

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLIV

MCMLXXI

Fasc. 1.º: enero-junio

---

---

## SUMARIO

LAUREANO ROBLES, <i>Anotaciones a la obra del Pseudo-Isidoro «Commonitiuncula ad sororem»</i> . . . . .	5
GABRIEL LLOMPART, <i>Los saludos teofóricos en la isla de Mallorca</i> .	33
LLUÍS BATLLE I PRATS, <i>El P. Roig i Jalpí a l'arxiu municipal de Girona</i> . . . . .	57
CRISTIÀ CORTÉS, <i>Alguns cognoms catalans procedents de noms de persona poc usuals o inexistents a Catalunya</i> . . . . .	63
MARÍA TERESA AUBACH, <i>La «Escuela de la Virtud», ¿escuela de Socialismo cristiano?</i> . . . . .	99
ANTONI BORRÀS I FELIU, S. I., <i>Filosofia-Teologia en el planteig modernista</i> . . . . .	151
BIBLIOGRAFÍA. <i>Reseñas</i> . . . . .	195
<i>Publicaciones recibidas</i> . . . . .	207

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)  
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXXII

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIASTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)  
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 300 pesetas

Para el extranjero: 380 pesetas

---

REDACCIÓN

Director de la revista:

R. Dr. D. José Vives, Director de la Biblioteca Balmes

Consejo de Redacción de la sección de Estudios teológicos

José Perarnau, prof. de Teología Dogmática

Andrés Rodríguez, prof. de Metafísica

José M.<sup>a</sup> Rovira Belloso, prof. de Teología

Jorge Sánchez Bosch, prof. de Sagrada Escritura

Pedro Tena, prof. de Teología Dogmática

Mons. Ramón Torrella, prof. de Teología Pastoral

José M.<sup>a</sup> Tubau, prof. de Teología Moral

Jefe: Juan Bada, prof. de Historia eclesiástica

---

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES

Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA



# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE HISTORIA  
Y CIENCIAS ECLESIASTICAS

VOL. XLIV

1971

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)  
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXXII

CON CENSURA ECLESIASTICA  
ES PROPIEDAD DE EDITORIAL BARMES

DEPÓSITO LEGAL. B. 18.288. — 1958

---

ATENAS, A. G. - Escorial, 135 - BARCELONA

ANOTACIONES A LA OBRA DEL PSEUDO-ISIDORO  
«COMMONITIUNCULA AD SOROREM»

El sabio profesor alemán Dr. Aug. Eduard Anspach recibió un día de la Academia Imperial de Viena el encargo de preparar la edición crítica de las obras de Isidoro de Sevilla. Dio comienzo a su trabajo, recorriendo las viejas bibliotecas europeas, recogiendo un poco por todas partes los manuscritos dispersos. Fruto de sus investigaciones es la serie de notas que hoy constituyen el Fondo Aug. Ed. Anspach del Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» del Archivo histórico diocesano de León<sup>1</sup>. El doctor Aug. Ed. Anspach no pudo ver realizada su obra, como tantos otros investigadores.

El Dr. Anspach, dejado llevar de su entusiasmo por la cultura de la España visigótica, particularmente de los estudios isidorianos, publicaba en 1930 una obra bajo el título: *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*<sup>2</sup>, arsenal de material y de noticias no siempre bien elaboradas, digeridas y ordenadas.

En 1935 editaba a nombre de Isidoro de Sevilla la *Commonitiuncula ad sororem*<sup>3</sup>, sirviéndose de diez manuscritos. La obra había ya sido publicada con anterioridad, en 1721, por el benedictino Bernardus Pezsius en su célebre *Thesaurus Anecdotorum no-*

<sup>1</sup> Don José M.<sup>a</sup> Fernández Catón, director del citado Centro, ha tenido a bien dar a conocer parte del material recopilado por el sabio alemán: cf. *Catálogo de los materiales codicológicos y bibliográficos del legado científico del prof. doctor August Eduard Anspach*. Prólogo del P. A. Custodio Vega (León, 1966), 130 pp.

<sup>2</sup> A. E. ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Textos latinos de la Edad Media Española, sectio 3, t. I) (Madrid, 1930), viii-183 pp.

<sup>3</sup> *S. Isidori Hispalensis Episcopi Commonitiuncula ad Sororem*. Auctori restituit recensitque A. E. ANSPACH. Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1935, 98 pp.: cf. «Revue Bénédictine» 63 (1953) 251, adn. I (H. ROCHAIS); «Benedictina» 9 (1955) 169-173 (G. BRUGNOLI); «Miscellanea Isidoriana» (Roma, 1936), página 83, adn. 100 (A. DE ALDAMA); Mélanges Cavallera (Toulouse, 1948), pp. 147-162 (= Scritti, II, pp. 283-300: A. VACCARI).

*vissimus*<sup>4</sup>; esta vez bajo el título: *Admonitio ad Nonsuindam reclusam seu Liber de studio virtutum*, y a nombre de Adalgero o Adalhero, obispo alemán, de diócesis desconocida, tal vez Augs-burg. Migne reproduciría más tarde la edición de Pez<sup>5</sup>, basada en el códice de Tegernsee, hoy München, CLM. 18537; manuscrito en papel, con fecha del año 1470; y en otro manuscrito del monasterio de San Emmerano de Ratisbona, sin título ni autor; hoy, ms. de München, CLM. 14635. Ni Bernardus Pezsius ni Migne se entretuvieron en investigar y en decirnos quiénes eran el obispo Adalgero ni la reclusa Hohsuinda o Nonsuinda (Roswinda), ni tampoco en darnos la época en que deben situarse. Migne sólo indica *anno Domini DCCCCLXIV*.

En 1886, M. B. Haureau conocerá nuevos manuscritos. Después de compararlos con los señalados por Bernardus Pezsius, observará que mientras en los manuscritos conocidos por Pezsius la obra va dirigida a Nonsuinda, a quien dan el título de *mater*, los nuevos conocidos por él la llaman *soror*; pero el autor es el mismo, Adalgero<sup>6</sup>. La obra, añadirá, se encuentra también en el ms. de la Biblioteca de Troyes, ms. 2247, atribuido esta vez a Albuin, sacerdote y heremita, y dedicado a Heriberto, arzobispo de Colonia entre los años 999 y 1021. La carta prólogo reza: «Domino Eriberto Coloniensi episcopo Albinus eremita indignus gloriam et pacem sempiternam»<sup>7</sup>. Otro códice, el de Toulouse, Bibliothèque de la Ville, ms. 179, del siglo XII, que Haureau confunde con Tours, la dedicará no a Heriberto de Colonia, sino a Arnaldo, canónigo de París: «Albinus presbiter indignus non in facto portans nomen eremitae, sed tantummodo solo nomine Arnaldo Parisiacensi canonico . . . optat gloriam et pacem sempiternam». M. B. Haureau concluirá: «Nous croyons que le plagiaire est Albuin. Adelger envoyant a la recluse son traité de morale lui dit expressement qu'il l'a composé pour elle: Hanc tuae beatitudini conscripsi. Albuin écrivant soit au chanoine Arnaud, soit à l'archevêque Héribert s'exprime plus modestément: Non proprio sensu fingo vel

<sup>4</sup> *Thesaurus Anecdotorum Novissimus* (Augsburgi, 1721), II, 2.

<sup>5</sup> PL 134, col. 915-938: ADALGERUS, *Admonitio ad Nonsuindam reclusam*.

<sup>6</sup> Pez puso el nombre del presunto autor. *Adelheri Episcopi*. Migne emplea *Adalger(us)*, transformado en *Adelero*, *Adelaire* modernamente. Cf. Dict. Spirit., I, 187; II, 570; U. CHEVALIER, *Repertoire des sources*, p. 43; DGHE, I, 520.

<sup>7</sup> Cf. M. B. HAURÉAU, en «*Journal des savants*» (1886) 684-686.



excogito quod dico, sed de sanctis patribus coadunata retinens...»<sup>8</sup>. Manitius no hará sino reproducir las ideas de Haureau<sup>9</sup>.

En algunos códices, como Berlín, Meermann Phil. 1723, del siglo x, y Berlín, 779, del siglo XIII, la obra se escribe a continuación de las *Vitae Patrum*, como conclusión o anejo: «Opusculum pro conclusione annexum de virtutum laude et effectu». Así fue editada la obra en Nuremberg 1478, Lyon 1509, fols. 187-193; Lyon 1537 y otras, señaladas por los Bolandistas<sup>10</sup>. El texto editado por el Dr. Anspach, ni era inédito, ni puede llamarse crítico, ni Isidoro fue su autor.

Sobre estas bases hemos continuado la investigación, que hoy damos a conocer. La lista de manuscritos es ampliamente enriquecida; pero la tradición manuscrita no nos permite identificar su autor. La obra corre como anónima, o atribuida a san Agustín, Cesáreo de Arlés, Smaragdo, Adelhero, san Bernardo y san Jerónimo. Anspach la atribuyó a Isidoro por el simple hecho de haber sido copiada en algunos códices a continuación o juntamente con otras obras auténticas del obispo de Sevilla.

Tampoco el título de la obra es uniforme. Aparece con los de: Ammonitio ad Paulam de laude caritatis, Ammonitio ad Nonsuindam reclusam de laude caritatis, Ammonitio de laude caritatis, Ammonitio de animae perfectione, Ammonitio ad matrem, Ammonitio cuiusdam senis ad fratrem quendam, De modo vivendi, De laude caritatis, Sermo de caritate, De admonitione virtutum, De obedientiae bono eiusque laudibus, Tractatus ad sororem Scolasticam, Epistola ad Rohswidam reclusam, Comonittiuncula super virtutibus et conjunctionibus.

El testimonio de la tradición manuscrita aboga por el título *Admonitio de laude caritatis*, y no por el de *Commonitiuncula*, título tardío (siglo xv), esporádico y aislado. El Dr. Anspach no ha tenido en cuenta que el mismo autor del opúsculo nos ha dejado el título que puso en la obra, cuando escribe: «... hanc tuae beatitudini *admonitionem conscripsi*, per quam non de una solummodo virtute, sed de multis te cupio admonere virtutibus. Quem

<sup>8</sup> M. B. HAURÉAU, a. c.

<sup>9</sup> Cf. MANITIUS, *Lat. Litterat. des Mittelalters*, II, p. 736 et alibi.

<sup>10</sup> Cf. A. VACCARI, *Un trattato ascetico attribuito a s. Girolamo*, en «Mélanges Cavallera» (Toulouse, 1948), pp. 147-162.

sermonem ideo singulari numero *admonitionem voco*, quia quamvis multae sint virtutes, et innumerabilia hortamenta, ad unam tamen pertinent viam, ad unum iter, ad unam felicitatem hominem ducunt»<sup>11</sup>.

La obra tiene escaso valor, pero adquirió gran difusión en los siglos pasados. Fue concebida como opúsculo espiritual, sirviendo indistintamente para la formación de religiosas o de monjes. Puede observarse una triple tradición o recensión, a determinar luego cuál de ellas fue la primera:

- 1) Una, en donde la obra va dirigida a una religiosa, a quien se llama *Soror*. De ser Isidoro de Sevilla su autor, estaría dedicada la obra a su hermana Florentina. Puede referirse también a Paula, la dirigida de san Jerónimo. A Escolástica, la hermana de san Benito. A la reclusa Roswida. A cualquiera de las reclusas o monjas de vida contemplativa.
- 2) Otra, en donde vemos que la obra le da el apelativo de *mater*, especialmente los manuscritos que la atribuyen a Adalgero o Adehlero. En este caso, tanto podía ser que el autor dedicara el opúsculo a su *madre* carnal, como a cualquier religiosa, madre espiritual de religiosas en un determinado monasterio o cenobio. Los ejemplares manuscritos serían obsequios particulares de persona a persona, o copias para la lectura espiritual y mística.
- 3) Finalmente, la encontramos dirigida y dedicada a hombres, a monjes. En este caso se le llama *frater*, *frater carissime*, y da igual que esté dedicada a un monje o eclesiástico concreto, Heriberto de Colonia o Arnaldo de París, o se aplique a cualquiera, a todos y a ninguno en concreto.

No creo que podamos ver autores concretos que trabajen en la formación de cada una de las tres recensiones. Más bien hemos de pensar que sean fruto del capricho de un copista anónimo y desaprensivo. Se trataría de simples adaptaciones con motivo de un regalo u obsequio.

La obra nos ha llegado también en versión italiana y en traducción catalana. En una y en otra tenemos el mismo problema.

<sup>11</sup> Pról.: PL 134, 916-917; ed. ANSPACH, p. 50, líns. 16-21.

Sin embargo, mientras en la versión italiana la obra u opúsculo se atribuye indistintamente a san Jerónimo o a san Ambrosio, en la traducción catalana va a nombre de san Bernardo. Veamos la tradición manuscrita en su triple fase:

a) *La tradición latina*

BERLIN, Staatsbibliothek, 779. theol. fol. 423 (Havelberg)  
membr., saec. XIII, ff. 80, 135 × 210 mm.

Fol. 49 r. *Inc.*: ... manum in aratro et aspiciens retro aptus sit regno celorum... (cod. Mazarim. 690, cf. MOLINIER, en: «Journ. des Sav.» (1886) 685; ed. Lug. 1509, fols. 187-193).

Fol. 58 r. *Expl.*: ... magnum peccatum est amor inmoderatus habendi.  
Cf. ROSE, II, 2, pp. 806 b - 808 b.

(Manuscrito conocido por Anspach, ms. H)

BERLIN, Staatsbibliothek, 36. Phill. 1723 (Metz)  
membr., saec. X, ff. 130, 110 × 170 mm.

Fol. 1 r. *Inc.*: (Cap. I: Cum igitur de pluribus virtutibus te monere) desiderem primum cum apostolo paulo hortor ut caritatis virtutem ante omnia habere studeas...

Fol. 38 r. *Expl.*: ... (incompleto)

Cf. ROSE, I, pp. 47 a - 50 a.

