

Volumen dedicado a celebrar los veinticinco
años de labor universitaria del Prof.

D. JOSE M^a. LACARRA DE MIGUEL

en la Universidad de Zaragoza

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Departamento de Historia Medieval

LIGARZAS

I

VALENCIA
1968

EL IDEAL MONASTICO DE LOS PADRES VISIGOTICOS

Por Antonio Linage Conde

Actualmente, sobre todo desde los continuados trabajos de dom Jean Leclercq, la llamada con propiedad teología monástica ha entrado como algo diferenciado en nuestro acervo cultural. Y este se viene enriqueciendo, lenta pero ininterrumpidamente, con nuevas aportaciones, al conocimiento de la teología de la vida monástica de un lado, y de otro al de la teología general hecha por los monjes en la Alta Edad Media, cuando estos monopolizaban las ciencias sagradas y la escolástica no había nacido aún.

Al ocuparnos aquí, por nuestra parte, del ideal monástico hispanovisigótico, no tenemos en cuenta solo ese enfoque doctrinal del monacato¹. Es la visión integral de la vida del monje y del cenobio que tuvieron los antiguos padres lo que nos preocupa. Una visión que descansa en una base teológica pero que no pierde de vista la urdimbre cotidiana de una existencia material animada por un espíritu, tejida por una estructura jurídica y nutrida por una organización económica "sine qua non".

Para descubrirla hemos recurrido, cuando ello ha sido posible, a la fuente más segura, rica y directa de las Reglas. Y después, a los textos doctrinales.

No hemos siquiera pretendido hacer algo exhaustivo. Nuestra aportación trata de ser sólo una cala en la literatura monástica del lugar y de la época. De la realidad de estos sólo nos hemos ocupado cuando en aquella era aludida.

Un cotejo comparativo del ideal monástico así vislumbrado de los padres visigóticos con el de sus coetáneos de otros lugares debería completar en el futuro esta modesta búsqueda.

I La "Regula Leandri"

El santo en su fluido preámbulo² carga el acento en la virginidad. En ella ve la esencia del estado monástico abrazado por su hermana Florentina, a la cual esta llamada regla se dirige como exhortación entre familiar y pastoral y desde luego ascético-mística.

Y enfoca la virginidad desde un punto de vista totalmente escatológico. La indignidad de todo lo terreno y la única deseabilidad del más allá constituyen el dilema que no deja lugar a otra alternativa sino a la de la vida casta: "Eja soror charissima, quoniam quidquid axe coeli concluditur, terrena sustinent fundamenta et telluris super faciem volvitur, nihil dignum quo ditari posses invenimus; supra coelos, quaerendum est, unde munus virginitatis auxisti; ut ibi praemium et patrimonium virginitatis invenias..." Quae ergo est virginitatis hereditas? Nonne ea, quam dicit psalmista? Dominus pars hereditatis meae". Et iterum: portio mea Domine?"³

La cual vida casta, anticipa ya en esta el estado escatológico, lejos de limitarse sólo a merecerle: "Quod omnes esse sperant sancti, et post resurrectionem cuncta praestolatur Ecclesia fieri, vos jam estis. Corruptibile hoc, ait Apostolus, indues incorruptionem Sed revera post resurrectionem corporis. Ecce vos incorruptionis gloriam jam scitis"⁴.

Y también en esta misma vida libera de muchas de las miserias arrastradas por la condición humana caída: "Felix virgo, quae corpus trahit ex Eva, non poenam!. Illa peccati merito audit; sub viri potestate eris et in doloribus paries. Tu virginitatem adeptam, a tali jugo excussisti cervicem!. Nec pressa jugali necessitate curvaberis ad terram, sed in sublimi erecta coelos suspicis; ut unde illa vetitum praesumendo cecidit, ibi tu licita contemnendo conscenderes"⁵.

Notemos que esta postura no hace sino concordar literalmente con el título "de institutione virginum" de esta que, con todo y venir siendo conocida como "Regula Leandri", no lo es en rigor en el sentido jurídico que ya imperaba en la España de su época como en el resto del Occidente cristianizado.

Esta índole nos obliga a rastrear el ideal monástico de San Leandro, ante la imposibilidad de captarle explícitamente, en unos pocos preceptos esporádicos, que prolijamente envueltos en sana literatura, nos ha transmitido sin demasiada sistemática.

El capítulo VI, "ut jugiter virgo oret et legat"⁶, es el más esencial. El Hispalense afirma allí con toda claridad la necesidad para la monja de una ordenación total del tiempo y la incompatibilidad con su vida de todo ocio anárquico. La rigidez de la exigencia es tal que nos obliga a suponer en la mente de quien la formula tácticas excepciones naturales. El tiempo de la monja debe estar íntegramente ocupado por la lectura espiritual ("lectio") y la oración. La una y la otra deben recíprocamente seguirse y alternarse: "Dividantur tibi tempora et officia, ut postquam legeris ores, postquam oraveris legas. Sic alternes perpetim haec duo bona, ut ab iisdem nullo sis tempore otiosa".

