, pp. 9-45. Sobre los orígenes y características de la regla agustiniana se ha escrito y debatido mucho. Para Clifford Hugh Lawrence la regla de san Agustín, según era conocida a principios del siglo XIII, constaba de dos elementos: 1º.- Su carta 211, un auténtico tratado de virtudes, dirigida a su hermana y a la comunidad femenina en que había entrado. Fue interpolada y transformado el género de los destinatarios, que ahora eran hombres. A esta versión adulterada se la carta 211 se le llamó *Regula tertia*.

2º.- Un *ordo* específico para un monasterio en el que se encuentran ya normas reguladoras de funcionamiento; se trata de un documento del siglo V cuya autoría por parte de san Agustín no está del todo probada. Su arcaísmo hizo que Gelasio II prescindiera en 1118 de algunas de sus partes a instancias de los canónigos de Springierbach. A este *ordo* acertado se le denominó *Regula secunda*. Cf. Clifford Hugh LAWRENCE, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, 1999, pp. 202-203. Por su parte, Colombás considera que la llamada regla de San Agustín es un documento discutido

na lo que le llevó a tal decisión. Y lo que es aún más probable: la de san Agustín al contar con tan sólo ocho capítulos, ser más sencilla y estar concebida en términos más generales posibilitaba adecuarla más fácilmente a las necesidades cotidianas de un hospital y de sus actividades.

Tenemos constancia documentada que los papas Honorio II (1124-1130) e Inocencio II (1130-1143) dieron su aprobación para la observancia de la regla de san Agustín por parte de la comunidad sanjuanista<sup>66</sup>. Dato verdaderamente revelador es que la denominada regla de Raimundo de Podio o Puy, sucesor de Gerardo en el gobierno de la religión del hospital, tiene una base claramente agustiniana, como más adelante comprobaremos. Lo cual vendría a demostrar, en un primer acercamiento a la cuestión, que Raimundo fue heredero directo de la tradición agustiniana introducida por Gerardo.

De igual manera, aunque ya hemos aludido sucintamente a ello en la introducción de este capítulo, no podemos olvidar a la que puede denominarse como la rama femenina de la orden. El testimonio más antiguo sobre la existencia de una comunidad femenina de carácter sanjuanista parece remontarse a la llegada de una dama romana, de

que nos ha llegado bajo una doble redacción (para comunidades masculina y femenina) con pocas variantes entre sí. Hoy día, a diferencia de lo que ha venido afirmándose tradicionalmente, parece probada la primacía cronológica de la versión masculina sobre la femenina, que no sería más que una tardía adaptación a un monasterio de mujeres. Luc Verheijen, el gran especialista, es el que ha probado la anterioridad de la regla masculina. Ésta consta de dos textos:

- El *ordo monasterii*, obra de Alipio, aprobada por san Agustín y tal vez enriquecida por éste con un preámbulo.

- El *praeceptum*, transcripción de la enseñanza oral que san Agustín trasmitía a los monjes de su comunidad laica de Hipona (Verheijen) o la de Adrumeto (Manrique).

Sin duda alguna, el clásico estudio de Luc Verheijen es el más detallado acerca de los problemas textuales de la regla agustiniana. Cf. Luc VERHEIJEN, *La règle de Saint Augustin*, París, 1967, vol. I (*Tradition manuscrite*) y vol. II (*Recherches historiques. Études Agustiniennes*). Para mayor conocimiento sobre el tema Cf. Lope CILLERUELO, *El monacato de San Agustín y su Regla*, Valladolid, 1947. Lope CILLERUELO, *Comentario a la Regla de San Agustín*, Valladolid, 1994. Cf. Andrés MANRIQUE, *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial (Madrid)-Salamanca, 1959. Andrés MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial (Madrid), 1964. Cf. César VACA, *Unidos en Cristo*, Madrid, 1968. Cf. Agustín TRAPÉ, *La Regla de San Agustín*, Madrid, 1978. Cf. Tehodoro VAN BAVEL, *Agustín de Hipona. Regla para la comunidad*, Iquitos (Perú), 1986. Cf. Pío DE LUIS, *Comentario a la Regla de San Agustín*, Valladolid, 2001.

<sup>66</sup> Frey Iván Agustín FUNES, *Coronica de la Ilustrissima Milicia, y Sagrada Religión de San Ivan Bautista de Iervusalem*, Valencia, 1626, p. 10.

nombre Agnes, a la Jerusalén conquistada. Ésta habría fundado un monasterio bajo la advocación de santa María Magdalena; y junto ha dicho cenobio un establecimiento hospitalario destinando al cuidado de mujeres pobres y enfermas. Su ubicación habría estado radicada muy cerca del hospital de san Juan<sup>67</sup>. Este primer cenobio femenino recibió su inicial aprobación de manos del entonces patriarca de Jerusalén, quedando, curiosamente, también sujetas a la regla de san Agustín. Aún más: desde entonces, y hasta el momento actual, la regla agustiniense viene vertebrando la vida de los monasterios de las comendadoras sanjuanistas.

Aspecto de menor importancia, pero vinculado directamente al auge que la regla de san Agustín<sup>68</sup> pareció alcanzar entre las comunidades religiosas presentes en la Jerusalén conquistada es el caso de la orden canónica del Santo Sepulcro. El patriarca jerosolimitano Arnulfo Malecorne de Rohes, junto a veinte presbíteros seculares de rito latino, constituyó, probablemente en agosto de 1099, un cabildo en la basílica del Santo Sepulcro con el fin de celebrar los servicios litúrgicos cotidianos y prestar una adecuada atención pastoral a los fieles cristianos que allí llegaban. Éstos serán denominados a partir de entonces como canónigos latinos del Santo Sepulcro, y también como *canonici ecclesiae Dominici Resurrectionis*. En el año 1114 Arnulfo transformará el primitivo cabildo secular en regular, bajo la regla de san Agustín, con pro-

---

<sup>67</sup> “La rama femenina de los sanjuanistas es tan antigua como la propia orden del hospital. Data del hospicio de mujeres de Jerusalén que existía al lado del hospital de San Juan, y que fue sometido a su autoridad cuando la fundación masculina fue erigida en orden de la Iglesia universal. Las monjas del hospicio de Jerusalén hacían un trabajo hospitalario, siguiendo el mismo desarrollo en la atención a los enfermos que caracterizó al hospital masculino” en Henry SIRE, “Los monasterios femeninos de la Orden de San Juan”, en DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE TOLEDO (editor), *Actas del I Simposio Histórico de la Orden de San Juan en España*, cit., pp. 219-222. Cf. Juan Manuel PALACIOS, *La Sagrada, Soberana e Inclita Orden Militar de San Juan de Jerusalén (Orden de Malta) y sus monasterios de religiosas en España*, Zamora, 1997. Curioso nos resulta lo afirmado por A. Pau que atribuye la fundación de este hospital para mujeres a la comunidad de amalfitanos, cuya “construcción inicial se amplió hacia 1050 a expensas de uno de los principales comerciantes de Amalfi, llamado Mauro” en Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., p. 19.

<sup>68</sup> Existen varias obras de arte que muestran perfectamente la fertilidad de la regla de san Agustín con relación a haberse constituido como sistema regular de distintas órdenes religiosas a lo largo de los siglos. Como ejemplos: “Apoteosis de san Agustín con las órdenes que siguen su regla”. Anónimo. Siglo XVII. Iglesia de Nuestra Señora del Socorro (Palma de Mallorca). “San Agustín con las órdenes militares”. Pantoja de la Cruz. Siglo XVII. Sacristía de la S.I.C. Primada de Toledo.

fesión de los tres votos religiosos, uniendo a todos los canónigos del cabildo en una misma comunidad de vida y bienes, conjugando el compromiso religioso con el espíritu caballeresco<sup>69</sup>.

En definitiva, lo que el patriarca había hecho no era sino poner en práctica el espíritu reformista del sínodo de Letrán del año 1059, consolidando con esta nueva sanción el movimiento y espiritualidad canonical de enorme influencia en aquella época, y cuya regla de vida no era otra que la agustiniana.

Tras estas consideraciones, e insistiendo en la importancia del proceso evolutivo liderado por el beato Gerardo, llegamos al que podemos considerar como el momento fundacional de la orden de san Juan de Jerusalén, desde su dimensión jurídica. Éste no es otro que el de la promulgación de la bula papal *Paie postulatio voluntatis*, de Pascual II, el 15 de febrero de 1113<sup>70</sup>, a la que nos referimos al comienzo de este capítulo. En este documento pontificio es donde se reconoce y denomina a Gerardo con el triple título de “institutor, provisor y prepósito de la comunidad de los freires del hospital, erigido junto a la iglesia de san Juan Bautista...”<sup>71</sup>. Contiene la citada bula cinco grandes privilegios:

- 1.- La orden de San Juan pasa a depender directamente de la Santa Sede. Obtiene de ella su particular protección, y se impone la exención, al menos desde el punto de vista jurídico, respecto de los titulares de las sedes episcopales donde se hallan asentamientos de la orden.
- 2.- Confirmación pontificia de los bienes recibidos.
- 3.- Exención de diezmos por todos aquellos bienes directamente trabajados por la orden.
- 4.- Potestad de la orden para la libre elección de sus dirigentes.

---

<sup>69</sup> Cf. Francisco BUENO, Manuel ÁLVAREZ, Luis VALERO, *Historia de la Orden de Caballería del Santo Sepulcro de Jerusalén*, Madrid, 2001, pp.184-185. Para el aspecto de la conjunción del compromiso religioso y militar por parte de los canónigos sepulcristas Cf. Wifredo RINCÓN, *La Orden del Santo Sepulcro en Aragón*, Zaragoza, 1982, p. 17.

<sup>70</sup> Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire*, cit., I, doc. 30, pp. 29-30.

<sup>71</sup> Carlos de AYALA, “Orígenes e implantación de la Orden de San Juan de Jerusalén en la península Ibérica (siglo XII)”, en J. MOLERO-R. IZQUIERDO-F. RUIZ (coord.) *La Orden Militar de San Juan en la Península Ibérica durante la Edad Media: actas del Congreso Internacional celebrado en Alcázar de San Juan los días 23, 24 y 25 de octubre de 2000*, Alcázar de San Juan (Ciudad Real), 2002, p. 25.