(Manuscrito B de la edición Anspach)

BERLIN, Staatsbibliothek Elect. 351 (th. qu. 190)  
membr., saec. XII (Ex monasterio s. Marie de Lacu, Maria Laach, provincia Rhenana).

Fol. 1 r. Ad sanctum Heribertum archiep. Coloniensem. Dno, heriberto Coloniensi episcopo Albinus heremita indignus gloriam et pacem sempiternam. Ex quo mi pater misericordie vestre gratiam promerui, exoro... (cc. 43) Scio vere multum esse beatum... De caritate I. Cum igitur de pluribus virtutibus...

Fol. 43 v. *Expl.*: ... nisi ille fecerit a quo omne bonum procedit qui vivit et regnat in secula seculorum. Amen. finit liber Albuini heremite.

(Manuscrito L de Anspach)

BERLIN, Staatsbibliothek, Goerres 123, Lt. oct. 239  
membr., saec. XIII (ex monasterio Himmerod)

Fols. 120-145 r2 et fols. 146 r2 - 147 v2. Domino Heriberto coloniensi episcopo Albinus heremita indignus gloriam et pacem sempiternam. Ex quo vestre misericordie gratiam promerui... (sequitur capitulatio).

Fol. 120 r. De karitate. Scio vere multum esse beatum, qui se solummodo soluat (saluat)...

(Manuscrito G de Anspach)

BERLIN, Staatsbibliothek, 58. Phill. 2004 (Meermann)  
chart., saec. XV, ff. 103, in 8.<sup>o</sup> (Anno 1762 exstabat in Francia)

Fols. 1-60. Albuinus presbiter ad Arnoldum Parisiensem canonicum  
(cc. 35). Fol. 1 v. Incipit capitula. De caritate... Incipit liber Albuini  
presbiteri de virtutibus. Scio vere multum... Contuli Albuini librum.

(Manuscrito F de Anspach)

BRNE, Bibl. Universitatis, NR. 59  
membr., saec. XIV, ff. 219, 135 × 185 mm.

Fol. 1 r. *Inc.*: Tue non immemor petitionis...

Fol. 38 r. *Expl.*: ... cui est honor et potestas, etc....

Cf. Dokoupil, t. III, p. 112 (M. Manitus, t. II [1923], 52-53)

BRNE, Bibl. Univeristatis, Mk 32 (II. 189)  
chart., saec. XV (a. 1475-1478), ff. 354, 220 × 330 mm.

Fol. 116 v. Incipit tractatus Beati Augustini ad matrem. *Inc.*: Tue  
non immemor...

Fol. 123 r. *Expl.*: ... infra paucos dies potuit promereri etc. Et sic  
est finis.

Cf. Dokoupil, t. II, pp. 69-70.

BRUGGE, Bibl. de la Ville, 99  
membr., saec. XIII, ms. miscellaneus, male conservatus.

Librum scintillarum collectum ab Albuino heremita. Dno. hereberto  
Coloniensi epyscopo Albuinus eremita etc.

BRUXELLES, Bibl. Royale, 8717

Cf. Catalogue des ms. de la Bibl. Roy. des Ducs de Bourgogne, Bru-  
xelles, 1842.

BRUXELLES, Bibl. Royale, 1379 (9875-80)  
membr., saec. XII (Liber sci. Laurenti in Leodio. misc. 275-183).

Fols. 82-156. Liber Albuini de scis virtutibus (ad Heribertum Colo-  
niensem).

BRUXELLES, Bibl. Royale, 1380 (18391)  
chart., saec. XV, msc.

Fols. 1-17 v. Epistola domni Albuini heremite ad Heribertum Colo-  
niensem episcopum.

BUDAPEST, Bibl. Universitatis, 55  
chart., saec. XV (a. 1417), ff. 123, 2 col., 210 × 302 mm.

Fol. 48 r (Rub.). Incipit prologus beati Augustini Episcopi. *Inc.*: No-  
verit dulcissima caritas vestra beatum Petrum apostolorum principem...

Fol. 50 r. *Expl.*: ... et omne animal benedictione complebit cui et  
honor... Sequuntur disticha quaedam de S. Augustino. *Inc.*: Corporis  
extentes ut sint cordis et aures... *Expl.*: ... hinc capiant omnes anime  
documenta fideles.

(Rub.) Ammonicio de laude caritatis. Et quomodo cunctis virtutibus preferatur. Sequitur primum capitulum. *Inc.*: Tue non immemor pie petitionis carissima mater...

Fol. 60 r. *Expl.*: ... et velle et perficere pro bona voluntate. cui est honor et potestas... Explicit tractatus Augustini ad matrem de modo vivendi.

Cf. MEZEY, Ladislaus, p. 158.

BUDAPEST, Bibl. Universitatis, 92  
chart., saec. XV, ff. 356, 2 col., 210 × 308 mm.

Fol. 44 r. Augustinus ad matrem incipit. *Inc.*: Tue non immemor petitionis O carissima mater...

Fol. 51 r. *Expl.*: ... infra paucos dies veniam potuit promereri.

Cf. MEZEY, Ladislaus, p. 158.

BUDAPEST, Bibl. Universitatis, 108  
chart., saec. XV (a. 1429-33), ff. 339, 2 col., 145 × 213 mm.

Fol. 126 v. Disticha ad instar prologi: Corporis extentes ut sint sic (!) et aures... Incipit Registrum in librum beati Augustini ad matrem. *Inc.*: Noverit dilectissima caritas vestra...

Fol. 139 r. *Expl.*: ... et velle et perficere pro bona voluntate. cui est honor...

Cf. MEZEY, Ladislaus, p. 175.

CAMBRIDGE, Queen's College, 16  
membr., saec. XIII

«Caesarii episcopi sermo de caritate» (el final está deteriorado, incompleto).

Cf. Sitzungsberichte d. Ak. Wien, 143 (1900), VIII Abd., p. 22.

Véase: Mélanges Cavallera, 1948, pp. 154.

CHARTRES, Bibl. de la Ville, 69 (35 in Cat. a. 1840)  
membr., saec. IX-X

(Manuscrito C de la edición Anspach; destruido en la última guerra europea; se conserva foto y microfilm.)

CHELTENHAM, Bibl. de Sir Thomas Philipps, cód. 621  
(Es el ms. Berlin, 1723.)

DARMSTADT, Hessische Landes -und Hochschulbibliothek, 961  
membr., saec. XIV, ff. 144, 26 lin., 110 × 160 mm.

Fol. 75 v: Incipit liber (borrado) quem scripsit scripsit ad matrem suam de ammonicione virtutum. Et primo de laude caritatis et quomodo cunctis prefertur virtutibus. *Inc.*: Tue non immemor petitionis...

Fol. 112 r. *Expl.*: ... per infinita secula seculorum. amen.

ERFURT, BP., Cod. Amplonian. Q. 324.  
chart., saec. XV, in 4.º, misc. ff. 171

Fols. 113 v - 144 v. Albini heremitaе tractatus de virtutibus christianis ad Heribertum Coloniensem archiepiscopum directus. Domino Her. Col. episcopo Albinus heremita indignus . . . Ex quo mi pater . . . sanctorum requiescant. Cum de plurimis. . . *Expl.*: . . . salutis eterne et tocius remedium adversitatis per dominum . . .

Cf. W. SCHUM, p. 558.

ERLANGEN, Universitätsbibliothek, 51

membr., saec. X, ff. 282, 28 lin., 195 × 285 mm.

Fol. 258 v. Capitula SMARAGDI de secundo eius collactionum libro . . .

Fol. 259 r. Incipit prologus SMARAGDI de secundo collactionum ejus libro. *Inc.*: Tuae non immemor petitionis hanc communiunculam pro animae tuae profectu . . .

Fol. 278 v. *Expl.*: . . . cui est honor et potestas et imperium per infinita secula seculorum. Amen. De studio legendi. *Inc.*: Sanctarum lectio scripturarum divine est . . .

Fol. 279 r. De pace. *Inc.*: Salvator nr. ad patrem rediens . . .

Fol. 279 v. Epistola sci. macharii ad monachos. *Inc.*: . . . Imprimis quidem si ceperit . . . (PL 67, 1163).

Fol. 280 v. Commendatio psalmorum. *Inc.*: Ecce duo viri steterunt . . .

Fol. 281 r. Que sit camera Xpi. *Inc.*: Camera Xpi. cum homine . . .

Fol. 281 v. De quadam sene. *Inc.*: Senex quidam sedebat in hiemo . . .

Fol. 282 v. Explicit secundus SMARAGDI liber.

Cf. HANS FISCHER, t. I, pp. 55-56; MANITIUS, *Gesch. d. lat. Lit. d. M. A.*, II (München, 1923), p. 52, f. 736.

ERLANGEN, Universitätsbibliothek, 484/2

membr. et chart., saec. XV (a. 1440), ff. 271-5, 34-36 lin., 215 × 300 mm.

Fol. 246 v. Incipiunt ammoniciones sancti Augustini ad matrem suam et primo ordo capitulorum (I-XV). *Inc.*: Tue non immemor pie petitionis . . .

Fol. 261 r. *Expl.*: . . . et perficere pro bona voluntate. cui est honor . . . Amen 1440. Explicit tractatus beati Augustini ad matrem suam.

Cf. HANS FISCHER, t. II, pp. 71-73.

GOTTINGEN, Universitätsbibliothek, Theol. 83

membr., saec. XIII, ff. 188, 2 col., 33 lin., 240 × 330 mm.

Fol. 56 rb. Ammonitio de laude caritatis. quomodo cunctis virtutibus preferatur (sequitur capitula).

Fol. 56 va. Ammonitio de laude Karitatis et quomodo cunctis virtutibus preferatur. *Inc.*: Tue non immemor petitionis hanc . . .

Fol. 73 ra. Explicit.

Cf. MEYER, t. I, pp. 336-337.

KLOSTER NEUBURG, 234

chart., saec. XIV (a. 1372), ff. 84.

Incipit libellus beati Ieronimi ad Paulam de virtutibus cum exemplis

de vitas (sic) patrum diligenter compilatis. Prologus. *Inc.*: Tue non immemor petitionis o karissima mater... Et primo quidem cum beato Paulo apostolo hortor ut caritatis virtutem... veniam infra paucos dies potuit promereri.

KLOSTER NEUBURG, 787 (5)

membr., saec. XII.

Augustinus ad matrem...

LE MANS, Bibl. de la Ville, 197

chart., saec. XV, ff. 246 Ex libris s. Petri de Cultura. Congregationis S. Mauri)

Fols. 163 v - 188 r. Commonitiuncula Ysidori super virtutibus et conpunctionibus. Tuae non immemor petitionis hanc commonitiunculam pro anime tue profectu o carissima soror tibi ut rogasti scribere studii... Caput primum. De laude caritatis et quomodo cunctis virtutibus preffertur. Cum igitur de pluribus virtutibus te admonere desiderem...

(Manuscrito M de la edición Anspach)

LEIDEN, Bibl. Universitatis, Cod. III, 1912

membr., saec. XII, ff. 98

Fols. 1-11 ra. Lulgeri Ep. admonitio ad Nonsuindam reclusam.

LONDON, BM., Lambeth, 378

membr., saec. XIII.

Cf. Sitzungsberichte..., 150 (1905), V. Abd. p. 25; Mélanges Cavallera, p. 154.

MAINZ, Stadtbibliothek, I. 71

membr. et chart., saec. XIV, ff. 225, 2 col., 42 lin., 205 × 295 mm.

Fol. 178 ra. Tractatus de virtutibus amabilis et nobilis de exemplis patrum. Incipit liber Sancti Augustini epi. qui dicitur ammonitio ad Matrem. *Inc.*: Tue non immemor...

Fol. 185 va. Explicit.

MAINZ, Stadtbibliothek, II. 25

membr. et chart., saec. XV, ff. 98, 2 col., 34 lin., 205 × 280 mm.

Fol. LXXXVI ra. Incipit liber sci. Augustini epi. qui dicitur ammonitio ad matrem

Fol. LXXXVI vb. Incipit tabula huius libri sequentis.

Fol. LXXXVII ra. Incipit liber sci. Augustini epi. qui dicitur ammonitio ad matrem. *Inc.*: Tue non immemor...

Fol. XCVIII ra. *Expl.*: ...fortiter servabunt. Explicit. expliciunt. dentur scriptori premia vite. et sic est finis ad quem finem perducat nobis Xi. rex glorie. Amen.

METZ, Bibl. de la Ville, 234

chart., saec. XV (Inter Isidori Sentent. III et Synonymorum lib. II legitur).

Admonitio de anime profectu. Tue non immemor petitionis hanc communiciunculam pro anime tue profectu, o carissima soror, tibi ut rogasti scribere studui. Novi enim ardorem animi tui erga scripturas divinas, novi tibi nosse (pro: inesse) studium legendi implendi(que) ea que legisti... *Expl.*: ...itaque si ea que tue sanctitati scripsi prudentissima soror perficere potueris opere i. e. si prorsus a(n)te omnia vicia repuleris et que in hac ammonicione narra(n)tur bona custodire volueris, scito quod non tuis viribus hoc facias, sed illo inspirante et adiuvente qui dicit: sine me nichil potestis facere; non solum facere sed ne(c) cogitare quidem aliquid boni valemus nisi illo inspirante illo operante illo donante a quo omne bonum procedit. Audi quoque (et) attende quid dominus de hac causa per Ieremiam prophetam dicat: Non gloriatur sapiens in sapientia sua et non gloriatur fortis in fortitudine sua et dives in divitiis suis, sed in hoc gloriatur qui gloriatur scire et intelligere et noscere. Per haec etiam verba omnis omnio aufertur superbia, quia sapientia auferenda (?) et omnes opes reputantur in nichilum, et ista est sola gloriatio. Et sic finitus. Deo gratias.