El trabajo no viene obligado, ni siquiera indirectamente; es más, no se contempla como un acompañamiento normal de la vida, sino como una contingencia ocasional, al preverse que si la monja hubiera de realizar algo manual⁷, otra debe leerla mientras tanto, lo mismo que en el refectorio.

En cuanto a la lectura y la oración, se complementan mutuamente. La primera enseña lo que se debe pedir en la segunda.

El estado de ánimo de la monja debe consistir en un constante⁸ sosiego interior, que será indiferente a las mudanzas de la próspera y adversa fortuna. La adversidad no debe quebrantarla (Job se mantuvo paciente en su desgracia), ni ensoberbecerla la suerte (los patriarcas se mantuvieron humildes en medio de sus riquezas). El santo desarrolla ampliamente esta exhortación un tanto estoica en el capítulo XIV, "ut virgo aequalis sit et in potestate et in abundantia"⁹, que expresamente toma la forma de plática a su hermana¹⁰.

El cenobio implica una absoluta comunidad de vida y de bienes. La vida privada es algo vitando. No puede ser más elocuente en este sentido el título del capítulo XVII¹¹, "qualiter vita fugiatur privata", y las palabras con que comienza, "fuge quae so privata vitam". Naturalmente no podía faltar la cita de las palabras de los

Hechos de los Apóstoles sobre el "cor unum et anima una" que han venido sirviendo para considerar monástica la vida de los primeros cristianos y han permitido al fin, con tanto acierto como valentía, a dom Adalbert de la Vogué hablar del "mito del origen apostólico de la vida monástica"¹². Ni que decir tiene que el Sevillano le hace suyo¹³.

La propiedad privada es para las monjas un pecado de adulterio y de hurto¹⁴. Y no hay excepciones. "Quidquid manus tua attigerit, seniori ostende; in commune repone".

Finalmente, la clausura es esencial a la vida monástica. El monasterio debe estar cerrado al mundo y sus monjas vueltas de espaldas al siglo! Y es curioso que el Hispalense, al adoctrinar a su hermana en este sentido¹⁵, involucra esa separación espiritual del mundo que, garantizada por una clausura material, es elemento sine qua non de su forma de existencia consagrada, con el exilio en que de su tierra nativa de Cartagena encontrábase en Sevilla Isidoro, Leandro y Florentina, previniéndola terminantemente a no quebrantar tal destierro y desolándose de que lo hubiese hecho Fulgencio. Esa identificación entre clausura monástica y exilio de la patria chica nos hace pensar en la "peregrinatio pro Christo" de los monjes celtas. En su apoyo, Leandro recurre generosamente a la Biblia: "ut quae de terra tua et de congatione tua cum Abraham egressa est, cum uxore Loth non respicias retro".

II La Regula Isidori

Para Isidoro, la clausura es tan esencial a la vida monástica, que dedica su capítulo I, "De monasterio", a asegurar la separación entre el cenobio y el mundo, a la autosuficiencia del primero, e incluso a las modalidades arquitectónicas de su construcción capaces de garantizar su aislamiento y su cierre al exterior. Tales cierre y aislamiento deben manifestar la solidez de la custodia espiritual de los monjes, y en definitiva lo son al demonio, quien según el texto petriano, a diario recordado en la capitula de completas a tantas generaciones de cenobitas y levitas, ronda el monasterio como león rugiente buscando presa que devorar. El cenobio sólo puede tener dos puertas, una al exterior y otra al huerto, el cual debe derrarse dentro de los muros de aquel ("quatenus, dum monachi operantur, nulla occasione exterius evagentur"); y debe estar alejado de las ciudades¹⁶.

La comunidad de vida se exige con todo rigor. En su apoyo se invoca el socorrido lugar citado arriba de la existencia de los primeros cristianos, la llamada vida apostólica testimoniada en las "Acta Apostolorum". A esta vida están obligados los monjes¹⁷. Y la consecuencia primera que de ella se deduce es la absoluta comunidad de bienes¹⁸.

De ahí que entre los requisitos previos a la admisión en la comunidad¹⁹ esté la donación del patrimonio del postulante a los pobres o al mismo cenobio, de forma que el ingreso en éste suponga la renuncia a toda vida privada para lo sucesivo ("tunc enim servi Christi liberum animum divinae militiae offerunt, quando a se spei saecularis vincula cuncta praecidunt").

Uno de los más nobles y jugosos capítulos es el VI, "De opere monachorum"²⁰, que, regulando ante todo el trabajo de los monjes, permite incidentalmente alumbrar la fundamental exigencia de la constante y total ordenación de su vida. El trabajo es necesario al monje en cuanto le libra de la ociosidad, de la cual "libidinis et noxiarum cogitationum nitrimenta concrescunt". Pero esta razón de ascesis individual no es la única ni la dominante en la mentalidad isidoriana. Hay otra social y económica. El monje debe trabajar para su sustento (refundido en la subsistencia del monasterio y su comunidad) y para socorrer al prójimo necesitado²¹. Y bastenos, para darnos cuenta de lo terminante de la concepción del Sevillano, con reparar cómo invoca en su apoyo nada menos que el precepto paulino, según el cual "qui non vult operari, non manducet". Nadie pues más lejos de Isidoro que quien ha dicho que la oración es el trabajo del monje. Al contrario, para él quienes dejan el trabajo para ser monopolizados por la lectio divina, "ipsi lectioni contumaces extitunt, quia non feciunt quod ibi legunt". Pero como la vida del monje debe ser toda oración, los cenobitas deben meditar o cantar mientras trabajan, por no ser menos que sus coetáneos trabajadores seculares, quienes temán en sus labios durante la faena cantilenas amorosas o procaces. Así para aquellos "laborandum est ergo corpore, animi fixa in Deum intentione; sicque manus in opere implicanda est, ut mens non avertatur a Deo".

