

CULTURA Y TEOLOGIA EN LA ESPAÑA VISIGODA

URSICINO DOMINGUEZ DEL VAL

El epígrafe de nuestro trabajo requiere una aclaración. Aunque también hablamos de la actividad cultural y teológica del siglo VI, lo hacemos sólo de paso y en cuanto puede explicar o aclarar el fenómeno cultural, fundamentalmente religioso, del siglo de oro patrístico español: el siglo VII.

Hay ciertamente en éste y en los anteriores siglos una cultura clásica en nuestros escritores cristianos, pero su saber es marcada y eminentemente teológico. Biblia y Padres son las dos fuentes primordiales en que se inspiran nuestros escritores como válidas y eficaces para su actuación pastoral; antes que literatos, son pastores.

Nos limitamos a este siglo VII, porque es el culmen de nuestra cultura teológica y el eslabón último de una cadena que tiene su primera manifestación en Osio de Córdoba y concilio de Elvira, y se cierra con Félix de Toledo, o si queremos Julián, y con el concilio XVII de Toledo.

El saber teológico español de este siglo VII lo sintetiza y juzga así, con gran realismo y ecuanimidad, el gran conocedor de la literatura cristiana José de Ghellinck: «Los capítulos (de los concilios toledanos) ponen de relieve y manifiestan en punto a ciencia teológica y nitidez de expresión una superioridad incontestable sobre toda la Europa cristiana en aquella época»*

Así es, efectivamente, porque cuando se estudia el siglo VII de la historia de la Iglesia se llega a la conclusión indiscutible de que el saber del siglo VII se refugia en la España visigoda. Unánime es la firmación en este sentido de los escritores que se ocupan de este período.

Efectivamente, cuando Roma se entrega más bien a discusiones teológicas, Oriente rompía definitivamente con Occidente, los anglosajones

* (*Littérature latine au moyen âge*, I, Bruxelles-Paris, 1946, 54).

insulares de algún modo proyectaban la confusión penitencial y los galos daban menos pruebas de saber con su monarquía decadente, únicamente la España visigoda presentaba testimonios evidentes de su gran vitalidad.

Ciertamente no es una vitalidad creadora, porque el siglo VII no es el siglo de las creaciones en ningún pueblo, pero tiene, en cambio, una exuberante actividad literaria, que es eco de un fenómeno cultural que afecta a los diversos grupos sociales de España. En el siglo VII son cultos los reyes, culta la aristocracia y, sobre todo, son cultos los clérigos y los monjes.

Los laicos y la cultura

No poseemos documentación abundante, como la poseen otros pueblos, para demostrar, con riqueza de datos, la cultura de laicos y reyes, porque la obra de Isidoro, tan rica en otros aspectos, sobre esto guarda silencio. Los laicos visigodos del siglo VII eran cultos. Las críticas que Braulio de Zaragoza teme cuando escribe la vida de Emiliano, es la crítica de unos hombres honestos, prudentes y maduros, que son, ni más ni menos, que sus amigos los laicos, y que precisamente no eran ignorantes porque lo pueden juzgar y criticar ¹. Los corresponsales de Braulio son cultos, según lo demuestran sus cartas ². En la *Vita Fructuosi* se habla de la cultura de Teudiscló ³, de Renovato, godo, y luego obispo de Mérida, se elogia asimismo la erudición en las *Vitas sanctorum* ⁴, el conde Lorenzo posee una rica biblioteca ⁵, el conde Bulgarano, gobernador de la Septimania bajo Gundemaro, nos ha dejado unas cartas de estilo elegante y rebuscado ⁶ y no hay razón seria para afirmar que estas cartas fuesen escritas por algún clérigo que le ayudaba en su gestión, como escribe R. Bezzola ⁷. Poco antes nos encontramos también con el conde Claudio, corresponsal de Gregorio Magno ⁸. Algún autor atribuye al noble Wistremiro el epitafio de Anto-

1. «nam nec puto mihi succenseri posse ob huius operis appetium honestos, prudentesque, maturosque viros, nequaquam ignaros in domo domini offerri debere» (*Vita s. Aemil., praef.* PL 80, 703).

2. cf *epp.* 15, 19, 20, 28, 29, 30, en J. MADDOZ, *Epistolario de san Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941.

3. «Inter quos unus sophismae intellegentiaequae peritiam indeptus nomine Teudisclus», en F. C. NOCK, *The Vita Sancti Fructuosi*, VIII, Washington, 1946, p. 99.

4. «Vir natione gothus generoso stemmate procreatus... multis nimirum artium disciplinis existebat eruditus et in omnibus disciplinis ecclesiasticis vehementer instructus atque in divinis voluminibus perquam exercitatus» (J. N. GARVIN, *The Vitas sanctorum Patrum emeritensium, text and translation, with an introduction and commentary*, V, 1, 4, Washington, 1946, p. 254.

- 5. *epp.* 25-26, en MADDOZ, *ob. cit.*, pp. 143-145.

6. MGH., *epist.* III, pp. 677-684.

7. *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)...*, París, 1944 y 1960, p. 80, n. 2.

8. MGH, *epist.* II, p. 226; PL 80, 153-54.

nina, una de las composiciones poéticas más hermosas de la época ⁹. Los laicos visigodos saben escribir en prosa y verso, como puede verse en las inscripciones recogidas por Vives ¹⁰. Aunque cronológicamente un poco anteriores a la época que reseñamos, pueden muy bien incluirse en esta lista Juan de Biclario y Masona de Mérida antes de su conversión al catolicismo ¹¹.

Es normal este florecimiento si se tiene en cuenta que la corte de Toledo era un centro donde eran enviados los hijos de la aristocracia para su educación ¹², hecho insólito en otros países. En el siglo VII la corte de Toledo no sólo era el centro de educación, sino una institución en donde la cultura intelectual era bien acogida y fomentada. Los reyes prestan su ayuda a la escuela de Toledo, aunque no siempre con la esplendidez que los estudiosos exigían ¹³.

Este fenómeno parece ser exclusivo de los reyes godos ya convertidos al catolicismo. El guerrero Leovigildo, arriano convencido, no parece que tuviese una cultura apreciable, en oposición, por ejemplo, al rey suevo Mirón, que en la misma época que él, y convertido al catolicismo, pedía a Martín de Braga un tratado de moral y que el gran obispo se lo escribió ¹⁴.

Los reyes godos católicos se convierten en mecenas de las letras. Por Sisebuto escribió Isidoro el *De natura rerum* ¹⁵, por Sisenando la *Historia gothorum* ¹⁶; a petición de Ervigio compuso Julián de Toledo el *De probatione sextae aetatis* ¹⁷, a ruego de Chindasvinto fue Tajón a Roma en busca de obras de Gregorio Magno que no se encontraban en España ¹⁸, y el mismo Chindasvinto mandó a Eugenio de Toledo revisar las obras de Draconcio ¹⁹. Los amigos de los intelectuales de la época, Braulio, Eugenio y Tajón son precisamente Chindasvinto y su hijo Recesvinto.

9. *Ib.*, p. 34; M. DIAZ, *Anecdota Wisigothica*, 1, 37-48, Salamanca, 1958.

10. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1941-42, n. 272, 300, 313-316, 340, 341, 348, 349, 350-353, 356, 361-363.

11. Sobre Masona cf. J. N. GARVIN, *The Vitas sanctorum Patrum emeritensium, text and translation, with an introduction and commentary*, Washington, 1946, V, 5, 1, p. 190 ss.

12. J. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El aula Regia y las Asambleas políticas de los godos*, en «Cuadernos de Historia de España» 5, 1946, 5-10 cita en confirmación a Rodrigo Ximénez de Rada, *De rebus Hispaniae*: «mos erat tunc temporis apud gothos, ut domicelli et domicellae, magnatum filii, in Regali Curia nutrirentur».

13. «Longum est scribere, decía un escritor toledano, quia rare nobis pergamena largiuntur a principe» (C. H. BEESON, *The ars grammatica of Julian of Toledo*, en *Misc. Ehrle* (Studi e Testi 37), Roma, 1924, 1, 51).

14. *Formula vitae honestae*, en C. W. BARLOW, *Martini ep. Brac. opera omnia*, New Haven, 1950, pp. 236-250.

15. «Dum te praestantem ingenio, facundiaque, ac vario flore litterarum non nesciam... et quaedam ex rerum natura vel causis a me tibi efflagitas suffraganda», en *PL* 83, 963-64

16. *MGH, auct. ant. (Cron. min. II)* pp. 267-303; *PL* 83, 1057-1082.

17. «*Huius ergo acerbitatis sententiam pertremiscens, et religionis vestrae jussis et mei ordinis mancipatus officii... imperatum mihi opus, etsi minus docte, quam debui, obediente. tamen, ut potui, explicavi*», en *PL* 96, 539.

18. J. MADDOZ, *Epistolario...*, pp. 184.

19. *MGH, auct. 14*, p. 27.

Los reyes godos de Toledo no sólo tienen en la corte una rica biblioteca, de la que desgraciadamente nada se conserva ²⁰, sino que ellos mismos escriben. Célebres son las cartas ²¹, los poemas ²² y escritos hagiográficos ²³ de Sisebuto, quien se lamenta de que los asuntos políticos y las guerras no le dejan tiempo para escribir: «Scientia litterarum ex parte imbutus», decía de él Isidoro ²⁴; Chintila escribió un poema ²⁵. Las cartas de Chindasvinto y Recesvinto incluidas en la correspondencia no desdichan ²⁶. Exponente bueno de esta cultura es la *Lex visigothorum* que Recesvinto publicó en 654.

Cabe preguntarse cuál era el programa de estudios que se tenía en la corte de Toledo, según el cual se educaba la juventud. Para ello algunos autores se fijan en el *Institutionum disciplinae* pensando que es obra isidoriana. Aunque no está descartada definitivamente la paternidad del metropolitano de Sevilla, y ni tampoco que no sea una obra española de esta época, no puede utilizarse con seguridad ²⁷. La obra desde luego se dirige a un príncipe e insiste en la educación literaria, religiosa, moral y deportiva del niño, con un programa realmente fuerte ²⁸.

Sobre el contenido de la cultura de los laicos tampoco tenemos documentos que la precisen. Con todo, unas líneas de Sisebuto a Aduvaldo nos da una idea de esta cultura:

«Ergo quod splendor artis mesuratae grammaticae, quod facundia adclamationis rethoricae, minus quod argumentatio defuerit dialecticae disciplinae, non dicendi copiam indigentia denegavit» ²⁹.

20. *Ep.* 26, en *Madoz, ob. cit.*, p. 145.

21. *MGH, epist.* III, pp. 662-675.

22. *Carmen de eclipsibus solis et lunae*, en *PL* 83, 1112-1114; y J. FONTAINE, *Isidore de Seville. Traité de la nature*, Bordeaux, 1960, 329-335.

23. *Vita vel passio Desiderii episcopi viennensis*, en *MGH, scrip. mer.* IV, 1896, 630-637; *PL* 80, 377-384.

24. *Hist. Got.*, en *MGH, auct. ant.* XI, p. 291: «ac vario flore litterarum non nesciam», le decía el mismo Isidoro en otra parte, *De natura rerum, praef.* en *PL* 83, 963-64.

25. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, n. 389.

26. J. MADOZ, *ob. cit.*, ep. 32, 39, 41.

27. Esta obra la editó E. ANSPACH, en «Rheinisches Museum für Philologie» 67, 1912, 556-568 según un ms. carolingio. La ha vuelto a editar P. PASCAL, *The Institutionum disciplinae of Isidore of Seville*, en *Traditio* 13, 1957, 425-431. BEESON, *The Institutionum disciplinae and Pliny the younger*, en «Classical Philology» 8, 1913, 93-98 la atribuye a Isidoro. J. FONTAINE, *Quelques observations sur les «Institutionum disciplinae» pseudo-Isidorienes*, en «Miscelánea Patristica». Homenaje al P. Angel C. Vega, El Escorial, 1968, 199-237 (pública la ed. del texto crít. de P. Pascal con alguna corrección).