(Manuscripto L de la edición Anspach)

MÜNCHEN, Bayerischestadtbibliothek

CLM. 5191 (Beyhart. 41)

chart., saec. XV, ff. 269, 33 lin., 145 × 205 mm.

Fol. 162 r. Augustinus ad matrem. *Inc.*: (T)ue non immemor pie petitoinis o Karissima matre...

Fol. 174 v. Explicit augustinus ad matrem.

(Editado por el Abbé A.-B. Caillau: S. Augustini sermones inediti, París, 1836, vol. 2, App., pp. 242-254; cf. Miscellanea Agostiniana [Roma, 1930], I, pp. 767, en donde G. Morin advierte: «Est Adalgeri Ep. admonitio ad Nonsuindan [PL 134, 915-938], sed hic possim uberior».)

Cf. vol. I, pars II, pp. 721-272.

MÜNCHEN, CLM. 6174 (Frauenz. 14)

chart., saec. XV (a. 1427), ff. 290, 2 col., 42 lin., 205 × 300 mm.

Fol. 130 va. Incipit prologus senis ammonitio cuiusdam senis ad fratrem quendam notandum. *Inc.*: (T)ue non immemor...

Fol. 156 rb. Explicit.

MÜNCHEN, CLM. 14635 (Em. G. 19)

chart., saec. XIV-XV, ff. 203, 2 col., 35 lin., 145 × 215 mm.

Fol. 112 va. Incipit amonicio de laude caritatis que in (!) cunctis praefertur virtutibus. *Inc.*: Tue non immemor...

Fol. 126 ra. *Expl.*: ..pro bona voluntate cui est honor, potestas et imperium per infinita secula seculorum. Amen.

Vol. II, pars II, p. 207.

MÜNCHEN, CLM. 14789 (Em. f. 1)

membr., saec. XIII-XIV, ff. 90, 32 lin., 115 × 155 mm.



Fol. 76 r (alia manu add.: «Adelherus Episcopus»). Incipit ammonitio de laude caritatis et quomodo cunctis praefiguratur virtutibus. *Inc.*: Tue non immemor petitionis Karissima mater...

Fol. 87 r. *Expl.*: ... pro bona voluntate. cui est honor et potestas et imperium per infinita saecula saeculorum. Amen.

(Manuscrito E de la edición Anspach)

Vol. II, pars II, p. 234.

MÜNCHEN, CLM. 18537 (Teg. 537)

chart., saec XV (a. 1470), ff. 267, 22 lin., 150 × 215 mm.

Fol. 157 v. Incipit ammonitio Adelheri episcopi ad Nonsuindam reclusam de laude caritatis. Et quomodo cunctis virtutibus preferatur. Prologus. *Inc.*: Tue non immemor pie petitionis o Karissima mater...

Fol. 181 v. *Expl.*: ... secula seculorum. Amen. 1470. Explicit epistola adelheri episcopi ad Nonsuindam reclusam de laude caritatis scriptum per me frater Oswaldus Nott de Tittmanning.

Vol. II, pars III, p. 173.

(Manuscrito editado por B. Pezius, *Thesauri Anecd. Novis.*, tom. II, pars II, col. 17-50: «Adelheri | Episcopi incertae Sedis | Ord. s. Bened. | Admonitio | ad | Nonsuindam | reclusam, | seu | liber | de | studio virtu- | tum, | Erutus ex MS. Cod. Inclyti Mona- | sterii Tegernseensis in Bajaria, Ord. S. Bened. ab | Adm. R.D.P. Adalberto Düstl, eju- | sdem | loci Presbytero»; ms. T de la edición Anspach.)

MÜNCHEN, CLM. 7797 (Indesd. 397)

membr., saec. XII, ff. 78

Fols. 13 r - 60 v. (Manuscrito I de la edición Anspach)

MÜNCHEN, CLM. 11340

membr., saec. XII

Fol. 45-59. Tractatus Albuini. *Expl.*: ... et diabolus numquam inveniret locum ut nobis nocere posset.

MÜNCHEN, CLM. 7702 (Indesd. 302)

chart., saec. XV

Fols. 1-38 v. Christi salus heriberto archiepiscopo Coloniensi. Domino heriberto Colonen. epo. Albinus heremita indignus gram. et pacem sempiternam. Ex quo mi pater misericordie vestre promerui gram. ex toto corde domini nostri pietatem die noctuque pro novis deprecatus sum...

(Códice In de la edición Anspach)

MÜNCHEN, CLM. 16068 (Nic. 68)

membr., saec. XII ex., ff. 106

In fols. 58 r et 106 v manus posterior scripsit: «Iste liber est monasterii s. Nicolai extra muros Patavie canonicorum regularium ordinis s. Augustini».

(Manuscrito M de la edición Anspach)

OXFORD, Bodleian, Bodley 398 (2229)

membr., saec. XII

Fol. 162: «Cesarius de obaedientiae bono eiusque laudibus».

Cf. Mélanges Cavallera, p. 154.

PARIS, Bibl. Mazarine, 690 (918)

membr., saec. XII-XIII, ff. 121, 28 lin., 190 × 290 mm.

Fols. 102 v - 103 r (capitula).

Fol. 103 r. *Inc.*: Tue non immemor petitionis hanc commonitiunculam pro anime tue profectur...

Fol. 121 r. *Expl.*: ... potestas et imperium per infinita secula seculorum. Amen. (Rub.) Iste liber est abbatia Nealphe Veteris.

(Manuscrito P de la edición Anspach)

T. I, p 316.

PARIS, Bibl. de l'Arsenal, 755 (635 T. h.)

membr., saec. XIII, ff. 156, 45 lin., 154 × 220 mm.

Fol. 144 r. Ammonitio de laude caritatis et quomodo cunctis virtutibus preferatur. *Inc.*: Tue non immemor petitionis hanc commonitiunculam profectui tuo...

Fol. 147 v. *Expl.*: et corpus scias affligere.

T. II, pp. 80-82.

PARIS, BN., lat. 3330

membr., saec. XII, ff. 179, 34 lin., 215 × 280 mm.

Fol. 1 r. Incipiunt capitula huius ammonicionis... Amonicio de animae perfectione. *Inc.*: Tuae non immemor petitionis hanc commonitiunculam...

Fol. 6 v. *Expl.*: ... cui est honor et potestas et imperium per infinita secula seculorum. amen.

PARIS, BN., lat. 16354

membr., saec. XII, ff. 92, 26 lin., 130 × 186 mm.

Fol. 25 r (falta el principio). *Inc.*: ... tos diaboli laqueos possemus vitare. qui semper hoc inquirit...

Fol. 54 v. *Expl.*: ... ut si quos imperator morti dampnasset. Explicit liber sci. Ysidori epi. ad sororem suam.

(Todo el manuscrito está dedicado a obras de Isidoro: Synonima y Sentencias; ms. O de la edición Anspach.)

PARIS, BN., lat. 18201

membr., saec. XII

Alquiminus servus servorum ultimus Heriberto Coloni. episcopo.

Cf. HAUREAU: Notic. et extraits de quelques mss., VI, 86 ss.

PARIS, BN., lat. 2867

membr., saec. XII-XIII

Fol. 1. Incipit: Admonitio Adelgeri episcopi ad Housudam reclu-  
sam de laude karitatis et quomodo ipsa cunctis virtutibus preferatur.  
*Inc.*: Tue non immemor pie petitionis, o karissima mater, tibi ut rogasti  
me scribere studii...

PRAHA, Bibl. Universitatis, 755

IV, G. 23 (Y. I. l. n. 22)

chart., saec. XV, ff. 239 num. (recte 240), 150 × 215 mm.

Fol. 222 a - 239 b. (anepigr.) Admonitio matris ad virtutes. *Inc.*: Tue  
non immemor...

Cf. J. Truhlar, t. I, p. 303.

PRAHA, Bibl. Universitatis, 48

I. A. 38

chart., saec. XV (a. 1466-1472), ff. 453 num., 220 × 320 mm.

Fol. 424 a - 429 b. Eiusdem (S. Bernardi) Tractatus ad sororem Sco-  
lasticam. *Inc.*: Tue non immemor petitionis. X. Expl. tract. etc. finitus  
fer. IV. infra octavas epiphaniae per Crucem de Teliz in Plzna a. d. 1469.

Cf. J. Truhlar, t. I, p. 14

PRAHA, BC., 390-B. LXXVIII

chart., saec. XIV in., ff. 164, 105 × 150 mm.

Fol. 134 b - 150 b. (Adalgeri De studio virtutum) *Inc.*: Tue non im-  
memor petitionis... et ville et perficere bona voluntate. Cui est honor,  
petitionis... et ville et perficere bona voluntate. Cui est honor, pietatis  
et imperium in infinita s. s.

Cf. Ad. Patera a Ant. Padlaha, t. I, p. 228.

PRAHA, BC., 1626. O. XLII

chart., saec. XV in., ff. 327, 150 × 219 mm.

Fol. 309 a - 327 b. (Adalgeri epistola ad Nonsuindam reclusam). In-  
cipit tractatulus alius cuiusdam ad matris sue petitionem pro regimine  
virtutum... *Inc.*: Tue non immemor petitionis o karissima mater...  
*Expl.*: ... et memorie commendas.

Cf. A. Patera a Ant. Padlaha, t. I, p. 512.

SUBIACO, Bibl. dell'Abbazia, 25

membr., saec. XI, ff. 63-1, 2 col., 34 lin., 280 × 370 mm.

Fols. 43 vb - 56 rb. Incipit doctrina Adalgeri episcopi quam ipse vocat  
admonicionem in hoc prologo. *Inc.*: Tuae petitionis... *Expl.*: ... Deo  
gratias. Finit ratio et exhortatio Adalgeri ep. ad Rohswidam reclusam.

Cf. G. MAZZATINTI, vol. I, Forli 1890, p. 166.

SUBIACO, Bibl. dell'Abbazia, 163

membr., saec. X, ff. 188, 24 lin., 110 × 180 mm.

Fol. 37. Epist. adesp. e anepigr. *Inc.*: Tuae piaae petitionis o carissima  
mater tibi ut rogasti...

Cf. G. MAZZATINTI, vol. I, Forli 1890, p. 191.

STUTTGART, Landesbibliothek

Cod. theol. et philos. 4.<sup>o</sup> 80

chart., saec. XV, ff. 266, 24 lin., 145 × 210 mm.

Fol. 234 r. Spus. Sancti assit nob. gracia. (Rub.) Incipit Augustinus ad matrem. *Inc.*: Tue non immemor petitionis o carissima mater . . .

Fol. 257 r. *Expl.*: . . . Que nobis concedat deus pater, filius et spiritus sanctus. Amen.

STUTTGART, Landesbibliothek

Cod. theol. et philos. Oct. 64

membr., saec. X, ff. 110, 21 lin., 117 × 160 mm.

Fol. 33 v. (Rub.) Incipit liber qui dicitur admonitio (alia manu add. «Adelheri Episcopi ad Nonsvindam reclusam») (capitula I-XV).

Fol. 34 r. (Rub.) Admonitio I. *Inc.*: Tue non immemor piae petitionis o carissima mater . . .

Fol. 72 v. *Expl.*: . . . per infinita secla. seculorum. Amen.

TOULOUSE, Bibl. de la Ville, 179

membr., saec. XII

Fol. 54-110. Incipiunt capita in libro Albuini presbiteri . . . Sic rogo pauxillum veniens subsiste viator | Et scrutare meo pectore dicta tua» etc. Incipit liber Albuini. Albinus presbiter indignus non in facto portans nomen heremite sed tantum modo solo nomine Arnaldo Parisiacensi canonico et suo fidelissimo amico obtat gloriam et pacem sempiternam . . .

Fol. 110. *Expl.*: . . . qua hora seculum iudicabit qua ante secula iudicandum esse prefixit.

TRIER, Stadtbibliothek, 165

membr., saec. XV, ff. 189, 217 × 307 mm.

Fol. 122 r. Aug. ad matrem suam. *Inc.*: Tue non immemor petitionis . . .

Fol. 126 r. *Expl.*: . . . per infinita secula seculorum. Amen.

Cf. KEUFFER, t. II, p. 83.

TRIER, Stadtbibliothek, 682

chart., saec. XV, ff. 311, 150 × 215 mm.

Fol. 216 v. (Augustini monachi epistola ad suam matrem reclusam) *Inc.*: Incipit Epistula cuiusdam devoti patris ad personam quamdam singulariter spiritualem. *Inc.*: Tue non immemor petitionis o Karissima mater . . .

Fol. 237 r. *Expl.*: . . . honor et potestas et imperium per infinita S. S. Amen. Explicit epistula cuiusdam devoti patris ad quamdam spiritualem singularis devotionis matrem.

Cf. KEUFFER, t. VI, p. 25.

TROYES, Bibl. de la Ville, 2247  
membr., saec. XI

Cf. Catalogue Général, II, 910-911, dedicado por Albuin, sacerdote y heremita, a Hériberto, arzobispo de Colonia. Véase: Histoire littéraire, VI, 554-555. Compárese con la obra de Alcuino: Liber comicus vel de virtutibus et vitiis, Opera, ed. Froben, 1777, II, 128 ss.

VATICANO, Reg. lat. 444  
membr., saec. XIII, ff. 1-152, 27-28 lin., 190 × 300 mm.

Fols. 117 v - 135 v. Incipit ammonicio sancti Jheronimi ad paulam de laude caritatis (qui libellus saepius Albuino aut Adalgero a librariis adtributus est, nunc vero s. Isidoro ad sororem Florentinam; cf. novam ed. ab Anspach an. 1935 curatam). *Inc.*: Tue non immemor petitionis hanc commoniciunculam pro anime tue profectu o karissima mater... *Expl.*: ... cui est honor et potestas per infinita secula seculorum. Amen.

Cf. WILMART, Andreas: Codices Reginenses latini, t. II: Codices 251-500. In Bibliotheca Vaticana, 1955, p. 575.

VATICANO, Pal. lat., 312  
membr., saec. XIII

Fol. 122-141. Eiusdem Admonitio de laude caritatis et quomodo cunctis virtutibus praefertur.

