

## DEL RECHAZO DE LA RIQUEZA A LA APARICION DE UN PATRIMONIO MONASTICO. EVOLUCION DOCTRINAL DE LA IGLESIA PRIMITIVA.

PABLO C. DÍAZ MARTÍNEZ

El cristianismo de los tiempos apostólicos y etapas inmediatas dejó sin resolver el problema de si la riqueza y la praxis cristiana era conciliables o no lo eran<sup>1</sup>. Hay que remitirse a los mismos textos evangélicos para comprender el porqué de esta irresolución. En los distintos pasajes de los evangelios, no se da tanto un rechazo sistemático de la propiedad, cuanto de la riqueza individualizada en oposición a la pobreza. Así en *Mc* 10, 23 (= *Lc* 18, 24) leemos: «qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios», aunque se matiza a continuación (*Mc* 10, 24) «qué difícil (a los que confían en las riquezas) es entrar en el reino de Dios».

La crítica del dinero como máximo exponente de riqueza (*μαμωνᾶς*) aparece claramente expresada en *Mt* 6, 24 y *Lc* 16, 13<sup>2</sup>. En los evangelios y en la literatura apostólica, en general, lo que prima en este sentido es la preocupación por la pobreza, el vender lo que se tiene para dárselo a los pobres (*Mc* 10, 21; 14, 5; *Lc* 18, 22; *Jn* 12, 5; *Rm* 15, 26; *Gál* 2, 10...), es lo que aparece constantemente, junto al consejo de buscar el contacto con los pobres y reducirse a la pobreza (*Mc* 1, 16 ss.; 10, 17 ss.; 28 ss.; *Lc* 9, 3; 10, 4; *Mt* 7, 20 = *Lc* 9, 58...); pero en el conjunto de los pasajes esta pobreza no es siempre y necesariamente una pobreza material, así se elogia la pobreza de espíritu (*Mt* 5, 3; que enlaza con *Lc* 6, 20). De hecho, el término 'pobre' (*πτωχός*) y el término 'indigente' (*πένης*), enlazan directamente con el término 'humildad' (*ταπεινωδης*). Así, en *Mt* 11, 29: «aprended de mí que soy manso y humilde de corazón», o el más repetido: «el que se ensalce será humillado y el que se humille será ensalzado» (*Mt* 23, 12; *Lc* 14, 11; 18, 14; *Iac* 10). El sentimiento de humildad ya no es tanto una cuestión material como una condición moral. Así en *Col* 3, 12: «Revestíos... de entrañas de misericordia, de bondad, de un sentimiento de humildad, mansedumbre», y en este sentido debe entenderse también en: *Rm* 12, 16; *Eph* 4, 2; *Ph* 2, 3; 4, 12; *Col* 2,

<sup>1</sup> M. Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao 1983, p. 59: "quedó sin respuesta la pregunta en torno a la justicia o injusticia de la propiedad que excede lo estrictamente necesario". Sobre propiedad y pobreza, en general, se puede ver: C. Journet, *Propriété chrétienne et pauvreté chrétienne*, Fribourg 1951; L. Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma 1964.

<sup>2</sup> M. Hengel, *op. cit.*, p. 34, interpreta el término Mammon como indicativo de posesión, de propiedad; que sería el significado del término en su etimología arameo-fenicia, p. 35: "el hecho de que la Iglesia antigua dejara esta palabra sin traducir se debe, quizás, a que se le consideraba casi como una especie de nombre de un ídolo".

18; 2, 23, etc. La cuestión está en que probablemente en el contexto de la época, y también posteriormente, la humildad, como tal condición moral, no se asociase fácilmente como una característica de los potentes económicamente.

De hecho, Jesucristo, tal y como lo presentan los textos apostólicos, no sólo no se nos aparece como un asceta riguroso, este sería el caso de Juan el Bautista, sino que incluso no parece rechazar en la práctica las ventajas que de la existencia de la propiedad y la riqueza pudiera obtener (*Lc* 7, 36; 10, 38; 11, 37; 14, 1-12; *Mc* 14, 3), e, incluso, sus enemigos le reprochan que comparte la comida con publicanos y pecadores (*Mc* 2, 13-17). Y sus parábolas no sacan a relucir «una polémica específicamente social»<sup>3</sup>.