La jornada toda del monje debe estar rigurosa y totalmente prevista y ordenada. El texto isidoriano relativo a este punto esencial es tan perfecto que nos basta con transcribirle "propriis autem temporibus oportet operari monachum et propriis orationi lectionique incumbere. Horas enim debet habere monachus congruas ad singula

officia deputatas". En el resto del capítulo se contiene la ordenación completa de la alternancia entre lectio divina y trabajo manual, que, entrecortada por las horas canónicas del opus Dei, es en concreto esa vida monásticamente ordenada y consagrada. Y en el siguiente se disciplina casuísticamente al opus Dei mismo ²².

III El ideal de San Fructuoso. La Regula Monachorum

Y ya pasamos a enfrentarnos con el rico mundo monástico fructuosiano. Para ello hemos de abordar tres documentos: la "Regula Monachorum", la "Regula Communis" y el famoso "Pactum" que a esta suele seguir ²³.

Pocas reglas monásticas tienen un texto que como el capítulo I de la "Regula Monachorum" ²⁴ nos ofrezca condensado su esencial ideal inspirador con tanta precisión como riqueza. El enunciado, "de dilectione Dei et proximi", es demasiado amplio y parece comprender más bien lo genéricamente cristiano que lo diferencial monástico, pero el contenido es perfecto en cuanto se ocupa de esta diferencia a continuación de ese género, sin el que no puede concebirse pero que no se identifica con ella. La vida cristiana -"totius perfectionis vinculum et summa virtutum"- está en la caridad -"dilectione Dei et proximi"- . La vida monástica consiste en esa misma vida cristiana a la que se añade -"hoc de reliquo"- un estado de continua oración -"incumbere orationi nocte ac die"- y una ordenación también continua del tiempo integrante de la jornada y la vida del monje -"et praefinitarum horarum observare mensuram"-, ordenación que se hace con arreglo a las venerables normas tradicionales del monasterio -"exregulari traditione conservari in monasteriis definitum est"- y que no deja un solo momento fuera de sus redes. Aquí el Bracarense es terminante: "nec vacare ullatenus, aut torpere a spiritualibus quemquam operum exercitiis diuturnis temporibus". !Este magistral capítulo, por sí solo, salvaría si preciso fuera la aportación ibérica a la vida monástica! ²⁵. La cual, lo hemos visto, es para San Fructuoso una continua consagración contemplativa y de trabajo de la existencia del monje, con arreglo al estatuto jurídico de sus tradiciones vinculantes.

Estos dos elementos de la jornada cenobítica que son la oración y el trabajo no están del todo disociados, puesto que, si bien el mon-

je cuando canta en el coro o medita en su celda está absorbido material y espiritualmente, cuando trabaja debe simultanear su ocupación con cierta forma de oración. "Operantes intra se recitent taciti", dice el Bracarense en el capítulo VI, "De operatione" ²⁶, distribuidor del horario laboral interludiado por las horas canónicas y la lectio divina (y esta siempre en la celda, dato significativo sobre el que pronto volveremos). E incluso en los breves descansos o pausas en medio del trabajo "ut psallant aliquid, aut recitent pariter, aut certe sileant". Y aún por si no fueran bastantes las horas canónicas diurnas y nocturnas, el estado de oración durante el trabajo y los vastos espacios dedicados a la meditación en la soledad de la celda, la Regula Monachorum prescribe ²⁷ intercalar -"ne otiosa ducatur"- a menudo tres salmos entre prima y tercia ("quasi quidem limes"), y manda que entre el resto de las horas "peculiares orationes prosequantur obsequia".

Pero la más original nota de la Regula Monachorum es el fuerte ingrediente eremítico que introduce en sus cenobios. Y es que, fuera del trabajo, la refección y la oración litúrgica común, la vida de sus monjes transcurre en la soledad de sus celdas. Es terminante el capítulo VIII "de obedientia et sessione monachi" ²⁸. Sin permiso de su decano o preósito ningún monje debe moverse de su celda fuera de los actos colectivos. Su estado normal es dedicarse a la meditación, la oración privada o el trabajo individual. En aquella "residens". Tanto es así que este injerto anacorético impide al Bracarense desenvolver la regulación de la vida común con la misma amplitud que veíamos lo hacía Isidoro en el capítulo IV de su Regla ²⁹.

En fin, sin salirnos de ese capítulo VIII, encontramos formuladas con brevedad y precisión las exigencias de la pobreza y de la obediencia. Para la pobreza es parco San Fructuoso. Pero terminante. "Reservare proprium" equivale para el monje a "abonimatio et infamia". En cuanto a la obediencia, tanto la interna como la exterior deben llegar hasta las cosas imposibles y, a semejanza de la de Cristo, hasta la muerte.