5.- Confirmación de la dependencia respecto al prepósito de las casas fundadas en occidente: Saint Gilles, Asti, Pisa, Bari, Otranto, Tarento y Mesina.

A partir de este momento, la orden irá adquiriendo, a través de distintas bulas y privilegios papales, una fuerte consolidación y agrandando su status de autonomía. De tal manera que, a mediados de siglo XII, la orden contará con un conjunto de prerrogativas tan importante y extenso que sobre él “podía construirse un sistema de libertades eclesiásticas”<sup>72</sup>. Es más, consideramos acertado afirmar que todas las bulas posteriores expedidas por Roma a favor del instituto sanjuanista no serán más que desarrollos concretos y pormenorizados del contenido fundamental de la bula de 1113. La adquisición de bienes patrimoniales, por parte de la orden, será otro de los aspectos que aparecen reflejados claramente en la bula *Piae postulatio voluntatis*. La eficaz intervención y ayuda prestada por la comunidad sanjuanista a los cruzados, cuando la toma de Jerusalén, en el 1099, reportará a la misma la concesión de importantes y cuantiosas donaciones, confirmadas por el rey Balduino I, en septiembre de 1110 y en junio de 1112<sup>73</sup>. Además de posesiones en Palestina y Siria obtendrá títulos de propiedad en distintos emplazamientos de la vieja Europa, tales como en Normandía, Londres, Mesina y Pisa<sup>74</sup>.

Ahora bien, quizá lo más significativo de esta época sea que el primitivo hospital sanjuanista se verá convertido en un sólido y espacioso edificio “sostenido por sesenta y cuatro gruesas pilastras y ciento veinticuatro columnas de mármol que dividían las estancias en galerías”<sup>75</sup>, pudiendo albergar a un número muy considerable de enfermos. De este modo, el engrandecimiento del hospital será interpretado como el símbolo externo de la fidelidad interna al protocarisma que el beato Gerardo supo idear y renovar entre sus hermanos de orden; los cuales, por cierto, desde la promulgación de la bula *Piae postulatio voluntatis*, ya no serán denominados como monjes o religiosos sino estrictamente como freires.

<sup>72</sup> Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 46.

<sup>73</sup> Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire*, cit., I, doc. 20, pp. 21-22/ doc. 28, pp. 27-28.

<sup>74</sup> Cf. María Luisa LEDESMA, *Templarios y Hospitalarios*, cit., p. 17-18.

<sup>75</sup> María Luisa LEDESMA, *Templarios y Hospitalarios*, cit., p. 17.

A la muerte del beato Gerardo<sup>76</sup>, en 1120<sup>77</sup>, el gobierno de la orden recaerá en el freire Raimundo de Podio, el cual realizará la gran reforma histórica del sistema reglar del instituto sanjuanista.

La colección de normas conocidas como regla de Raimundo de Podio<sup>78</sup> se ha conservado en numerosos manuscritos, siendo tres los fundamentales: una versión latina de 1253, otra promulgada por el papa Bonifacio VIII, en 1300, para remplazar a la que la orden perdió en 1291, a raíz de la evacuación de Acre, y una versión francesa de finales del XIII.

No hay ninguna duda que Raimundo redactó una regla. El papa Lucio III en torno a 1185 se refirió a una “*regulam quam, pie recordationis, Raymundus, magister vester, de communi consilio et voluntate capituli, salubriter ordinavit*”<sup>79</sup>. Lo que ya no resulta tan fácil es determinar la fecha y la originalidad de su texto. Tampoco sabemos exactamente cuándo esta regla sustituyó a la agustiniana. No obstante, podemos plantear algunas hipótesis. La regla del freire Podio<sup>80</sup> contiene diecinueve prescripciones, que pueden ser divididas en dos bloques: las quince primeras integrarían el núcleo originario, mientras que las cuatro últimas serían adiciones posteriores. Ciertamente, las quince primeras disposiciones parecen obedecer a un modelo claro: tras la introducción, la primera y segunda contienen preceptos generales sobre la profesión de los tres votos religiosos de castidad, obediencia y pobreza; advirtiendo, además, que de su observancia serán examinados los freires en el Juicio final. Se establece, de igual manera, el modo de la pro-

---

<sup>76</sup> Citamos el texto del epitafio del beato Gerardo, traducido del latín, que según Antonio Pau nos ha llegado gracias al testimonio de Folco de Chartres, capellán de Balduino I. Creemos que éste es una piadosa tradición, pero de todos modos muestra el perfil de un hombre cristiano bueno y caritativo, como sin duda alguna fue el beato Gerardo: “aquí yace Gerardo, el hombre más humilde de oriente, el servidor de los pobres y protector de los peregrinos, de aspecto sumiso pero fuerte de corazón. Dentro de estos muros puede reflexionarse sobre su valor; prudente y activo, se esforzó él mismo por atender a todo, y extendió sus brazos a lo largo y a lo ancho para obtener cuanto pudieran necesitar sus hermanos. El día 17 del paso del sol bajo el signo de la Virgen (3 de septiembre) fue transportado al cielo en brazos de los ángeles” en Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., p. 25.

<sup>77</sup> Cf. Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 43.

<sup>78</sup> Para el tratamiento de esta cuestión nos situamos en línea de Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 46-ss.

<sup>79</sup> Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire*, cit., doc. 690, p. 17.

<sup>80</sup> Joseph DELAVILLE LE ROUX, *Cartulaire*, cit., doc. 70, pp. 62-68.

fesión: “per manum sacerdotis et per librum<sup>81</sup>“. Si observamos detenidamente la introducción comprobamos que se titula a Raimundo como “servus pauperum Christi et custos Hospitalis Jerosolimitani”<sup>82</sup>; es decir, “siervo de los pobres de Cristo...”. Al menos hasta finales del siglo XII los pobres serán esencialmente los peregrinos que había que hospedar, y los huérfanos y viudas que generalmente estaban sumidos en crueles situaciones de penuria. Estos pobres recibirán el nombre de *pauperes Dei o Christi*, y hacia ellos irá dirigido el servicio cristiano de la caridad.

La tercera disposición se refiere al servicio del altar. De la cuarta a la séptima se aborda el tema de la colecta de las limosnas. La octava alude al vestido y prescripciones alimenticias. De la novena a la decimotercera cuestiones disciplinarias de régimen interno. La decimocuarta contempla lo relativo a los oficios religiosos en sufragio por el alma de los freires difuntos. La decimoquinta es una recomendación final dirigida a todos los freires con el fin de que acomoden su vida al espíritu de la regla; donde, a la vez, se impetra la ayuda de “Dios omnipotente, la Virgen, san Juan, y [curiosamente] los pobres...”<sup>83</sup>, para que los freires puedan alcanzar la santidad deseada.

Las cuatro últimas normas parecen, por contra, ser añadidos ocasionales referentes a temas concretos: la decimosexta trata acerca de la recepción y cuidado de los enfermos; aún cuando añade al final un aspecto disciplinario que bien podía relacionarse con las disposiciones decimoséptima y decimooctava. La decimonovena ordena la utilización de la cruz blanca de ocho puntas que todos los freires han de portar en sus capas y hábitos (tradicionalmente de color negro y confeccionado a modo de cogulla sencilla). Ésta última disposición comienza con el siguiente enunciado: “los freires de todas las obediencias, que ahora o con anterioridad se hubieran ofrecido a Dios y al Santo Hospital de Jerusalén...”<sup>84</sup>. La lectura de esta ordenanza pone al descubierto que en la época de Raimundo ya existían distintas clases entre los miembros de

---

<sup>81</sup> Al final de este capítulo, a modo de anexo, ofrecemos el documento íntegro de la regla de Raimundo de Podio. A partir de aquí aludiremos a las prescripciones de la misma citando de la siguiente manera:

Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n.º.

<sup>82</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n.º 0.

<sup>83</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n.º 15.

<sup>84</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n.º 19.



la orden; pues dice expresamente: “freires de todas las obediencias”. Tres son las que aparecen reflejadas en la regla: freires caballeros, freires capellanes, y sirvientes<sup>85</sup>(con funciones domésticas en el hospital, en la casa-convento y, posteriormente, de asistencia militar a los caballeros sanjuanistas, tanto en tiempos de paz como en los de guerra). Por el contrario, en la época del beato Gerardo nos encontramos que sólo existía una única clase: *fratres pauperibus serventes* (hermanos siervos de los pobres) asistidos, eso sí, por capellanes y eclesiásticos<sup>86</sup>.

Mención especial queremos hacer de la doble distinción que se establece, a tenor de lo indicado en la decimocuarta disposición, entre los clérigos. Es decir, entre sacerdotes que son freires y, por tanto, pertenecientes de pleno derecho a la orden, y sacerdotes prestes que no son miembros de la misma sino únicamente colaboradores. En este sentido, durante los primeros tiempos del instituto sanjuanista, encontramos mucha ambigüedad jurídica en torno al tema de la obediencia prestada por estos clérigos respecto al ordinario del lugar (obispo); llegando hasta el punto que en la regla se deja sin especificar.

Ahora bien, la bula *Christiane fidei religio*, de 21 de octubre de 1154, intentará superar esta ambigüedad instituyendo o confirmando -según distintas opiniones- un clero propio, exento de la tutela del ordinario del lugar (obispo diocesano), sometido a la autoridad de la orden, y en último término a la Sede de Roma<sup>87</sup>. Tal resolución supuso un paso más hacia la autonomía plena de este instituto; la cual sólo llegará a ser “...exención completa y formal de los poderes del ordinario [obispo diocesano] en 1309”<sup>88</sup>, aún cuando en la práctica gozará de ésta con anterioridad.

Un análisis algo más detenido de las quince primeras normas de la regla de Raimundo nos devela que su ordenación puede no obedecer a una estructura preconcebida de eventual y generalizable aplicación. Estamos, en realidad, ante la regulación de un hospital concreto. Es decir, ante normas dictadas cara a necesidades puntuales, y no tanto

<sup>85</sup> Cf. María Luisa LEDESMA, *Templarios y Hospitalarios*, cit., pp. 98-101. Cf. Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., pp. 28-31.