Dentro de esta indefinición, algunos textos estaban llamados a tener a la larga más fortuna. Sobre todo en el aspecto que aquí nos interesa, esto es, la concepción de la propiedad en el posterior desarrollo monástico. Estos textos se encuentran en los «Hechos de los Apóstoles»; a saber, *Ac* 2, 44-45: «y cuantos creyeron vivían unidos y tenían todo en común, y vendían las posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno». Y en el mismo sentido *Ac* 4, 32: «en cuanto a la multitud de los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseía, sino que tenían en común todas las cosas». Basándose en una crítica interna del texto A. Boudou<sup>4</sup> ha fijado la fecha de redacción de los escritos en la segunda mitad del siglo I, e incluso le ha asignado un autor, San Lucas<sup>5</sup>. Rechaza así los planteamientos de la escuela de Tubinga, que retrasa su composición hasta el siglo II.

No somos quién para entrar en la datación, muy problemática, de estos textos. Pero sí hay que notar que en el siglo II ya se plantea la polémica sobre el alcance de la renuncia y sobre el concepto de «comunidad de bienes», este es el caso de Clemente de Alejandría. En su opúsculo *Quis dives salvetur?*, una homilía sobre *Mc* 10 17-21, Clemente resuelve los problemas que a los cristianos, sobre todo aquellos procedentes de medios sociales más acomodados, presenta una interpretación demasiado literal de los preceptos evangélicos. En su interpretación, no se trata tanto de desprenderse de los propios bienes, como de mantenerse alejado de las ataduras que un excesivo apego al mundo y a los bienes terrenales conlleva. No importa tanto la posición social como la predisposición del alma. Por otra parte, si todos los cristianos renunciasen a sus bienes, quién habría de socorrer a los pobres<sup>6</sup>.

Tenemos, pues, en estos momentos una teoría más o menos elaborada, que planteando la comunidad de bienes por encima de la renuncia a ellos permite, por un lado, la idea de unidad/comunidad dentro de la Iglesia, y por otro, que dentro

<sup>3</sup> M. Hengel, *op. cit.*, p. 38, analizando la parábola de los jornaleros de la viña, dice: «el patrono les responde con una definición de la propiedad que aun hoy se considera clásica: ¿No me está permitido hacer lo que quiero con lo que es mío?» (*Mc* 20, 15).

<sup>4</sup> *Los Hechos de los Apóstoles*, comentados por A. Boudou, Madrid 1964, p. XVII. Se habrían compuesto antes de la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70, pues sino no se explica que tan importante acontecimiento se omitiese.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 83: «el evangelista de la pobreza y del desinterés». Esta es, en todo caso, la autoría tradicionalmente más apoyada.

<sup>6</sup> *Quis dives salvetur?* 17-19. La edición original en griego (ΤΙΣ Ο ΣΩΖΟΜΕΝΟΣ ΠΑΟΥΣΙΟΣ) y una buena versión inglesa se pueden ver en *Clement of Alexandria*, Loeb Classical Library, London 1919. Ver J. Quasten, *Patrología*, I, Madrid 1978, pp. 330-331.

de esa comunidad, teóricamente igualitaria, puedan darse grandes desigualdades y diferencias entre sus miembros. Y que lleva, como dice P. Brow<sup>7</sup>, a que «la vida diaria de las comunidades cristianas envolvía menos una renuncia a la sociedad como tal que un proceso de manifestación simbólica y reorientación de sus cadenas». Los preceptos comunitarios de las *Ac* serían retomados posteriormente pero, ahora, con una interpretación mucho más radical.

Pero, ya antes de la aparición de los grandes movimientos ascéticos y monacales a partir del siglo IV, se había dado cierto rechazo en los medios cristianos a esta interpretación de la que Clemente puede ser el más conocido representante. Desde diversos frentes se da una crítica radical de la riqueza, crítica que desde un punto de vista teológico-dogmático puede proceder de sectores más o menos ortodoxos, pero que indudablemente representaban a sectores de la comunidad cristiana. Sería el caso del «Apocalipsis de Hermas» (*Vis* III, 6, 5-7), «Los Hechos de Pedro y los doce apóstoles», éste de carácter apócrifo, y claramente en Tertuliano (*adv. Marcion* 4, 15; y de forma notoria en *Apol.* 39, 10 ss., donde se manifiesta partidario de la comunidad de bienes)<sup>8</sup>. Carácter más ascético, que preludia posteriores movimientos, tiene el ideal de pobreza que muestran las «Actas de Tomás», un documento apócrifo sirio de comienzos del siglo III, probablemente procedente de un ambiente gnóstico<sup>9</sup>.