28. He aquí parte del programa educacional: «...his dum ad primam venerit puerilis formae aetate, oportet eum primum communes litteras scire, harum demum honestis et liberalibus studiis enitere, accentus syllabarum cognoscere, potestates scire verborum... Inter haec igitur principalia studia meritorum vere et perfectus orator dialecticam totam sibi vindicet nec solum declamatoriis officinis rhetorum sed etiam de sanctorum scripturarum campis armatus exhibeat, iuris quoque scientiae artem retineat, philosophiam, medicinam arithmetica, musicam, geometriam, astrologiam comprehendat atque ita his disciplinis omnibus perornetur, ut nequaquam expers nobilissimarum artium esse videatur», en «Rhen. Museum» pp. 557-558.

29. *MGH, epist.* III, p. 673; *PL* 80, 375.

Gramática y retórica he ahí la gran cultura de los laicos visigodos. Sin duda que en esto tuvo influjo Isidoro con las *Etimologías*, dedicando el libro I a la gramática y el II a la retórica y dialéctica³⁰. El estudio de estas materias no deja lugar a duda, si pensamos en la preeminencia del latín visigodo sobre otros pueblos³¹.

Esto supone estudio. A la gramática y retórica ha de añadirse la historia. La historia, nos dirá Isidoro, contribuye a «formar los hombres de hoy»³². Julián va más allá. El escribe su *Historia de Wamba* para animar a los jóvenes³³. Con Isidoro y Julián la historia deja de ser puramente gramática y retórica, para pasar al campo de la moral. Si juzgamos por las *Etimologías*, libro XIII³⁴, por el *De natura rerum*³⁵ y por el poema astronómico de Sisebuto concluimos también que los laicos se interesan asimismo por el mundo físico, por sus fenómenos, por la astronomía de modo particular. Las causas de los acontecimientos del mundo físico interesaba por igual a clérigos y laicos.

El esfuerzo isidoriano, que se había extendido hasta los laicos, según lo comprueban las *Etimologías*, libro III particularmente, no había sido infructuoso. Los laicos que no se mencionan en los concilios de Braga de 563 y 572 aparecen en los concilios visigodos en el siglo VII. Ya en el concilio III de Toledo (589) se hace una invitación a los laicos a asistir a los próximos concilios³⁶. Y, efectivamente, les vemos por primera vez mencionados en el concilio II de Sevilla del 619, presidido por Isidoro en el que el Metropolitano hizo que asistiesen el gobernador de la provincia, Sisclo, y el agente del fisco, Suintila, hijo de Recaredo y luego rey (621-631)³⁷. Esta feliz innovación, diríamos hoy, continuó en los concilios posteriores.

Además de otras razones, tal vez Isidoro, al iniciar su innovación, haya pensado en una cierta madurez cultural de los laicos, que no sólo se limitaba a la gramática, retórica, historia y mundo físico, sino también al tema religioso. Conocían la Escritura. El epistolario de Braulio ofrece unos datos sobre este punto. El libro que el obispo de Zaragoza buscaba en la biblioteca del conde Lorenzo era el comentario de Apringio sobre el Apocalip-

30. PL 82, 73-154.

31. Para el latín visigodo véase: M. DIAZ, *Notes lexicographiques wisigothiques*, en «Archiv. latin. Medii Aevi», 1952; *Id.*, *Rasgos lingüísticos del latín hispánico*, en «Enciclop. Ling. Hispánica» I, Madrid, 1959; *Id.*, *El latín medieval español*, en «Actas del I cong. esp. de Est. clas.», Madrid, 1958, 559 ss.

32. «Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt», *Etimol.* I, 43, en PL 82, 123.

33. «Solet virtutis esse praesidio triumphorum relata narratio, animosque juvenum ad virtutis attollere signum, quidquid gloriae de praeteritis fuerit praedicatum», *Historia Wambae, praef.*, en PL 96, 763.

34. PL 82, 471-496.

35. PL 83, 963-1018.

36. PL 84, 555.

37. PL 84, 593.

sis³⁸; una dama de la aristocracia le reclamaba a Braulio un manuscrito que contenía el libro de Tobías y Judit³⁹; en las cartas consolatorias Braulio lo hace con textos de la Escritura, sin duda porque sus correspondientes la conocían. La carta de Sisebuto a Aduvaldo, anteriormente citada, es un auténtico florilegio escriturístico antiarriano⁴⁰. Las cartas de Bulgarano, tanto a obispos como a clérigos, aunque su latín sea bárbaro, están esmaltadas con variados textos de la Escritura: Génesis, Proverbios, Eclesiástico, Salterio, Evangelio y Apocalipsis⁴¹.

Ya dijimos antes que no hay razones que convenzan para ver en estas cartas la mano de un clérigo. Concuerdan con estos datos que acabamos de referir lo que escribe el *Anónimo de Córdoba* del 977, al definir la cultura del duque Teodomiro que vivió en tiempo de Egica (687-702): «Fuit enim Scripturarum amator, eloquentia mirificus in praeliis expeditus⁴². Posteriormente nos dice Lucas de Tuy de Recesvinto que le gustaba leer la Escritura y que con cierta frecuencia rogaba a entendidos en teología que disertasen ante él sobre los artículos de la fe⁴³.

Formación cultural del clero

La teología era un campo más reservado a los clérigos, y en este punto, tanto laicos como reyes, necesitaban de su consejo y orientación. Concluamos, pues, que los laicos que se ocupaban de la sucesión del príncipe, de tomar medidas contra los judíos y de preparar las leyes, tenían también una cierta preparación para intervenir en asuntos religiosos.

Pero la cultura tiene su exponente más distinguido en la esfera clerical. Los clérigos, y sobre todo los monjes, encarnan el prestigio de la inteligencia cultivada. Eran las minorías intelectuales, que diríamos hoy. Para juzgar el clero visigodo del siglo VII hemos de equidistar de la postura de denigración adoptada por don Pitra y M. Murret⁴⁴, o de la un tanto apolo-gista del benemérito P. Tailhand, que agradecemos.

El cultivo de las letras le era al clero visigodo más urgente que al clero de otros pueblos bárbaros. Aunque los visigodos se convierten oficialmente en 589, sabemos que el pueblo entero no había pasado a la ortodoxia. «In-

38. *Ep.* 25, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, p. 143.

39. *Ep.* 16, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, p. 112.

40. «Sed caelesti bibliothecae resplendentia quaedam exempla libavimus, institutiones-que fidelium paternorum connexas tabella notavimus, ut dictorum fides auctoritas illibata efficiat, et apostolica regula a Patribus tradita nullis fuscata tenebris ad vos usque perve-niat», en *MGH, epist.* III, pp. 662-675; *PL* 80, 375.

41. *MGH, epist.* III, 667-685; *PL* 80, 107-112; cf. M. ALAMO, en *DHGE* 10, 1938, 1114-1116.

42. *MGH, auct.* XI, chron. min. 2.

43. *Chronica mundi*, III, 11-18.

44. *Histoire de l'Eglise*, IV, pp. 253.

doctus, decía Isidoro... facile decipitur»⁴⁵. Por eso el Metropolitano de la Bética dedicó una gran parte de su actividad a crear en los clérigos el gusto por el estudio. «Ignorantia, nos vuelve a decir Isidoro, mater errorum est, ignorantia vitiorum nutritrix»⁴⁶. Y en la actuación culmen de su vida, en el concilio IV de Toledo (633) denuncia solemnemente los peligros de la ignorancia clerical: «ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est»⁴⁷. Es Isidoro el punto clave del movimiento cultural del siglo VII.

Es cierto que antes de Isidoro puede presentar el siglo VI un movimiento cultural que se organiza principalmente en la periferia. En Levante Justo de Urgel, la escuela de Huesca⁴⁸, Justiniano de Valencia, Eutropio de Valencia, Donato; en el Sur, Severo de Málaga, Liciniano de Cartagena, Leandro de Sevilla; en el oeste y noroeste, Masona de Mérida y Martín de Braga. La periferia organiza la resistencia católica, mientras que el centro, Toledo particularmente, es el bastión del arrianismo.

El siglo VI es el siglo de las persecuciones más o menos violentas. Leovigildo pretende completar la unidad política del reino con la religiosa, lo que no puede conseguir. Este estado de cosas condiciona la literatura de la época. En el siglo VI el tono de nuestros escritores es polémico y apolo-gista, en oposición a los escritores del siglo VII que son más constructivos y más serenos. En realidad en el siglo VII no encontramos más que la obra polémica *De fide catholica contra judaeos* de Isidoro⁴⁹ y la un tanto mal-humorada *De comprobatione sextae aetatis* de Julián⁵⁰. No compartimos la idea de algún escritor de que la literatura del siglo VI haya influido en el resurgimiento del siglo VII, si se exceptúa Leandro, el cual, aunque muerto en el 600, su personalidad está enmarcada en el ciclo isidoriano. Ni siquiera admitimos este influjo para Martín de Braga. La literatura del siglo VI prueba sólo una cosa: que en la Patrística española hubo siempre una tradición literaria ininterrumpida, incluso en circunstancias difíciles de persecución y de guerras.

Si en el siglo VI la cultura está en la periferia, en el VII serán el eje de la misma tres ciudades: Sevilla, hasta el 636; Toledo y Zaragoza y a la muerte de Isidoro los focos de cultura se desplazan totalmente al centro. Con la conversión del pueblo godo al catolicismo no sólo se desplaza la cultura, sino que ésta adquiere nuevas características.

45. *Synon.* II, 65, en *PL* 83, 860.

46. *Synon.* II, 65, en *PL* 83, 860.

47. Canon 25, en *PL* 84, 374.

48. A. MUNDÓ, *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occiden-tale*, Spoleto, 1957, pp. 87 ss.

49. *PL* 83, 449-538.

50. «Quantum Deo opitulante valero, rabidis judaeorum latratibus respondere», lib. I, en *PL* 96, 540.

Las causas del resurgimiento cultural son más profundas. Ya indicamos antes que el clero visigodo necesitaba una mayor preparación para enfrentarse con las circunstancias históricas del momento y la Iglesia pensó seriamente en ello organizándose. Una cierta deficiencia doctrinal del clero la airean en el noroeste el concilio I de Braga del 531⁵¹. En el nordeste, Justo de Urgel constata la desgana por el estudio⁵². En el sur, Liciniano de Cartagena en carta a Gregorio Magno:

«Jubes, le dice, ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Jesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur»⁵³.

Según esto nadie podría ordenarse de seguir al pie de la letra las normas del obispo romano. Esta acusación de Liciniano contra la ignorancia del clero es a todas luces exagerada, si se tienen en cuenta que antes había dicho de sí mismo: «Peritus enim dum non reperitur qui ad officium sacerdotale veniat, quid fiendum est, nisi ut imperitus, sicut ego sum, odinetur»⁵⁴. El, que estaba tan bien preparado, se consideraba indigno de la ordenación por su impericia. El mismo fenómeno en todas las épocas: los que más saben, saben que poco saben. La Iglesia de España, pues, ante la realidad de las circunstancias —tenía enfrente a los arrianos— piensa en una seria organización de los estudios de los clérigos.

El primer contacto de esta organización lo encontramos en el can. I del concilio II de Toledo de 531:

«De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio mancipavit hoc statuimus observandum: ut mox detonsi vel ministerio electorum (lectorum) cum traditi fuerint in domo Ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri»⁵⁵.

Dos innovaciones se establecen en el canon: el internado en la «domus Ecclesiae», y la instrucción dada por un maestro. Por falta de documenta-

51. «Item placuit, ut ex laico ad gradum sacerdotii ante non veniat, nisi prius anno integro in officio lectoris vel subdiaconati disciplinam ecclesiasticam discat, et sic per singulos gradus eruditus ad sacerdotium veniat; nam satis reprehensibile est ut qui necdum didicit, jam docere praesumat...», en *PL* 84, 568.