<sup>86</sup> Cf. Hugo O'DONNELL, “Jerusalén. Peregrinos, cruzados y hospitalarios en Tierra Santa”, cit., p. 23.

<sup>87</sup> Cf. Luis GARCÍA-GUIJARRO, *Papado, Cruzadas y Órdenes Militares, siglos XI-XIII*, Madrid, 1995, pp. 128-129. Para este tema de relación entre la orden sanjuanista y los obispos diocesanos ver pp. 132-141.

<sup>88</sup> Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., pp. 233, 376-378 y 384.

ante preceptos universales. Y es que la presunta unidad de estas quince primeras cláusulas es más aparente que real. Resulta evidente que, en relación específicamente a la disposición decimocuarta, su primera parte es una torpe interpolación que no impide ver la clara conexión de su última frase con el precepto decimotercero.

En cuanto a las últimas normas (decimosexta a decimonovena) hoy día se tiende a interpretar como particularmente primitivas, y, de hecho, lo relativo a recepción de enfermos constituyó una práctica propia de la comunidad jerosolimitana del siglo XI.

Referencia verdaderamente esencial, al interés de nuestro capítulo, es la que hemos de tributar a la regulación establecida en dicha disposición decimosexta, respecto al cuidado y atención que ha de dispensarse a los “señores enfermos”<sup>89</sup>. En primer lugar, vemos que se atribuye a los pobres el título de *señores*; luego el protocarisma sanjuanista acentúa, si cabe, la visión judeocristiana del pobre como ser predilecto de Dios (“los pobres de Yahvé”); a la vez, que mantiene el concepto y actitud espiritual de qué en los pobres y enfermos se sirve al mismo Cristo. En segundo lugar, se señala en esta disposición que cuando se reciba al enfermo en la casa del hospital las primeras atenciones que se dispensen sean las espirituales. Éstas se concretan, sobre todo, en conducir al enfermo a la purificación de sus pecados mediante la confesión de los mismos ante el sacerdote. Tras esto, se manda a los freires que socorran sus necesidades materiales (lecho y alimento<sup>90</sup>). Igualmente, ordena seguir sosteniendo la vida espiritual del enfermo con la lectura de la epístola y el evangelio, los domingos. Todo ello muestra, claramente, como la orden sanjuanista jamás vivió fragmentariamente su servicio hospitalario y su condición esencialmente religiosa. Por eso, intentar separarlo no es sino traicionar el protocarisma de la orden y su objetiva realidad histórica. Por último, esta disposición sanciona mediante penas, que pueden llevar hasta la expulsión de la orden, el mal uso del dinero destinado a los pobres.

Respecto a la base espiritual que sostiene la regla de Podio se ha venido aceptando, durante mucho tiempo, que es una adaptación de la regla de san Agustín. Como ya expusimos anteriormente, aunque no puede afirmarse que la regla de Raimundo sea enteramente agustinia-

<sup>89</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n° 16.

<sup>90</sup> Cf. Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n° 16.

na, sí que la sigue de manera esencial: el caso de la disposición cuarta<sup>91</sup> es extraordinariamente significativo. Así, leemos en el capítulo quinto de la regla de san Agustín: “no vayan... a cualquier otro lugar adonde hubiere necesidad de ir menos de dos o tres. Y al que necesite ir a alguna parte, no vaya con quienes el quiere, sino con quienes manda el superior”<sup>92</sup>. En el cuarto: “al andar, al estar parados y en todos vuestros movimientos, no hagáis nada que moleste a quienes os ven, sino lo que sea conforme con vuestra consagración”<sup>93</sup>. Por último, en ese mismo capítulo más adelante dice: “por lo tanto, cuando estéis en la Iglesia y en cualquier otro lugar donde haya mujeres, guardad mutuamente vuestra pureza; pues Dios, que habita en vosotros, os guardará también de este modo por medio de vosotros mismos”<sup>94</sup>. Como vemos, el contenido de estos números de la regla agustiniana responde exactamente a lo afirmado en la cuarta norma de la regla sanjuanista.

De igual manera, en la primera parte de la disposición duodécima<sup>95</sup> y en el contenido completo de la decimoséptima<sup>96</sup> existe una clara resonancia con el capítulo 4 de la de san Agustín; el cual al referirse al fraile que no se comporta correctamente dice: “Y si observáis en alguno de vuestros hermanos este descaro en el mirar... adviértaselo al punto para lo que se inició no progrese, sino que se corrija cuanto antes<sup>97</sup>. Pero si de nuevo, después de esta advertencia o cualquier otro día le vierais caer... antes de delatarle, expóngaselo a otro [fraile] o también a un tercero, para que con la palabra de dos o tres pueda ser convencido y sancionado con la severidad conveniente<sup>98</sup> ... si lo negase, tráigase a los otros ante el que disimula, para que delante de todos pueda ya no ser argüido por un solo testigo, sino ser convencido por dos o tres. Una vez convicto, debe cumplir el correctivo que juzgare oportuno el Superior... Si rehusase cumplirlo, aún cuando él no se vaya de por sí, sea eliminado de vuestra sociedad...”<sup>99</sup>. Jonathan Riley, entre otros investigadores, añade, además, las disposiciones octava y undécima al grupo de las

<sup>91</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n° 4.

<sup>92</sup> *Regla y Constituciones de los hermanos de San Agustín*, cit., cap. 5, n° 36, p. 35.

<sup>93</sup> *Regla y Constituciones de los hermanos de San Agustín*, cit., cap. 4, n° 21, p. 23.

<sup>94</sup> *Regla y Constituciones de los hermanos de San Agustín*, cit., cap. 4, n° 24, p. 25.

<sup>95</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n° 12.

<sup>96</sup> Raimundo DE PUY, *Regla*, cit., n° 17.

<sup>97</sup> *Regla y Constituciones de los hermanos de San Agustín*, cit., cap. 4, n° 25, p. 25.

<sup>98</sup> *Regla y Constituciones de los hermanos de San Agustín*, cit., cap. 4, n° 26, p. 27.

<sup>99</sup> *Regla y Constituciones de los hermanos de San Agustín*, cit., cap. 4, n° 27, p. 27.

precedentes directamente de la regla de San Agustín<sup>100</sup>. En definitiva, bien podemos decir que el tenor general de la regla de Podio es de carácter agustiniano<sup>101</sup>. Algunos autores aluden, incluso, a que en fecha tan temprana como 1185 la Sede Apostólica contemplaba a la orden san Juan como una orden agustiniana<sup>102</sup>. Sin embargo, éste es un extremo que a nuestro parecer no puede ser aceptado; pues la orden sanjuanista tiene, como estamos comprobando, un carisma propio cuya evolución histórica conducirá siempre a la progresiva consolidación del instituto.

En cuanto a la datación del texto primitivo de la regla de Raimundo de Podio, teniendo en cuenta que fue confirmado por el papa Eugenio III, podemos afirmar que su composición debió realizarse entre una fecha un poco posterior a 1120, en que Raimundo se hace cargo de la orden, y 1153, año del fallecimiento del papa Eugenio.

La regla de Raimundo convertida en máxima expresión de ordenamiento jurídico-espiritual, con el devenir de los siglos, se verá reforzada por toda una serie de disposiciones complementarias: códigos, estatutos, ordenaciones, privilegios<sup>103</sup> y cartas constitucionales que vendrán a resolver, al menos, cuatro cuestiones importantes:

- a) las lagunas legislativas que contiene el texto reglar primitivo.
- b) correcciones ante el incumplimiento y falta de observancia de algunas normas de la regla.
- c) la modificación e introducción de aquellos aspectos consagrados por la costumbre y sancionados en los distintos capítulos de la orden.
- d) la necesaria adecuación de la orden a las reformas sociales y eclesiales acaecidas a lo largo de los siglos.

---

<sup>100</sup> Cf. Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 48.

<sup>101</sup> Cf. Desmond SEWARD, *The monks of the war: the military religious Orders*, Londres, 1972, p. 30.

<sup>102</sup> Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire*, cit., doc. 690.

<sup>103</sup> Para el estudio de los privilegios sanjuanistas: Cf. Vicente CALVO, *Ilustración canónica e historial de los privilegios de la orden de san Juan: dedicada a S. A. R. el señor infante D. Gabriel de Borbón, gran prior de la misma orden en los reynos de Castilla y León*, Madrid, 1777. En el código de Rohan, al cual aludiremos más adelante, encontramos, en su publicación de 1782, capítulo VI, todo el conjunto de privilegios concedidos a la orden por los diversos sumos pontífices hasta el siglo XVIII.

Tanto la regla como las disposiciones complementarias irán conformando el corpus legislativo<sup>104</sup> por el que se regirá la vetusta orden sanjuanista. Los códigos, estatutos y ordenaciones serán fruto de las decisiones y acuerdos tomados en los capítulos generales por el gran maestro y los miembros capitulares.

Con el gran maestro Joubert de Siria (1172-1177) comienzan estas disposiciones que afectan solamente al buen gobierno de la casa del hospital jerosolimitano. Durante el magisterio de Roger de Les Moulins (1177-1187) tiene lugar la convocatoria y celebración de un capítulo general donde se adoptarán nuevas disposiciones relativas a la centralización del poder y a la dependencia económica entre los distintos prioratos de la orden y la casa del hospital. Emanarán, igualmente, normativas referentes a los freires caballeros como grupo diferenciado del resto de los miembros del instituto. Aspecto éste, en el que algunos autores ven la prueba definitiva de la militarización que la orden habría experimentado en este tiempo.

En 1203 el maestro Alfonso de Portugal (1203-1206) ordena una traducción de la legislación sanjuanista a las lenguas vernáculas; y en los estatutos redactados entre 1204-1206, surgidos a raíz de la crisis que supuso en el seno de la orden la pérdida de Jerusalén, se definirá la estructura de los órganos centrales de gobierno sanjuanista; haciendo especial hincapié en el aspecto militar de los freires del hospital.