Pero, mientras la Iglesia fue un colectivo perseguido, o en el mejor de los casos únicamente tolerado, estos planteamientos no dejaron de ser un mero conflicto de posturas doctrinales. Por más que éstas respondiesen a una realidad interna de cristianos ricos, y por lo tanto, para los más escrupulosos, no consecuentes con el evangelio, y cristianos pobres. Es verdad que la Iglesia tenía ya un acervo patrimonial que podía adoptar diversas formas jurídicas, como asociaciones de cristianos o titularidad particular de cristianos acomodados. Situación que nos es mostrada por distintos testimonios de autores cristianos, y, muy específicamente, en la circular de Licinio y Constantino devolviendo a los cristianos la libertad de culto<sup>10</sup>, donde se plantea la devolución a la comunidad cristiana de los locales donde solían reunirse, y no sólo éstos, «sino también otras propiedades que pertenecían a su comunidad en cuanto persona jurídica, es decir, a las iglesias y no a personas físicas»<sup>11</sup>. Esta constitución marca ya, de hecho, el punto de partida hacia una libre acumulación de riquezas, amparada en las leyes<sup>12</sup>, y que pronto

<sup>7</sup> *The Making of Late Antiquity*, London 1978, p. 77.

<sup>8</sup> M. Hengel, *op. cit.*, pp. 64-65. El Apocalipsis de Hermas es considerado por J. Quasten, *op. cit.*, p. 100, como un texto apócrifo, aunque normalmente se le sitúa entre los Padres Apostólicos. El mismo M. Hengel, p. 65, plantea que en el caso de Tertuliano hay que relativizar esa comunidad de bienes.

<sup>9</sup> Cirilo de Alejandría (*Catechesis* 4, 36) le atribuye un carácter maniqueo. Ver J. Quasten, *op. cit.*, p. 129.

<sup>10</sup> Lact., *De mortibus persecutorum* 48. También en Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* X, V, 4-14.

<sup>11</sup> ...*ad ius corporis eorum id est ecclesiarum non hominum singulorum*... La traducción castellana en R. Teja, Madrid 1982, p. 206, acompañada de interesantes notas y referencias bibliográficas. Más adelante explicita el edicto que estos bienes deben ser devueltos: ...*corpori et conventiculis eorum*.

<sup>12</sup> *C. Th.* XVI, 2, 4 (=C.I. I, 2, 1) que autorizó a dejar los bienes... *sanctissimo catholicae venerabilique concilio*... Para J. Gaudemet, *L'Eglise dans L'Empire Romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, París 1958, p. 299; la torpeza de esta fórmula se explicaría por el imperfecto conocimiento que el redactor tenía de la organización interna de la Iglesia, pues no marca netamente que la propiedad es la del grupo y no la de los individuos.

supuso, además, una clara ligazón entre los intereses de la Iglesia y el Estado.

En este contexto es donde surge la respuesta monástica. Claro está que sería erróneo el plantear como una simple cuestión de causa/efecto el proceso de liberalización de la práctica cristiana, con el consiguiente proceso de enriquecimiento y acomodamiento con el poder, y la respuesta ascético-monástica. Hay que analizar todo el contexto social, ver que el ascenso de la Iglesia en el siglo IV va asociado a un cambio en el equilibrio social. De hecho, diversos grupos influyentes de la sociedad romana han vuelto su mirada hacia la Iglesia, grupos que en buena medida la dotan de un espíritu nuevo y que hacen de la Iglesia una organización que compite con el Estado mismo<sup>13</sup>. Se ha de tener también en cuenta la compleja penetración social del cristianismo, y, así mismo, la ya citada ambigüedad de sus preceptos, para comprender que fuese desde el mismo seno de la Iglesia de donde surgiesen tanto la respuesta social como la respuesta doctrinal a este acomodamiento y a la situación de profunda crisis por la que pasaba la sociedad tardo-romana.

Es difícil sopesar la influencia y precisar el equilibrio entre la mera motivación material —huida a la presión social— y el componente ideológico/justificativo en la formación de este primer monacato. Y más difícil aún, cuando resolver este problema supondría encontrar la clave del estudio del monacato. Son varios los factores a considerar para hacer frente al problema:

- a) Amplias masas sociales han cambiado sus planteamientos religiosos y morales en la etapa inmediatamente anterior, en los siglos II-III. Y el cristianismo ha multiplicado sus adeptos<sup>14</sup>.
- b) En este mismo tiempo no han dejado de proliferar en el seno de las comunidades cristianas posturas radicales, ya hemos mencionado algunas, partidarias de una lectura rigorista de los evangelios, frente a una Iglesia «oficial» cada vez más preocupada por los problemas del mundo y por su integración social. Situación que había generado dos tipos de creyentes, como constata Eusebio de Cesarea<sup>15</sup>: «El primer género supera la naturaleza y la conducta normal, no admitiendo matrimonio ni procreación, comercio ni posesiones; apartándose de la vida ordinaria, se dedica exclusivamente, inundado del amor celestial, al servicio de Dios... El de los demás es menos perfecto... Para ellos se determina una hora para los ejercicios de piedad, y ciertos días son consagrados a la instrucción religiosa y a la lectura de la ley de Dios».