IV San Fructuoso ante la realidad. La Regula Communis

Radicalmente distinto es el contenido de la Regula Communis, aunque inspirada en el mismo ideal. Hay que rastrear este en ella

más bien por exclusión. Ya vimos que lo más significativo que contiene y toda su razón de ser es su preocupación por cortar cuanto de indeseable había en la realidad monástica de su época y pactar con lo aprovechable, como primer paso para llegar a un monacato unificado bajo la Regula Monachorum.

Ante todo la vida monástica requiere una regla fija, de valor jurídico, determinada por el fundador y confirmada por el obispo. La transformación anárquica de las explotaciones agrarias familiares en supuestos monasterios, sin más trascendencia que el cambio de nombre y la edificación de una iglesia dedicada a los santos mártires dentro de sus linderos, queda prohibida⁸⁶. Los tales no tenían de monasterios sino la denominación y en realidad contribuían "animarum perditionem et ecclesiae subversionem". Y la razón esencial era esa falta de sujeción a una norma de vida previamente determinada. No puede ser el texto más duro: "Et inde dicta haeresis, eo quod unusquisque suo quid placuerit arbitrio eligat; quod elegerit, sanctum sibi hoc putet et verbis mendacibus defendat. Hoc tales ubi reperitis, non monachos, sed hypocritas et haereticos esse credatis".

Con no menos dureza prohíbe la Regula Communis la fundación, igualmente anárquica, de monasterios por los sacerdotes seculares, sin sujeción a una regla fija y llevados de la codicia de ciertos emolumentos fáciles. Dicha fundación solo sería lícita con la venia episcopal. Y al parecer de un obispo monje ("qui per regulam vivit", "aut consilio sanctorum patrum")⁸⁷.

Estos dos capítulos nos muestran como la Regula Communis está dentro de la concepción jurídica occidental del monacato que dominaría hasta nuestros días a través de la expansión benedictina.

Pero siendo la Regula Communis una adaptación a la realidad del ideal de la Regula Monachorum no podría consistir sólo en anatemas. Y así su capítulo VI⁸⁸ es ya totalmente de apertura. Permite la oblación monástica de matrimonios con hijos menores. Cada uno de los dos cónyuges quedaba sujeto a la potestad del abad, y los hijos de cada sexo educados en el monasterio donde habría de tener lugar su profesión futura. El texto merecería un detenido estudio que no es de este lugar. Gracias a él, suprimidos los seudocenobios domésticos, las familias de intención recta podrían hacer cierta vida monástica "absque periculo". Parecería el marco más adecuado a esta oblación seglar la estructura de un monasterio doble. Pero es el caso que la Regula Communis no admite este género de cenobios, que en la España visigoda tuvieron uno de sus más fecundos terrenos

abonados. La prohibición se deduce del capítulo XVII⁸⁹. Y, sobre todo, por exclusión, del XVI⁸⁴, el cual sólo admite la permanencia de algunos monjes en monasterios femeninos para ejercer la tuitio, pero no un regular monasterio dúplice⁸⁶.

Como decíamos, por esa su finalidad adaptadora del ideal fructuosiano a la realidad del tiempo, que es la ratio legis de la Regula Communis, no es fácil extraer de ella ese su mismo contemporizador ideal. Pero basta con esa insistencia en una concepción jurídica occidental del monacato para hacer de San Fructuoso (claro está que sobre todo el de la Regula Monachorum) un padre moderno, por encima de su fondo arcaizante y fuertemente oriental. Así y ya en detalle, notemos en la misma Regula Communis los capítulos del abad⁸⁶, los prebósitos⁸⁷ y los decanos⁸⁸. Y en cuanto a la teología monástica el V⁸⁹ que exige la obediencia hasta la muerte, siguiendo el ejemplo de Cristo. Y de paso tiene ocasión de formular esa sentencia a cual más cristocéntrica, según la cual "nemo vadit ad Christum, nisi per Christum".

V El pactum hispanovisigótico

Y quedamos ya por examinar someramente, de este rico mundo fructuosiano, al famoso pactum que lleva su nombre y suele acompañar a la Regula Communis. En él hay materia para una pluralidad de estudios tan densos como divergentes. Nosotros hemos de limitarnos a nuestro punto de vista. Y no deja, ni mucho menos, de ser aprovechable para él⁹⁰.

Al margen de ese nudo gordiano contractual entre el abad y los monjes profesos en virtud del pacto -que no otra cosa que fórmula de profesión era-, el cual le ha hecho sospechoso de heterodoxia monástica y tantas polémicas ha suscitado, y antes de llegar a él, hay un párrafo espléndido que formula todo un completo ideal monástico. En él, los monjes que van a profesar y se dirigen al abad a lo largo de todo el pacto en primera persona, llevados de una esperanza escatológica y "divino ardore accensi", hacen tradición de sus almas a Dios y al abad mismo al cual llaman "patri nostro", a fin de vivir en el monasterio en comunidad -"uno nos"-, con la doble guía de la imitación de Cristo -"Christo praecedente"- y el magisterio abacial -"teque doecente"-, y tomando como norma de vida el ejemplo de los apóstoles en la primitiva comunidad cristiana, la regla y la tra-

dición de los padres, -"secundum edictum apostolorum, et regulam et sicut sancta patrum praecedentium sanxit auctoritas"- . Como se ve, algo que hubiera podido suscribir San Benito.