52. «Cum nostris temporibus, dice diácono Justo, tepescentibus studiis, rarus quisque reperitur, qui vel ad legendum quae sancta sunt quotidiana intentione promptissimus», en Z. G. VILLADA, *HEE*, II, 2, Madrid, 1933, pp. 265-66.

53. *Epist.* I, 5, en J. MADDOZ, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Madrid, 1948, pp. 90-91.

54. *Ib.*, p. 90.

55. *PL* 84, 335.

ción no podemos pensar en el influjo de Arlés sobre los Padres toledanos al redactar su canon, aunque S. Cesáreo fuese conocido en España.

Lo que sí es cierto es que no podemos desvirtuar la eficacia del canon porque años después encontremos clérigos ignorantes. Es posible que en algunas partes el influjo conciliar fuese modesto, pero en conjunto esta decisión asegura el porvenir cultural de la Iglesia española, porque con ella se inicia la institución escolar.

Sobre las escuelas sabemos poco. Algunos concilios, como el de Mérida del 666 ⁵⁶, y el sexto de Toledo ⁵⁷ parecen insinuar las escuelas parroquiales.

Además de éstas, existen las episcopales, de las que vuelve a ocuparse el concilio IV de Toledo, canon 25:

«Ignorantia mater cunctorum errorum, maxime in sacerdotibus Dei vitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt; sacerdotes enim legere sacram scripturam admonet, Paulo Apostolo dicente ad Timotheum: intende lectioni, exhortationi, doctrinae, semper permane in his. Sciant igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones, ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat atque aedificent cunctos tam fide, scientia quam operum disciplina» ⁵⁸.

Canon de factura isidoriana que expresa bien su ideal sobre la cultura del clero. El mismo concilio IV, canon 19, prohibía a los clérigos ignorantes la consagración episcopal ⁵⁹; y antes en el II de Sevilla se condena a Agapio, obispo de Córdoba, por su ignorancia en las disciplinas eclesiásticas ⁶⁰. En *Sentencias* de Isidoro la enseñanza contra la ignorancia de los prelados es perentoria: «Nam doctrina sine vita arrogantem reddit, vita sine doctrina inutilem facit» ⁶¹. Sin que podamos establecer una relación directa con la decisión del concilio II de Toledo, en la segunda mitad del siglo VI nos encontramos con dos exegetas bien conocidos: Apringio de Beja y Justo de Urgel.

Otra institución similar, que contribuyó más al resurgimiento cultural que las episcopales, son las escuelas monásticas. Las conocemos mejor por mayor riqueza de documentos. Son conocidos los monasterios Hono-

56. «Un omnes parochitani praesbyteri... de Ecclesiae suae familia clericos sibi faciant; quos per bonam voluntatem ita nutrant ut et officium sanctum digne peragant et ad servitium suum aptos eos habeant», canon 18, en *PL* 84, 623.

57. «Etenim decet ut hi quorum parentes titulum libertatis de familiis Ecclesiae perceperunt, intra Ecclesiam cui obsequium debent causa eruditionis enutrientur» can. 10, en *PL* 84, 399.

58. *PL* 84, 374.

59. *PL* 84, 372.

60. Canon 7, en *PL* 84, 596.

61. *Sententiae*, III, 35-36, en *PL* 83, 707 y 707-714.

riacense en las cercanías de Sevilla para el que Isidoro escribió su regla; el Agaliense en Toledo; el de santa Eulalia en Mérida y en Zaragoza el de santa Engracia. Eran grandes focos de cultura y de ellos salieron los grandes obispos visigodos: Eugenio, Ildefonso, Braulio, Tajón, etc. La importancia de estas escuelas la recoge la *homilía de monachis perfectis* de la segunda mitad del siglo VI ⁶².

Completan estas instituciones oficiales otra de tipo privado. Personajes célebres abren a las personas deseosas de ciencia las puertas de su saber. Conancio de Palencia es el maestro del noble Fructuoso ⁶³; muchos se confiaban a Valerio de Bierzo ⁶⁴, y el gran Julián de Toledo es discípulo de Eugenio ⁶⁵.

La formación de estos centros exige libros y bibliotecas, y por eso vemos en este siglo la gran preocupación por los unos y por las otras. Cuando hacia 580 Donato viene a España y se instala en el monasterio Servitano, los autores subrayan la biblioteca del abad ⁶⁶; Fructuoso se esfuerza por enriquecer la biblioteca de Braga con las colaciones de Casiano, las vidas de los santos Honorato y Germán y la de san Millán escrita por Braulio ⁶⁷. En esta biblioteca existían *Contra luciferianos* de san Jerónimo, las *actas* de san Silvestre y probablemente las *actas* de los concilios de España ⁶⁸; las *Sententiae PP. Aegyptiorum* ⁶⁹ y *Capitula ex orientalium PP. synodis* ⁷⁰. Y sin duda las obras de Séneca.

En Toledo dos bibliotecas: una del rey y otra del conde Lorenzo ⁷¹, la de Sevilla nos es conocida por los *Versus Isidori* ⁷²; el presbítero Yactato poseía obras de san Agustín, Jerónimo, Hilario y otros doctísimos varones ⁷³; Braulio, aunque desordenada, tenía una buena biblioteca en Zaragoza. Braulio, bibliófilo perdido, pide libros y le piden ⁷⁴. Cuando a Braulio le consultan sobre temas teológicos o litúrgicos contesta siempre con una indicación bibliográfica ad casum. Por fin, a Valerio, un clérigo le robó algunos de sus manuscritos ⁷⁵.

62. «Quidam eorum (los monjes) sub disciplinae ab infantia regula crescunt et sacris litteris imbuuntur», en M. DIAZ, *Anecd. Wisig.*, Salamanca, 1958, 80-87.

63. *Vita Fructuosi*, en *PL* 87, 461.

64. *Replicatio sermonum*, en *PL* 87, 448.

65. FÉLIX, *Vita*, en *PL* 96, 445; *Progn. futuri saec.* 3, 17, *PL* 96, 504; *ib.*, 3, 26, en *PL* 96, 509.

66. J. DE BICLARO, en *MGH, cron.* II, pp. 212 y 217; ILDEFONSO, *De viris ill.* 4.

67. *Epist.* 43, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, pp. 186-189.

68. MARTÍN DE BRAGA, *Epist. de trina mersione*, ed. Barlow, p. 257.

69. BARLOW, pp. 30-51.

70. BARLOW, pp. 123-144.

71. *Epist.* 25 y 26, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, pp. 141-145.

72. *PL* 83, 1057-1114; A. ORTEGA, en «Helmántica», 12, 1961, pp. 261-299.

73. *Epist.* 9, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, pp. 89-91.

74. *Epist.* 1, 3, 25, 42, etc., en J. MADDOZ, *ob. cit.*

75. *PL* 87, 441.

Sobre la adquisición de libros, son ricas las cartas de Braulio, de las que ya hemos citado algunas ⁷⁶. Quirico de Barcelona pide a Tajón sus *Sententiae* ⁷⁷ y ruega a Ildefonso que escriba ⁷⁸. Ildefonso le envía el *De virginitate* ⁷⁹. Julián escribe el *Prognosticon*, rogado por Idalio de Barcelona y Zuntfredo de Narbona, pide este libro a Idalio, que se lo envía ⁸⁰ y que luego hace copias para difundirlo ⁸¹.

La formación que en las escuelas se daba era profesional y doctrinal. A la primera se refería el concilio VIII de Toledo del 653, en donde se exigía el conocimiento de todo el salterio, los himnos y cánticos en uso y el modo de bautizar ⁸². Del obispo de Mérida, Fidel, se dice que en pocos años enseñó al joven Fidel «ita ut infra paucorum curricula annorum omnem officium ecclesiasticum omnemque bibliothecam scripturarum divinarum perfectissime docuit» ⁸³.

Para satisfacer estas exigencias culturales, Isidoro prevé en su *Regla* hasta tres horas diarias de estudio o lectura, y otro tiempo en el que los monjes reunidos podrán incluso preguntar al abad sobre puntos difíciles del texto sagrado, y éste está obligado a aclararlo ⁸⁴. Fructuoso también en su *Regla*, cap. VI, dedica un tiempo a la lectura. Anteriormente en la *Regla* de Leandro se considera obligatorio el tiempo de estudio ⁸⁵. Y si Florentina, la hermana de Leandro e Isidoro, pide a éste el tratado *De fide catholica contra judaeos* es porque dispone de tiempo para leer ⁸⁶. De los monjes dirá Isidoro que «videntes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus» ⁸⁷.

Las vidas de los santos y actas de los mártires, incluidas en la liturgia, formaban también parte de esta formación profesional, así como la música, que tanta importancia tenía en la liturgia, y a la que contribuyeron, creando fondos musicales que hoy desconocemos, Leandro, Juan de Zaragoza y Conancio de Palencia.

76. cf. 1, 2, 3, 5, 6, 14, 16, 25, 26, 38-41, 42, 43, 44, en J. MADDOZ, *ob. cit.*

77. *PL* 80, 727-30.

78. *PL* 96, 193-94.

79. *PL* 96, 194.

80. *PL* 96, 818.

81. E. FLÓREZ, *ES* 29, 450.

82. «Reperimus quosdam divinis officiis mancipatos tanta nescientiae socordia plenos ut nec illis probentur instructi competenter ordinibus qui quotidianos versantur in usus. Proinde sollicite constituitur atque decernitur ut nullus cuiuscumque dignitatis ecclesiasticae deinceps percipiat gradum, qui non totum psalterium vel canticorum usualium et hymnorum sive baptizandi perfecte noverit supplementum», *can.* 8, en *PL* 84.

83. *Vita PP. Emerit.* 5, 3, en *PL* 80, 152.

84. *Regula VI*, 3; VIII, 1-3, en *PL* 83, 876-7.

85. Cap. VI, en A. C. VEGA, *El «De institutione Virginum de S. Leandro de Sevilla*, El Escorial, 1948, cap. 15, p. 111.

86. *Praef.*, en *PL* 83, 449.

87. *De officiis ecclesiasticis* II, 16, 11, en *PL* 83, 799.

En tiempo de Isidoro se exigía la Escritura y, cosa hasta entonces desconocida, los cánones ⁸⁸. Nadie, hasta el concilio IV de Toledo, había preceptuado a los clérigos el conocimiento del Derecho, a excepción del sínodo de Orleans, en su canon VI que cayó en el vacío. Es un gran elogio tanto de los Padres como del clero visigodo, porque a un clero degradado no se le puede inculcar esa norma. Y añade el canon: «ut omne opus eorum in predicatione et doctrina consistat». Con este fin se preceptúa el conocimiento del dogma y de los cánones: para predicar en sus iglesias.

Cesáreo de Arles, que encontró el oficio de predicar reservado al obispo, se dedicó a redactar sermones, unos de su propia factura, y otros tomados de san Agustín, que luego hacía copiar a sus clérigos o aprenderlos. Isidoro dio un paso e introduce la innovación de dejar a sus clérigos que personalmente redacten su homilía. Sin duda, porque tenía confianza en su formación.

Los sacerdotes rurales recibían el día de su ordenación el «libellus officialis», un pequeño libro que contenía en resumen la enseñanza recibida y que a su muerte se colocaba en el féretro ⁸⁹. El clero rural, por tanto, tenía al menos una cultura elemental.

Salterio, cánticos, himnos, modo de bautizar, vidas de santos, actas de mártires, música, escritura, cánones, constituyen, si no toda, sí parte de la formación profesional.

Formación clásica

Y puesto que encontramos en los Padres españoles reminiscencias de los escritores clásicos podemos preguntarnos si en las escuelas se estudiaban los autores paganos. Evidentemente que sí en las escuelas monásticas. No es tan claro tratándose de las episcopales. Madoz ⁹⁰, citando a Z. G. Villada ⁹¹ nos dice que en las *Vitae Patrum Emeritensium*, a más de describir el proceso de admisión de los educandos, se da el plan de estudios allí desarrollado ⁹². En realidad nada de eso se dice en el opúsculo.