<sup>13</sup> Ver A. Momigliano, "Christianity and the decline of Roman Empire", en *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford 1963, p. 9 ss. F. D. Gilliard, *The social origins of bishops in the fourth century*, Tesis doctoral fotocopiada, University of California, Berkeley 1966.

<sup>14</sup> Es sugerente en este sentido el libro de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid 1975. P. Brown, *op. cit.*, p. 8; quizás tiene a este autor en la cabeza cuando advierte sobre la necesidad de "eludir la melodramática insistencia sobre repentinos y amplios cambios en el clima de las creencias religiosas en el mundo mediterráneo en los siglos II y III".

<sup>15</sup> Eusebio de Cesarea, *Demonstratio evangelica* I, 8. Tomado de G. M. Colombas, *El monacato primitivo*, I, Madrid 1974, p. 32. La obra estaría compuesta algo después del 314, ver J. Quasten, *Patrología*, II, Madrid 1977, p. 367 ss.

- c) Hay que tener en cuenta un tercer factor decisivo, como es aquél de la profunda crisis económica y social que afecta al mundo romano en el siglo III y que adentra sus secuelas en el siglo IV. Y que en Egipto, donde van a surgir movimientos masivos, se nos presenta con especial dureza<sup>16</sup>.
- d) Un último factor ante el que nos mostramos más escépticos es el del resurgir de los elementos «indígenas», «nacionales» o prerromanos en general, y la posible influencia que pudiera tener en la formación del monacato cristiano<sup>17</sup>.

Quizás tan pronto como en el siglo II se pudiesen encontrar formas proto-monásticas en Egipto y Siria<sup>18</sup>. Con más seguridad, desde fines del siglo III ya nos encontramos en Egipto con eremitas, caso de Pablo y Antonio. Simultáneamente se constata en Egipto la existencia de los «anacoretas», aquellos que presionados por las cargas del Estado huían al desierto y tenían que dedicarse al bandidaje para sobrevivir<sup>19</sup>; los testimonios parecen lo suficientemente numerosos como para poder considerar que su número era importante. Cuando a principios del siglo IV, Pacomio organiza las primeras comunidades, aquellos que huyen al desierto se dirigen a ellas<sup>20</sup>. La huida social se dota así, prontamente, de una ideología doctrinalmente sostenida. El monaquismo religioso se encarga, en opinión de A. Piganiol<sup>21</sup>, de someter a una disciplina a estos «refractarios sociales», a quienes propone un ideal de vida, sostenerse con su trabajo, pero en unas condiciones determinadas. Así, frente a una sociedad en disolución, se propone otra sociedad nueva. Van a plasmarse socialmente lo que hasta ahora eran unos ideales originarios, recogidos en los «Hechos de los Apóstoles» y seguidos individualmente por los más «puros»<sup>22</sup>.

La visión de que la propiedad privada es la causa de la insatisfacción del hombre, y el elogio a la comunidad de bienes, aparecen constantemente en autores del siglo IV. Así en San Juan Crisóstomo:

«¡Meditemos en la economía de Dios! Él hizo de ciertas cosas un patrimonio común para confundir al género humano, por ejemplo, el aire, el

<sup>16</sup> La bibliografía sobre el particular puede ser inabarcable, citamos sólo a título indicativo: M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid 1976, t. II, pp. 384-446. H. Idris Bell, *Egipto desde Alejandro Magno hasta la época bizantina*, Barcelona 1965, p. 94 ss.

<sup>17</sup> Da bastante importancia a este punto M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. c.*, Roma-Bari 1973, pp. 483-493. Idea ya expresada por S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México 1961, p. 178. Mientras que rechazaría tal planteamiento A. H. M. Jones, "Where the ancient heresies national or social movements in disguise?", *JTS*, NS X (1959), pp. 280-298.

<sup>18</sup> W. H. C. Frend, *The rise of the Monophysite movement*, Cambridge 1972, p. 80.

<sup>19</sup> M. Rostovtzeff, *op. cit.*, p. 410.

<sup>20</sup> En esta línea del monacato como huida social, se puede ver A. M. González-Cobos, "Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato", *HA* III (1973), pp. 135-152. G. Penco, "La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli", *StMon* 4 (1963), pp. 257-281, en especial 260 ss. J. Gage, *Les classes sociales dans l'Empire Romain*, París 1964, pp. 428-431. A. Piganiol, *L'Empire Chrétien*, París 1972, p. 415.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 416.