Cf. H. STEVENSON, Codices Palatini latini, Romae, 1886, p. 82.

VATICANO, Vat. lat., 10054  
chart., saec. XV

Fol. 32. Liber Albuini heremitaie. Domino heriberto Coloniensi episcopo Albuinus eremita indignus gloriam et pacem sempiternam. Ex quo mi pater misericordie vestre gratiam promerui...

(Manuscrito V de la edición Anspach)

VERDUN, Bibl. de la Ville, 30  
membr., saec. XI

Ammonitio de laude caritatis et quomodo cunctis virtutibus praefertur. *Inc.*: Tue non immemor petitionis hanc commonitiunculam pro animae tuae profectu, o carissima mater... *Expl.*: ... plebis est obedire ne faciat. Sequitur Epistola beati Macharii ad monachos...

WIEN, Nationalbibliothek, 428 (Salisb. 405)  
membr., saec. XIII, ff. 180

Fol. 155 a. Adelgerus, Episcopus, Admonitio ad Nonsvindam reclusam de laude karitatis et quomodo cunctis virtutibus praefertur. *Inc.*: Tue non immemor petitionis, o karissima mater...

Fol. 192 b. *Expl.*: ... pro bona voluntate cui est honor et potestas et imperium per infinita secula seculorum. Amen.

Cf. t. I, p. 69.

WIEN, Nationalbibliothek, 982 (Theol. 355)  
 membr., saec. XII, ff. 143.

Fol. 23 a. Adelhecius episcopus, Admonitio de laude caritatis et quomodo cunctis virtutibus praeferatur...

Fol. 36 a. Explicit. Cf. t. I, p. 169.

WIEN, Nationalbibliothek, 889 (Theol. 789).  
 membr., saec. XII, ff. 51, 8.º

Fol. 13 a. Adelherus, De laude caritatis. (Rub.) Incipit Amonitio Venerabilis Bede Presbiteri De laude caritatis. El quomodo cunctis virtutibus Preferenda sit. *Inc.*: Tue non immemor petitionis...

Fol. 49 v. *Expl.*: ...deus omnipotens miserere famulo illi. Explicit. Cf. t. I, p. 150.

WIEN, Nationalbibliothek, 4922 (Univ. 189)  
 chart., saec. XV, ff. 308, 4.º

Fols. 215 a - 225 a. Adelherus episcopus De laude caritatis.  
 Cf. t. III, p. 420.

WIEN, Nationalbibliothek, ad Scottos, 132  
 membr., saec. XIV

#### *Ediciones*

ANSPACH, Aug. Eduard, *S. Isidori Hispalensis Episcopi Commonitiuncula ad sororem*. Auctori restituit recensuitque... (Scriptores ecclesiastici Hispano-latini veteris et medii aevi, fasc. IV.) Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1935, 98 pp.; cf.: «Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine» (Abbaye de Maredsous) 3 (1936) 30-31.

CAILLAU, A. B. et B. SAINT-YVES, *S. Agustini operum suplementum*, t. I (Paris, 1836), Appendicis tractatus altimus seu «Liber de omnibus virtutibus», pp. 242-252.

MIGNE, Anno Domini DCCCCLXIV, ADALGERUS, incertae sedis, forsan Augustanae episcopi, ordinis S. Benedicti: «Admonitio ad NONSU-INDAM reclusam seu Liber de studio virtutum» (PL 134, col. 915-938).

PEZIUS, Bernardus, *Thesaurus anecdotorum novissimus* (Augsburgi, 1721), t. II, par II, col. 17-50.

VINCENT, A., *Sequitur opusculum pro conclusione annexum de virtutum laude et effectu intitulatum*, en: VITAE PATRUM, IV Pars (Lugduni, M.D.XXXVIII).

#### b) *La tradición italiana*

Francisco Zambrini en su obra *Le opere volgari e stampa dei secoli XIII e XIV* nos da a conocer una serie de ediciones italianas, así como traducciones diversas de dicho opúsculo. Unas veces,

el texto ha corrido a nombre de san Ambrosio, otras al de san Jerónimo. Adamo Rossi lo publicó como tratado inédito, de un códice que encontró en la Biblioteca de Perugia, inscrito a nombre de san Ambrosio, y que insertó en el vol. I de su obra *Quattordici scritture italiana*. El opúsculo había sido ya editado con anterioridad por Ottavio Gigli, en traducción italiana hecha por fra Domenico Cavalca, dominico († 1342); esta vez a nombre de san Jerónimo. En la introducción que hace a la edición cuenta cómo escribió a Florencia para que confrotaran su transcripción con los códices allí existentes: códices Palatino, Poggiali y Riccardiano de 1328, muy parecido este último al Palatino<sup>12</sup>. Su edición de *L'Ammonizione a S. Paola*, hecha sobre un códice romano, fue confrontada con el códice riccardiano, escrito en papel en el siglo xv, del que tomó incluso algunos capítulos que faltaban al cod. Albini y al cod. Laurenziano Gaddiano 92 Plut. 89, también del siglo xv<sup>13</sup>. Habla también de un códice que existía entonces con la letra C en la biblioteca Corsini<sup>14</sup>.

Adamo Rossi, en la obra citada (fols. 237-265), habla de una serie de textos que pudo consultar. El texto T. B. (Texto Brambilla), así llamado por el poseedor del manuscrito, que lo editó en Milán en 1823, y que creía autógrafo del traductor, pero que el P. Bartolomeo Sprio demostró no ser así en la edición que hizo en Parma, 1846. El texto Zanotti (T. Z), editado dos veces: en Roma 1847, y 1851 en Verona por Paolo Zanotti, posesor también del manuscrito. El Texto Clementi (T. C.), editado en 1825 por G. B. Clementi. El texto Valliceliano (T. V.) de la Biblioteca Vallicella de Roma, A. 43. El Texto Marciano (T. M.) de la Biblioteca Marciana Gamba, descrito por Zambrini en la obra ya citada con el n. 262.

La traducción italiana de Domenico Cavalca, considerado como uno de los escritores clásicos de la Edad Media<sup>15</sup>, comparada con

<sup>12</sup> Cf. OTTAVIO GIGLI, o. c., p. XIII b.

<sup>13</sup> O. GIGLI, o. c., p. XIV b.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Cf. G. VOLPI, *La questione del Cavalca*, en «Arch. Stor. Ital.» 36 (1905) 302 ss.; C. NASELLI, *Domenico Cavalca* (Città di Castello, S. Deb., 1925); *Opere di frate Domenico Cavalca*. Postillate e recate a miglior lezione coll'aiuto di manoscritti e delle migliori stampe per cura di BARTOLOMMEO SORIO, P. D. O., e di A. RACHELI (Biblioteca Classica Italiana, secolo XIV, n.º 8: Opere di fra Domenico Cavalca, vol. I). Trieste, Dalla sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco, 1858, xi-655 pp.

el texto original latino que hallamos en la edición Migne (PL 134), nos presenta una traducción libre, resumida y adaptada; aunque en líneas generales es la misma.

Conocemos los siguientes manuscritos y ediciones:

*Manuscritos italianos*

FIRENZE, R. Bibl. Mediceo-Laurenziana, 223 (303-235)  
membr. et chart., saec. XVI, ff. 78, 151 × 215 mm.

Fols. 1-40. S. Girolamo, Ammonizione a Santa Paola.

Cf. Cod. Riccard. 1316, cc. 1-15, Morpurgo, p. 382.

Véase Cesare PAOLO, pp. 369-371.

FIRENZE, R. Bibl. Nazionale Centrale. Cod. Palitini 39 (141-E, 5, 8, 48)  
chart., saec. XV, ff. 130, 144 × 213 mm.

Fol. 13-29. S. Girolamo: Ammonizione a s. Paola.

Cf. Palermo, Mss. Palat. I, 27, 56-57, 273-274.

Véase Adolfo BERTOLI, p. 22.

FIRENZE, Cod. Palat. 20 (143-E, 5, 9, 20)  
membr., saec. XV, ff. 64, 148 × 203 mm.

Fols. 45-64. S. Girolamo: Ammonizione a s. Paola.

Cf. Palermo, Mss. Palat. I, 27, 56-57, 273-274.

Véase Adolfo BERTOLI, p. 22.

FIRENZE, Cod. Palat. 30 (331-E, 5, 1, 24)  
chart., saec. XV, ff. 140, 200 × 280 mm.

Fols. 44 r - 71 v. S. Girolamo: «Una molto utile amonizione che mando un monacho ad una serva di Christo monacha».

Cf. A. BERTOLI, pp. 44-45.

FIRENZE, Cod. Palat. 41 (322-E, 5, 1, 16)  
chart., saec. XV, ff. 72, 215 × 291 mm.

Fols. 30 r - 65 r. San Girolamo, *Amonizioni ad una suora*.

Cf. Adolfo BERTOLI, pp. 44-45.

FIRENZE, Bibl. Riccardiana, 1316 et 1319

Cf. Mélanges Cavallera, pp. 152-153.

FIRENZE, Bibl. Marciana, cod. 5018

Cf. C. FRATTI e A. SEGARIZZI, *Catalogo dei codici marciani italiano* (Modena, 1909-1911).

FIRENZE, Bibl. Nazionale Centrale

Fondo principale: II. II. 89 et II. III. 247

ROMA, Bibl. Angelica, 2213

Fols. 107-118: Le admonitioni de Sancto Ambrosio a la madre sua (publicado por Adamo Rossi; cf. Mélanges Cavallera, p. 152).



VATICANO, Borg. lat. 386

chart., saec. XV, 27 lin., 145 × 220 mm.

Fols. 55 v - 88 r. Questa é l'anuntiatione che fe Santo Ambrogio alla madre... Questo libro é la maestrameto che fece Santo Abruogio a la madre. Deo gratias. Amen.

Cf. ZAMBRINI, F., *Le opere volgari a stampa dei saec. XIII e XIV* (Bologna, 1884), col. 25-26.

### *Ediciones italianas*

BRAMBILA: Milano, 1823 (texto T. B.), así llamado por su poseedor; confrontar Adamo Rossi.

CAVALCA, Domenico, op: Trattato della mondizia del cuore, seguito dalla Ammonizione a S. Paola e dalla Esposizione del Pater noster, ope-rette del P. Domenico CAVALCA, riscontrate su migliori codici e pubblicate da O. GIGLI. Roma, Tipografia dei classici sacri, 1846, 3 f. p., VII, 298 pp. l. f. ant. (fasc.), ejemplar: Biblioteca Vaticana: Ferraioli/III. 1740/int. 5.

Roma, presso l'editore de classici sacri, 1846 (Biblioteca classica o sia Raccolta di opere religiose di celebri autori edite ed inedite dal secolo XIV al XIX ordinata e pubblicata da Ottavio GIGLI, sec. XIV, tom. IV), XVI-98 pp. — Il libro dell Ammonizione di Santo Ieronimo a Santa Paula. testo di lingua inedito publicado ora per la prima volta secondo la lezione del Codice membr. in 8. seg. m. l. della Biblioteca di San Pantaleo, pp. 39-57 (cuenta que el bibliotecario de Albano, Tito Ciceroni, le enseñó un códice manuscrito sign. n. 86 in 4.º de mediados del s. xv que contenía esta obra).

Il libro dell Ammonizione di Santo Ieronimo a Santa Paola. Testo di lingua inedito publicado ora per la prima volta secondo la lezione del Cod. membr. in 8. seg. N. I. della bibl. di S. Pantaleo, pp. 129-269. Ejemplar: VATICANO, Bibl. Vaticana: Recc. gen., Lett. ital., V, 2377, int. I.

Il libro dell Ammonizione di Santo Ieronimo a Santa Paola. Testo di lingua inedito publicado ora per la prima volta secondo la lezione del Codice Albani con i confronti d'un codice cartaceo Corsiniano di un codice membr. in 8 di S. Pantaleo e di tutti i codici Fiorentini, pp. 59-87. En el fol. 59 portada; en el fol. 61 capítulos de la obra. El texto es en líneas generales el mismo que el de las pp. 43-57.

Ejemplar: VATICANO, Bibl. Vaticana: Ferraioli, III, 1740, int. 5.

CLEMENTI, G. B.: texto T. C., así llamado por su posesor, 1825; cf. Adamo Rossi.

ROSSI, Adamo (1821-1891): Quattordici scritture italiane, edite per cura dell'ab. Adamo Rossi giusta un codice membranaceo da lui scoperto

in Perugia l'ottobre del 1855 (Lezione ammodernata). Perugia, Tip. Vagnini, 1859-, (10)-517-(2) pp., 18 × 27 cms.

Ejemplar: VATICANO, Bibl. Vaticana: Ferraioli, III. 337. copia 2 (solo il I vol.).

Scrittura VI: La ammonizioni di S. Ambrosio alla Madre sua, pp. 403-451. El texto comienza en la pág. 411. Las pp. 405-408 lo ocupan una carta dirigida por A Rossi a Monsg. Tancredi Balla, delegado apostólico de la ciudad y provincia de Perugia.

Ejemplar: VATICANO, Bibl. Vaticana: Racc. Gen., Lett. it., III. 243.

SORIO, Bartolomeo: Parma, 1846; cf. A. ROSSI.

ZAMBRINI, Francesco: *Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV*, 4.<sup>a</sup> edizione con appendice. Bologna, Nicola Zanichelli, 1884, col. 25-26: AMBROGIO (S.): «Le ammonizioni di S. Ambrogio alla Madre sua. E la versione d'un opuscolo intitolato: «De virtutum laude et effectu», che alcuni attribuirono a S. Ambrogio, ed altri a s. Girolamo. Si è pubblicata come inedita, secondo un codice perogino, dal ch. sig. Ab. Adamo Rossi, e da lui inserita nel primo volume delle «Quattordici scritture italiane», delle quali vedi a suo luogo. Si divide in XIII capitoli, e comincia: «IO le tuoi petizioni esaudendo, o carissima madre, studiai de scriverte, como tu me pregasti».