A pesar de esta afirmación gratuita, nosotros creemos que algunas materias profanas no eran ajenas a la enseñanza de estas escuelas. Isidoro, hablando de los lectores, dice:

88. *Concil. IV de Toledo*, c. 25.

89. M. FEROTIN. *Le «liber ordinum» en usage dans l'Eglise wisigothique*, París, 1904, pp. 112, 10.

90. *Op. cit.*, p. 14.

91. *Hist. ecl. de España*, II, 1, Madrid, 1932, p. 261.

92. Se estudiaría en Mérida: el trivium y quatrivium; la liturgia, los cánones y la Biblia.

«Iste erit doctrina et libris imbutus, sensuumque ac verborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intelligat ubi finiatur junctura, ubi adhuc pendet oratio, ubi sententia extrema claudatur»⁹³.

Esto parece exigir el estudio al menos de la gramática. Para Isidoro el límite de la ciencia es la Escritura. Una gran parte de su obra la ordena al conocimiento de ella. La Escritura no se puede conocer, según Isidoro, sin las ciencias profanas. Por eso se fija él en el *De Doctrina christiana* de san Agustín, que utilizó en los tres primeros libros de las *Etimologías*. Una serie de obras del Hispalense son repertorios exegéticos y al mismo tiempo libros de texto que responden a una preocupación isidoriana de facilitar a los clérigos y en consecuencia a sus contemporáneos el conocimiento de la Biblia. En estos textos Isidoro hace uso de las ciencias profanas, esforzándose en lo que puede en liberarlas en su contenido estrictamente pagano.

Pensamos que si por prescripción isidoriana (concilio IV de Toledo) se preceptúa el estudio de la Escritura y con este fin escribe él una serie de comentarios es difícil que en las escuelas episcopales faltasen esta clase de estudios. Sin un estudio previo del humanismo no sólo la Biblia, los mismos libros de Isidoro serían en ocasiones ininteligibles. Asimismo es verosímil conceder el que los grandes obispos educados en los monasterios llevasen a las escuelas episcopales el programa que ellos habían vivido en su período de formación. Pero reconozcamos que datos positivos que testimonien el estudio de las artes liberales en las escuelas episcopales no los tenemos.

En los monasterios ciertamente se enseñaba, junto con las materias profesionales, los estudios profanos. «Disciplinarum saecularium studium, decía Braulio, etsi ex parte adtigi omnino hic servare contempsi»⁹⁴. En este punto Sevilla es más abierta que Toledo. En el monasterio Honoraciense, para el que Isidoro escribe la Regla, los libros de carácter profano, los clásicos, los de los paganos están catalogados junto a los religiosos. Por vez primera en la historia del monacato Isidoro prescribe en su *Regla*: «Gentilium libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat, melius est enim eorum perniciosam dogmata ignorare quam per experientiam in aliquem laqueum erroris incurrere»⁹⁵.

Cuando Isidoro habla de los peligros de los libros paganos, tanto aquí como en *Sententiae* 3, 13⁹⁶ hace referencia tan sólo a los monjes y perso-

93. *De ecclesiasticis offic.* II, 11, en *PL* 83, 791.

94. *Vita S. Aemiliani, praef.*, en *PL* 96, 703.

95. *Regula VIII*, 3, en *PL* 83, 877.

96. *PL* 83, 685.

nas no preparadas; de ningún modo a los monjes que, inteligentes y capacitados, quisieran por medio de la cultura pagana llegar a un conocimiento más profundo de la Escritura. Estos tenían acceso a los libros paganos de la Biblioteca. «Meliores esse grammaticos quam haereticos... grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta»⁹⁷. Los gramáticos para el Metropolitano de Sevilla son los libros de enseñanza escolar, o si queremos, las artes liberales⁹⁸. Para Isidoro en definitiva lo importante es hacer buen uso de los clásicos. De hecho él los leyó y utilizó.

Si Isidoro es el primero en regular la lectura de los libros profanos, no es el primero en poner en contacto a sus monjes con esta clase de libros. Martín de Braga en el siglo VI les había descubierto la riqueza doctrinal de Séneca.

La formación integral, moral, teológica y clásica que se daba en estos monasterios, y pensamos que, aunque en menor escala, en las escuelas episcopales, explica sin duda el matiz literario de las obras de los grandes obispos visigodos que en estos monasterios se educaron.

Con esta organización y ambiente de cultura, difícil era permanecer inactivo y al margen de la misma. De ahí esa serie de hombres de acción como Masona, Heladio, Aurasio, Justo, Quirico de Barcelona, Idalio, Conancio, etc.; y otra, la más conocida, de matiz intelectual que es el portavoz de la cultura religiosa del siglo dentro de la Iglesia Católica: Leandro, Isidoro, Eugenio, Ildefonso, Julián, Braulio, Tajón. Todos estos personajes, los de acción y los de pensamiento, en armoniosa conjugación contribuyen a esa manifestación literaria que prácticamente afecta a todas las actividades del mundo religioso, como veremos después.

No obstante, dos hechos conviene notar. El primero que en el siglo VII los concilios se quejan de la ignorancia de los clérigos⁹⁹. Aun admitiendo lo que en ello puede haber de verdad, se puede pensar en que los concilios, dirigidos por obispos celosos y cultos, exigían a sus clérigos un mayor saber; eran requisitorias apremiantes que impulsaban a los que servían a la Iglesia a conservar la tradicional altura de que hacía gala todo el siglo.

El segundo hecho es la existencia de una laguna: los escritores de este siglo desconocían el griego y el hebreo. En Mérida había colonias griegas, en el sur estaban los bizantinos, y sin embargo ni Liciniano, ni Leandro,

97. *Sententiae*, III, 13, en *PL* 83, 688.

98. *In Deuteronomium* 18, 6, 71, en *PL* 83, 368.

99. Así el VIII de Toledo, c. VIII, en *PL* 84, el XI de Toledo, c. II, en *PL* 84,000; Otros cánones conciliares que a veces se citan contra la ignorancia del clero visigodo se refieren más bien al orden moral: así el concilio XIII de Toledo, c. VII, en *PL* 84, el XVI también de Toledo, cc. 3 y 10, en *PL* 84,y el XVII de Toledo, c. IV, en *PL* 84,

ni Isidoro ¹⁰⁰ conocían el griego, o si Isidoro lo conocía su conocimiento era bien superficial; y lo mismo dígame de Julián de Toledo ¹⁰¹. Se ha dicho que no estudiaron el griego como reacción contra la dominación bizantina. Si así fue, la decisión les empobreció.

Tampoco conocían el hebreo a pesar de ser la sinagoga en las grandes ciudades centros de estudio y circular manuscritos hebreos en la Península ¹⁰². Isidoro no hace sino reproducir los nombres hebreos que encuentra en Jerónimo.

El desconocimiento de estas lenguas tuvo consecuencias profundas: se habían cerrado una puerta muy importante para el conocimiento de la Escritura que ellos mismos tanto habían enseñado y defendido. Isidoro y los grandes obispos visigodos que se habían inspirado en *De doctrina christiana* de Agustín y que reclamaban, lo mismo que el obispo de Hipona, las ciencias profanas al servicio de la Biblia, están a nivel inferior de los discípulos y monjes africanos de Agustín, precisamente por esto. Con los mismos principios resultados más modestos.

Manifestaciones culturales

Decimos, haciendo uso de un galicismo, que hubo una eclosión cultural que los Padres españoles llevan prácticamente a todas las manifestaciones del saber religioso.

Y pongamos en primer lugar, aunque no lo sea por su importancia, el derecho. Es el obispo en la España visigoda el personaje más importante de la ciudad. En sus manos estaba la administración de los bienes y el gobierno del clero secular y regular. A pesar de estas atribuciones su poder estaba lejos de ser arbitrario. Por una parte la doctrina isidoriana «agnoscat episcopus servum esse plebis non dominum, verum hoc caritas non conditio exigit» ¹⁰³, y por otra los concilios. La organización interior de esta Iglesia era fuerte y al mismo tiempo flexible. La existencia del Metropolitano era una realidad que pesaba. Esto, junto con los concilios provinciales, aseguraba a cada provincia eclesiástica su propia vida, limitando la centra-

100. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, pp. 849 ss. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *El helenismo de los escritores cristianos españoles en los siete primeros siglos*, en *Miscelanea Patristica. Homenaje al P. Angel C. Vega*, El Escorial, 1968, 49-65.

101. J. N. HILLGARTH, *Towards a critical edition of the works of St. Julian of Toledo*, en *Studia Patristica* 1, Berlín, 1957, p. 42, cree que Julián sabía el griego.

102. S. KATZ, *The Jews in the visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge, 1937; y sobre todo B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, París, 1960, pp. 105-134.

103. *Sententiae III*, 42, 3, en *PL* 83, 711.

lización y autoritarismo y al mismo tiempo escapando a la anarquía que suele desembocar en aquel.

Pero esta vida propia de cada provincia quedaba incorporada, más que en ningún otro pueblo, en una acción colegial de todo el episcopado reunido a escala nacional en concilio. Esta acción colegial garantizaba la unidad de acción y de problemática. En estos concilios nacionales se daban las grandes directrices y se daban también solución a todos los problemas que afectaban la vida eclesiástica nacional. Estas asambleas permitían a los clérigos conocerse, ponerse de acuerdo y conservar una unión de grupo.

Se ha dicho que el siglo VII ha dejado marcado los rasgos característicos de los diversos pueblos de Occidente sobre el frontispicio de la Iglesia ¹⁰⁴. Y seguramente que esto no puede desmentirse. Y así, si los galos se caracterizan en esta época por su movilidad, acefalía e indisciplina, los visigodos se señalan por su legalismo, solidaridad y tradicionalismo conservador. Entre los visigodos del siglo VII había ansia de organización que contrasta con el espíritu de otros pueblos.

En efecto, todos los siglos después de la paz de Constantino han dejado en pos de sí una gran proliferación de leyes. El siglo VII precisamente se señala por un vacío legislativo. En Italia sólo puede señalarse un concilio, el de Milán, uno en Inglaterra, unos diez en Galia, terminando la serie en 675. La única Iglesia que permanece en actividad constante es la visigoda: quince concilios se celebran en Toledo y otros cinco en diferentes provincias eclesiásticas ¹⁰⁵, terminando en 694 una actividad que se había iniciado en 589. La ciencia, el celo, el sentido práctico pastoral de la Iglesia visigoda quedaron incorporados a estas asambleas. Muchas de sus decisiones pasaron al derecho universal de la Iglesia. Cien cánones de los concilios generales españoles y setenta de los provinciales se incorporan al *Decreto de Graciano*, más las citas isidorianas de *Sententiae*, *Regula*, *De ecclesiasticis officiis*, *Etimologias*, *Sinónimos*, y las de Martín de Braga y Fructuoso ¹⁰⁶.

Fruto de esta organización es la gran herencia que nos ha legado la España visigoda con su colección nacional, la primera con aires ecuménicos y universales, la *Hispana*, que a las series de concilios orientales, africanos y romanos añade los de las Galias y España. La *Hispana* es el

104. G. LE BRAS, *L'Eglise romaine et les grandes Eglises occidentales après la mort de Grégoire le Grand*, en *Settimane di Studio del centro italiano di Studi su l'alto medioevo*. V. Caratteri del secolo VII in Occidente Spoleto, 1958, I, pp. 185-216.

105. *III de Braga* (675, en *PL* 84, 585-592; *III de Zaragoza* (691), en *PL* 84, 317-322; *Egarrense* (614), en *PL* 84, 613-614; *Emeritense* (666), en *PL* 84, 616-626; *Hispalense II* (619), en *PL* 84, 593-608.

106. FRIEDBERG, *Corpus Juris Canonici, pars prior, Decretum Gratiani*, Leipzig, 1897. *Prolegomena. Ex quibus auctoribus Gratianus hausert canones*; L. R. SOTILLO, *Las fuentes ibéricas de Decreto de Graciano*, en «*Studia Gratiana*» II, Bononiae, 1954, 13-48.

solo código de Occidente que une a la vez el ser completo y la óptima organización interna. Hoy es una conclusión ya casi adquirida que la *Hispana* es obra isidoriana ¹⁰⁷.