Y, sin embargo, monjes estudiosos de la talla de dom Philibert Schmitz ⁴¹, tratando de explicar lo tardío de la expansión benedictina en nuestra tierra, han escrito que las reglas autóctonas, "respondían mejor al individualismo de los monjes españoles, los cuales repugnaban a una obediencia incondicional. El monje español, en su profesión, ponía condiciones y concluía un pacto con el superior". No deja de haber en el texto del pactum alguna base para afirmaciones parecidas, pero no demasiado sustentadora, sobre todo si uno se libera de la sugestión de la crudeza un tanto brutal empleada en la formulación y se atiende al fondo escueto del contenido. Empecemos notando como, luego de formulado ese su ideal monástico, sigue un código penitencial severo no sólo para los monjes infractores de la regla, sino también de los preceptos abaciales. El texto es terminante, "contra regulam et tuum preceptum". Solo al final los monjes se reservan una garantía frente al abad, la cual consistía en recurrir contra él ("querimoniam inferre") al prepósito, quien a su vez debía quejarse muy humildemente al abad mismo, luego de haber besado sus pies, y si el abad entonces persistía en no "in communi Regula cervicem humiliare et corripere et emendare", el recurso tendría lugar ante los demás monasterios, el obispo-monje ("episcopum qui sub regula vivit") o el brazo secular ("catholicum Ecclesiae defensorem comitem"). Los casos en que el recurso podía darse eran si "aliquem ex nobis injuste, aut superbe, aut iracunde habere, aut certe unum diligere et alterum livoris odio contemnere, unum imperare alterum adulare". Ahora bien, ¿nos permite esa posibilidad de recurso contra el abad injusto contraponer el pactum fructuosiano, como un modelo de heterodoxia monástica, a las demás reglas, sin excluir la benedictina? Bástenos notar que la autoridad del abad en ningún caso puede ir contra la regla misma en lo que esta tiene de imperativo y ello por la fuerza misma de las cosas, pues en otro caso la existencia misma de la regla no se explicaría; que el sistema canónico de la época, recogido o no en las reglas expresamente, posibilitaría recursos parecidos a los previstos por anticipado en el pactum, frente a los abades injustos, incluso por parte de los monjes que hubiesen prometido una obediencia incondicional; y que después el Derecho Canónico y la centralización romana, sin alterar en un ápice la más escrupulosa ortodoxia monás-

tica, al mismo tiempo que daban el espaldarazo a la autoridad absoluta de los abades, rodeaban de sus garantías a los monjes como a los demás religiosos ⁴².

Por tanto creemos que lo único singular en el pactum es la forma un tanto brutal que da expresión a esas garantías. Y ello podría explicarse dentro de esa índole de la Regula Communis, adaptadora de la rígida mentalidad fructuosiana a las impurezas de la realidad de la época. Pero este apasionante tema, el de la relación del pactum con la Regula communis y con el Bracarense mismo, no podemos tratarlo por falta de competencia, tanto mas cuanto está en manos de buenos estudiosos.

Notemos finalmente el severo concepto de la exención monástica que el pactum nos deja entrever. Ya vimos como -frente a la Regula Benedicti- sólo cabe recurrir contra el abad alobispo que vive bajo la regla. Pero es más, el obispo que se atreviese a defender a un monje culpable frente a su abad es conminado -lo mismo que si fuese un seglar- nada menos con que "communicatio illius cum diabolo sit et participatio cum Iuda Iscariote in inferno et in praesenti saeculo excommunicatus permaneat ab omni coetu christiano et nec in finem viaticum accipiat qui hoc fecerit".

VI Eutropio de Valencia

Eutropio de Valencia, en su "Espistola de districtione monachorum ad Petrum Papam" ⁴³, nos deja ver su ideal monástico entre las mallas de sus exhortaciones pastorales a los monjes.

En la mente del Valenciano es rigurosa la exigencia del apartamiento del mundo. Las palabras de Isaías "in viam gentis ne abieritis", interprétalas en el sentido de que "ut quorum est separata religio saparetur et vita et conversatio". Y la distancia "inter saecularem et monachum" la considera equivalente a la que media "inter profanum et sanctum, frugalem et parcum". La consagración monástica ("professio religionis nostrae") debe consistir sobre todo en la perfección de la existencia del monje ("sancta et bona vita et conversatione laudabili") ⁴⁴.

Eutropio hace hincapié en la profesión inicial. Todo lo que quiere para sus monjes es que "intellegant et custodiant" aquella, a fin de que así pueda ser vista como "professione perfectorum" grata al Señor.