Un altro volgarizzamento di questo appereta, attribuita al Cavalca, si publico dall illustre filologo sig. Ottavio GIGLI, cal titolo di: *Libro dell Ammonizione a Santa Paola, di cui V. GIROLAMO (S.)*

ZANOTTI, Paolo: editado dos veces, Roma, 1847, y Verona, 1851; cf. Adamo ROSSI (texto T.Z.), por su posesor.

### c) *La traducción catalana de A. Canals*

Antonio Canals, dominico valenciano y no catalán como equivocadamente le llama Echard, fue discípulo de san Vicente Ferrer durante su período de docencia. Nombrado lector de la catedral de Valencia, desempeñó el oficio hasta el año 1398, en que pasa al Estudio General de Barcelona. El año académico de 1379-1380 lo encontramos estudiando en Toulouse; el de 1387-88 lo encontramos desempeñando el oficio de lector en Lérida. En 1402 es nombrado inquisidor de Valencia. Con fecha de 1 de diciembre de 1413, Juan XXII le autoriza para que conceda el título de maestro en teología a Raimundo de Podio, O. P. (cf. Reg. Lat., fol 39 v, ms. 161).

Entre las obras que ha dejado traducidas al catalán, convirtiéndole en uno de los escritores clásicos catalanes, se encuentra

esta de la que venimos hablando. La obra la traduce entre los años 1386 y 1410, dedicándosela a Galcerán de Sentmenat, camarlengo del rey Martín.

BARCELONA, Arch. de la Cor. de Aragón, Sant Cugat, ms. 72  
char., saec. XV, ff. 172, 27 lin., 140 × 210 mm.

Fol 1 r. *Inc.*: Al molt honorable mossèn Galceran de Santmenat... frare Anthoni Canals...

Fols. 6-7. (Tabula capitulorum.)

Fol. 8 r. Lo pròlech que feu Sant Bernat sobre lo següent libre. La mia molt cara sor...

Fol. 170 v. *Expl.*: ... Açí es acabat lo libre quel gloriós Sant Bernat tramés a la sua germana. Deo gracias. Amen. Finito libro, sit laus et gloria Xpo.

Cf. MIQUEL ROSELL, Fr. X., Catàleg..., p. 119.

BARCELONA, Bibl. Central, ms. 1146  
chart., saec. XV, ff. 111, 2 col., 27 lin., 193 × 242 mm.

Fol. 1 ra. (Rub.) Açí comença lo pròlech de les amonestacions que lo gloriós sent Bnt. fa a la sua sor a prechs d'ella. *Inc.*: La mia molt cara sor en Jhu. Xst. molt amada, gran temps ha que'm preguist que't volgus...

Fol. 111 rb. *Expl.*: ... de gràcies bellesa e imperi per secula seculorum. Amen. Deo gràcias.

(El fol. 104 en blanco.)

BARCELONA, Bibl. Central, ms. 264  
chart., saec. XV, ff. 11 (bl.)-5 (n. n.)-1-LXXIII-14 (bl.), 2 col., 35 lin., 120 × 290 mm.

Fol. 1 ra. (n. n.) *Inc.*: A honor, laor e gloria del Atisime e de la molt gloriosa e humil verge Maria sca. nostra dona...

Fols 4-5 r. (Capitula I-LXXIII.)

Fol. 1 ra. *Inc.*: Pròlech. La mia cara sor en Jhu. Xi. molt amada gran temps ha qui preguist que volgues...

Fol. LXXIII vb. *Expl.*: ... e laor de gracies bellea imperi per infinita secula seculorum. Amen. finito libro sit laus et gloria dno. Jhu. Xpo. Amen.

La obra fue editada por Próspero Bofarull y Mascaró, sirviéndose únicamente del ms. 72 de la Corona de Aragón, en su célebre obra: *Documentos literarios en antigua lengua catalana (siglos XIV-XV)*, t. XIII (Barcelona, 1857), pp. 415-652.

*Isidoro no es el autor del tratado*

La atribución a Isidoro, que hiciera el Dr. Anspach, no tuvo buena acogida. La crítica le fue adversa, especialmente el artículo

del P. A. Vaccari<sup>16</sup>, para quien el autor del opúsculo debe situarse en la segunda mitad del siglo VII, probablemente en España. Los autores han disentido. La Facultad teológica de Granada, al publicar en 1936 la *Miscelanea Isidoriana*, contaron la obra entre las meramente atribuidas al santo<sup>17</sup>. Una confesión *a posteriori* del P. Ángel C. Vega nos dice que quiso persuadir al Dr. Anspach de la inautenticidad<sup>18</sup>. Los argumentos probablemente tuvieron que ser muy débiles, pues el sabio alemán se mantuvo en sus trece.

A las indicaciones de Vaccari hemos de añadir otras; amén los manuscritos indicados por mí y desconocidos hasta el presente, en los que no encontramos el nombre de Isidoro.

La crítica interna no aboga por la paternidad isidoriana. Isidoro es un autor que copia. Cierto, pero no descaradamente. Sintetiza, resume, transforma a su modo; piensa por cuenta propia, toma postura, añade y quita. El autor del tratado, por el contrario, copia los textos al pie de la letra, al estilo de Ildefonso de Toledo<sup>19</sup>, Julián<sup>20</sup> o Tajón de Zaragoza, en quien no sería difícil pensar como autor, sin tener pruebas por otro lado para demostrarlo. Tanto la lectura paleográfica, como la de los textos impresos, a excepción del de Anspach, nos citan textualmente a Isidoro en varias ocasiones. La primera la encontramos en el c. 9 (X de la edición Anspach). Reza así: «Dicit enim ISIDORUS, quod miser est non poenitens, qui adhuc agit, quod poeniteat»<sup>21</sup>. El texto es una cita tomada del libro de las *Sentencias* de Isidoro, en donde leemos: «Irrisor est, non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet»<sup>22</sup>. Anspach en su edición lo omite<sup>23</sup>, simplemente porque no le interesa

<sup>16</sup> Cf. nota 10.

<sup>17</sup> Cf. pp. 31, 83 (n. 100) y 351.

<sup>18</sup> Prólogo del P. A. CUSTODIO VEGA, en *Catálogo de los materiales codicológicos y bibliográficos del legado científico del prof. dr. August Eduard Anspach* (León, 1966, p. 18).

No parece que pensara igual al escribir el prólogo a la edición que hiciera Anspach en 1935, en donde escribe (p. 7): «La conclusión, pues, del presente trabajo es que la *Commonitiuncula ad Sororem* es obra auténtica de san Isidoro, de su primera época; tal vez de su tiempo de religioso y abad.»

<sup>19</sup> Cf. LAUREANO ROBLES, *Anotaciones a la obra de san Ildefonso «De cognitione baptismi»*, «Saitabi» 20 (1970) 73-146.

<sup>20</sup> Cf. ADOLFO ROBLES, *Prolegómenos a la edición crítica del «Antikeimenon» de Julián de Toledo*, «Analecta sacra Tarraconensia» 42 (1970) 111-142.

<sup>21</sup> PL 134, 928.

<sup>22</sup> *II Sent.*, c. 16, n. I: PL 83, 619.

<sup>23</sup> Ed. ANSPACH, p. 75, lín. 10.

y le destruye su hipótesis. Para él se trata únicamente de una interpolación en el texto, hecha por Adehlero<sup>24</sup>.

Anspach no tiene en cuenta que, poco después, el mismo capítulo de Isidoro vuelve a ser citado, dándole esta vez por genuino:

ISIDORO<sup>25</sup>

Canis reversus ad vomitum est poenitens. Multi enim lacrymas indesinenter fundunt, et peccare non desinunt.

*Commonitiuncula*<sup>26</sup>

Canis reversus ad vomitum, et poenitens ad peccatum; multi enim lacrymas indesinenter fundunt, et peccare non desinunt.

Ed. Anspach<sup>27</sup>

Canis reversus ad vomitum sic et penitens ad peccatum. Multi lacrimas indesinenter fundunt et peccare non desistunt...

El texto no termina ahí. Tras un breve inciso, la cita es continuada, tanto por el texto de la edición Migne como por el de Anspacha:

ISIDORO<sup>28</sup>

Isaias peccatoribus dicit: Lavamini, mundi estote (Isai., I, 16). Lavatur itaque et mundus est, qui et praeterita plangit, et flenda iterum non admittit. Lavatur itaque, et non est mundus qui plangit quae gessit, nec deserit, et post lacrymas ea quae fleverat repetit. Sic denique et alibi animam poenitentem atque iterum delinquentem sermo divinus increpat, dicens: Quam vilis facta es nimis, iterans vias tuas (Jerem. II, 36).

Ed. Anspach<sup>29</sup>

Esaias ait: Lavamini, mundi estote. Lavatur etenim et mundus non est, qui quidem peccatum plangit et iterat. Lavatur et mundus efficitur quisquis plangendo malum quod fecit iterum non committit quod plangat. De illa enim anima quae plangit mala sua et iterat ipsa scriptum est in propheta: quam vilis facta es nimis iterans vias tuas.

La presencia de Isidoro volvemos a encontrarla en el c. 12. Esta vez es una presencia ideológica, literaria; no literal<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Ed. ANSPACH, p. 31.

<sup>25</sup> *II Sent.*, c. 16, n. 2: PL 83, 619.

<sup>26</sup> PL 134, 928; ed. ANSPACH, p. 75, líns. 13-15.

<sup>27</sup> Ed. ANSPACH, p. 75, líns. 13-15.

<sup>28</sup> *II Sent.*, c. 16, n. 4: PL 83, 619.

<sup>29</sup> Ed. ANSPACH, p. 75, lín. 19; p. 76, lín. 6.

<sup>30</sup> *II Sent.*, c. 37, nn. 1-2: PL 83, 638; cf.: PL 34, 929-930; ed. ANSPACH, p. 79, líneas 13 ss., c. XII.

Isidoro es citado textualmente en el c. 13 por Adelhero, que Anspach otra vez omite y calla, y de nuevo considera como texto interpolado<sup>31</sup>. Los textos dicen así:

ISIDORO<sup>32</sup>

Orationibus mundamur, lectionibus instruimur: utrumque bonum, si liceat: si non liceat, melius est orare quam legere. Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter debet et legere. Nam cum oramus, ipsi cum Deo loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur.

ADELHERO<sup>33</sup>

Dicit enim ISIDORUS, quod orationibus mundamur, lectionibus instruimur; Utrumque bonum est, si liceat; si vero non liceat, melius est orare quam legere. Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter debet et legere. Nam cum oramus, ipsi cum Deo loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur.

El autor del tratado está aquí inspirándose en Isidoro, a quien cita al pie de la letra. En la edición Anspach leemos: «Quapropter admoneo karitatem tuam ut studium habeas legendi, quia omnis profectus ex lectione procedit. Quae enim nescimus lectione discimus»<sup>34</sup>.

No se trata, como quiere Anspach, de una interpolación, sino de una truncación. El texto de su edición es un texto *mancus, detruncatus, corrososque*; resultado de una falta por homoioteitia en la transcripción del copista. La repetición de *et, et* llevó al copista a cometer el equívoco, quedando la frase incompleta e imprecisa. El texto de Isidoro guarda un paralelismo con otro del P. Agustín<sup>35</sup>.

También encontramos la presencia de Isidoro en el c. 14<sup>36</sup>, que a su vez es de Agustín<sup>37</sup>, y llega a Beda<sup>38</sup>.

La obra no es por tanto de Isidoro, autor citado en el texto *expressis verbis*. Anspach abusó forzando los textos, suprimiendo los que no le interesaban y dando un valor a los que no lo tenían. No dio ejemplo de honestidad científica.

<sup>31</sup> Ed. ANSPACH, p. 83: «Ea interpolata esse in praefatione monstravi.»

<sup>32</sup> *III Sent.*, c. 8, nn. 1-3: PL 83, 679.

<sup>33</sup> C. 13: PL 134, 931.

<sup>34</sup> E. ANSPACH, p. 83, líns. 15-18.

<sup>35</sup> *Sermo 302*, 2: PL 39, 2324.

<sup>36</sup> Ed. ANSPACH, p. 87, líns. 12 ss.; cf. *III Sent.*, c. 2, n. 3.

<sup>37</sup> Ep. 130, n. 25: CSEL 44, p. 68, 16 ss.

<sup>38</sup> PL 92, 46 A; cf. A. VACCARI, a. c., p. 160.

*Fuente del tratado*

Como ya he indicado, el pequeño opúsculo es de escaso valor ideológico. Su autor demuestra ser un escritor mediocre, que se esforzó bien poco en la composición del tratado. Todo él es una simple recopilación de textos y fragmentos enlazados entre sí mediante unas breves consideraciones piadosas sin fondo teológico serio.

Dos autores le sirven ante todo de fuente de inspiración: Casiodoro y el autor de las *Vitae Patrum*, amén la presencia de Isidoro, ya indicada. De las *Vitae Patrum* toma preferentemente la base. Podríamos pensar, con el ms. Erlangen 51, que se trata de un simple resumen o extracto de las mismas. Su presencia quedaría sintetizada de la forma siguiente:

*Vitae Patrum: PL 73*

libellus XV
> XVI
> IV
> XV, X
> V
> III
> XII

*Commonitiuncula: PL 134*

c. 2
c. 3
c. 4
c. 6
c. 8
c. 9
c. 11

Los textos que pasan al pie de la letra, y que han de ayudar en la reconstrucción de una edición crítica, son los siguientes:

*Vitae Patrum: PL 73*

Libellus XV, n. 3, col. 953

Libellus XV, n. 14, col. 956

Libellus XIV, n. 18, col. 952

Libellus XIV, n. 19, col. 952-3

Libellus IV, n. 17, col. 866

*Commonitiuncula: PL 134*

sic beatus Antonius... humilitas (c. 2, col. 917 c; Anspach, p. 52, lín. 3-6).