A pesar de la magnitud de la obra canónica de los Padres visigodos y de la monumentalidad de la *Hispana* no es legítima la conclusión de Magnin en su excelente obrita por otra parte, de que los españoles del siglo VII eran demasiado formalistas, preocupándose sobre todo de los temas marginales a la religión, y de ahí el poco interés que se toman por el desarrollo de la doctrina, porque en último término «l'espagnol du VII siècle n'avait décidément pas la tête thologique» ¹⁰⁸.

Otra nueva modalidad o creación de la Iglesia visigoda en el siglo VII es el monacato. No precisamente en el sentido de que lo introdujeran ellos en la península. La vida religiosa existía ya en los siglos V-VI, con influencia africana de san Agustín, Donato, Nuncto, y de Oriente a través de los peregrinos como Egeria, los Avito, Orosio, Martín de Dumio, Leandro, de las Galias y de los celtas, sino porque le dan un nuevo impulso y unos nuevos rasgos que hasta entonces no había tenido, creando así el monacato típicamente español. La característica esencial de este monacato es el *Pactum*. El término «pactum» con la significación de compromiso de una continencia perfecta es muy antiguo en la literatura española. Ya el canon 13 de concilio de Elvira (h. 305) nos habla del «Pactum virginitatis» de las vírgines a las que públicamente se imponía el velo ¹⁰⁹.

Pero el sentido del «pactum» en el monacato visigodo es otro. Inicia este «pactum» Isidoro de Sevilla en el monasterio honoraciense. Partía el Metropolitano de la Bética de una consideración muy agustiniana: el abad es un padre y como tal hay que mirarlo:

«Hoc est *pactum*, quod facimus nos, quorum subter annotata sunt nomina, tibi patri nostro ill. abbati» ¹¹⁰.

Se intuye claramente que en este documento no se intenta ni comprometer, ni suprimir la potestad del abad. Son los mojes los que se comprometen a cumplir el contenido ante Dios y el abad. En este plano tanto las obligaciones del abad como las de los monjes cobran un sentido más evan-

107. P. SEJOURNÉ, *Le dernier Père de l'Eglise S. Isidore de Seville. Son rôle dans l'histoire du Droit canonique*, París, 1929, pp. 281-366; J. MADDOZ, *S. Isidoro de Sevilla*, León 1960, pp. 89-117; G. MARTÍNEZ, *La Colección Canónica Hispana, I: Estudio*, Madrid, 1966.

108. E. MAGNIN, *L'Eglise wisigothique au VII siècle*, París, 1912, pp. 72 y 90.

109. «Virgines quae se Deo dicaverunt, si pactum perdidierint virginitatis... placuit nec in finem eis dandum esse communionem» c. 13, en *PL* 84, 303.

110. En I. HERWEGEN, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*, Stuttgart, 1907, p. 23. En esta p. 23 se encuentra el texto íntegro de este sobrio documento isidoriano, tomado de MABILLON, *Annales ordinis S. Benedicti*, I, 13, París, 1703, p. 363.

gético, unas miras más sobrenaturales y elevadas. La obediencia de los monjes prescinde en principio de las relaciones jurídicas, aunque no las excluye. Su obediencia es acto filial, y por eso para eliminar la pura exterioridad y relación fría entre monjes y abad, aquellos en virtud del «pactum» se comprometen a manifestar su conciencia a sus abades:

«Nostrum ergo erit, ab hodierno die et tempore tuis monitis obedire, praecepta servare, actus et conscientias tuas (nostras) revereri (revelare) ¹¹¹.

Las penas que se imponen al monje son la separación temporal de la comunidad ¹¹².

Posteriormente Fructuoso transformó el sentido profundamente monástico del «pactum» isidoriano por otro de matiz jurídico. El legislador del Bierzo introdujo variantes doctrinales y lo convirtió en un verdadero contrato entre abad y monjes. Previa una profesión de fe, se señalan a continuación en el «pactum» de Fructuoso los derechos del abad sobre la comunidad y sobre cada uno de los monjes. Los monjes ruegan al abad el trato de igualdad según justicia y sin aceptación de personas, de tal modo, que el incumplimiento da derecho a los monjes a un recurso:

«Quod si te corrigere volueris, habeamus nos potestatem de altera monasteria abbates invitare ut coram eis te corripias» ¹¹³.

La exclusión temporal de la comunidad del monje inobservante del pactum isidoriano ¹¹⁴ se transforma en el riguroso asceta del Bierzo en «flagela vel excommunicationem secundum intuitum culpae» ¹¹⁵, previo un reconocimiento público de su falta ante la comunidad.

Este es el monacato típicamente español que nace y se desarrolla cuando la cultura visigoda ha llegado a su pleno desarrollo. El origen germano del «pactum» no puede probarse a pesar de los intentos de Herwegen ¹¹⁶. El pacto

111. En I. HERWEGEN, *ob. cit.*, p. 13.

112. Este Pactum existía en un ms. de Lerins y precedía a la *Regula Isidori*. Cf. MABILON, *ob. cit.*, p. 363. En este mismo sentido han escrito M. MARTINS, *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos sec. IV-VII*, Oporto, 1950, pp. 302 y 313; A. MUNDÓ, *Il monachesimo nella Penisola iberica fino al sec. VII*, en «Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale», Spoleto, 1957, pp. 73-108. Sobre este tema también BISHKO, *Gallegan factual monasticism in the repopulation of castille*, en «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», II, Madrid, 1951, pp. 525-531. A. MUNDÓ, en *art. cit.* demuestra que este pacto isidoriano es anterior al de Fructuoso.

113. En I. HERWEGEN, *ob. cit.*, pp. 12-13; el texto íntegro pp. 11-14.

114. «Sit tandiu reus et a caetu fratrum anathemate percusus, quamdiu paenitentiam ducens omnibus satisfaciat fratribus», en HERWEGEN, *ob. cit.* p. 23.

115. HERWEGEN, 12.

116. A. LAMBERT, en «Revista Zurita» 1, 1933, pp. 109.

era firmado por los monjes y se hacía probablemente en la elección del nuevo abad.

Ambos documentos, el isidoriano y el de Fructuoso, reflejan dos espíritus y dos hombres bien distintos. Isidoro el sabio, el hombre abierto, comprensivo; Fructuoso el asceta severo, intransigente, duro. Estas diferencias ya las observó el autor de la *Vita Fructuosi* y los caracterizó:

«Ille (Isidoro) activa vitae industriae universam extrinsecus eruditiv Hispaniam; hic autem (Fructuoso) contemplativa vitae peritia vibranti fulgore micans intima cordium inluminavit arcana»¹¹⁷.

En la línea rígida y severa de Fructuoso propagó la vida monástica Valerio (+695).

En relación íntima con la liturgia y como exigencia de la misma se cultivaba con éxito en el siglo VII la hagiografía e himnodia. Se inicia esta literatura principalmente con el concilio IV de Toledo que buscando la unidad en muchos aspectos, la impulsó también en la esfera de lo cultural:

«Componantur ergo hymni, sicut componuntur missae, sive preces vel orationes, sive commendationes, seu manuum impositiones, ex quibus si nulla decantentur in Ecclesia, vacant officia omnia ecclesiastica... Sicut igitur orationes, ita et hymnos in laudem Dei compositos, nullus vestrum ulterius improbet, sed pari modo Gallia Hispaniaque celebret: excommunicatione plectendi, qui hymnos recitare fuerint ausi»¹¹⁸.

Después de este decreto el culto a los santos adquiere una floración que hasta esta época no se había visto en la Península. Tiene su cauce de expresión en las misas — apenas si hay un santo popular que no tenga una misa propia — en las vidas y en los himnos. San Braulio escribe la de san Millán¹¹⁹, y consultando los Pasionarios nos encontramos con unos diez escritos en el siglo VII, tales como las «passio» de santa Leocadia, Eulalia de Mérida y Barcelona, Félix de Gerona, los innumerables de Zaragoza, Sisebuto la *Vita vel passio S. Desiderii*, etc.

Estas pasiones se escriben a base de tradiciones locales y por diversos autores¹²⁰.

117. *Vita Fructuosi*, ed. Nock, cap. 1, p. 87.

118. *PL* 84, 371 (can. 13).

119. *PL* 80, 699-714.

120. A. FABREGA GRAU, *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI). I. Estudio*, Madrid - Barcelona, 1953; II. *Texto*. Madrid-Barcelona, 1955; B. DE GAIFFIER, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du Passionario Hispanique*, en «*AnnalBoll*», 72, 1954, pp. 134-166; Id., *Sub Daciano praeside. Etude de quelques Passions espagnoles*, en «*AnnalBoll*», 72, 1954, pp. 378-396.

La himnodia visigótica es también considerable. De los casi 200 himnos que se registran, aproximadamente la mitad son de importación extranjera, pero hecha en este siglo VII; 16 son del poeta español Prudencio, alrededor de 40 son posteriores a la invasión árabe, y sólo unos 50, poco más o menos, se escriben en este siglo VII y en general anónimos. Anteriormente al 633 el uso de los himnos es bien modesto, pero tiene una explicación: el priscilianismo los había utilizado para propagar su doctrina y nadie se arriesgaba a seguir una práctica desautorizada. Con el anatema del canon 12 del concilio IV toledano para los que rechazasen el uso de himnos afloró en la liturgia visigótica este género delicado de alabanza.

No separemos de la himnodia litúrgica la poesía que en este siglo VII tiene un puesto relevante. Además del *Lamentum paenitentiae*, tal vez del arzobispo de Toledo, Sisberto,¹²¹ y del *epitaphium Antoninae*, tenemos una serie de autores que han pagado tributo a la musa: Isidoro¹²², Sisebuto¹²³, Fructuoso¹²⁴, Valerio¹²⁵, Tajón¹²⁶, Julián¹²⁷ y sobre todo Eugenio de Toledo, que es el gran poeta visigodo del siglo VII. El valor de su poesía se juzga muy diversamente. Desde un «verdadero poeta» que dice Madoz, siguiendo a Menéndez Pidal¹²⁸, hasta encontrarse «no ante un hombre genial y poeta de primera línea», y el «pobre resultado de su poesía», que afirma Díaz¹²⁹, exagerando y apoyándose demasiado en Raby¹³⁰. Para encontrar la verdadera poesía habrá que recurrir a la himnodia hispánica, como afirma Raby; pero aun concediéndolo, un hecho es cierto en todo esto: que Eugenio es el gran poeta del siglo VII, y que fue leído en España y fuera de ella, particularmente en las Galias y Germania¹³¹.

Aunque ya antes del siglo VII tenemos las Historias de Pablo Orosio¹³² y las crónicas de Hidacio de Chaves¹³³ y Juan de Biclaro¹³⁴, son los Padres

121. PL 83, 1255-1262.

122. PL 83, 1107-1111; A. ORTEGA, *Los «Versus Isidori»* en «Helmantica», 12, 1961, pp. 261-299.

123. PL 83, 1112-1114; J. FONTAINE, *Traité de la nature*, Bordeaux, 1960, pp. 329-335.

124. PL 80, 1129-1139.

125. M. DÍAZ, *Anecdota Wisigothica*, Salamanca, 1958, pp. 103-116.

126. PL 80, 731-732.

127. «Item librum carminum diversorum in quo sunt hymni, epitaphia atque de diversis causis epigrammata numerosa», FÉLIX, *Vita Juliani* (PL 96, 449).

128. HGLH, pp. 127-128.

129. *La cultura de la España visigoda del siglo VII*, en «Settimane di Studio del centro italiano di Studi sull'alto medioevo. V. Caratteri del secolo VII in Occidente» 2, pp. 833-834, Spoleto, 1958.

130. F. J. E. RABY, *A history of christian-latin poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages*, Oxford, 1953, p. 149; M. RUFFINI, *Le origini letterarie in Spagna. I. Epoca visigotica*, Torino, 1951, pp. 159 ss.