En cuanto a la observancia de las normas tradicionales del monasterio Eutropio se muestra muy rígido. No admite enmienda alguna de las mismas e invoca en su apoyo a la Sagrada Escritura ⁴⁵. El texto no tiene desperdicio: "Nos enim, sicut fundatores et patres istius monasterii tenuerunt et nobis tradita dimiserunt, auxiliante Domino, et tenuimus et tenemus nec quicquam super aut minus in aliquo facimus, memores illius scripturae quae decit: "Ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres tui, et qui modica spernit, paulatim decedit, ut per haec domnos et patres nostros qui regulam hanc secundum antiquorum normam, Deo sibi inspirante, instituerunt, in iudicio Dei non adversarios sed patronos in omnibus habeamus". Quien desconozca eso "monasterialem regulam nec nosse penitus nec intellegere". El monje debe tener bastante con "perseverare" en aquello "quod accepimus" ⁴⁶. Y asegura Eutropio al destinatario de la carta que sus cenobitas "nihil absque ratione genere, sed secundum consuetudinem monasterii huius quae sancte et regulariter instituta sunt facere", de manera que "si aliquis consuetudinem regulae nostrae ferre non sustinet", ello sería culpa de su propia tibieza y no imputable a negligencia del abad que suscribe.

Ahora bien, cuando este se refiere a la regla, ¿debemos entenderla cual un código completo como la benedictina o alguna de las mismas visigóticas examinadas, o más bien cual el conjunto de observancias ordenadoras de toda la vida monasterial y originadas por la mera costumbre tradicional apoyada en la autoridad de los padres?. No creemos fácil deducirlo de las expresiones del texto. Pero la cuestión no nos parece esencial. Alúdase a una regla escrita y dotada de unidad interna y formal, o a las reglas de hecho en vigor en el cenobio, la solución a la alternativa no empece ese fundamento rigurosamente tradicional de que Eutropio hace la entrafía misma de la vida monástica.

Termina aludiendo a la clausura y estabilidad. El monje sólo se concibe "in hac cella sua". Quienes "diversorum cotidie circumeunt domos" solo son "paucos et tepidos et pseudomonachos".

VIII Valerio del Bierzo

Valerio del Bierzo en su "De genere monachorum" ⁴⁷ condena, como Fructuoso lo hiciera, los seudomonasterios familiares. Quienes

se dejaban arrastrar a ellos, por no decir sus fundadores, incurrían en un género de vida indeseable que los esterilizaba para su anterior actividad lícita, y sólo el nombre tenían de cenobitas. Con ello, y a sensu contrario, define brevemente Valerio su ideal monástico. El monje debe sentir la compunción y estar en tensión escatológica ⁴⁸. Y dejarse dominar por la humildad. La cual ha de conquistar mediante la obediencia y la caridad hacia sus hermanos ⁴⁹. A través de una profunda e íntima conversión de costumbres debe llegar a la santidad continua de vida. "Toto corde convertentes et domino fideliter servientes".

VIII La homilía "De monachis perfectis"

El autor de "De monachis perfectis" ⁵⁰, al confesarnos al principio lo que le ha inducido a tratar ese tema, nos revela indirectamente como veía ya entonces encarnado en la vida monástica el apostolado del testimonio. Por eso le parece tan importante la doctrina del sacerdocio como la del monacato, pues si aquella "nos labore docendi" esta nos aprovecha "cura vivendi".

Como San Fructuoso en la Regula Monachorum, comienza desenvolviéndonos su visión de la vida genéricamente cristiana. Esta no puede tener otro fundamento que el propio Cristo, como atestigua el apóstol, y en consecuencia en su base están las tres virtudes teológicas ("in fide namque fundatur religio christiana, in spe autem aedificatur et in caritate perficitur"). Donde ellas tienen su sede no hay lugar para el pecado ("statim universa vitia cedunt et omnes corruptelae carnis velut cera igni consumpta liquescunt"); el hombre "templum enim purum atque sincerum Spiritus Sanctus exultans ingreditur"; se verá enriquecido con un tesoro de virtudes por el mismo espíritu de Dios, pues "sicut enim possessor alicuius domus locorum omnium membrum ad suam gloriam ornamenta componit, ita et Spiritus sanctus in aula dominica thesauros caelestes exornat et sua luce admodum praeferentes cuncta inlustrat atque pingit" ⁵¹.

Y como el alma así poseída de la vida sobrenatural, por la fuerza misma de las cosas "universa mundana despicit et horrescit, nihil enim saeculi quaerit, nihil temporalium delectatur", y vive en una tensión escatológica, ("cuius omnis conversatio sursum in coelis est"), el autor hace tránsito ya de lo genérico cristiano a lo específico monástico, en cuanto que ese espíritu vuelto de espaldas al

mundo es natural busque la soledad. Y en esta se encuentra la esencia del monacato contemplativo, como nuestro lejano visigodo afirma sin lugar a dudas, con doctrina que no deja de seguir siendo valedera para los monjes de nuestro siglo. Esos monjes deben estar "in solitudine constitutus". Y en esa existencia floreceránles los carismas. Pero su soledad es una soledad poblada. Y nada menos que de la amorosa y constante compañía de toda la Iglesia. Por eso el desierto no les es triste ("omnes secum sanctos patriarchas, prophetas et martyres habent, omnes apostolos et ceteros sacerdotes, omnem denique Ecclesiam Christi, ad suam consolationem adesse intelligunt et simul exultant in Domino"). Su vida sólo tiene de carnal la base material, pues "in carne positi, solo iam spiritu vivunt". Lo cual consiguen mediante una oración y una ascesis ininterrumpidas y consagradas ("Per omnes dies ac noctes omnibus horis atque momentis cum multa abstinentia et orationibus ieiunantes insistunt atque in omnibus psalmis et canticis spiritalibus sacrificium salutare semper offerunt Deo"). Por eso su existencia es un tanto angélica, "sicut coelorum angelis"⁵².