<sup>22</sup> P. Brown, *Religion and society in the age of Saint Augustine*, London 1972, p. 13: "repentina transformación de la vida interior en formas sociales".

sol, el agua, la tierra... todo esto lo reparte Dios equitativamente como entre hermanos... Obsérvese cómo no hay querrela alguna en este patrimonio común. Todo procede en paz de Dios. Pero en cuanto uno intenta atraer algo hacia sí y hacerlo su propiedad privada, ya surge la discusión como si la naturaleza misma se encrespaba contra el hecho de que, mientras Dios desea por todos los medios mantenernos unidos pacíficamente, nosotros tenemos las miras puestas en la mutua separación, en la usurpación de bienes particulares, en pronunciar esas palabras glaciales, "mío y tuyo". Desde ese momento empieza la lucha, desde ese instante la bajez. Pero donde no existen esas palabras no surge lucha ni discusión. Por consiguiente la comunidad de bienes es la forma adecuada de nuestra vida en proporción más alta que la propiedad privada y es connatural a nosotros»<sup>23</sup>.

Y no con menos claridad en San Basilio de Cesarea:

«Dime, ¿qué es en rigor tuyo? ¿de dónde lo has recibido y dado a luz? Es como si uno va al teatro, toma su puesto y expulsa a todos los que vienen después convencido de que lo que es de todos le pertenece sólo a él. Así hacen los ricos. Una vez adueñados de lo que es común, lo hacen, por anticipación, posesión suya. Si tomara tanto cuanto necesita para sí, para satisfacer sus necesidades y dejara lo demás para los otros que necesitan así mismo lo suyo, ¿dónde estarían los ricos y los pobres?»<sup>24</sup>.

Interés añadido, por proceder de un ambiente occidental, puede tener el testimonio del obispo de Milán, Ambrosio, también en el siglo IV:

«La naturaleza ha repartido todo en común entre todos. Dios mandó que se produjera todo a fin de que el alimento fuera común para todos y la tierra fuese una posesión común. La naturaleza produjo el derecho de la comunidad; sólo la usurpación injusta creó el derecho privado (y con él la propiedad privada)»<sup>25</sup>.

Está claro que estas elaboraciones intelectuales de los Padres de la Iglesia chocaban drásticamente con las que prevalecían en el Imperio Romano. Y su puesta en práctica, la comunidad monástica, contradecía claramente los intereses del Estado. Por una parte, acogía a los «refractarios sociales», por otra parte, se situaba al margen de los mecanismos económicos y fiscales que suponían el sustento mismo del Estado.

Pero se enfrentan también a una Iglesia institucional, que no sólo se hallaba apegada a las riquezas del mundo, sino que a lo largo de los siglos II y III ha transformado sus estructuras en un proceso que puede caracterizarse por tres momentos destacados<sup>26</sup>:

<sup>23</sup> 12. *Homilía in 1 Tim. 4*. Tomado de M. Hengel, *op. cit.*, p. 10.

<sup>24</sup> *Sermón acerca del rico insensato*, de Lc 12, 18. Texto castellano en M. Hengel, *op. cit.*, p. 11.

<sup>25</sup> *De off.* I, 28. Texto castellano en M. Hengel, *op. cit.*, p. 12; el paréntesis es suyo.

<sup>26</sup> P. Nautin, "L'évolution des ministères au II et III siècles", *Rev. Droit. Can.*, 23 (1973), pp. 47-58.

1. Concentración monárquica de la autoridad, que adquiere poderes siempre más vastos.
2. Sacralización de la figura episcopal.
3. Tendencia jerárquica interna del propio episcopado.

Todo ello había llevado a una asimilación, incluso en la forma, entre los poderes civil y religioso. Se instaura toda una mentalidad, una costumbre e incluso una evolución institucional que confluye hacia unos mismos intereses. Y en este sentido, el monacato es también una reacción contra la Iglesia oficial en dos vertientes:

- a) Una visión ascético-rigorista de la doctrina.
- b) La polarización de sus intereses sociales y su posición frente a éstos en el mundo: o bien junto a unos grupos sociales desposeídos, o bien, junto al Estado y los intereses de los grandes propietarios, grupo al que la Iglesia como tal pertenece <sup>27</sup>.

Este distanciamiento del monacato respecto a la jerarquía va a marcarse, más o menos sinceramente, incluso cuando éste esté totalmente asimilado dentro de las estructuras de la Iglesia. Casiano recomendará al monje que huya de las mujeres y de los obispos <sup>28</sup>.

### La integración del monacato

A largo plazo esta situación era insostenible, cabían dos alternativas o la integración o la definitiva ruptura.