Abbas etiam Daniel... Jesu Christi corruere (c. 2, col. 917 d-918 b; Anspach, p. 52, lín. 18; p. 53, lín. 16).

Quidam saecularis vitae... Abraham patriarcha (c. 3, col. 918 d-919 b; Anspach, p. 54, lín. 18; p. 55, lín. 18).

Dicebant autem fratres... ad perfectionem venerunt (c. 3, col. 919 c; Anspach, p. 56, lín. 7; p. 57, lín. 8).

Abbas Zenon ambulans... et manduces (c. 4, col. 920 d-921 a; Anspach, p. 59, lín. 12-22).

- Libellus XV, n. 18, col. 957      dixit abbas Pastor... januae regni caelorum (c. 6, col. 922 d-923 a; Anspach, p. 64, lín. 1-6).
- Libellus X, n. 19, col. 915      venit in itinere... multum proficiens exivit (c. 6, col. 923 b; Anspach, p. 64, lín. 20; p. 65, lín. 7).
- Libellus V, n. 40, col. 886      Dicebatur de quadam patre... recessit stimulus eius (c. 8, col. 924 b; Anspach, c. 7, p. 67, lín. 14; p. 68, lín. 15).
- Libellus III, n. 26, col. 864      Frater interrogavit alium... semper dicere debemus (c. 9, col. 926 a; Anspach, c. 9, p. 71, lín. 1-7).
- Libellus III, n. 27, col. 864 c      interrogavit frater quidam... ingredi in illam terram (c. 9, col. 926 b; Anspach, c. 9, p. 71, lín. 19; p. 72, lín. 3).
- Libellus III, n. 1, col. 860      Dicebat etiam de beato Arsenio... co-debant ex oculis eius (c. 9, col. 926 b; Anspach, p. 72, lín. 3-6).
- Libellus III, n. 2, col. 860      Frater interrogavit abbatem... salvus esse, atque compunctus (c. 9, col. 926 c; Anspach, p. 72, lín. 13-22).
- Libellus III, n. 4, col. 861      Recole igitur semper... me est proferenda sententia (c. 9, col. 926 c; Anspach, p. 73, lín. 4-7).
- Libellus III, n. 9, col. 861      Miserant aliquando senes... Pater, ora nobis (c. 9, col. 927 b; Anspach, p. 74, lín. 3-12).
- Libellus III, n. 15, col. 862      Abbas etiam Silvanus sedens... in quo nihil est utile? (c. 9, col. 927 c; Anspach, p. 74, lín. 13-22).
- Libellus XII, n. 1, col. 941      De beato autem Arsenio... et sic residebat (c. 11, col. 928 c; Anspach, p. 76, lín. 16; p. 77, lín. 2).
- Libellus XII, n. 3, col. 941      narravit abbas Dulos... se visione quam viderat (c. 11, col. 928 d-929 a; Anspach, p. 77, lín. 9-19).
- Libellus XII, n. 11-12-13, col. 942-3      Dicebant etiam de abbate... contemplari non potest Deum (c. 11, col. 929 a; Anspach, p. 77, lín. 20; p. 78, lín. 6).

La presencia de Casiodoro es menos importante. No podemos decir que el autor del opúsculo haya conocido la obra de Casiodoro. Los textos que hallamos de la *Historia tripartita* se reducen al c. I del libro VIII y a la leyenda de la conversión del emperador



Teodosio, que encontramos en el libro IX, c. 30. Se trata de simples fragmentos que pudieron correr aisladamente. Los textos de Casiodoro están intercalados sin embargo al pie de la letra. He aquí una serie de ellos:

<i>Casiodoro: PL 69</i>	<i>Commonitiuncula</i>
Lib. VIII, c. 1, col. 1108	Marci etiam monachi... homo mortalis efficiatur (PL 134; c. 2, col. 917 d; Anspach, p. 52, lín. 11-18).
Lib. VIII, c. 1, col. 1108 b	Dorotheus genere Thebaeus... quia me, inquit illud occidit (c. 4, col. 920; Anspach, p. 57, lín. 20; p. 58, lín. 14).
Lib. VIII, c. 1, col. 1169 b	quod per multos annos panem... valetudinem non amisit (c. 4, col. 920 d; Anspach, p. 59, lín. 2-9).
Lib. VIII, c. 1, col. 1110 a	Pior autem, cum de domo... et propter quod veni, peractum est (c. 5, col. 921; Anspach, p. 60, lín. 5; p. 61, lín. 6).
Lib. VIII, c. 1, col. 1109	Fuit Paulus de Libya in Seythi... orationes sciebat esse completas (c. 11, col. 929; Anspach, p. 78, lín. 11-19).
Lib. VIII, c. 1, col. 1108	Fuit Benjamin senior... nihil mihi proficit (c. 14, col. 932; Anspach, p. 85, lín. 8-19).
Lib. VIII, c. 1, col. 1109 d-1110 a	Stephanus autem circa mare... perpetua supplicia sustinere (c. 14, col. 932; Anspach, p. 86, lín. 3-16).
Lib. IX, c. 30, col. 1144 d-46 d	Theodosius namque imperator... Quae lex hactenus observatur (c. 15, col. 934-36; Anspach, p. 91, lín. 3; p. 95, lín. 12).
Lib. IX, c. 30, col. 1147 a-c	Hic ergo sacratissimus imperator... huius fidei puritatem (c. 15, col. 936 d-937 b; Anspach, p. 95, lín. 17; p. 96, lín. 20).

El autor de la *Commonitiuncula* trabaja sin embargo de forma distinta a como trabaja Casiodoro o el autor de las *Vitae Patrum*. Todos sin embargo tienen algo en común. Unos y otros se sirven de los mismos textos, que corren de mano en mano. Unas veces copiados al pie de la letra, otras aislados de su contexto. Mientras Casiodoro acumula ejemplos de monjes que se convierten, dejan la vida mundana para abrazar la vida eremítica, el autor de la

*Commonitiuncula* los va entresacando: unos le sirven de ejemplos de humildad, como el abad Pastor, el monje Marco (c. 2); otros, como Doroteo y Moisés, le sirven para inculcar la continencia (c. 4); Benjamín y Esteban, para enseñar cómo se debe soportar la enfermedad (c. 14).

El autor de la *Commonitiuncula*, sobre el texto que le sirve de base, suprime lo que no le interesa, máxime si lo narrado no es objeto de edificación espiritual. La historia, por ejemplo, del monje Moisés queda más perfecta y edificante si se quita de ella lo ineducativo. Casiodoro al narrarla comienza diciendo: «Moyses autem cum servus esset, propter culpas expulsus e domo est: qui latrocinio deditus, homicidia, ulta commisit. Postea vero conversus, repente hujusmodi philosophiae virtute completus est. Cumque propriis vitae fervore phantasiis adhuc prioris libidinis moveretur, multa abstinencia domabat corpus suum . . . »<sup>39</sup>. Texto que el autor suprime, para comenzar inmediatamente a narrar cómo domaba su cuerpo: «panem solummodo comedens»<sup>40</sup>.

Los ejemplos podrían multiplicarse; las observaciones también. Nuestras notas críticas pueden servir para conocer mejor la cultura del pasado. Insistiendo en lo que hemos dicho otras veces<sup>41</sup>, hemos de confesar que la cultura de la España visigótica tiene mucho de retazos. Es una cultura de signo eclesiástico; elaborada por clérigos y para clérigos. Su visión del mundo y de las cosas es netamente religiosa. Está hecha a base de fragmentos y de retazos. No supone un conocimiento serio de los textos del pasado, que se manejan las más de las veces a capricho y unilateralmente.

LAUREANO ROBLES

Prof. Universidad de Valencia

<sup>39</sup> PL. 69, 1109, lib. VIII, c. I.

<sup>40</sup> Ed. ANSFACH, p. 59, lín. 3.

<sup>41</sup> Cf. LAUREANO ROBLES (véase nota 19).

## LOS SALUDOS TEOFÓRICOS EN LA ISLA DE MALLORCA

Uno de los sectores de la vida cotidiana en que se percibe más claro el proceso de secularización del lenguaje coloquial es, sin duda alguna, el saludo. El concepto actual del saludo parece tornarse superficial. Y ello parece responder no sólo a la expansión de una concepción homogeneizante de la estratificación de las clases sociales, sino también a una pérdida del contenido religioso que entrañaba frecuentemente el saludo de antaño.

Las fórmulas cristianas de saludo van desapareciendo de la Europa occidental, sustituidas por expresiones más bien neutras, simplemente coloreadas de explícitos deseos de bienestar material. De hecho, siempre se había dado en el ámbito del catalán — y del mallorquín, por ende — una tendencia a la simplificación expresiva, la cual a veces hacía desaparecer el elemento teofórico del campo explícito de la formulación religiosa. Parece darse ahora un proceso de laicización expresiva que corre parejas con la masificación evolutiva del pensamiento moderno, también él en trance de laicización. El resultado, al menos aparente, es la divulgación de fórmulas más bien intrascendentes, bastante desprovistas de contenido humano y espiritual, fruto de expresar la vertiente racionalista del pensamiento moderno y de simplificar y sacrificar giros en aras de una sinceridad que parece eludir alusiones o matices de índole religiosa.

Hoy privan giros en la línea de: «A rivederci!», «Au revoir!», «Auf Wiedersehen!», «¡Hasta la vista!», «A reveure!», «Tanti auguri!», «Tante belle cose!», «Alles gute!», «¡Usted lo pase bien!», «Passi-ho bé!», «Chau!»...

## DÉU VOS SAL; DÉU VOS GUARD

Cuanto llevamos dicho no representa una novedad absoluta respecto a la tradición secular del habla coloquial. La misma expresión castellana de saludo, en su sentido obvio actual de salutación, proviene de un «Dios vos salve» inicial. El concepto aquí subrayado es el de salvar, hacer salvo, librar de peligro, el cual ha venido a perderse en el enunciado abstracto de saludo, tal cual lo encontramos ya en la versión castellana (siglo xv) de *Calila e Dimna*: «Entonces llegó el gamo a él e salvólo e díxole el galápago: —¿Dónde vienes?». He aquí un primer paso de devaluación del carácter deprecativo de la invocación teofórica primera: «Dios vos salve» . . .<sup>1</sup>

En el catalán de la plena Edad Media, en Ramón Llull, pongamos por caso, el saludar supone a menudo un deseo de salud espiritual (*Blanquerna*, 20, 12: *Obres originals*, 9, p. 81). Incluso en el siglo xv, Jaume Roig, en su *Spill de les dones*, refiere la salvación a Dios:

Déu saludà en lo mig jorn  
lo mon entorn tot d'Orient  
fins al Ponent . . .

El giro de salutación correspondiente en los tiempos de maduración de la lengua catalana es «Déu vos sal». En las *Cançons nadalenques del segle XV* recogidas por José Romeu lo encontramos de esta manera:

Déu te sal, verge sans par<sup>2</sup>.  
Ay, Josep, si Déu vos sal<sup>3</sup>.

El saludo que dirige el apóstol Tomás a los restantes apóstoles en *Lo passament de la Verge Maria*, un texto popular del siglo xv, es del mismo tenor:

<sup>1</sup> J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 (Madrid, 1954), pág. 132.

<sup>2</sup> J. ROMEU, *Cançons nadalenques del segle XV* (Barcelona, 1949), p. 78; asimismo, E. MOLINÉ BRASÉS, *Textes vulgars catalans del segle XV*, «Revue Hispanique» 28 (1913): «Déu te sal, regina, stela matinal», pág. 24; «Déus te sal, nafre sagrada, / del costat de Jesucrist», pág. 17.

<sup>3</sup> J. ROMEU, *Cançons*, pág. 69.

Devosal, amichs e companyons<sup>4</sup>,

Y en el fragmento de una representación del nacimiento copiada junto al manuscrito anterior se lee:

Jusep. — María, dona, Déu vos sal...

María. — Senyor, a vós guart Déu de mal...<sup>5</sup>

El fondo deprecativo que aletea en este saludo resalta más si tenemos en cuenta alguna invocación utilizada en este mismo tiempo de carácter paralelo, como el «Val-me, Santa Maria!» pronunciado por Guillem Torrella en *La Faula* (ca. 1360)<sup>6</sup> y que encontramos también en el *Tirant lo Blanc*: «Oh Santa Maria val!»<sup>7</sup>. El eco último del carácter religioso de estos giros lo encontramos en las fórmulas de conjuro y encantamiento de las *Rondaies mallorquines*: «Val Déu i lleó!», «Val Déu i homo!», «Val Déu i falcó!»<sup>8</sup>, etc.

Hay que advertir, sin embargo, que paralelamente al saludo explícitamente teofórico existen desde la misma plena Edad Media fórmulas de buenos deseos profanos, neutros, de mera salud corporal, como bien demuestra el art. *salut* del DCVB de Alcover-Moll (v. 9, p. 706), con cartas del siglo XIII en que se brindan «salut i amor, salut i honor, salut i reverència», etc.

También parece haber desaparecido del mallorquín coloquial una forma de saludo correntísima hoy en Cataluña. Se trata del «Déu vos guard!». Ya hemos mencionado antes la devolución del saludo en el siglo XV, realizada a un «Déu vos sal» mediante un «Déu vos guard». Con un «Déu sia en vostra guarda» se despide un obispo en carta a jurados de Gerona (1409)<sup>9</sup>. En la *Història del Comte Partinobles*, el protagonista recibe un beso del rey de Francia con el deseo: «Senyor, Déu te guard de traició». Fernando el Católico, después de su atentado de 1493, es ovacionado

<sup>4</sup> «Dix lo sant Tomàs: Devosal, amichs e companyons»: F. CARRERAS CANDI, *Lo passament de la Verge Maria* (segle XV), «BRAC Buenas Letras de Barcelona» 10 (1921-22) 219.

<sup>5</sup> F. CARRERAS CANDI, *Lo passament*, pág. 211.