131. F. VOLLMER, *MGH, auct. ant.* 14, pp. 43-49.

132. PL 31, 663-1174.

133. PL 51, 873-890.

134. PL 72, 863-872.

y escritores del siglo VII los que cultivan con más esmero el género histórico y en el que son maestros. En Sevilla Isidoro nos da: *Chronicon*¹³⁵, la *Historia de regibus gothorum, wandalorum et suevorum*¹³⁶, así como el *De viris illustribus*¹³⁷ y el clérigo Redempto nos describe la muerte de su metropolitano hispalense en *De transitu Isidori*¹³⁸. En Mérida tenemos las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*¹³⁹.

En Toledo *De viris illustribus* de Ildefonso¹⁴⁰, la *Historia Wambae regis*¹⁴¹, el *Beati Ildefonsi Elogium*¹⁴² de Julián y la *Vita Juliani* de Félix¹⁴³. En Zaragoza Braulio la *Renotatio librorum divi Isidori*¹⁴⁴. Pertenecen también, al siglo VII, la *Chronica regum wisigothorum*, anteriormente denominada, por la equivocada lectura del manuscrito, «de Wulsa», y el *Laterculus Regum visigothorum* publicado por Mommsen¹⁴⁵, continuación de la obra isidoriana con datos sobre los reyes desde Recaredo II a Vitiza. Todos estos libros están escritos con un gran sentido crítico.

A éstos deberíamos añadir otros escritos que, sin ser propiamente historia, son de gran valor para la historia, tales como los *Versus Isidori* y *De cognitione baptismi* y *Liber de itinere deserti* de Ildefonso de Toledo.

Biblia y Tradición Patrística

Para el fin hemos dejado el esfuerzo considerable de los Padres del siglo VII, ya que hablando de Patrística el pensamiento se dirige verticalmente a la doctrina contenida en el mensaje revelado del que los Padres son testimonio autorizado como testimonios de la Tradición.

Decimos que en conjunto el esfuerzo y la obra realizada son considerables, pero hemos de señalar, antes de exponerlo, una laguna que ya indicamos en parte anteriormente. Echamos de menos obras de gran envergadura teológica y bíblica al estilo de los Padres africanos que ellos conocían. Varios fenómenos explican, y en parte justifican, esta insuficiencia.

Y es el primero de ellos el desconocimiento de las dos lenguas claves, griego y hebreo. La teología oriental la conocían por traducciones. Los

135. PL 83, 1017-1058.

136. PL 83, 1057-1082.

137. PL 83, 1081-1100, C. CODOÑER MERINO, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y ed. crítica*, Salamanca, 1964.

138. E. FLÓREZ, *ES* 9, 402-403.

139. *Ed. de Garvin* anteriormente citado.

140. PL 96, 195-204.

141. PL 96, 763-798; *MGH*, scr. mer. 5, pp. 501-526.

142. PL 96, 43-44.

143. PL 96, 445-452.

144. PL 82, 65-68.

145. *MGH, chron. min. II*. Sobre las crónicas españolas cf. J. C. RUSSELL, *Chronicles of medieval Spain*, en *Hispan. Review* 6, 1938, 222.

medios económicos ejercieron su influencia. En Toledo se quejan de que la ayuda material del rey es insuficiente «quia rare, dicen, nobis pergamena largiuntur a principe»¹⁴⁶. En Zaragoza Tajón acusa el mismo fenómeno en carta a Quirico, añadiendo la imposibilidad que había de adquirir libros¹⁴⁷. Por otra parte los clérigos que vivían en las grandes ciudades estaban muy metidos en los asuntos temporales y les faltaba el tiempo para consagrarse al estudio¹⁴⁸. Por fin, la línea iniciada por Isidoro y continuada por sus discípulos de transmitir material a las generaciones futuras le ocuparon un tiempo que hubieran necesitado para escribir esta clase de obras que hubiéramos querido tener hoy. Pero esto no significa que los Padres visigodos sean meros copistas, puros eruditos, lo cual quiere decir superficiales. Posteriormente veremos como esto es inadmisibile.

Un gran esfuerzo de nuestros escritores del siglo VII se centra en la valoración e inteligencia de la Escritura. En Zaragoza Braulio, en la carta a Fructuoso, escribe un «tratado de exégesis»¹⁴⁹ y al abad Frunimiano le envía un comentario sobre el apóstol san Pablo, sin que sepamos si es obra de Braulio o de otro autor¹⁵⁰. Tajón compuso unos comentarios amplios al Nuevo Testamento¹⁵¹, cuyos fragmentos tal vez sean los que Vega publica en ES. 56, pp. 269-399; probablemente son también de Tajón *De aenigmatibus Salomonis*¹⁵², y en las *Sentencias* le dedica varios capítulos a la Escritura¹⁵³. En Barcelona, Quirico ruega a san Ildefonso que escriba un comentario sobre la Escritura, a lo que el toledano no accede¹⁵⁴. En Toledo Eugenio se ocupa de poner en verso temas escriturarios: *Hexameron*, *Monostica recapitulationis*¹⁵⁵. Ildefonso le dedica varios capítulos en *De cognitione baptismi*¹⁵⁶, y Julián escribe el *Antikeimenon*; en realidad obra escriturística es el *De comprobatione sextae aetatis*, y de él nos dice Félix

146. C. H. BEESON, *The ars grammatica of Julian of Toledo*, en «Studi e Testi.» 37, 51.

147. «Fastidiosus itaque, quem multa legere piget, aut certe quisque studiosus qui fortasse legere mavult et habere multorum voluminum copiam minime potest hujus operulae nostrae laborem parvipendere non dignetur et manualis hujus libelli textum legendo percurrere non moretur», carta a Quirico de Barcelona, en PL 80, 730.

148. ISIDORO, *Sententiae*, III, 21, en PL 83, 695-96; TAJÓN, *Sent. II*, 48, en PL 80, pp. 849-850.

149. ep. 44, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, pp. 189-206.

150. ep. 14, *ib.*, pp. 105-108.

151. «Cujus rei quantitatem in sex codicibus, quatuor sc. Vet. Testamenti duobus etiam N. Test., suis connexis ordinibus, praetermissis Scripturis quas eisdem idem virorum santissimus (Greg. M.) ex ordine tractavit, adjunctus orationibus vestris explere curavi», carta a Eugenio, en PL 80, 726.

152. A. C. VEGA, ES 56, pp. 227-260. y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, en «CdD» 173, 1960, pp. 139-143.

153. *Sent. II*, 10, 11, 12. en PL 80, pp. 788-794.

154. PL 96, pp. 191-192.

155. MGH, *auct. ant.* 14, pp. 27-67 y 67-69.

156. 77-79, en PL 96, 139-40

que escribió un «libellum de divinis judiciis ex sacris voluminibus collectum»¹⁵⁷.

Pero es Sevilla la que en este punto marca la pauta con la figura de san Isidoro. Múltiples obras las dedicó al estudio de la Escritura, que responden a una preocupación de facilitar a los clérigos y a los contemporáneos en general, la inteligencia de la misma. Alrededor de una docena de escritos los dedica expresamente a comentar de algún modo el libro sagrado, si bien sobre alguno de ellos se apunten algunas dudas de autenticidad¹⁵⁸. Sin que sean comparables con las obras similares de los grandes exégetas, a Isidoro no le podemos negar dos aportaciones: aunque no sea el creador de la aritmología, es el primero que con su tratado sobre los números, ha puesto a disposición de los exégetas un manual, y que ha abierto grandes horizontes a los mismos, dando a la palabra y a su etimología el valor que en realidad deben tener. No podemos tampoco olvidar que después de la conversión de los visigodos, Leandro encomendó a Isidoro el trabajo de reeditar los libros santos según la vulgata de san Jerónimo¹⁵⁹.

En general, el uso de la Biblia es sorprendente. En el *De comprobatione sextae aetatis* de Julián, encontramos unas 130 citas de la Escritura, en el *De virginitate* de Ildefonso unas 180, 183 en *De cognitione baptisni*, y en una obra de Leandro, *Contra arrianos* señala Isidoro que era «eruditione SS. Scripturarum ditissimus»¹⁶⁰, por no citar más que algún ejemplo y fijarnos en las obras de menor inspiración patrística.

Isidoro nos dice cómo ha de interpretarse la Escritura y entenderse:

«Quod legis Scriptura non solum historialiter, sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter sentienda est, docet Dominus in psalmis».

Y a continuación:

«Dupliciter enim sentitur lex, ut prius secundum historiam, deinde secundum sacramentorum intelligentiam sentiatur. Tripliciter autem scribitur, dum non solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, quid in unoquoque gerere debeat edoceatur»¹⁶¹.

En la España visigoda teníamos por obra de Isidoro una serie de manua-

157. *Vita*, en PL 96, 450.

158. Además de sus obras que pueden verse en cualquier manual de Patrología, téngase en cuenta *Etimologías* VI, en PL 82, 229 ss.; *De ecclesiasticis officiis* 1, 11-12, en PL 83, 745. 50; *Etimologías*, VII, en PL 82, 274-90.

159. D. DE BRUYNE, en RB 1919, 375 ss.

160. PL 83, 110.

161. *De fide catholica contra judaeos*, II, 20, en PL 83, 528-29. Sobre la necesidad de leer la Escritura: *Sententiae*, III, 9, en PL 83, 680-85, y TAJÓN, *Sententiae*.

les que proporcionaban al cristiano e incluso al estudioso lo más elemental para poder leer la Biblia con fruto, fenómeno que no puede presentar ningún otro pueblo.

Braulio recomienda expresamente al presbítero Yactato el estudio de los Padres ¹⁶². A pesar de la importancia que les dan no les dedican en sus escritos capítulos o libros. Se contentan con afirmaciones fugaces aquí y allá. Pero la Patrística es, sin duda, lo que más caracteriza a los escritores españoles. Aunque en último término sea la Escritura donde buscan el punto de apoyo, son los Padres en quienes ellos se fijan más directamente al redactar sus escritos. Es un hecho que noblemente ellos mismos reconocen. Así Ildefonso en *De cognitione baptismi* ¹⁶³, Julián para el *Prognosticon futuri saeculi* ¹⁶⁴ y para el *De tribus capitulis* ¹⁶⁵. Isidoro lo reconoce también para las *Quaestiones in V. Testamentum* ¹⁶⁶, *De ecclesiasticis officiis* ¹⁶⁷ *Regula monachorum* ¹⁶⁸, *De natura rerum* ¹⁶⁹, *Etimologias* ¹⁷⁰, *Diferencias* ¹⁷¹ Tajón para *Sententiae* ¹⁷².

162. ep. 9, en J. MADOZ, *ob. cit.*, pp. 105-108.

163. «Huius Ecclesiae pars, quae in hoc tempore advocatur... praesentis libelli serie manet congestum, dispositum pariter et concretum, non nostris novitatibus incognita proponentes, sed antiquorum monita vel intelligentiae reserantes, vel memoriae adnotantes. Ob quam rem titulum operis huius Adnotationes de cognitione baptismi decrevimus inse-
rendam», en *PL* 96, 112.

164. «Quidve catholicorum magistrorum sensu definitum existeret... et uno toto et brevi volumine complicanda congererem, et quid ex hoc majorum auctoritas senserit, appositis eorum sententiis demonstrarem... in quo tamen non mea sed majorum exempla doctrinamque reperies», en *PL* 96, 455-56.

En su oración a Cristo antes del libro dice: «ac quantum ex disputatione maiorum dignoscere potui, quaedam in hoc opere causarum instrumenta curavi colligere», en *PL* 96, 460.

165. «Tertium sane quartumque capitulum contuentes non solum sensum sed et ipsa pene verba ex libris beatorum Ambrosii atque Fulgentii nos praelibasse monstravimus... quia omne quod contra illos sapitur a recta fidei regula abhorreere sentitur», en *PL* 96, 536.

166. «In quibus lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicent, et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origine, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano, ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio», en *PL* 83, 209.