El gobierno del maestro Hugo de Revel (1258-1277) marcó otro de los momentos decisivos en el crecimiento de la legislación hospitalaria. Su orientación fijó el objetivo en el desarrollo institucional de la orden, ante la pérdida de territorio; ahora, en manos de la teocracia musulmana.

Posteriormente, los distintos capítulos generales de la orden, con sus respectivas disposiciones, irán abriendo nuevos horizontes. Tanto es así que “la legislación sanjuanista sufrió transformaciones muy importantes durante los primeros siglos de su historia”<sup>105</sup>. Aún más: a través de esta evolución jurídica puede verificarse, muy claramente,

---

<sup>104</sup> El desarrollo de esta temática lo hemos analizado y llevado a cabo fijando la atención en Cf. María BONET, *La Orden del Hospital en la corona de Aragón*, Madrid, 1994, pp. 18-29.

<sup>105</sup> María BONET, *La Orden del Hospital en la corona de Aragón*, cit., p. 29.

una primera etapa centrada únicamente en lo religioso-asistencial, y una segunda de remarcado carácter religioso-militar.

De lo que no existe duda alguna es que la fidelidad al protocarisma, por parte de los miembros de la orden sanjuanista, fue tan patente que en 1160 el peregrino Jean de Wartzburg alude a la cifra de dos mil enfermos, entre hombres y mujeres, mantenidos íntegramente a expensas del instituto. El cronista Teodorico, en su decir del año 1172, destacaba la belleza del hospital sanjuanista, así como la gran cantidad de medios destinados al mejor cuidado de los pobres y enfermos<sup>106</sup>. En un documento sancionado por el maestre Roger de Les Moulins se afirma que durante la “batalla de Tell Djezer rezaban por la victoria 900 enfermos, a los que se añadieron 700 enfermos después de la batalla”<sup>107</sup>.

Todos estos testimonios demuestran la gran fortaleza espiritual que la orden vivía en ese tiempo; pues aquellos freires profesaban en el corazón y encarnaban en la vida diaria el carisma de servicio a los más necesitados, que de manera magistral el beato Gerardo les supo infundir, y Raimundo de Podio supo regular definitivamente. Es más, la gran riqueza espiritual del protocarisma sanjuanista, lejos de fagocitarse, se expandirá de tal modo que a los freires profesos de la orden se unirán otros hombres, que atraídos por la fuerza de ese mismo carisma, fundarán cofradías hospitalarias; donde junto al disfrute de los beneficios espirituales, otorgados por la orden, se unirá la fundación de hospitales y establecimientos asistenciales. De hecho, el privilegio concedido por Inocencio II, el 7 de febrero de 1137, a la orden de san Juan viene a confirmar lo anteriormente señalado<sup>108</sup>. Ahora bien, de todas las reglamentaciones jurídicas emanadas de los distintos capítulos generales celebrados por la orden, a lo largo de los siglos, el *código de Rohan* será uno de los de mayor importancia e influencia. Probablemente, el más determinante de todos ellos. Éste responderá al mandato del capítulo general, celebrado en el año 1776, que encargó al gran maestre Frey Emanuele de Rohan Polduc (1775-1797), la séptima revisión de los anteriores ordenamientos capitulares sanjuanistas. Es decir, fun-

---

<sup>106</sup> Hugo O'DONNELL, “Jerusalén. Peregrinos, cruzados y hospitalarios en Tierra Santa”, cit., p. 27.

<sup>107</sup> Antonio PAU, *La Soberana Orden de Malta*, cit., pp. 89-90.

<sup>108</sup> Cf. Luis GARCÍA-GUIJARRO, *Papado, Cruzadas y Órdenes Militares*, cit., p. 126.

damentalmente de la renovación de los estatutos surgidos de los capítulos generales de 1583<sup>109</sup> y de 1588<sup>110</sup>, durante el maestrazgo de Frey Hugo Loubenx de Verdala (1581-1595).

Este código será promulgado, finalmente, el “die prima mensis octobris anni 1779”<sup>111</sup>, por el gran maestro Frey Emanuele de Rohan, en la isla de Malta, tras haber sido aprobado, previamente, por la bula pontificia *Pastoralium*, del 20 de julio de 1777, siendo papa Pío VI<sup>112</sup>.

El análisis pormenorizado del índice de este código muestra de por sí la enorme importancia de esta regulación sanjuanista. Primeramente presenta una cronología de todos los grandes maestros de la orden, desde Gerardo que “viene comunemente riconosciuto per fondatore del Sacro Ordine Gerosolimitano”<sup>113</sup>, siguiendo por Raimondo di Podio, o sia Poggio, fu l’inmediato successore di Gerardo”<sup>114</sup> hasta llegar al “capitán generale delle squadre delle religione in mare”<sup>115</sup>, en 1775, que en ese momento no era otro que el propio gran maestro Frey Emanuele de Rohan. En segundo término se presentan los estatutos y ordenaciones promulgadas en el capítulo general celebrado en 1776. El tercer apartado está dedicado al ceremonial para armar caballeros y dar el hábito de la orden. El cuarto referido al reglamento de la orden en el reino de Francia. Y el último contiene todo el conjunto de privilegios concedidos al instituto sanjuanista por los diversos sumos pontífices.

El código de *Rohan* será también la columna vertebral del corpus jurídico sobre el que se funde, en la época moderna, el denominado derecho melitense. Y su vigencia llegará hasta fechas muy recientes; es decir, hasta verse sustituido por la promulgación del nuevo código y

---

<sup>109</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, Malta, 1782, pp. 8-10.

<sup>110</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, cit., pp. 11-14.

<sup>111</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, cit., p. 7.

<sup>112</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, cit., pp. 15-16.

<sup>113</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, cit., p. VII.

<sup>114</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, cit., p. VII.

<sup>115</sup> Fra. Emanuel DE ROHAN, *Codice del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano*, cit., p. XXIV.

carta constitucional de la orden de Malta, del 27 de junio de 1961<sup>116</sup>, cuya aplicación será de obligado cumplimiento a partir del gran magisterio de Frey Angelo de Mojana di Cologna (1962-1988).

Este nuevo código y carta constitucional, del año 1961, con las correspondientes modificaciones introducidas por mandato del capítulo general extraordinario de la orden, celebrado del 28 al 30 de abril de 1997,<sup>117</sup> durante el maestrazgo de Frey Andrew Bertie (1988-2008), será el último de los grandes reglamentos jurídicos por los que se ordenará la vida del instituto sanjuanista.

#### IV.- *TUITIO FIDEI*: EVOLUCIÓN DEL CARISMA DE LA ORDEN DE SAN JUAN DE JERUSALÉN.

*Tuitio fidei* (defensa de la fe) es la expresión que condensa lo que bien puede considerarse como la evolución o nueva dimensión respecto al protocarisma sanjuanista. Muchas han sido las interpretaciones que, a lo largo de la historia, se han realizado acerca de esta cuestión.

Lo primero que hemos de indicar es que sí el carácter hospitalario es el elemento estrictamente primario en la orden de san Juan, *tuitio fidei* es el elemento común al resto de las asociaciones cristianas medievales denominadas como órdenes religioso-militares. En este sentido, no resulta nada extraño que el Dr. Ayala comente: “es cierto que los modelos de adscripción reglar generan diferencias organizativas de cierta importancia, e incluso pueden poner de relieve fenómenos diversos de legitimación originaria, pero no cabe duda de que, pese a tales diferencias, todas las órdenes [religioso-militares] participan de un acervo común que, a grandes rasgos y entre otros muchos elementos, se manifiesta en fórmulas asimilables de reclutamiento y preparación de sus miembros...[en la] esencial vocación militar de los freires...”<sup>118</sup>. Por tanto, parece lógico pensar que este elemento común a todas las órde-

<sup>116</sup> Cf. *Carta Constitucional y Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta*, Roma, 1961.

<sup>117</sup> Las modificaciones realizadas por el citado capítulo general extraordinario de 1997 han quedado perfectamente recogidas en la última edición de la carta constitucional y código, publicados por el gran magisterio en 1998. Cf. *Carta Constitucional y Código de la Soberana y Militar Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta*, Roma, 1998.

<sup>118</sup> Carlos de AYALA, “Las Órdenes Militares hispánicas en la Edad Media”, cit., p. 437.



nes militares tenga su origen y desarrollo teológico en la profunda renovación experimentada por la Iglesia universal, a partir de mediados del siglo XI.

Desde el punto de vista social, económico y demográfico el siglo XI supone un periodo de cierta bonanza general respecto de lo sucedido en épocas anteriores. En este contexto tiene lugar la aparición de una clase señorial, cada vez más poderosa. De hecho, la Iglesia se encontrará frente a una aristocracia militarmente muy fuerte. La denominada teoría de los tres órdenes estructurará la sociedad de acuerdo al plan querido por Dios: los que rezan, lo que luchan, y los que trabajan.

La sobradamente conocida, en la historia de la Iglesia, como *reforma gregoriana*<sup>119</sup> supuso una visión renovada y, si cabe la expresión, globalizada de la cristiandad. La Iglesia y sociedad occidental del siglo XI se vio, por otra parte, enfrentada a un grave problema de carácter interno, conocido comúnmente bajo el nombre de *lucha de las investiduras*: "... frente al modelo cesaropapista oriental del poder total y absoluto (dominatio) en manos del emperador de Bizancio, señor del mundo y vicario de Cristo, en occidente asistimos a la lucha interminable entre las dos espadas (papa/emperador) que se asienta en una doctrina de difícil solución, porque se mueve en dos ámbitos irreconciliables, por su misma naturaleza, como es el temporal y el espiritual, aunque estén encarnados en la unidad indisoluble de la persona humana, que es súbdito, de las dos potestades y miembro de ambos reinos... la lucha de las investiduras constituye el desgarramiento mayor del medioevo y uno de los dramas más dolientes de la Europa cristiana..."<sup>120</sup>

La pretensión papal de imponerse con autoridad sobre el imperio, y el deseo de mantener su posición estratégica como árbitro de la cristiandad se constituirán en las manifestaciones más relevantes del sistema teocrático; en los principios políticos de la teocracia pontificia. Uno de los objetivos propios de la reforma se concretará, precisamente,

---

<sup>119</sup> Esta reforma eclesial liderada por el papa Gregorio VII (1073-1085), el más destacado de los pontífices renovadores plenomedievales, había sido puesta en marcha realmente por el papa León IX unos cuantos años antes, entre 1049 y 1054. El título de la reforma hace referencia simbólica a san Gregorio Magno, de quien Gregorio VII había tomado el nombre, y del que se consideraba como un diligente entusiasta y seguidor de su gran obra reformadora.