<sup>6</sup> J. MASSÓ TORRENTS, *Repertori de la antiga literatura catalana*, 1 (Barcelona, 1932), pág. 509.

<sup>7</sup> J. MARTORELL, M. J. DE GALBA, *Tirant lo Blanc*, 2 (Barcelona, 1925 = ENC), página 302.

<sup>8</sup> A. M.<sup>a</sup> ALCOVER, *Rondaies mallorquines*, edic. defin., v. 12, pág. 70 (*En Juanet i sa donzella desencantada*); 2, pág. 73 (*Es fill des pescador*); etc.

<sup>9</sup> E. C. GIRBAL, *La festividad del Corpus*, «Revista de Gerona» 2 (1878) 243.

en Barcelona por el pueblo con un: «Senyor, Déus te mantenga»<sup>10</sup> que muestra la vivacidad que poseía por entonces este giro y sus equipolentes<sup>11</sup>. Era pura oración. Y que en Valencia, tratárase de castellano o de catalán, era lo mismo lo demuestra una historieta referida por Juan de Timoneda, protagonizada por un sastre y un calcetero, el primero de los cuales, después de darle los «buenos días», le añadía: «Dios os guarde de mal hombre y mala mujer, señor compadre». Toda ella está enderezada a mostrar la vaciedad de la bravata de éste, que sostenía bastarle un «sabiéndome yo guardar»<sup>12</sup>.

#### ADÉU SIAU; ADIÓS

El saludo catalán «Adéu, Adéu siau» suele usarse castellанизado en la isla de Mallorca diciéndose frecuentísimamente: «Adiós». Desde cuándo, a ciencia cierta no lo sé. Al menos desde el siglo XVIII, que es de cuando data la *Comedia de Santa Agueda, patrona de Sancellas*, obra de carácter popular:

Quinciano. — Pues, a Dios, bella Afrodisia.  
Afrodisia. — A Dios, noble president<sup>13</sup>.

Se trata evidentemente de una influencia castellana, la cual también se ha dado en la isla de Cerdeña, donde se dice todavía

<sup>10</sup> *Dietari del Concell barceloní*, 3 (Barcelona, 1894), pág. 301.

<sup>11</sup> En el *Cancionero de Baena*, Micer Fco. Imperial, al encontrar una dama le dice: «Señora, Dios vos mantenga . . . » (C. de Baena, 2 [Madrid, 1966], núm. 248); allí mismo (ibid., núm. 537), F. Sánchez de Talavera va a ver una dama:

fabléla en cortesía,  
dixe: «Dios vos mantenga»;  
ella dixo: «Muy bien venga  
el que venir non debía».

<sup>12</sup> JUAN DE TIMONEDA, *El patrañuelo*, patraña 18, *Obras*, 1 (Madrid, 1947), páginas 150-152.

<sup>13</sup> *Comèdia de Santa Agueda, patrona de Sansellas*. Obra transmitida durante siglos en este pueblo de Mallorca. Utilizo la copia de la familia Grau, f. 31. He aquí una *glossa* pedagógica recogida de viva voz:

Tant en sa nit com de dia,  
diuenge com dia fener,  
si me passeig pes carrer,  
al que trobiga diré:  
*Bones tardes o Bon dia.*  
Si no saps de cortesía,  
apren-ne, clavell hermós,  
en torn de dir *Adiós*,  
digués amb sa companyia.

«Addioso», como me advierte mi amigo el profesor Giovanni Lilliu<sup>14</sup>. La equivalencia religiosa del concepto se mantiene substancialmente, aunque, según los casos, más o menos consciente. Aquí viene bien el recordar cierta anécdota que, aunque acaecida en la península, sin embargo es un botón de muestra de la ambigüedad del saludo religioso explícito. Me la refirió el musicólogo Arcadio de Larrea durante el Congreso de Folklore de Zaragoza:

Era durante la guerra civil de 1936. Una señora del pueblo de Martín del Río (Teruel) se despedía un día de un miliciano republicano con el consabido «Adiós». El miliciano replicó:

— ¡Ya no se dice «Adiós», sino «Salud»!

La buena mujer, fastidiada por tantas molestias e intromisiones, perdió los estribos y se cuadró con coraje diciendo:

— ¡En esta tierra se ha dicho, se dice y se dirá «Adiós», me cago en Dios!...

«Adéu siau» se halla usado en el *Tirant lo Blanc*<sup>15</sup>. El capellán de Alfonso el Magnánimo refiere de un sucedido en la catedral de Valencia en 1461 a consecuencia del cual «lo bisbe sen aná molt iradament que nos dis a Déu siau, quasi amagadament»<sup>16</sup>.

Para Mallorca podemos mencionar el ritual de administración de sacramentos de comienzos del siglo XVI, en el que el sacerdote, al acercarse al enfermo para administrarle los últimos sacramentos

<sup>14</sup> En castellano, el saludo de despedida «Adiós» está registrado en el *Cancionero de Baena* y en el *Cancionero General de 1511*. Cf. *Diccionario histórico de la Lengua Española*, 1 (Madrid, 1933), s. v. Podría añadirse el *Comiat entre el Rey (Alfonso el Magnánimo) e la Reyna (María) en el viaje de Nápoli*, de Pedro de Santa Fe: «El rey: — A Dios: ¡que palabra forte, / reyna tristemente sueña! (...) La reina: — Fuertemente me parece / en dezir vos: Dios vos gufe (...)» (siglo xv), J. M. Roca, *Sobiranes de Catalunya* (Barcelona, 1928), pág. 299.

Adviértase en el *Cancionero de Baena* la canción de despedida del arcediano de Toro, que en cada estrofa dice «A Deus», vol. 2 (Madrid, 1966), núm. 314. Ruiz Páez dice: «A Deus sys, quia reccedo / ad magnam Dei militiam», *ibid.*, núm. 296. Por último, Fernand Pérez se despide (vol. 3, núm. 551):

«A Dyos, flor de asusena...

<sup>15</sup> «Partirse de tan virtuosa senyora, la más alta en dignitat e virtuts que en tot lo mon sia, sens dirli *adeu siau*», *Tirant lo Blanc*, cap. 279, vol. 3 (Barcelona, 1873-1905), pág. 264. ALCOVER-MOLL, *Diccionari català-valencià-balear*, 1 (Palma de M., 1968), pág. 190, s. v. *Adéu-siau*.

<sup>16</sup> J. SANCHIS SIVERA, *Dietari del capellà d'Anfós el Magnànim* (Valencia, 1932), página 280. Prueba de la conciencia del sentido religioso de la expresión a fines del siglo XVI es, entre la forma corriente: «— Adeusiau, graciosa... Adeusiau, en Jove... Adeusiau, lo meu amor»; la presencia de la segunda persona: «— Adeusies». AM. PAGÈS, *Deux chansons populaires d'Urgell*, *AIEC* 4 (1911-12) 570-574. Se trata de composiciones integradas en el Cancionero de Juan Fernández de Ixar.

— Bon dia que Déu mos dó.  
— Ell el mos dó, qui pot.

Cuando se sacan al sol las raíces del saludo se apercibe uno de la importancia latente en hechos aparentemente poco significativos. En el negar el saludo, por ejemplo, se pantentiza la rotura de la comunicación con el prójimo, que de prójimo pasa a ser oponente o enemigo. San Vicente Ferrer, en un sermón de principios del siglo xv, en que muestra el uso de este giro, nos lo da a entender:

Aprés huy per lo metí, quan isquist de casa [diguéreu] a degú: «Déu vos do bon jorn»? — Hoc.

— Aprés quan isquist huy per lo matí de casa, saludist ton proisme? — No, car mal lo vull, e giri-li la cara<sup>22</sup>.

#### ALABAT SIA DÉU

Una forma de saludo de mucha tradición y sabor en la payesía era el usado al encontrarse no en la aldea (la *vila*), sino en descampado o en los caminos. La rondaia mallorquina titulada *En Pere de Sa Vaca* presenta a un muchacho que no había salido nunca de su casa y que su madre recomienda a un tratante de ganado para ganarse la vida y éste se lo lleva consigo. Después de haberse encontrado por el camino con tres personas a las cuales el mercader saludó con un: «Alabat sia Déu», respondido siempre con un: «Per sempre sia alabat», el muchacho preguntó:

— Pero bono, diu En Pere... ¿I a tots es que trobau les deis: —Alabai sia Déu?

— Idò!, diu es mercader, ¿i tu que no ho dius?

— I ¿com ho he de dir, respon En Pere, si no m'hi era vist mai a trobar gent per fora vila?<sup>23</sup>

Esta forma de saludo es una patente plegaria de alabanza a Dios, evidentemente introducida para contrabalancear, sustituir y desagraviar a las blasfemias tan frecuentes en la Edad Media. Cuándo debió ser propagada, no lo sabemos, pero estaría por pen-

<sup>22</sup> S. VICENTE FERRER, *Sermons*, 1 (Barcelona, 1932), pág. 60.

<sup>23</sup> A. M. ALCOVER, *Rondaies mallorquines*, vol. 10, pág. 45.



sar que en las misiones populares de la Contrarreforma, en Mallorca concretamente en los misioneros jesuitas, dominicos o franciscanos. He aquí una cuarteta piadosa catalana que da razón del fondo del saludo mentado:

Perdoneu, oh Jesús meu,  
al blasfem i malparlat  
i feu que vostre sant nom  
de tot hom sia alabat <sup>24</sup>.

No me extrañaría que la fórmula hubiera sido trasladada del castellano. Ciertamente es que un tiempo llegó a tener carácter oficial. En el siglo XIX, en Manresa, al dar las horas, añadían un «Alabado sea Dios», que en tiempos constitucionales era suprimido y sustituido por un sonoro: «Viva la Constitución» <sup>25</sup>.

En Mallorca, según Andrés Caimari, se usaba el: «Alabat sia Déu» cuando al contar los números se llegaba a la decena. También se decía al encender las luces, al atardecer.

Lo que en la tradición mallorquina resultaba inconcebible era el encontrarse a alguien en la soledad de la campiña y no salir de esta soledad yendo al encuentro del forastero por el mero enunciado de este típico saludo. Lo remacha una glosa popular que recogimos en el pueblo de San Juan:

En dubtes está el cor meu  
si els varen batiar:  
¿no es deshonra de un cristià  
per devora gent passar  
i no dir: Alabat sia Déu?

El esquema completo del saludo solía ser éste:

A: — Alabat sia Déu!

B: — Per sempre (sia alabat, sia alabat Déu)! Alabem-lo per sempre!

<sup>24</sup> Instituto Municipal de Historia de Barcelona, Fondo Serra Pagès, leg. 28.

<sup>25</sup> J. SARRET, *Ethologia*, p. 189.

## ALABAT SIA EL SANTÍSSIM SACRAMENT; AVE MARIA PURÍSSIMA

Otra forma de saludo, que, de hecho, por estar siempre dirigida a Dios, constituye siempre una oración, es la fórmula: «Alabat sia el Santíssim Sacrament». Se solía decir al pasar por delante de la iglesia parroquial (Santanyí, Pollensa); al acabar el oficio dominical (San Juan); los arrieros la pronunciaban al regresar de su tarea, a la altura del camarín del Santo Cristo, en Sóller...<sup>26</sup>

La devoción a la Eucaristía durante el siglo xvi se incrementó en la isla de Mallorca, instituyéndose cofradías del Santísimo Sacramento, también llamadas de la Minerva, las cuales estaban asociadas a la de este templo romano, y solían tener sus cultos especiales el tercer domingo de mes, entre ellos procesión eucarística.

En el decurso de los siglos xvii y xviii alcanzó gran boga la devoción de las Cuarenta Horas. Desde el punto de vista del arte religioso mayor aparecen en esta época los grandes retablos con expositorio incorporado y desde el menor los cuadritos anunciantes de función con el Sacramento. Como esta devoción aumentó considerablemente al tiempo que la de la Inmaculada Concepción, de ahí la aparición de la fórmula abinada: «Alabat sia lo Sanctíssim Sagrament i l'Inmaculada Concepció de Maria Santíssima, concebuda sens màcula de pecat original». Era usada en la despedida de los miembros de la Tercera Orden Franciscana en los siglos xvii y xviii<sup>27</sup>. Aparece en grabados y en lápidas, como la de la Puerta Pintada de Palma (hoy cementada en el campanario de la Merced)<sup>28</sup>.

Es probable que lo fuera también al comienzo de funciones — como lo era, a veces, de sermones. Sea de ello lo que fuera, el hecho es que la segunda de estas fórmulas, la referida a la Inmacu-

<sup>26</sup> Se encuentra usado a menudo encabezando las *gloses* payesas que se cantaban por Pascua. RAFAEL GINARD, *Cançoner popular de Mallorca*, 3 (Palma, 1970), Relig. núms. 690, 770. He recogido estas noticias de la tradición oral.

<sup>27</sup> P. ANTONI FRONTERA, *Meditacions del Via Crucis* (Mallorca, 1695), pág. 83: Se besaba el suelo y se decía: «Sia alabat lo altíssim i diviníssim sagrament de lo altar i la puríssima concepció de Maria en el primer instant del seu ser físic i real en gràcia concebuda».

<sup>28</sup> BARTOLOMÉ FERRÀ, «La Aurora», núm. 439 (del 20-2-1915), pág. 3.

lada Concepción de la Virgen, se puso en Palma sobre la nueva Puerta del Mar, en 1620, con lo cual se previno la proclamación del patronazgo de esta advocación sobre el Reino de Mallorca en 1643<sup>29</sup>.

Con el correr del tiempo, la invocación, que aquí vemos simbolizada en la protección a la ciudad, se extendió aplicada a la del cobijo espiritual de la casa. Abreviada, naturalmente: «Ave, Maria, Puríssima».

Si tenemos en cuenta que ordinariamente las casas de los pueblos y de la ruralía solían estar abiertas comprendemos que el anuncio de la entrada—que la técnica actual realiza pulsando simplemente el timbre eléctrico—fuera tradicionalmente la expresión:

A: — Ave, Maria, Puríssima.