Ahora bien, hasta aquí el autor nos ha hablado de los monjes solitarios. Y es el caso, y en ello quizás escribe el punto más interesante del texto, que seguidamente pasa a referirse a quienes entre los mismos monjes "in urbibus habitant" y "communiter quidem cum hominibus degent". Descartemos ante todo que el autor pudiera haberse referido antes a los ermitaños y ahora a los cenobitas. Nada nos permitiría esa interpretación. La distinción está entre los monjes que materialmente viven en lugares solitarios (sean cenobitas o anacoretas) y los que residen en las ciudades, para hacer en ellas vida de caridad activa, como a continuación nos explica la homilía: visitar a los enfermos y encarcelados y socorrer a los pobres, por no hablar del trabajo corporal y de la recepción de huéspedes, ya que ni una ni otra eran incompatibles con la vida en despoblado. Esos monjes urbanos obedecían a un abad que, parece ser, era el árbitro de su regla monasterial ("habentes praepositum quem abbatem appellant, cuius magisterio informati certam regulam observandi vivendi"); ayunaban con severidad, seguramente tomando una sola comida a vísperas ("olera et legumina tantum cum pane"); estudiaban ("sacris litteris imbuuntur"); y cantaban las horas canónicas del día y de la noche.

Pero nos falta un detalle muy importante para juzgar de la índole monástica o no de su estado. Y es que iban a la iglesia sólo los

domingos y días festivos, "ne saepe importuni tantum ad publicum videantur". Véase la índole recoleta como se concebía esa su supuesta vida de relación. Por lo cual, teniendo en cuenta la historia del monacato, ¿acaso nos atreveríamos a negar la cualidad de monjes solitarios" -valga el pleonasma, pues sin soledad ni ha habido, ni hay ni habrá monacato- a esta segunda categoría de los de nuestro autor?. Lo de segunda categoría es de este mismo. A los otros, a los que él dice "in solitudine", "primos namque illos ratio facit". Y sin embargo, también de estos cenobitas más activos puede predicarse que "novam vitam esse beatam in omnibus, atque in castris divinis positos angelis Dei laudibus exaequari nemos dissentit".

Y como su vida urbana les hace más asequibles a las tentaciones, sigue una serie de cautelas casuísticas contra el maligno.

Conclusiones

De los textos examinados se desprenden consecuencias muy positivas en cuanto al signo de la aportación visigótica a los ideales monásticos.

Los padres estudiados concuerdan en predicar un monacato caracterizado por las siguientes notas:

1) Es visto como un estado específico de vida consagrada, que se yuxtapone a la générica vida cristiana.

2) Descansa en la sustentación, sine qua non, de la caridad. Y por eso echa sus raíces en la Iglesia. Una Iglesia que en el Noroeste es ante todo monástica ("episcopus sub regula").

Y en todo caso se muestra mucho más avanzado hacia la extensión que el de la Regula Benedicti.

3) Se articula sobre la base de una comunidad absoluta de vida, una ordenación total de la jornada conforme a la Regla y la voluntad abacial, y una clausura garantizadora de la separación del mundo y posibilitada por la autosuficiencia enonómica.

Sin dejar de responder a estas cualidades, el monacato urbano a que alude la homilía "De Monachis perfectis" concibe esa separación en sentido mucho más laxo, mientras que el fructuosiano de la Regula Monachorum, arcaizante y orientalizado, introduce en su cenobio un fuerte ingrediente eremítico heredado de Casiano.

4) Es ortodoxo en la doctrina de la obediencia, lo que incluso vale, pase a las apariencias, para el pactum fructuosiano. La obe-

diencia monástica a la autoridad absoluta del abad ha estado siempre supeditada en la Iglesia a las reglas y a las demás normas canónicas. Lo original del pacto estriba en haber dado a esos límites presupuestos forma de condición a la profesión monástica estipulada con el abad que la recibía. Así las cosas, no pasa de ser una expresión descarnada de algo en sí natural, canónico y coincidente con el monacato del resto del Occidente, aunque esa misma crudeza formal no dejaría de dar lugar a abusos en la práctica, fuese un tanto imprecisa en sus fronteras y permitiese un recurso monástico ante el brazo secular, desde luego inconcebible para nuestra mentalidad, pero no privativo de la época ni mucho menos del lugar.

Al lado de esta sana doctrina monástica, de la Regula Communis (y de los documentos estudiados por el Profesor Orlandis), deducimos la existencia en la España visigótica de indeseables realidadesseudomonásticas: familiares, clericales y dúplices irregulares. Al hacerlos frente dicha Regla con la creación de una generosa obla — ción monástica, abrió las vías a un camino que el Occidente no supo o no pudo aprovechar como se merecía, en detrimento de sus privativos ideales monásticos.