Por encima de un primigenio impulso espontáneo, pronto se impuso una organización, esto ocurre con Pacomio <sup>29</sup>. Pacomio fue el primero en dotar a los solitarios de una norma colectiva de funcionamiento, un auténtico código de conducta/disciplina religiosa y de organización social y económica. Una mezcla de rigidez y libertad que marca la ruta a seguir por todos los legisladores posteriores. Importancia no menor tiene Basilio de Cesarea que supone un paso adelante en el proceso de institucionalización monástica, así, frente a ciertos atisbos de «libre albedrío» que podían apreciarse en Pacomio, como era la posibilidad de la práctica anacorética, individual, nos encontramos con una Regla donde no hay lugar para

<sup>27</sup> La visión del monacato como rechazo a esta asimilación de la Iglesia y los destinos del Imperio, es expresada entre otros por J. Danielou - H. I. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia. I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid 1964, p. 307; A. Simón - M. Benoit, *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Barcelona 1972, p. 260; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*. 284-602, Oxford 1964, t. II, p. 932.

<sup>28</sup> Cass., *Instit.* XI, 18: ...*omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos*. Huida de los obispos que equivaldría a rehusar la ordenación sacerdotal. Ver J. C. Guy, *Sources Chrètiennes* 109, p. 444, n. 2.

<sup>29</sup> Un estudio clásico, aún plenamente válido, en P. Ladeuze, *Etude sur le cènobitisme pachomien*, Frankfurt am Main 1961 (orig. 1898). Visiones sintéticas hay muchas, se puede ver: M. Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, París 1970, p. 8 ss. D. J. Chitty, *The desert a city*, Oxford 1966.

la espontaneidad. Se insiste ahora en el principio fundamental de obediencia ciega al abad; se instaura, de este modo, un principio de evangélica «humildad», el sometimiento de la propia voluntad a la del superior, y a la larga se está estableciendo un principio de jerarquización monástica. Al mismo tiempo se consolida otro pilar del monacato, la implantación de una comunidad permanente y firmemente cohesionada<sup>30</sup>. Los monasterios han establecido la apostólica comunidad de bienes, pero ésta se va a sustentar en un principio coercitivo, la incuestionable sumisión al superior y a una norma establecida.

Pobreza y comunidad de bienes; ahora bien, ambos ideales pueden combinarse de distintas maneras. La pobreza (individual), el «vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres... luego ven y sígueme»<sup>31</sup>, es sin duda un elemento decisivo del primer ideal monástico, y en el horizonte utópico del monasticismo llega a nuestros días. Renuncia a la riqueza como renuncia a las ataduras del mundo, que se convirtió en sinónimo mismo de monje<sup>32</sup>, y cuya elaboración más erudita puede encontrarse en Casiano<sup>33</sup>. Casiano va a ser el gran introductor de un principio monástico normativo en Occidente; él va a ser el que defina un concepto de pobreza fundamental, aquél que combina la renuncia inicial de los propios bienes y un elemento complementario que es vivir del propio trabajo<sup>34</sup>. Evidentemente ésto suponía el acrecentamiento de ese patrimonio común, más teniendo en cuenta la exclusión del lucro propio que la idea de igualdad preservaba y el ideal ascético que las reglas imponían. En el mismo Casiano se encuentra también asociada a la norma de pobreza, la necesidad de cuidar la propiedad común, ya que ésta está dedicada a Dios, e incluso se va a penar el descuido frente a estos bienes, el monje será castigado si por su causa sufre menoscabo el patrimonio del monasterio<sup>35</sup>.

Patrimonio común del monasterio que, sin duda, se veía así mismo acrecentado por la posibilidad de que la renuncia de los propios bienes se hiciera en beneficio del monasterio en el que se profesaba, de lo que tenemos el testimonio negativo de Casiano, que lo desaconseja. Según él, traería problemas al monaste-

<sup>30</sup> M. Pacaut, *op. cit.*, p. 9 ss. Basilio influirá en Occidente mucho más ampliamente que Pacomio.

<sup>31</sup> *Mc* 10, 21; 10, 28; *Lc* 9, 23; 18, 22; *Mt* 19, 21; 19, 27.

<sup>32</sup> Numerosos testimonios recogidos en el trabajo de J. M. Lozano, "The doctrine and practice of poverty in early monasticism", *Claretianum* 16 (1976), pp. 5-32.

<sup>33</sup> *Conlat.* 2, 6-10; 3, 3; 3, 6; 3, 9; 4, 3; 6, 11. Ver J. M. Lozano, *op. cit.*, p. 8.