167. «Itaque ut voluisti, libellum de origine officiorum misi ordinatum ex scriptis vetustissimis auctorum, ut locus obtulit commentatum, in quo pleraque meo stylo elicui, nonnulla vero ita ut apud ipsos erant admiscui», en *PL* 83, 737-38.

168. «Plura sunt praecepta, vel instituta maiorum, quae a sanctis Patribus sparsim prolata reperiuntur, quaeque etiam nonnulli latius, vel obscurius posteritati composita tradiderunt, ad quorum exemplum nos haec pauca vobis elegisse ausi sumus, uti sermone plebeo, vel rustico, ut quam facillime intelligatis quo ordine professionis vestrae votum retineatis», en *PL* 83, 867-68.

169. «Quae omnia secundum quod a veteribus viris, ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt proferentes, brevi tabella notavimus», en *PL* 83, 963-4.

170. «En tibi sicut pollicitus sum, nisi opus de origine quorundam rerum, ex veteris lectionis recordatione collectum, atque ita in quibusdam locis adnotatum, sicut exstat conscriptum stylo maiorum», *praeef.*, en *PL* 82, 73-74.

171. «De his apud Latinos Cato primus scripsit, ad cujus exemplum, ipse paucissimas partim editi, partim ex auctorum libris deprompsi, tibi que, lector, pro delectatione subnotavi», *praeef.*, en *PL* 83, 9-10.

172. «Lectorem quippe huius operis censeo admonendum, ut vigili intentione praevidet, quoniam pleraque testimoniorum capitula in eisdem voluminibus, ut supra memini-

Esta toma de contacto con los Padres se hace unas veces directamente de sus obras, otras a través de las antologías, escolios, resúmenes, en Rouet de Journet de nuestros días. Las obras de los escritores españoles de esta época están esmaltadas de citas de los Padres. Esto tiene planteado a los Patrólogos y filólogos, el enojoso y paciente problema de las fuentes, problema que en conjunto está todavía por hacer ¹⁷³. Pero si los Padres españoles compilan, no ha de extrañar, porque es fruto de la época. El siglo VII no es el siglo de las creaciones.

Evidentemente que esto responde en nuestros escritores a una preocupación de enciclopedia, de reunir material, lo que según indicábamos antes, roba tiempo a la especulación, pero tiene como contrapartida difundir, transmitir textos y doctrinas de los Padres de la Iglesia. Esta preocupación se observa en los grandes escritores: Isidoro, Ildefonso, Julián, Tajón. Sin discusión, en esta época es la Iglesia de España la que más se ha preocupado de transmitir textos y enseñanzas de los Padres.

La obra de los Padres españoles es esencialmente eclesiástica y los temas que en ellos se tratan son de problemática biblicoteológica fuera de alguna rara excepción. En consecuencia, para juzgar de esta obra hay que acercarse e introducirse en ellos con criterios igualmente biblicoteológicos. Si los leemos con categorías que no son las suyas, por ejemplo, con las de la filología, llegaremos a conclusiones erróneas y a juicios de valor peyorativos. No se puede ni decir ni sostener, ni tampoco quedarse en la afirmación general de los Padres españoles como unos escritores *eruditos*. Con esta afirmación, sin más, nos quedamos con que nuestros escritores no se han interesado más que por la superficie de los temas; son sencillamente superficiales, aserción radicalmente falsa. No podemos negar que los escritores españoles son eruditos, pensemos en Isidoro, Julián, Braulio, e incluso en Ildefonso, Eugenio y Tajón.

Pero hay en ellos algo más rico que la erudición. La teología de los Padres españoles tiene tres cauces de expresión: sus obras, la liturgia y los símbolos. Para un juicio valorativo de los mismos no se puede preterir de ningún modo el conocimiento de su teología simbólica y litúrgica. Léase, por ejemplo, el *De tribus capitulis* de Julián, para valorar la precisión, claridad y seguridad técnica, especulando sobre el dogma trinitario y cristológico.

mus, diversis in locis sita, ita ut inventa sunt exposita, a me ordinatim collecta fore noscuntur», carta a Eugenio, en *PL* 80, 726; en carta a Quirico de Barcelona añade: «Sed quia quorundam titulorum capita in eiusdem sancti papae (Gregorio M.) opusculis ad supplementum rei reperire minime potuimus: ex libris S. Augustini episcopi pauca congerere curavimus», en *PL* 80, 729.

173. URSICINO DOMINGUEZ DEL VAL, *Estado actual de la patrología española*, en «R. Esp. de Teol.» 22, 1962, 419-22.

En los símbolos y la liturgia, a más de lo original que tienen, los Padres españoles supieron seleccionar los mejores Padres, las mejores fórmulas, y además, perfeccionarlas. Esto indica dos cosas: 1) que quien sabe seleccionar y apreciar las fórmulas conoce la teología; y 2) quien puede perfeccionar esas fórmulas y además en materias delicadas como es la Trinidad y cristología, estaban a la misma altura teológica que aquellos a quienes perfeccionan, y que, de habérselo propuesto, hubiesen podido escribir tratados profundos sobre el contenido de la historia de la salvación.

Indudablemente que la mayor parte de los tratados de los Padres españoles son centones de textos patrísticos, pero no puramente plagio material. Estos textos están admirablemente engarzados y conjugados y bien escogidos para demostrar una verdad por la que tienen interés. Este uso abundante de textos de los Padres da una tónica especial a sus escritos. Al exponer el tema prefieren el uso de la «auctoritas» a la especulación libre de la razón, porque amantes en extremo de la Tradición, «omne quod contra illos sapitur, refiriéndose a Ambrosio y Fulgencio, nos dirá Julián, a rectae fidei regula abhorrere sentitur»¹⁷⁴.

Pero dentro de su método tienen una serie de valores que no se pueden desconocer y que tienen su originalidad. Ninguna otra Iglesia presenta una serie de manuales que pueden ser utilizados por clérigos y laicos para el conocimiento de las ciencias del espíritu. Ya antes indicamos los tratados isidorianos para la *Escritura*, y la *Hispana*, *De ecclesiasticis officiis* y la *Regula* para lo jurídico. Todavía hay una tercera sistematización, la de la teología. Son los Padres españoles los que empezaron a darnos unos esbozos de la estructura y sistematización de la teología en el primer libro de las *Sentencias*, una suma abreviada de la teología, y en el segundo de las *Diferencias* de Isidoro, y poco después en las *Sentencias* de Tajón. Y entendemos por teología la estrictamente dogmática, la moral e incluso la pastoral. Las sentencias de Isidoro son dogma y son moral, y más moral que dogma, pero en el libro tercero hay no poca pastoral. Tajón adopta y sigue el sistema isidoriano. Julián sistematiza la escatología y nos da el primer tratado sobre la misma en *Prognosticon futuri saeculi*.

El tenor de su teología es biblicopatrística. Escritura y Padres son los grandes argumentos¹⁷⁵. Pero además, hombres realistas y prácticos, están muy lejos de una teología extratemporal y abstracta. Buenos concedores de los Padres estructuran y sistematizan sus manuales conforme al orden

174. *De tribus capitulis*, PL 96, 525-536.

175. Sirva de ejemplo estos textos de Julián: «ecce per consuetudinem Scripturae sacrae probavimus» (*De tribus cap.* 6, en PL 96, 530; «quae locutionis regula plerumque et a Patribus est servata» (*ib.*, 7, en PL 96, 531; «sed forte nos soli hoc dicimus, quod maiorum sententia non probamus» (*ib.*, 12, en PL 96, 534.)

real de la historia de la salvación, que, por otra parte, es muy lógico. Y así Isidoro en las *Sentencias* empieza hablándonos de Dios uno, sus atributos y del conocimiento del mismo por las criaturas. Es lo primero con que se encuentra el hombre que se plantea el problema religioso. Luego, Dios trino, que crea ángeles, mundo, hombre que peca y cae del estado histórico en que fue creado. El remedio para este mal es la Encarnación y Cristo se encarna. Confía la obra redentora a la Iglesia, que es el sacramento que va a hacer llegar la gracia a los hombres mediante los sacramentos del bautismo y eucaristía, principalmente. Y termina con la escatología. Este es el sistema de su teología. En los otros dos libros se esfuerza en sistematizar la moral y la pastoral. Esta es ni más ni menos la estructura y sistematización que Tajón hace en las *Sentencias*¹⁷⁶, Ildefonso en *De cognitione baptismi*, y algo parecido Julián, en *Prognosticon* dada la naturaleza de la obra.

Pero no termina aquí esta orientación realista y práctica. Isidoro y sus discípulos realizan su gran esfuerzo doctrinal mirando a dar solución a los problemas precisos y concretos de tipo pastoral, de tal modo que han construido una teología teniendo en cuenta las estructuras sociales de su pueblo visigodo. Escribieron y actuaron según el signo de su tiempo. Hoy la hubiesen adaptado a las exigencias de nuestros días, porque su teología es eminentemente pastoral. A la luz de la pastoral estudiaba Isidoro la teología. De ahí que la teología de Isidoro y demás escritores de esta época no es una teología descarnada y separada de los problemas de la vida de sus días y de sus problemas urgentes. Isidoro y discípulos no olvidan, cuando escriben, que antes de nada son pastores. En Isidoro, concretamente, sus obras se escriben en el período de su episcopado y tienen la característica de responder casi siempre a problemas institucionales (monjes, clérigos, laicos), o a personas particulares (discípulo, amigo, rey, etc.).

Merece ponerse de relieve el que en la teología española del siglo VII también la laicología entra a formar parte de ella, como puede comprobarse en el libro III de las *Sentencias* de Isidoro y Tajón¹⁷⁷.

Su buen conocimiento de la Patrística lo comprueba el hecho de que en esta sistematización seleccionen los mejores Padres que han tratado sobre la materia y las mejores obras de estos Padres.

Continuación y remate de los tratados bíblicoteológicos es la liturgia mozárabe, el gran medio de que se sirvieron los obispos de la época para

176. «Sumentes igitur exordium ab omnipotentis Domini incommutabilis essentiae Trinitate, atque ab origine mundi, hominumque plasmatione, usque ad huius saeculi consummationem», carta a Quirico de Barcelona, en *PL* 80, 729.

177. ISIDORO, *Sententiae*, III, cap. 47-60, en *PL* 83, 717-735; TAJÓN, *Sententiae* V, dedica a los laicos menos que Isidoro.

educar en su acción pastoral al pueblo. Puede decirse que la liturgia fue la verdadera y gran devoción del pueblo visigodo. No se puede apreciar la teología de este siglo VII al margen de la liturgia. La liturgia nos lleva al núcleo de la teología y de la espiritualidad de esta época. El número y riqueza de sus fórmulas dan materia para una buena construcción doctrinal sobre varios temas, tales como el trinitario, cristológico y eclesiológico. Apenas hay santo popular que no tenga misa propia. Por eso el suave Eugenio abandona su timidez para decir a Protasio de Tarragona que le pedía una misa para la fiesta de san Hipólito: ...«missam vero votivam ideo non scripsi, quia in hac patria tam accurati sermones habentur atque sententiae, ut simile non possim excudere»¹⁷⁸.

Domina en la liturgia mozárabe el carácter dogmático, y tal vez a causa del priscilianismo y arrianismo es preferentemente trinitaria y cristológica. A diferencia de la liturgia romana que pone de relieve el carácter mediador de Cristo, y por eso las oraciones se dirigen al Padre per Christum, en la visigótica es a la persona misma de Cristo a la que en general se dirigen las oraciones; es más cristocéntrica. La liturgia mozárabe conjuga admirablemente el sentido teológico con la unción catártica y de ahí ese tono de afectuosidad y calor que la invade. También los Padres visigodos llevaron a la liturgia el signo de lo práctico, porque mucho es lo que insisten en la parte moral y ascética de la vida cristiana, y además adaptándola al ambiente y al temperamento del pueblo; es un ejemplo de adaptación y eficacia pastoral y al mismo tiempo el termómetro de la vida de piedad e interior de la Iglesia visigoda.