NOTAS

- 1 Para él vid. Díaz y Díaz, "La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques", p. 371-383 de "Théologie de la vie monastique", (París 1961).
- 2 Texto en Holstenius, "Codex regularum" (Augsburgo 1759), I, p. 407-411.
- 3 "Codex", p. 407.
- 4 "Codex", p. 408.
- 5 "Codex", p. 410.
- 6 "Codex", p. 412.
- 7 "quod si aliquid manibus operandum est".
- 8 "aequalem et uniformem".
- 9 "Codex", p. 414-415.
- 10 "pro qua me familiaris cura sollicitat".
- 11 "Codex", p. 416.
- 12 "Monachisme et église dans la pensée de Cassien", p. 213-240 de "Théologie" cit. en nota 1. Vid. p. 214.
- 13 "vide, quod viventes in monasterio regulariter, apostolorum teneant vitam".
- 14 Cap. XVIII, "ne peculiare virgo in monasterio quid possideat", ("Codex", p. 416).

15 Cap. XXI y último, "ne velit virgo reverti ad seculum" ("Codex", p. 417-418).

16 Texto en Holstenius, I, "Codex", p. 188-197.

17 "sicut in unum constituti esse noscuntur".

18 "omnia communia habentes".

19 Cap. IV, "de conversis" ("Codex", p. 188-190).

20 "Codex", p. 190-191.

21 "vitae suae necessaria propriis manibus exhibere" y "etiam indigentiam aliorum laboribus suis reficere".

22 "de psallendi officio", "Codex", p. 191.

23 Para no citarnos comodamente a nosotros mismos remitimos a nuestra comunicación al Congreso de Braga del pasado año conmemorativo del XIII Centenario Fructuosiano, "En torno a la Regula Monachorum y a sus relaciones con otras reglas monásticas", en curso de publicación en sus actas. Solo resumiremos nuestras conclusiones en torno a la paternidad de ambas reglas y a su relación entre sí: la Regula Monachorum es obra individual de San Fructuoso y encarna íntegramente su ideal monástico, mientras que la Regula Communis, indiscutiblemente de ambiente fructuosiano, según frase del Profesor Díaz y Díaz, es obra de unas conferencias abaciales del Noroeste con participación del propio San Fructuoso -tesis reciente de dom Cocheril- y supone la adaptación por el santo de ese su ideal a una realidad monástica heterogénea rebelde a dejarse sin más moldear por él.

24 Texto en Holstenius, I, "Codex", p. 201-207.

25 Tratándose de un tema muy común, la coincidencia del concepto fundamental de la caridad con el cap. I de la Regla II y el preámbulo de la Regla III de San Agustín, no nos permiten aceptar la tesis de una influencia de este en San Fructuoso sostenida en Braga por el recoleto P. Oroz Reta, quien nos interpeló en el Congreso a ese respecto. Para ello sería precisa o una concordancia literal o alguna coincidencia en el resto, las cuales en absoluto no existen.

26 "Codex", p. 203.

27 Cap. II "de orationibus" ("Codex", p. 201).

28 "Codex", p. 203.

29 En nuestra comunicación al Congreso de Braga señalábamos la decisiva influencia de Casiano en este sentido.

30 Texto en Holstenius, I, "Codex", p. 208-218. Prohibición de los seudocenobios familiares en el cap. I, "ut nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere...".

31 Cap. II ("Codex", p. 209-210), "ut presbyteri seculares non praesumant... per villas monasteria construere".

32 "Qualiter debeant viri cum uxoribus ac filiis absque periculo vivere in Monasterio", ("Codex", p. 211).

33 "Qualis debeat esse consuetudo salutandi in Monasteriis virorum puellarumve", ("Codex", p. 216).

34 "Quales fratres debeant cum sororibus uno in Monasterio habitare", ("Codex", p. 216).

35 Vid. Orlandis, "Los orígenes del monaquismo dúplice en España" en "Homenaje a la memoria de don Juan Moneva", Zaragoza 1955, p. 237-248; y "Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media", en "Anuario de Historia del Derecho español", XXX 1960, p. 49-88).

36 III, ("Codex", p. 210).

37 XI, ("Codex", p. 214).

38 XIV, ("Codex", p. 214).

39 "qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati", ("Codex", p. 210-211).

40 Texto en Holstenius, "Codex", p. 218-219.

41 "Histoire de l'Ordre de Saint Benoît", I, p. 122.

42 Cfr. Regula Benedicti, cap. LXIV.

43 Ed. crítica Díaz y Díaz, "Anecdota wisigothica" I (Salamanca 1958), p. 20-26.

44 "Anecdota", p. 23.

45 "Anecdota", p. 24.

46 "Anecdota", p. 25.

47 Ed. Díaz y Díaz, "Anecdota", p. 56-61.

48 "conciunt in corde timoris Domini conpunctionem aut desiderium regni caelestis".

49 "oboedientiae humilitate aut sincerae charitatis dilectione". Esta cita y la anterior en "Anecdota", p. 57.

50 Ed. Díaz y Díaz, "Anecdota", p. 80-87.

51 "Anecdota", p. 80-81.

52 "Anecdota", p. 81-82.