<sup>120</sup> Francisco Javier CAMPOS, "De la Orden de Caballería a las Órdenes Militares", en F. J. CAMPOS (coordinador), *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Órdenes Militares*, cit., pp. 18-19.

en lograr liberar a la Iglesia de la dependencia de esa aristocracia arriba mencionada. El *proyecto gregoriano* conllevará un amplio y ambicioso plan de renovación, orientado fundamentalmente en tres direcciones:

a) moralización de la jerarquía; lucha contra la simonía y concubinato de los clérigos.

b) potenciación de las órdenes monacales; especialmente las inspiradas en el movimiento de renovación de Cluny.

c) moralización de los fieles laicos, mediante la propuesta de un medio para su

d) santificación: *miles Christi* (soldado de Cristo).

Este último aspecto, *miles Christi*, desempeñará un papel determinante en la nueva espiritualidad emergente de la reforma. Sin embargo, no era algo nuevo. Su uso en este momento histórico va a estar en relación directamente proporcional a la evolución ideológica que dicho concepto experimentó. Unido íntimamente al mismo aparece el de *militia Christi*.

En las cartas de san Pablo es donde encontramos, por vez primera, la utilización del término *miles Christi*<sup>121</sup>. A través de la lectura de las mismas se descubre cuál es el auténtico sentido de la lucha cristiana; es más, se narran hasta las “armas”<sup>122</sup> y la armadura de las que el *miles Christi* ha de “revestirse”<sup>123</sup> y emplear para salir victorioso en la batalla contra el mal. Se trata, pues, de la lucha ascético-espiritual que todo cristiano ha de mantener a lo largo de su existencia, en orden a progresar en el camino de perfección. Es decir, el crecimiento en la búsqueda sincera de Dios hasta poder llegar a descansar, definitivamente, un día en la bella Jerusalén del cielo.

Atendiendo a lo señalado en la carta de Efesios esa batalla, “las acechanzas del maligno”<sup>124</sup>, tiene por enemigo supremo “a los espíritus del mal”<sup>125</sup>; siendo el escenario de la misma la propia vida interior de cada cristiano. Este concepto de *miles Christi*, a tenor del desarrollo

---

<sup>121</sup> Cf. 2 Tim. 2, 3. En el versículo 4 de este mismo texto aparece, igualmente, la referencia a la milicia.

<sup>122</sup> Cf. Ef. 6, 10-18.

<sup>123</sup> Cf. Ef. 6, 11.

<sup>124</sup> Ef. 6, 11.

<sup>125</sup> Ef. 6, 12.

experimentado por la teología cristiana durante los primeros siglos, fue enriqueciendo y ampliando su significado<sup>126</sup>. Así, encontramos que san Ignacio de Antioquía, Tertuliano o el mismo san Cipriano lo emplearán frecuentemente para referirse, en concreto, a los mártires y confesores de la fe católica. De entre todos estos primeros teólogos de la Iglesia, Orígenes será el que más destaque por el especial uso que hace de éste término. Para este autor toda la vida cristiana se torna en una batalla constante y feroz. El alma humana vacila siempre entre dos posibilidades: lograr alcanzar, con la gracia de Dios, el estado angélico, o bien, verse abocada a seguir los pasos de los malos espíritus. Esta espiritualidad, tan marcadamente dramática, pasará al ámbito del monacato, apropiándose para sí dicho término. San Agustín definirá a los monjes como *miles Christi*, ya que “luchan en silencio, no para matar a los hombres, sino para derrotar a los príncipes, potestades y espíritus de maldad; esto es, al diablo y sus ángeles”<sup>127</sup>.

El abad san Benito al hablar de la necesidad de crear una escuela al servicio de Dios planteará la lucha espiritual del monje en clave y lenguaje militar: “...desde sus orígenes, el monaquismo benedictino tenía un cariz combativo, había tomado prestado del ejército romano su vocabulario, sus ritos de profesión, había concebido el dormitorio monástico como un dormitorio de tropa, el claustro como una sala de guardia”<sup>128</sup>.

Con estos antecedentes, podemos entender que la reforma del siglo XI suponga un paso más en la evolución conceptual del *miles Christi*. Elemento decisivo en este cambio de perspectiva será la consideración de la lucha, no ya como algo solamente espiritual, sino más bien entendida como confrontación bélica entre seres humanos. Y todo ello en el contexto de la secular batalla histórica entre los heraldos del bien y los del mal.

La doctrina agustiniana jugará un papel determinante en esta reforma. Según algunos investigadores, en ella existe un corpus de tex-

---

<sup>126</sup> Cf. GARCÍA COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, cit., vol. II, pp. 231-234.

<sup>127</sup> SAN AGUSTÍN, *Carta*, 220, II. Cf. [www.augustinus.it/obras](http://www.augustinus.it/obras) en latín-castellano/cartas.

<sup>128</sup> Georges DUBY, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid, 1981, p. 38.

tos que vendrían a legitimar la guerra justa<sup>129</sup>. Ahora bien, ésta implicaría los principios de autoridad y de finalidad legítima; es decir, bajo orden divina y buscando siempre reparar un perjuicio o asegurar la paz. Jamás serían legítimas las guerras de conquista. Ésta teología agustiniana se verá rehabilitada, y se constituirá en elemento clave de la formación de la idea cristiana de guerra santa contra el infiel, tan característica del siglo XI<sup>130</sup>.

Por otra parte, la necesidad de respuesta efectiva ante la violencia infringida por quienes cometían graves injusticias contra inocentes se va a ir conciliando con la doctrina evangélica de la paz. La instauración, por parte de la Iglesia, de la llamada “paz de Dios”<sup>131</sup> permitirá “canalizar la violencia sin condenar la guerra”<sup>132</sup>. A esto ha de sumarse la existencia de un sentimiento compartido por la inmensa mayoría de los miembros que componían la sociedad cristiana occidental de aquel momento: el del temor e inseguridad ante una invasión general islámica<sup>133</sup> de irreversibles consecuencias, dado el carácter constantemente provocador y bélico del poder político-religioso-militar islámico<sup>134</sup>. Todo este ambiente social y teológico llegará a su clímax a partir de la convocatoria, denominada cruzada<sup>135</sup>, que Urbano II, el 18 de noviembre de

---

<sup>129</sup> Cf. Carl ERDMANN, *The origin of the idea of crusade*, Princeton, 1977. La primera edición data del año 1935 y está en alemán. A pesar de ser un texto de los años 30 del siglo pasado, se le sigue considerando por los especialistas como un trabajo fundamental y de inexcusable consulta; si bien se ha visto sujeto a diversas matizaciones, tales como las realizadas por Cf. Ernest BLAKE, “The formation of the crusade idea”, en *Journal of Ecclesiastical History*, XXI (1970), pp. 11-31.

<sup>130</sup> Cf. Jean FLORY, “Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la seconde moitié du 11ème siècle: lutte contre l’islam ou pour la papauté?”, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 85 (1990), pp. 617-649.

<sup>131</sup> Cf. Jean FLORY, “L’Eglise et la guerre sainte, de la paix de Dieu à la croisade”, en *Annales ESC*, 2 (1992), pp. 88-99.

<sup>132</sup> Claude BENOIT, “Los primeros soldados de Cristo según la *Leyenda Áurea* de J. de Vorágine”, en E. REAL- J. M. VERDEGAL- M. O. BURDEUS (coord.), *Las Órdenes militares: realidad e imaginario*, Castellón de la Plana, 2000, p. 388.

<sup>133</sup> Cf. Jean FLORY, *L’islam et la fin des Temps. L’interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, París, 2007.

<sup>134</sup> Cf. Jean FLORY, *La première croisade. L’occident chrétien contre l’islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruselas, 1992.

<sup>135</sup> Los fundamentos que dieron lugar a la proclamación de la primera cruzada son muy diversos. El medievalista Jean Flory ha realizado una investigación muy importante al respecto: Cf. Jean FLORY, *Pedro el ermitaño y el origen de las cruzadas*, Barcelona, 2006. Cf. Jean FLORY, *La guerre sainte. La formation de l’idée de croisade dans l’Occident chrétien*, París, 2001.

1095, al inicio del Concilio de Clermont<sup>136</sup>, dirigió a todos los nobles, caballeros y hombres cristianos, invitándoles a llevar a cabo una intervención militar que obtuviera como resultado la conquista de Jerusalén, y el resto de territorios de Palestina.

Esta convocatoria de Urbano II ha sido interpretada de distintos modos. Para algunos autores, como Erdmann<sup>137</sup>, el objetivo era la conquista de Jerusalén y la liberación de las iglesias orientales. En este sentido, lo que el papa habría hecho realmente es corresponder a la petición formulada por Alejo Comneno. Para otros, como en el caso de Riley<sup>138</sup>, los objetivos perseguidos por la iniciativa pontificia consistían tanto en la liberación de los cristianos de oriente y de Tierra Santa, como la puesta en marcha de una gran peregrinación. La respuesta a la convocatoria papal conllevaba recompensas de tipo económico, jurídico, y social. Pero, sobre todo, y en lo que más interesa a nuestro capítulo, dispensaba gracias espirituales en favor de aquellos hombres valerosos que se unían en la consecución de un mismo proyecto común. Uno de estos beneficios consistía en la indulgencia plenaria, extendida a todos los cruzados, la cual suponía la condonación total de las culpas debidas por los pecados. De igual modo, la firme convicción de que la muerte acaecida en el campo de batalla, a causa de *tuitio fidei*, coronaba al cruzado con la palma del martirio, motivó a la participación espiritual y material de muchos hombres en el movimiento cruzado. Este “combatir por defensa de la fe”<sup>139</sup> será entendido como consecuencia directa del compromiso adquirido por el creyente tras el bautismo; uniendo al acto de luchar un componente de satisfacción penitencial. El cruzado medieval, el monje soldado, será así el nuevo *miles Christi*, que siguiendo la consigna evangélica de tomar la cruz (de ahí que en su indumentaria exterior la cruz ocupe un lugar muy destacado) y seguir a Jesucristo se lanzará a *tuitio fidei*. Ésta se verá concretada tanto en la recuperación de la ciudad de Jerusalén (y del resto de territorios de Tierra Santa) del poder musulmán como en la liberación de los cristianos sometidos al yugo opresor de los mahometanos.