<sup>34</sup> *Cass., Instit.* VII, 17, 1: ...*non potuerint necessitatem corporis sui facultatibus propriis sustinere, si hoc perfectius fuisset ab apostolis iudicatum uel ipsi esse utilius probauissent: des uniuersas simul abicientes substantias maluerunt labore proprio uel conlatione gentium sustentari*; Id. VII, 18: ...*ut in ueritate renuntiemus huic mundo, nihil ex his quae contempsimus infidelitate nos retraente seruantes, cotidianum iuctum non recondita pecunia, sed opere proprio conquiramus*. No era más que asumir e intelectualizar lo que en Oxyrhynchus o en el monasterio Blanco de Shenute era ya una realidad: los monasterios eran "unidades económicas y sociales autosuficientes"; ver W. H. C. Frend, *The rise of the Monophysite movement*, Cambridge 1972, p. 80. Id., "The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century", *Past and Present* 54 (1972), p. 11. A. H. M. Jones, *op. cit.*, p. 931.

<sup>35</sup> *Cass., Instit.* IV, 20: ...*Non solum se ipsos non esse suos, sed etiam omnia quae sua sunt credunt Domino consecrata. Propter quod si quid fuerit in monasterio semel inlatum, ut sacrosanctum cum omni decernunt reuerentia debere tractari*. Id. IV, 16: ...*Si quis igitur gillonem fictilem, quem illi baucalem nuncupant, casu aliquo fregerit, non aliter neglegentiam suam quam publica diluet paenitentia*.



rio<sup>36</sup>; sin embargo, estas cesiones tendrán gran importancia en la formación del patrimonio monástico occidental.

Tenemos ya, pues, un monacato que ha reorientado sus planteamientos, y en la práctica los monasterios se han convertido en grandes propiedades, aunque sus componentes sean a nivel individual pobres. El monasticismo ha dejado de ser peligroso para convertirse en una «fuente de poder e inspiración para la Iglesia»<sup>37</sup>. Hasta el punto que lo que van a surgir ahora son figuras que desde dentro critiquen este proceso de acomodación del monacato, es el caso de Nilo de Ancyra, quien ya poco antes del 425 pensaba que los monjes de su tiempo no tenían el mismo celo por la pobreza que habían tenido sus antecesores<sup>38</sup>; y que en un tratado posterior clama por la vuelta a la pobreza de los que viven del trabajo de sus manos<sup>39</sup>, lo que nos hace pensar que los monasterios estarían ya organizados como grandes propiedades que los monjes explotarían en su beneficio, pero donde su trabajo sería meramente administrativo; y el tamaño de las propiedades y de los rebaños de estos monasterios era tan grande que Nilo los acusaba de dar culto a los bienes terrenales<sup>40</sup>.

Así, lo que hasta ahora había sido incompreensión e inquietud en el seno de la Iglesia, que llevó a Siricio a considerarlos impostores<sup>41</sup>, en otros casos a tildarlos de herejes<sup>42</sup>, y tan tarde como en el 451 al Concilio de Calcedonia a solicitar incluso la ayuda de la fuerza pública para volver al desierto a los monjes que yendo a la ciudad «rompen la paz de la Iglesia»<sup>43</sup>; a partir de este momento, como decíamos, va a convertirse en conflictos de tipo patrimonial y de intereses.

En cuanto al Estado, y pese al testimonio de Zósimo, las relaciones también cambian, y esto se detecta claramente en la evolución de las disposiciones legales, tal y como aparecen en la legislación civil. En torno al 370, un decreto<sup>44</sup> considera a los monjes como agitadores y fanáticos que huyen de sus obligaciones, particularmente de las relaciones con las curias municipales, y encarga *per comitem Orientis* que los persiga y los haga volver a sus obligaciones. En el 390<sup>45</sup> Teodosio, debido a los tumultos que ocasionan, manda sean exiliados a lugares desiertos. En cuanto al problema patrimonial, que es el que ahora más nos interesa, una constitución del 31 de marzo del 382 impide que los maniqueos que llevan vida

<sup>36</sup> Ibid. IV, 3, 4.

<sup>37</sup> A. Momigliano, *op. cit.*, p. 12.

<sup>38</sup> *De monastica exercitatione* 6, 7 (P. G. 79; 720-809; más concretamente 723-727). Ver J. Quasten, *Patrología* II, pp. 555-556.

<sup>39</sup> *De voluntaria paupertate*, 29-30 (P. G. 79; 1003-1006). Ver J. Quasten, *op. cit.*, p. 556.

<sup>40</sup> Zósimo, *Historia Nova* V, 23; en la segunda mitad del siglo V, escribe que los monjes son inútiles al Estado, que no procrean y que acaparan las tierras bajo el pretexto de que su fortuna es para los pobres. Ver A. Pinganiol, *op. cit.*, p. 420.