También a la liturgia llega el influjo de la tradición patristica. Muchos de sus textos de los Padres están tomados. Y es aquí en la liturgia y también en los símbolos donde se percibe esa maestría de saber coleccionar textos engarzándolos hábilmente para expresar o demostrar una verdad que ellos quieren proponer.

A pesar de los reparos adopcionistas que se le oponen, la teología de la liturgia mozárabe es muy segura y sorprendente por la precisión de sus fórmulas teológicas.

Si los obispos de los siglos VI y VII no fueron en conjunto los creadores de esta liturgia, como quiere De Bruyne¹⁷⁹, es indiscutible que con los Padres del siglo VII llega a su máximo esplendor enriqueciéndola con numerosos textos y hasta musicalmente. Los testimonios de Isidoro sobre Leandro¹⁸⁰,

178. *PL* 87, 412.

179. *RB* 30, 1913, 421 ss.

180. «In ecclesiasticis officiis... non parvo laboravit studio; in duplici enim psalterio duplici editione orationes conscripsit; in sacrificio quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit», *De viris ill.* 41, en *PL* 83, 1104.

de Ildefonso sobre Juan de Zaragoza ¹⁸¹, Conancio de Palencia ¹⁸² y Eugenio ¹⁸³, el de Félix sobre Julián de Toledo ¹⁸⁴ y el de Julián sobre Ildefonso ¹⁸⁵ y los de Braulio e Isidoro sobre sí mismos, así como la Crónica mozárabe del 754, son bien elocuentes. Desafortunadamente nos faltan estudios filológicos que precisen las aportaciones de cada autor y, sobre todo, la edición crítica de estos libros.

La liturgia, lo mismo que la literatura cristiana de este siglo, no ha podido sustraerse al defecto de la redundancia y exhuberancia en la expresión. Es un defecto que no hace falta recordárselo, porque son ellos mismos quienes expresamente lo advierten. En Zaragoza, «ecce verbosus sum, decía Braulio a Frunimiano, dum ad interroganda respondere cupio» ¹⁸⁶; en Toledo, «et materiam fortasse dictionis, escribía Julián en carta a Ervigio, paulo quam oportuit vitio loquacitatis extendi» ¹⁸⁷; en Mérida el autor de las *Vitas Patrum emeritensium* nos habla de evitar las «phaleras verborum pompas, et praetermittentes garrullas facundia espumas» ¹⁸⁸. Es típico en este sentido el *De virginitate* de Ildefonso.

Todo este conjunto de valores: derecho, monacato, himnodia, poesía, historia, Escritura, teología, liturgia, etc., crea en los autores del siglo VII una conciencia de superioridad frente a otras Iglesias y desemboca en el particularismo ¹⁸⁹. La Iglesia visigoda se repliega sobre sí misma y se mantiene un tanto al margen de la catolicidad. Reconoce y acepta las decisiones romanas, pero ante las intervenciones papales los Padres españoles dan prueba de su personalidad. Los dos casos, únicos por cierto, de Braulio con Honorio I ¹⁹⁰ y de Julián con Benedicto II, son bien conocidos. Para Julián los romanos son unos ignorantes ¹⁹¹.

181. «In ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit. Annotavit inter haec inquirendae paschalis solemnitatis tam subtili atque utile argumentum, ut lectori brevis contracta et veritas placeat patefacta», *De viris ill.* 6, en *PL* 96, 20.

182. «...ecclesiasticorum officiorum ordinibus intentus et providus, nam melodias soni multas noviter edidit. Orationum quoque libellum de omnium decenter conscripsit proprietate psalorum», *De viris ill.* 11, en *PL* 96, 203.

183. «studiorum bonorum vim persequens, cantus pessimis usibus vitiatos melodiae cognitione correxit, officiorum omissos ordines curamque discrevit» *De viris ill.* 14, en *PL* 96, 204.

184. «...ecclesiasticos itaque bene habitos ordines in sui regiminis sede sollicitiori cura servavit; vitiatos utiliter subcorrexit: minus habitos prudenti dispositione instituit, ac de officiis quam plurima dulciflavo sono composuit», *Vita* 6, en *PL* 96, 448.

185. «partem sane tertiam missarum esse voluit, hymnorum atque sermonum», en *Beati Ildefonsi Elogium*, en *PL* 96, 46.

186. *EP* 13, en J. MADDOZ, *ob. cit.*, p. 104.

187. *PL* 96, 540.

188. *PL* 80, 128.

189. R. GIBERT, *El reino visigodo y el particularismo español*, en «Gotii in Occidente», Spoleto, 1956, pp. 537-583.

190. *ep.* 21, en J. MADDOZ, pp. 125-31.

191. «Iam vero, si post haec, et ab ipsis dogmatibus Patrum, quibus haec prolata sunt, in quocumque dissentiant, non iam cum illis est amplius contendendum, sed maiorum di-

Teología e Historia de la salvación

La doctrina que más desarrollan corresponde a los grandes temas de la teología, que son los más actuales en sus días. Ocupa el lugar de preeminencia el misterio trinitario, según puede comprobarse por la liturgia y los símbolos. En los tratados dogmáticos predomina asimismo el dogma trinitario. Isidoro lo estudia en *Diferencias*¹⁹², *Etimologías*¹⁹³, *Contra judaeos*¹⁹⁴; Ildefonso en *De cognitione baptismi*¹⁹⁵, y varios más cuando comenta el símbolo¹⁹⁶, Julián en *De tribus capitulis*¹⁹⁷, Tajón en *Sentencias*¹⁹⁸.

Sería una prueba incompleta si no recordamos otras obras exclusivamente trinitarias escritas por estos autores y hoy desconocidas o perdidas. De Eugenio dice Ildefonso: «Scripsit de sancta Trinitate libellum et eloquium et nitidum et rei veritati perspicuum»¹⁹⁹. De Ildefonso afirma Julián que escribió: «opusculum de proprietate personarum Patris et Filii et Spiritus Sancti»²⁰⁰; antes había consignado Isidoro de su hermano Leandro que había escrito dos obras trinitarias contra los arrianos: «composuit duos adversus haereticorum dogmata libros, eruditione sacrarum Scripturarum ditissimus... Exstat et aliud laudabile eius opusculum adversus instituta arianorum, in quo, propositis eorum dictis, suas responsiones opposuit»²⁰¹. Tal vez las circunstancias históricas condicionaron la teología española en este punto. Ya antes de este siglo los priscilianistas habían puesto en peligro el dogma trinitario difundiendo errores maniqueos. Y ahora conviven con los arrianos que lo negaban. Una reacción legítima y obligada fue esta literatura trinitaria. La misma controversia les impuso los puntos a desarrollar: unidad de naturaleza divina. Es el punto de partida y desde el que se enfoca el estudio de la Trinidad, siguiendo a san Agustín. La individualización de la naturaleza divina les lleva a los problemas de las procesiones y relaciones que tan magistralmente exponen también en la línea agustiniana. Pero no omiten el aspecto pastoral santificador de la Trinidad por la actuación del Espíritu Santo²⁰².

secto calle inhaerentes vestigiis, erit per divinum iudicium amatoribus veritatis responsio nostra sublimis, etiamsi ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis», *De tribus capitulis*, en *PL* 96, 536.

192. 2-6, en *PL* 83, 70-72.

193. VII, 4, en *PL* 82, 271.

194. I, 1-5, en *PL* 83, 449-62.

195. cap. 3-4, en *PL* 96, 111-172.

196. *PL* 96, 111-172.

197. *PL* 96, 525-536.

198. I, 4-7, en *PL* 80, 736-739.

199. *De viris ill.* 14, en *PL* 96, 204.

200. *Beati Ildefonsi elogium*, en *PL* 96, 44.

201. *De viris ill.* 41, en *PL* 83, 1103.

202. *De cognitione baptismi*, cap. 56-71, en *PL* 96, 135-138.

Le sigue después la cristología íntimamente ligada al dogma trinitario. La obra isidoriana *De fide catholica contra judaeos* ²⁰³ es cristológica. Cristológica es también *De comprobatione sextae aetatis* de Julián ²⁰⁴. En las obras de Isidoro, *Sententiae* ²⁰⁵, Ildefonso, *De cognitione baptismi*, Tajón, *Sententiae* domina el pensamiento cristológico en los primeros capítulos de carácter dogmático. Precioso tratado cristológico —trinitario es el núm. 13 del concilio II de Sevilla ²⁰⁶. Los prólogos a las obras que unas veces son cartas y otras, oraciones — diálogo con Cristo, respiran cristología ²⁰⁷. La segunda parte de los símbolos toledanos es toda ella cristológica. El mismo Ildefonso, cuando escribe el *De virginitate*, lo hace para «honrar a Cristo». La liturgia recoge también esta línea y ya dijimos antes que es cristocéntrica.

Su generación eterna, unidad de personas, dos naturalezas, divinidad consustancialidad, redención, mediación, sacerdocio, realeza, relación con la Iglesia, juez, y en el aspecto pastoral Cristo pobre, humilde, sacrificado que, convoca a la humanidad entera a su Iglesia, son los temas más importantes de su cristología.

La escatología es un tema que se desarrolla con insistencia. La última parte de los símbolos propios toledanos es escatológica. Julián sistematiza por vez primera el tema escatológico en *Prognosticon futuri saeculi*. Los últimos capítulos del libro I de las *Sentencias* de Isidoro, es escatológico ²⁰⁸, escatología encontramos también en el libro III ²⁰⁹, *Sinónimos* ²¹⁰, *Diferencias* ²¹¹. Escatológica es una parte *De cognitione baptismi* de Ildefonso, cuando comenta el símbolo ²¹², así como las *Sententiae* de Tajón ²¹³.

Completan los temas de la teología dogmática la eclesiología y que por cierto insiste bastante más en el misterio santificador de la misma que en su estructura societaria y teología sacramentaria bautismal.

La teología mariana tiene una obra clásica en el *De virginitate beatae Mariae* ²¹⁴, que es el punto de partida de nuestra teología mariana con reflejos también en otros países. La realeza de María no se ha exteriorizado con tanta efusión en toda la antigüedad como en la obra alfonsiana ²¹⁵.

203. PL 83, 449-538.

204. PL 96, 537-584.

205. I, 14, en PL 83, 565-68.

206. PL 84, 599-608.

207. Cf. la «oratio ad Jesum» antes del *De virginitate perpetua*, en PL 96, 53-58.

208. cap. 26-30, en PL 83, 594-600.

209. cap. 61-62, en PL 83, 735-738.

210. PL 83, 825-868.

211. II, 12, en PL 83, 75.

212. cap. 53, 83-95, en PL 96, 134, 141-146.

213. V, PL 80, 974-990.

214. PL 96, 53-110.

215. H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, en «RechScRel», 29, 1939, pp. 305.

Tenemos todavía el Decreto: *De celebritate festivitatis dominicae matris* del concilio X de Toledo (656)²¹⁶, y la prescripción de la *Lex visigothorum* que preceptuaba la celebración de la fiesta de santa María²¹⁷.

Después de todo esto aceptamos sin reserva la afirmación de G. Le Bras: La España visigoda es un ejemplo, un código, una doctrina. Esto es lo que los Padres del siglo VII ofrecen a la cristiandad bárbara y dislocada. El ejemplo tuvo su eficacia, ya que la reforma carolingia por tantos conceptos recuerda el renacimiento visigótico. Un código que fue la Hispana. Una doctrina que formula principalmente Isidoro de Sevilla. Todo ello tuvo una alta función histórica y un brillante destino²¹⁸.

216. *PL* 84, 441.

217. «Dies tamen ipsi, qui, ab iisdem judaeis sollicita devotione sunt observandi hii sunt: id est festum virginis sancte Marie, quo gloriosa conceptio eiusdem genetricis Domini celebratur, item natalis Christi...», en *MGH, Leges visigothorum*, lib. XII, tit., 3, lex. 6.

218. G. LE BRAS, *L'Eglise romaine et les grandes Eglises Occidentales après la mort de Grégoire le Grand*, en «Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo. V. Caratteri del secolo VII in Occidente», Spoleto, 1958, I, 185-216.