<sup>136</sup> Cf. Raymond SOMERVILLE, “The council of Clermont and latin christian society”, en *Archivum Historiae Pontificiae*, XII (1975), pp. 55-90. Cf. Hans MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart-Berlín-Colonia, 1965, pp. 19-59. Cf. Luis GARCÍA-GUIJARRO, *La primera cruzada, novecientos años después: el concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*, Madrid, 1997.

<sup>137</sup> Cf. Carl ERDMANN, *The origin of the idea of crusade*, cit.

<sup>138</sup> Cf. Jonathan RILEY-SMITH, *What were the crusades?*, Londres, 1977.

<sup>139</sup> Cf. José Ángel GARCÍA, *La época medieval*, Madrid, 1980, pp. 278 y ss.

De igual manera, la liberación de la Jerusalén terrestre será contemplada desde perspectiva teológica. Es decir, interpretada como anuncio profético-escatológico de la llegada de la Nueva Jerusalén. Del triunfo final de la Jerusalén del cielo, del Reino de los cielos, donde ya no existirá ni el dolor, ni la enfermedad, ni la tribulación, ni el sufrimiento, ni la muerte: *“Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: ‘ésta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios’*”<sup>140</sup>.

Un desarrollo teológico que hará emerger una nueva espiritualidad centrada, entre otras cosas, en asimilar cómo la Iglesia “vive sobre dos registros: el de la gloria, en la Pascua eterna sobre la plaza de oro de la Jerusalén del cielo, donde está el trono del Cordero inmolado y triunfante, donde no hay ni sol ni lámparas porque la luz es el Cordero mismo; y el cuerpo de Cristo que vive aún en la historia, que aún está en camino”<sup>141</sup>.

En efecto, desde finales del siglo XI, y posteriormente durante los siglos XII y XIII, la Iglesia también propondrá a los fieles un nuevo modelo de santificación. El camino de la perfección ya no estará exclusivamente reservado para aquellos hombres que han optado por la vía del monacato tradicional, sino abierto a todos los que, aún permaneciendo en el mundo, pueden aspirar a la salvación mediante su conversión en *miles Christi*.

Progresivamente se irá reuniendo bajo un mismo ser y sentir el espíritu ascético del monje clásico con el novedoso ideal bélico del caballero medieval. La caballería se verá convertida en instrumento al servicio de Dios para transformación del mundo. De esta manera, el monje soldado emergente concebirá todo su actuar como entrega gene-

---

<sup>140</sup> Apocalipsis 21, 1-3. El temor generalizado entre los cristianos ante la llegada del año 1000, que algunos fanáticos “profetas” anunciaban como la fecha señalada del fin del mundo y del Juicio universal, condujeron a un infrenable auge de todo tipo de literatura religioso-apocalíptica; dotando, especialmente, al apocalipsis de san Juan del papel más relevante dentro de este género literario y espiritualidad medieval.

<sup>141</sup> Marko RUPNIK, *Una belleza para el encuentro*, Madrid, 2014, p. 15.

rosa de la propia vida en orden a santificarse y alcanzar la recompensa eterna. A partir de este momento se generará una espiritualidad de la acción reservada a la caballería. Obras como la del abad Odo de Cluny *Vita Sancti Geraldii*<sup>142</sup>, donde se afirma que se podía vivir santamente cumpliendo el oficio de caballero y la de Bonizio de Sutri *De vita cristiana et libellus de sacramentis*<sup>143</sup> en las que se expone los deberes del soldado cristiano (defensa de pobres, enfermos, viudas, marginados lucha contra heréticos y cismáticos) vendrán a fundamentar dicho propósito. Pero por encima de todas ellas destacará la de san Bernardo de Claraval, titulada *De laude novae militiae*. Esta obra consolidará, definitivamente, la naciente espiritualidad caballeresca que tendrá una enorme influencia y trascendencia en todo el orbe cristiano de aquel tiempo: “es nueva esta milicia. Jamás se conoció otra igual, porque lucha sin descanso combatiendo a la vez en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso y contra las fuerzas espirituales del mal... ¡ Con cuánta gloria vuelven los que han vencido en la batalla! ¡Qué felices mueren los mártires en el combate! Alégrate, valeroso atleta, si vives y vences en el Señor; pero salta de gozo y de gloria si mueres y te unes íntimamente con el Señor”<sup>144</sup>.

La confluencia y convergencia de todos los elementos anteriormente citados, unidos a la formación de una clara conciencia de estrecha vinculación con la Santa Sede y a un carácter de marcada universalidad, dará como resultado la constitución de las diversas órdenes religioso-militares<sup>145</sup>; la cuales, aun habiendo nacido en suelo oriental, pueden ser contempladas como fruto preclaro de la *reforma gregoriana*.

---

<sup>142</sup> Cf. *PL*, 133, 639-704.

<sup>143</sup> Cf. *PL*, 150, 857-866.

<sup>144</sup> Bernardo DE CLARAVAL, *Elogio de la nueva milicia templaria*, Madrid, 1994, vol. I, pp. 169-170.

<sup>145</sup> En lo referente a la debatida cuestión sobre la influencia islámica, en concreto de los *ribats*, en la formación de la idea de orden militar y guerra santa en el mundo cristiano: Cf. Jean FLORY, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, París, 2002. Cf. María RIVERA, “El origen de la idea de Orden Militar en la historiografía reciente”, en *Acta Histórica et Archaeologica Mediaevalia*, I (1980), pp. 77-90. Sobre personajes judíos carismático-proféticos en el ámbito de la guerra santa, por ejemplo: Cf. Julio TREBOLLE, “Violencia y guerra en el antiguo testamento”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H. Antigua*, 7 (1994), pp. 383-399. Cf. Martin HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, 1981, pp. 34-42.

Todas estas órdenes, si bien con notables diferencias entre sí, responderán a un semejante modelo de estructuración interna, y, sobre todo, portarán en su haber una concepción existencial claramente definida: "... fueron la resultante de una auténtica vocación religiosa y de servicio a la Iglesia y a la sociedad... por unos hombres vocacionales, deseosos de una unión íntima con Dios, y que, sensibles a los males de sus tiempo y cualificados para luchar contra ellos con la mentalidad de la época... habían impregnado de religiosidad y de espíritu de servicio su propia capacidad de acción. La caballería era el arma y profesión por excelencia de la época... estaba embebida de exigencias morales y religiosas; transfigurada, podríamos decir, en regla de vida, que va más allá de la propia capacidad profesional... Ser armado caballero significaba recibir el Orden de Caballería, e incorporarse a un estado de vida comprometido con una manera de ser, de pensar y de sentir"<sup>146</sup>.

En lo concerniente a la orden de sanjuanista la cuestión acerca de su complejo proceso de militarización ha sido objeto de multitud de publicaciones<sup>147</sup>. Lo que a nosotros fundamentalmente nos interesa subrayar, en el presente capítulo, es la conexión entre este acontecimiento y lo que venimos definiendo en términos de evolución o nueva dimensión respecto del protocarisma sanjuanista. Esta ampliación del horizonte carismático, que históricamente acontece en el citado instituto jerosolimitano, es lo que progresivamente va a ir concretándose bajo la expresión de *tuitio fidei*. En este sentido, se viene señalando el magisterio de Raimundo de Podio (1120-1158/1160) como el punto de partida del citado proceso de la militarización de la orden de san Juan<sup>148</sup>. En concreto, en 1136, el rey Fulko de Jerusalén entregó a los sanjuanistas el castillo de Beit-Jibrim, en el sur de Palestina; posición altamente estratégica para el control y defensa del puerto de Ascalón. A este respecto, Riley concluye que si tal donación se realizó al hospital fue

---

<sup>146</sup> Cf. Rafael DE LA BRENDA.-Carlos DÍEZ DE TEJADA - Luis URQUIJO-Francisco CARMONA, "Lux Hispaniarum: pasado, presente y futuro de las Órdenes Militares", en *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Órdenes Militares*, cit., pp. 38-39.

<sup>147</sup> Cf. Bertrand GALIMARD, *Les chevaliers de Malte. Des homes de fer et de foi*, Francia, 2005. Cf. Alan FOREY, "The militarisation of the Hospital of St. John" en *Studia Monastica*, XXVII (1984), pp. 75-89. Muy buena síntesis de la cuestión la presentada por Cf. Luis GARCÍA-GUIJARRO, *Papado, Cruzadas y Órdenes Militares*, cit., pp. 142-148.

<sup>148</sup> Cf. Jonathan RILEY-SMITH, *The Knights of St. John*, cit., p. 52 y ss.



porque los freires de esta religión ya custodiaban otras fortalezas; luego la militarización se habría iniciado con anterioridad a la fecha de 1136.

Durante el espacio de tiempo comprendido entre 1142 y 1144 la orden recibió, igualmente, de manos del conde de Trípoli un conjunto de fortalezas, incluida el castillo de Krac, claves en la defensa de la frontera oriental del referido condado<sup>149</sup>. Por contra, la regla de Raimundo no prescribía en ninguna de sus disposiciones la posibilidad de intervención militar por parte de los miembros de la orden. Por tanto, su único objetivo era regular la vida religiosa de los freires, de acuerdo al protocarisma y a los tres consejos evangélicos que profesaban (castidad, pobreza y obediencia).

Tras las actuales revisiones críticas, acerca de las distintas teorías formuladas, se puede señalar la década de 1130, en el contexto del oriente cruzado, como el momento en el que el instituto sanjuanista habría empezado a forjar su estructura militar.