<sup>41</sup> *Ep.* VI 2, 4: *Monachi vagi ab episcopis, ut sumptibus parcat, ordinantur* (P. L. 13; 1165).

<sup>42</sup> Con todas nuestras reservas sobre el carácter monástico o protomonástico que pudieran tener movimientos como el de los priscilianistas o circumcelliones.

<sup>43</sup> Concilio Calcedonense, c. 23. Ver Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Historie des Concilies*, t. II, París 1908, pp. 809-810. Aunque aquí se trata de los problemas que los monjes causaban en el mismo desarrollo de las sesiones.

<sup>44</sup> *C. Th.* XII, 1, 63: *Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazontom congregantur...*

<sup>45</sup> *C. Th.* XI, 3, 1: *Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur*. Este decreto fue revocado dos años después, el 17 de abril del 392, permitiéndoles el libre ingreso en las ciudades: *C. Th.* XVI, 3, 2.

solitaria testen en favor de los de su misma condición <sup>46</sup>; la referencia a maniqueos no debe hacernos mostrar excesiva reticencia hacia el significado de esta constitución, parece claro que con ella se intenta limitar la capacidad patrimonial de los que se retiran a llevar vida solitaria en general, y, por el desarrollo que para la fecha han alcanzado las comunidades monásticas en Oriente, de los mismos grupos monásticos. Sin embargo, en poco más de cincuenta años, la situación cambiará radicalmente. Así, el 15 de diciembre del 434, una constitución, que luego será recogida en el Breviario <sup>47</sup>, permite que los bienes del monje que muere sin testamento ni herederos pasen al monasterio en el que el monje profesó. Medida que se vería reforzada pocos años después por una norma que permite a los monjes, diaconisas y mujeres religiosas en general, testar y hacer donaciones en favor de los monjes <sup>48</sup>. Los monasterios tenían ya vía libre, desde el punto de vista legal, para la acumulación de patrimonio. Situación que en la práctica se habría venido dando desde etapas anteriores, pero que indudablemente se dispararía con este nuevo marco legal. Quedaba libre el camino para que el monacato pasase de ser un órgano «asocial» a ser una alternativa social que encajaba perfectamente en las nuevas relaciones de producción que prefiguran el mundo feudal.

<sup>46</sup> C. Th. XVI, 5, 9: *Quisquis Manichaeorum vitae solitariae falsitate coetum honorum fugit ac secretas turbas eligit pessimorum, ita ut profanator atque corruptor catholicae, quam cuncti suspicimus, disciplinae legi subiugetur, ut instabilis vivat, nihil vivus inoendat illicitis, nihil moriens relinquat indignis, omnia suis, sed natura restituat aut proximis, si deerit legitima successio, melius regenda dimittat, fisci domino deficiente agnatione sine fraude molitionis intellegat obligata. Haec de solitariis.* Es interesante constatar que dos constituciones anteriores C. Th. XIII, 10, 4 (368-370) y XIII, 10, 6 (370), habían dejado a las vírgenes, monjas, viudas y personas bajo tutela exentas del pago de capitación. Trato de favor que nos mostraría que eran unas formas concretas de práctica ascética las que no eran aceptadas; y que en general las formas ascético-monacales femeninas se mantuvieron bajo la tutela de la jerarquía eclesiástica.

<sup>47</sup> C. Th. V, 3, 1 (=BREV. V, 3, 1) (=C.I. I, 3, 20): *Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut diaconissa aut subdiaconus vel cuiuslibet alterius loci clericus aut monachus aut mulier, quae solitariae vitae dedita est, nullo condito testamento decesserit nec ei parentes utriusque sexus vel liberi vel si qui agnationis cognationisve iure iunguntur vel uxor extiterit, bona, quae ad eum pertinuerint, sacrosanctae ecclesiae vel monasterio, qui fuerat destinatus, omnifariam socientur, exceptis his facultatibus, quas forte censibus adscripti vel iuri patronatus subiecti vel curiali conditioni obnoxii clerici monachive cuiuscumque sexus relinquunt*

<sup>48</sup> MARCIAN NOV. 5 (23 de abril del 455). DE TESTAMENTIS CLERICORUM. *Interpretatio. Sanctimonialibus viduis diaconissis omnibusque religiosis matronis hac lege permittitur, ut, seu per testamentum seu per fideicommissum seu per nuncupationem seu per codicillos vel quibuslibet aliis scripturis, quod voluerint ecclesiae episcopis presbyteris vel diaconibus et omnibus clericis relinquendi habeant potestatem. Et si voluerint heredibus suis quoscumque post eorum obitum substituere, habeant potestatem.*