Según discurre el siglo se comprueba fácilmente que dicho proceso va a ir avanzando. La participación efectiva de la orden, a lo largo de los años 70, en las campañas de conquista llevadas a cabo por Amalario I en la zona de Egipto (con los consiguientes acuerdos de recompensa mediante donaciones territoriales a favor del hospital) será signo indiscutible del nuevo cariz que va adoptando los sanjuanistas. De hecho, en torno a 1180, la militarización de la orden se va a ir incrementando espectacularmente, a pesar de no contar con refrendo estatuario. Por esta razón, el papa Alejandro III recordará al maestro Roger de Les Moulins que en la regla de Raimundo es el “servicio a los señores pobres y enfermos” el que se señala como carisma específico de los freires hospitalarios; y sólo, de manera excepcional, deben utilizar las armas.

Los estatutos de la orden de 1182 reconocerán, por vez primera, la existencia, entre los freires que integran la comunidad sanjuanista, de *fratres armorum*<sup>150</sup>, y de sus correspondientes sirvientes o ayudantes.

En el pontificado de Inocencio III, y especialmente con el escrito de 15 de noviembre de 1200<sup>151</sup>, la actividad militar de la orden va ad-

<sup>149</sup> Cf. Alan FOREY, “The militarisation of the Hospital of St. John”, cit., p. 82.

<sup>150</sup> Cf. Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire*, cit., doc. 627.

<sup>151</sup> Joseph DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire*, cit., doc. 1129.

quirir una sonora importancia, llegando incluso a anteponerse a la actividad hospitalaria. Ahora bien, no será hasta el siglo XIII donde encontremos la mención *tuitio fidei* inserta como punto primero de la regla. Una disposición ésta introducida, probablemente, durante el magisterio de Alfonso de Portugal. En los estatutos de 1206 será donde ya queda perfectamente definida la militarización de la orden<sup>152</sup>.

La consolidación final de esta evolución o nueva dimensión del carisma sanjuanista hacia *tuitio fidei*, en su versión de lucha armada, tendrá lugar durante los pontificados de Honorio III (1216-1227) y Gregorio IX (1227-1241) “quienes ante las dificultades cristianas en Ultramar y el resurgimiento de la pugna con el imperio en occidente”<sup>153</sup> contemplarán a la orden sanjuanista como elemento imprescindible y eficaz, tanto para la actividad defensiva como para el gobierno mismo de Tierra Santa. Desde entonces, este actuar *tuitio fidei*, entendido en sus más amplias y variadas interpretaciones, acompañará de forma esencial a la orden, a lo largo de su extensa historia. Los emplazamientos de la orden en Rodas<sup>154</sup>, y sobre todo, en la áurica etapa de Malta<sup>155</sup> así lo avalan.

Pero ¿cuáles fueron las razones que llevaron a la militarización de una orden religiosa fundacionalmente hospitalaria? La respuesta a esta pregunta se halla contestada cuando, en su momento, expusimos el proceso de reforma eclesial llevado a cabo a partir de la segunda mitad del siglo XI. En él se encuentran las auténticas claves explicativas de esta transformación sufrida por la orden sanjuanista; la cual, como hija fiel de la Iglesia católica, no hará sino ir adecuando su estructura tanto a las directrices eclesiales como a las demandas sociales de cada una de sus distintas etapas históricas. En efecto, la asunción por parte

---

<sup>152</sup> Cf. Luis GARCÍA-GUIJARRO, *Papado, Cruzadas y Órdenes Militares*, cit., pp. 147.

<sup>153</sup> Luis GARCÍA-GUIJARRO, *Papado, Cruzadas y Órdenes Militares*, cit., pp. 147.

<sup>154</sup> Cf. Claude PETIET, *Au temps des chevaliers de Rhodes*, París, 2000. Cf. Anthony LUTTRELL, *The hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World*, Aldershot, 1992. Cf. Anthony LUTTRELL, *The hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West, 1291-1440*, Londres, 1978. Igualmente aporta mucha información respecto a la estancia de los sanjuanistas en Rodas Cf. Lionel BUTLER, “The port of Rhodes under knights of st John (1309-1522)” en *Les grandes escales I: antiquité el Moyen-Âge (Recueils de la Société Jean Bodin)*, 32 (1974) pp. 339-345.

<sup>155</sup> Cf. Joseph ATTARD, *The Knights of Malta*, Malta, 1992.

de la orden de tareas hospitalarias en un primer momento, y militares, posteriormente, sólo es explicable desde el contexto socio-religioso del movimiento cruzado y, en particular, de su actividad bélica, de la que los sanjuanistas serán copartícipes desde el comienzo de la misma. Desmond Seward considerará a los freires de las órdenes militares como “monjes de la guerra”, y su reclutamiento en institutos regidos por sistemas reglados como la manera de “domesticar la brutal nobleza guerrera y proveer la Iglesia romana con tropas de asalto”<sup>156</sup>. Ahora bien, los freires hospitalarios serán, ante todo, hombres religiosos que profesan los tres votos clásicos, sirviendo en caridad, y que sólo a tenor de los acontecimientos eclesiales y sociales empuñarán las armas. Nada que ver con aquellos otros que siendo caballeros en el mundo encontrarán en la profesión de los votos religiosos y en la vida de comunidad la manera de santificarse sin tener que renunciar a su vocación militar. Constituirse en *miles Christi* será, según hemos visto, participar en una acción bélica que además de ser justa es santa, y en el que el principal objetivo será lograr el triunfo de la causa de Dios.

Por último, en el proceso de militarización de la orden sanjuanista desempeñará un papel primordial su fidelidad a la Santa Sede. De hecho, la exención concedida a la orden como privilegio, ya presente desde la bula de 1113, y reforzada en sucesivos momentos, a través de documentos y bulas posteriores, vendrá a poner de manifiesto dicha realidad. Es más, será precisamente el carácter universal y la sujeción directa a la sede romana lo que se constituirá, finalmente, en el verdadero fundamento sobre el que pueda apoyarse el sentido histórico de la aparición de todas las órdenes religioso-militares<sup>157</sup> de la Edad Media.

## V.- EPÍLOGO

Concluimos este capítulo haciendo referencia a la cruz blanca de ocho puntas. Ésta se ha constituido, a lo largo de los siglos, como el símbolo más elocuente del *patrimonium* sanjuanista.

---

<sup>156</sup> Cf. Desmond SEWARD, *The monks of the war: the military religious Orders*, cit., p. 4.

<sup>157</sup> Cf. Luis GARCÍA-GUIJARRO, “Reforma eclesiástica y Órdenes militares (ss. XI-XIII)”, en R. IZQUIERDO-F. RUIZ (coordinadores), *Las Órdenes militares en la Península Ibérica*, cit., pp. 1006-1008.

La cruz blanca será también el signo externo por el que la orden será reconocida en todo el mundo. Su utilización ha de remontarse a la época fundacional. Así, nos encontramos como la última disposición de la regla de Raimundo hablará de que los freires de todas las obediencias la lleven en sus vestidos, para ser protegidos de todo peligro y de todo mal. Desde entonces hasta la actualidad esta cruz seguirá siendo portada, en sus diversas modalidades, por todos los miembros de la orden.

Su carácter simbólico hará referencia a las ocho bienaventuranzas del sermón de la montaña<sup>158</sup>; las cuales pueden ser consideradas como la síntesis de los valores espirituales y éticos que Cristo enseñó a sus discípulos.

En lo referente a sus orígenes<sup>159</sup> hay autores que los sitúan en ámbito pagano. En concreto, habrían descubierto cierto parecido con las figuras incisas presentes en algunas estelas funerarias y sepulcros de Siria; las cuales estarían directamente relacionadas con el culto tributado a la diosa fenicia Tanit<sup>160</sup>. De igual modo, cruces con esta forma parecen encontrarse también en muchos monumentos de la antigüedad, y en lugares tan diversos como “Caldea, Persia, Fenicia, Grecia, Roma, Cartago, en las Galias, Bretaña, Escandinavia. Es el signo religioso más antiguo y universal”<sup>161</sup>.

Ahora bien, con independencia de todas las hipótesis acerca del origen de la misma, la cruz sanjuanista o de Malta, como es universalmente conocida, se convertirá en signo externo del sentido profético que contienen las bienaventuranzas de Cristo<sup>162</sup>. Estas ocho exhortaciones evangélicas están sujetas al estilo usado por la literatura oriental donde unas incluyen a las otras, como diversas facetas de un mismo mensaje fundamental, viniendo a converger en un mismo centro que es Cristo. Aún más: la misma estructura de composición en ocho puntas

---

<sup>158</sup> Cf. Mt. 5, 1-12.

<sup>159</sup> Cf. Claire-Eliane ENGEL, “Les origines de la croix de Malte”, en *Historia*, 322 (1973), pp. 33-42.

<sup>160</sup> Cf. Bertrand GALIMARD, *Les Chevaliers de Malte*, París, 1998, p. 12.

<sup>161</sup> Cf. Jacques JUILLET, “Le manteau et la croix du chevalier de l’Ordre religieux, militaire et hospitalier de Saint-Jean-de-Jérusalem”, en *Carnet de la Sabretache*, 96-E (1r. trim.1989), pp. 20-21.

<sup>162</sup> Para una lectura teológico-espiritual sobre el tema de las bienaventuranzas en el evangelio de Mateo Cf. Segundo GALILEA, *El camino de la Espiritualidad*, Colombia, 1990, pp. 81-90.

tendría un claro sentido simbólico; pues el número ocho está vinculado al día octavo que, según la teología católica, hace referencia al Juicio final y a la representación del Justo entre los justos; es decir, a Cristo como Señor y Juez Supremo de la historia<sup>163</sup>.

Por último, esta cruz portada por el caballero, dama o capellán sanjuanista vendrá a recordar a cada miembro de la orden su constante obligación de convertirse en seguidor de Jesucristo, y de trabajar por instaurar el Reino de Dios en el mundo; aquel Reino basado en la persona y predicación de Jesucristo, contenida en el evangelio y leída a la luz de la tradición de la Iglesia católica.

## ANEXO

### *REGLA DE RAIMUNDO DE PUY*<sup>164</sup>

[1125 – 1153] Casa del Hospital de Jerusalén.

Raimundo, *servus pauperum Christi et custos Hospitalis Jerosolimitani*, con acuerdo de todo el capítulo, de los freires clérigos y laicos, promulga en la Casa del Hospital de Jerusalén los *precepta ey statuta*:

1. Cómo debe ser hecha la profesión de los freires.- Todos los freires que acudieran al servicio de los pobres prometerían tres cosas a Dios *per manum sacerdotis en per librum*, promesas que habrán de mantener con su ayuda: castidad, obediencia respecto a lo que les ordenaran sus maestros, y vivir sin propio; ya que las tres cosas les serían exigidas por Dios en el juicio final.

2. Qué es lo que pueden demandar los freires.- Los freires no exigirán otra cosa que el pan, agua y vestido que les fuera suministrado. El vestido sea humilde, porque los siervos del Señor, del que se declaran siervos, andan desnudos y harapientos; ya que es cosa reprobable que el siervo sea soberbio y el Señor humilde.

3. Del comportamiento de los freires en los servicios de la iglesia y visita a los enfermos.- Cuando estén en la iglesia, sean

<sup>163</sup>Jacques JUILLET, “Le manteau et la croix du chevalier de l’Ordre religieux, militaire et hospitalier de Saint-Jean-de-Jérusalem”, cit., p. 20.

<sup>164</sup> Publ. J. DELAVILLE LE ROUX, *Cartulaire général de l’Orde des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1110-1310*, I, doc. 70, cit., pp. 62-68.

honestos y su conversación apropiada. Los clérigos sirvan al presbítero en el altar con vestiduras blancas; el diácono o subdiácono, y si necesario fuera otro clérigo, celebren este mismo oficio. En la iglesia siempre debe haber luz encendida, de día y de noche. Cuando el presbítero acuda a la visita de enfermos, portando religiosamente el cuerpo de Cristo, vaya con vestiduras blancas, precedido del diácono o subdiácono, o al menos de un acólito, llevando una luz encendida y una esponja con agua bendita.

4. Cómo deben ir y presentarse los freires.- Además, cuando los freires vayan por ciudades y castillos *–per civitates et castella–* no lo hagan solos, sino de dos en dos o de tres en tres, y no con quien deseen sino con quienes el maestre les ordene ir; y cuando llegaran a donde quisieran, permanezcan juntos y con el hábito. En la apariencia de sus movimientos no hagan nada que pueda ofender a alguien, sino que muestren santidad. Cuando estuvieran en la casa, en la iglesia o en cualquier otro lugar donde pueda haber mujeres, preserven su pudor, e impidan que las mujeres les laven la cabeza, los pies o les hagan la cama. Dios, que habita en los lugares santos, les guarde de este modo.

5. Quiénes y cómo deben pedirse las limosnas.- Cuando personas religiosas de entre los freires clérigos y laicos vayan a pedir limosna para los santos pobres, y deseen hospedaje, acudan a las iglesias o a personas honestas pidiendo de comer por caridad y sin comprar nada. Pero si no encontraran quien les ayude, comprarían lo estrictamente necesario para hacer una sola y frugal comida con la que poderse sustentar.

6. Del destino de las limosnas y de los bienes de la casa.- De lo recibido en concepto de limosna, no obtengan tierra ni prendas [*pignus*], sino que todo lo remitan, mediante relación escrita, al maestre, y el maestre, a su vez, lo haga llegar a los pobres del Hospital, recibiendo de todas las obediencias, eso sí, la tercera parte del pan, vino y alimentos; y si algo sobrara, remítalo también junto con la limosna y un escrito, a los pobres de Jerusalén.

7. Quiénes y de qué modo debe llevarse a cabo la predicación.- Ningún freire de cualquier obediencia que sea vaya a predicar o recoger colectas sino aquellos que el capítulo y los maestros de la iglesia manden. Los freires que fueren designados a tal fin, sean

recibidos en cualquiera de las obediencias a las que lleguen, recibiendo en ellas el alimento que estuviera establecido entre los freires del lugar, no pudiendo solicitar ninguna otra cosa. Lleven consigo una luz, y en cualquier casa del Hospital en que pasen la noche, manténganla ardiéndola ante sí.

**8.** Del vestido y alimento de los freires.- Se prohíbe que los freires vistan otra cosa que paños “ysambrunos” y “galambrunos”, fustanes y pieles salvajes. No coman sino dos veces al día, debiendo abstenerse de carne los miércoles y sábados, y desde Septuagésima hasta Pascua, salvo los enfermos y débiles. Nunca duermen desnudos, sino vestidos con camisas de lino o algodón, o cualquier otra vestimenta.

**9.** Del pecado de fornicación entre los freires.- Si algún freire, lo cual nunca debe ocurrir, cayera en pecado de fornicación, si lo cometiera ocultamente, también de manera oculta pague su culpa mediante penitencia adecuada. Si lo hiciera de manera abierta, en la villa en que tuviera lugar, el domingo después de misa, cuando la gente hubiera salido de la iglesia, se desnudado ante todos, y si se trata de un clérigo, sea azotado por el maestre; y si se trata de un laico, sea flagelado y azotado con gran dureza por un clérigo o por quién él dispusiera. Después sería expulsado de *omni societate nostra*. Más adelante, si arrepentido volviera a la casa de los pobres, confesándose reo, pecador y trasgresor de la ley de Dios, y prometiendo enmienda, sea recibido imponiéndosele adecuada penitencia y manteniéndolo, durante un año en un lugar alejado. En este espacio de tiempo, los freires recibirían la correspondiente satisfacción, debiendo luego hacer lo que les pareciera mejor.

**10.** De los altercados entre los freires.- Si un freire mantuviera un altercado con otro, y el escándalo llegara al *procurator* de la casa, la penitencia sería la siguiente: ayuno durante siete días, miércoles y viernes, a pan y agua, comiendo en el suelo sin mantel. Si hubiera agresión, cuarenta días. En caso de que abandonara la casa sin permiso del maestre al que hubiera de estar sometido, y luego volviera, coma en tierra durante cuarenta días, ayunando miércoles y viernes a pan y agua, y permanezca en un lugar alejado todo el tiempo que hubiera estado fuera, salvo que fuera éste tan largo, que el capítulo decidiera reducirlo.

11. Del silencio de los freires.- En la mesa, tal y como dice el Apóstol, cada uno coma su pan en silencio, y después de completas no beba sino agua. En la cama, permanezcan en silencio.

12. De la corrección de las freires.- Si algún freire no tuviera buen comportamiento y siendo amonestado por su maestre u otros freires dos y tres veces no quisiera corregirse, sea enviado al [gran] maestre a pie con carta que consigne su delito, siéndole para ello concedida una exigua procuración; y nadie agreda a los *servientes*, sino que el maestre de la casa y los freires reciban pública satisfacción, de modo que la justicia de la casa se imponga en todo.

13. De los freires con propiedades indebidas.- Si algún freire tuviera a su muerte propiedades que hubiera ocultado a su maestre, no sea objeto de oficio alguno, sino que sea sepultado casi como un excomulgado. En caso de sobrevivir, séale colgado al cuello su dinero y paseado desnudo por el Hospital de Jerusalén o por las otras casas donde residiera, y azotado por un clérigo, si de un clérigo se tratara, o por freire si fuera laico, permaneciendo cuarenta días ayunando a pan y agua los miércoles y viernes.

14. De los oficios religiosos que deben realizarse a la muerte de un freire.- Se establece que a aquel que falleciera, en cualquiera de las obediencias existentes, les sean cantadas 30 misas por su alma. En la primera de ellas cada uno de los freires ofrecería una candela con una moneda. Las monedas serían luego entregadas a los pobres; si el presbítero que cantara las misas no fuera de la casa, facilítesele procuración en esos días, y acabado el oficio, el maestre compórtese caritativamente con él. Las vestimentas de los freires difuntos serían para los pobres. Los freires sacerdotes, cuando cantaran las misas de difuntos, elevarían por su alma oraciones a nuestro señor Jesucristo, y cada uno de los clérigos cante el salterio, y 150 padrenuestros los laicos. En relación a los pecados, circunstancias y quejas expuestas en el capítulo, aplíquese un juicio ponderado y recto.

15. Del cumplimiento de la Regla.- Todos estos extremos aquí ordenados, en nombre de Dios omnipotente, la santa Virgen, san Juan y los pobres, sean cuidadosamente seguidos.



**16.** Cómo deben ser tratados los señores enfermos.- En aquella obediencia que gobierne el maestre [y el capítulo] del Hospital, cuando llegara un enfermo, sea recibido. Confiese primero sus pecados al presbítero, y después sea conducido al lecho, y allí permanezca todo el día como señor según las posibilidades de la casa; antes que los freires vayan a comer, désele la comida; los domingos, cántese la epístola y el evangelio en la casa, y en cuando se efectúe la procesión sea rociada con agua bendita. Si alguno de los freires, que están al frente de obediencias por las distintas zonas, desviara hacia seculares el dinero de los pobres, rebelándose de este modo contra el maestre y los freires, sea expulsado de la comunidad de freires.

**17.** De la corrección de los freires entre sí.- Si dos o más freires estuvieran juntos, y uno de ellos se comportara inadecuadamente, los otros freires no deben difamarle entre la gente ni ante el prior, sino que deben castigarle ellos mismos, y si por sí no desean hacerlo, háganlo con dos o tres más. Si con ello se produjera la enmienda del castigado, alégrense, pero si no se produjera, sea enviado secretamente y por escrito al maestre el motivo de su culpa, y sobre éste [el capítulo] en consecuencia.

**18.** De las acusaciones entre los freires.- Ningún freire acuse a otro sin pruebas suficientes; si lo hiciera, no sería buen freire, debiendo sufrir la misma pena que hubiera correspondido al acusado, caso de probarse la culpa.

**19.** De la cruz en el hábito.- Los freires de todas las obediencias, que ahora o con anterioridad se hubieran ofrecido a Dios y al santo Hospital de Jerusalén, porten siempre en su pecho, sobre sus capas y hábitos, cruces, de modo que sean protegidos por Dios y librados del poder del diablo en esta y en la otra vida, ello y sus cristianos benefactores.