B: — Concebuda sens peccat.

Si alguien entraba en la mansión sin anunciarse de esta manera, podía verse increpado así: «Germà, que sou moro?». Añádase frecuentemente a este saludo mariano la pregunta:

— Qui hi ha a la casa de Déu?

a lo que se respondía:

— Déu i noltros,

o bien:

— Noltros i la Mare de Déu (Pollensa).

En tiempos muy recientes se han hecho en España inscripciones o azulejos en los portales con la leyenda mariana: «Ave, Maria Puríssima». Sin embargo, los más antiguos rótulos que he visto eran en papel y no se remontaban más allá del siglo xvii (Biblioteca de Catalunya: Sección de Estampas)<sup>30</sup> y xviii (Biblioteca Nacional de Madrid: Sección de Estampas)<sup>30 bis</sup>. En Mallorca se

<sup>29</sup> GASPÀR MUNAR, *Devoción de Mallorca a la Puríssima* (Palma, 1954), páginas 20 s.: «Alabada sea la Inmaculada Concepción de la Virgen Madre de Dios».

<sup>30</sup> Juan Amades en su utilísimo *Costumari català* recoge jeroglíficos y saluciones de entradas de casa de los siglos xix y xviii (*Costumari català*, vol. 5, páginas 865-907). Sin embargo, como decimos, los hay del siglo xvii, del impresor Abadal: Bibl. Cataluña, Secc. Estampas, boj 56.

<sup>30 bis</sup> Grabado apaisado con la Virgen, San José y el Santísimo Sacramento (31 × 14 cm.) y la leyenda: «Alabado sea el Santísimo Sacramento y la pura y

han editado hojas de gran tamaño con el grabado de la Inmaculada (y la leyenda «Mater amabilis. Ora pro nobis»). El texto del pie, que da razón de la obra, es el siguiente: «Diciendo Ave María Purísima se ganan dos mil seiscientos días de indulgencia y los mismos respondiéndolo: Sin pecado concebida». Imprenta de Estevan Trías (siglos XVIII y XIX; Col. de Estampas de la Biblioteca de la Diputación de Palma).

Se comprenden así los cantos de Pascua del tenor siguiente:

Com som davant es portal  
de qualsevol casa sia,  
noltros deim «Ave Maria»  
perquè Déu mos guard de mal.  
Ja no hi ha més bona guia  
que Déu que és es principal.

Noltros deim en arribar  
amb fosca i amb claredat,  
com es portal hem trobat:  
«Ave, Maria», i entram;  
lo primer que demanam,  
si hi ha res de novetat<sup>31</sup>.

#### PLEGAMANS I FELICITACIONES

De la misma manera que los saludos en la vida social solían estar impregnados de religiosidad, o al menos la revestían en sus fórmulas y formas exteriores, una cosa parecida acaecía con los medios de expresión de los vínculos familiares.

Rosendo Serra Pagés afirma que en Cataluña se llamaba *amistat* al beso que se daba en el siglo XIX como signo de respeto al superior. Los niños lo daban a sus padres al levantarse de la cama y al irse a acostar, lo mismo que al entrar y salir de casa. Igualmente se saludaba de esta forma a los abuelos y padrinos.

El que era saludado (*el que reb l'amistat*) la pagaba diciendo: «Déu te faça bo», o si la criatura simplemente salía de casa se le deseaba: «Mal no facis; mal no prenguis», o bien se decía: «Déu te guii i l'àngel».

Esta clase de saludos se llamaban en Mallorca y Menorca *plegamans*. Y es que efectivamente se besaban las manos de los padres. Si éstas se tenían que pedir se decía: «Donau-me sa má

limpia Concepción de Nuestra Señora la Virgen María, concebida en gracia sin mancha de pecado original en el primer instante de su ser natural. Amén». Biblioteca Municipal de Valencia, Fondo Churrat, 1730/105, núm. 13.

<sup>31</sup> R. GINARD, *Cançoners*, vol. 3, Religiosos núms. 726, 755, 770.

<sup>32</sup> Instituto Municipal de Historia de Barcelona, Fondo Serra y Pagès, llig. 19.

<sup>33</sup> F. CAMPS MERCADAL, *Folklore menorquí*, 1 (Mahón, 1918), pág. 66.

a besar» . . . Los padres solían decir bien: «Déu te faça bo», bien: «Déu te faça un sant». También en Mallorca se ha despedido con la fórmula: «Déu te guii i l'àngel», que he recogido en Felanitx. Otras fórmulas de despedida eran — y hago un paréntesis al tema del *plegamans* para enumerarlas —: «Déu vos guard de perill», «Amb salut mos tornem veure», «Déu vos dó bon camí», «Déu vos alliber de desgràcia», «Déu vos dó bon vent» (se decía a marineros). El correspondiente saludo de llegada solía ser: «Ben arribat». «I vós, ben trobat» . . .

He oído contar la llegada a la familia de uno de los frailes exclaustros cuando la amortización del año 1836. Se trataba de un hermano lego anciano que llegó vestido de paisano con unos pantalones de rayas blancas y negras, lo que entonces se llamaban popularmente: «uns calçots de pois i puces». Era un buen hombre que se dedicaba a hacer rosarios, y por todo equipaje, cuando lo fueron a recoger con un «carro de pareis», se trajo una cuartera de cuentas de rosario, una lezna y un alambre. El padre de la casa llamó a todos los niños, que contemplaron maravillados el extraño personaje que les fue presentado con estas palabras textuales: «Això és el tí Pau; plegau-li les mans» . . . <sup>34</sup>.

En días de excepción — por las fiestas de Navidad y Pascua y en las *matances* anuales —, hijos y nietos solían desfilar ante los viejos y les besaban las manos. También los niños besaban las manos de los mayores después de la confesión anual de Pascua. Entonces solían decir esta frase: «Vos demàn perdó si vos he agraviat». La respuesta de rigor en tal caso tenía que ser: «Déu mos perdón a tots», o bien «Déu mos perdó en el cel». Como se ve, a la reconciliación con Dios, una vez recibido el sacramento, se solía seguir la reconciliación con la familia. La idea en forma parecida brujulea en la actual pastoral de la Iglesia católica.

Creo tener entendido que a veces no se besaba a los niños pequeños hasta después de haber recibido el sacramento del bau-

<sup>34</sup> Comunicado por el anciano P. Mateo Barceló, C. R., en 1969; era de Felanitx. No sé cómo serían los usos medievales. En el *Conseyll de bones doctines que una reyna de França donà a una filla sua* (s. xv), ésta, después de recibir su bendición, «besà li les mans e la bocha prenent comiat e feu son bon camí». La madre le había recomendado «que honretz vostre sogle e vostra sogra e'ls haiats per pare e per mare e tots temps que devant los viudretz los besetz les mans e'ls façats gran reverencia e honor». LUIS SERRA RIERA, *Trois textes catalans*, «Revue Hispanique» 72 (1928) 536-7, 539.

tismo. El niño era antes del rito sacramental sólo *un moret*. No me consta la extensión de esta costumbre. De todos modos, el bautismo suponía la consagración oficial de la alegría de la familia que tenía su continuación asegurada mediante el nuevo vástago. Tengamos presente que antes de la Ilustración no hubo más registro que el parroquial. No nos extrañe, en consecuencia, que la fórmula ordinaria que se dirigiera a los padres al bautizar a los infantes fuera: «Déu vos ne dó alegria». La cual a veces era sustituida por la de: «Déu el vos deixi veure com desitjau», o bien: «Que el pogueu veure sà, bo i ben collocat». La respuesta cortés de los padres solía ser por este tenor: «I vós que heu vegeu».

La felicitación ordinaria que se hacía a los novios en su boda era la de: «En hora bona», redondeada acaso por un: «que pogueu estar molts d'anys plegats (com Jesús i Maria)».

#### CONDOLS I CONSOLS

A propósito de las fórmulas coloquiales utilizadas en la enfermedad hay que decir que éstas forman en buena parte un grupo que alude a la conformidad cristiana con las dificultades, de las cuales insensiblemente se va delimitando y precisando la enfermedad en sentido literal. Entre los giros exhortativos a esta conformidad se hallan los siguientes: «Déu me dó paciència (un sac i mitg de paciència) (paciència i pler que dur); «Déu eu vol així, paciència»; «Ei ha que prendeu així com Déu mos ho envia»; «No res, serà lo que Déu voldrà»; «Dóna gràcies a Déu que és estat lo més poc que poria ésser i Déu no mos n'envii de pitjors»...

Cuando se quería interesar por un enfermo se decía:

A: — Com està en N.?

B: — Bé, gràcies a Déu (grat sia a Déu [Menorca]).

A: — Déu faci que duri.

B: — Amén.

Si la enfermedad, o quizás una herida, era cosa de poca monta, se decía:

A: — Déu vulla que no sia res.

B: — No eu serà, si Déu vol.

En cuanto la enfermedad era crónica o simplemente que comenzara a alargarse o tuviera mayor importancia se decía: «Déu fassa que se millori», y al enfermo se solía dirigir uno con el augurio: «Déu vos deix passar una bona nit (bon dia)».

Cuando la enfermedad era mortal y se prolongaba, el comentario podía muy bien ser: «Més valdria que el Bon Jesús el (la) sen dugués». Si mejoraba el enfermo después de su gravedad se imponía decir: «El Bon Jesús no eu ha volgut».

Es sabido que la recepción de los últimos sacramentos en la sociedad agrícola tradicional era un acontecimiento social. La familia se interesaba especialmente por el enfermo; lo mismo las amistades. Las palabras que se decían para confortar a éste antes de recibirlos solía ser: «Amb sa major alegria pogueu rebre el Senyor de tot lo món». Después de recibidos se solía más bien expresarse en estos términos: «Tot vos sia enhorabona: Estau content d'haver rebut el Senyor de tot lo món?»... Otra manera de decir lo mismo más paliada era: «Enhorabona i que en bona sanitat el pogueu anar a rebre a ca-seva».

La certeza de la muerte, insobornable, había creado el giro empeñativo de la persona, equivalente a ¡Palabra!: «Tan cert com m'he de morir!». La muerte, empero, se veía desde el lado religioso, no sólo desde el material y temporal. La razón era: «La mort i la vida Déu la té». Y por la razón aludida, con un matiz que no acierto a adivinar, de una persona que estaba muy grave se venía a decir que se hallaba próxima a Dios, de esta forma: «Està a l'ull de Déu». Y del morir mismo se decía: «Ha donat l'ànima a Déu».

La ceremonia de la condolencia se solía conocer por «consol». Ir a dar el pésame se decía: «Anar a consolar».

El pésame por los niños tenía fórmulas propias, las cuales aludían a su proximidad a Dios por razón de su inocencia. Un sacerdote felanigense de primeros de siglo tenía un giro característico para expresarlo: «Tots tenguem sa mateixa sort!»...

Los padres de los mismos decían a veces — en especial la madre —: «Déu el volgué, Déu el me prengué». Los parientes se expresaban en estos términos: «Déu vos ne dó alegria del àngel»; «No ploris; tendràs una cadira en el cel» (a la madrina del bautizo).

Giros generales para manifestar el duelo muy usados en la

payesía eran: «Déu vos consol»; «Déu vos dó conort»; «Déu vos dó conformança per soportar tal pèrdua», que tienen sentido de condolencia. Si se trataba de un hijo se podía decir: «Déu vos guard els demás». Un carácter más acentuadamente religioso tiene la alusión a la plegaria por el difunto: «Déu vos dó molts d'anys de vida per pregar per ell»; o bien el siguiente, que emplaza implícitamente a los presentes en su futuro deceso: «Déu faça la gràcia que el vejem en el cel», «que el vejem en el cel tots plegats», «que el vejem a la santa glòria», «que nos faça lloc en el cel»...

El deceso de una persona largamente afectada por su enfermedad, con su matiz de alivio para la familia y para el propio interesado, es aludido con la frase: «Déu (el Bon Jesús) l'ha tret de penes». A nadie le parecía mal en un caso así el acatar positivamente la decisión de la Providencia: «Déu ha fet una santa cosa».

En cambio, la muerte repentina sugería alusiones al estado del decedido en el momento del trance: «Déu l'haja trobat en gràcia seva»; «Déu l'haja rebut en estament de gràcia».

El recuerdo del difunto era subrayado con expresiones generales como: «N., que en pau descans»; «N., que en glòria sia»; «N., al cel sia (ell i tots los morts)»; «N., a bon lloc és (¿què li podien dar més que sa glòria?)»; en algún caso, la expresión es más personalística: «N., que Déu lo tenga»... Existen matizaciones un tanto peyorativas respecto del difunto que asocian el recuerdo religioso con desagradables experiencias pasadas. La doctrina cristiana acerca del perdón de los enemigos viene aludida: «N., que Déu l'haja perdonat (com jo el perdon)»; en el caso siguiente de forma algo más dura: «N., Déu el perdon allà on és».

El pensamiento de la muerte va asociado indefectiblemente a la idea de la justificación personal en los momentos en que se cruza con uno en la vida cotidiana. De ahí las fórmulas: «Déu mos perdon en el cel» y «Déu no mos deixi morir que no mos haja perdonat». Naturalmente, al lado de la idea de morir en paz con Dios está también vigente la del vivir como gracia y don de Dios, cosa que es mencionada con sentimientos de agradecimiento—beneficio de la Providencia de Dios—en los giros: «Si Déu me dóna vida...»; «Déu no me deix morir que...»; «Si Déu me conserva sa vida i es delit...».

Tan unido iba el pensamiento de la muerte con la existencia





Propagación seiscentista del saludo  
«Alabado sea el SSmo. Sacramento del Altar»

(Grabado Inst. mun. de Hist., Barcelona)



ALABAT SIA LO SANTISSIM NOM  
DE JESUS.

Grabado catalán del s. xvii

(Bibl. Central, Barc.)



Grabado del s. xvii

(Bibl. Central, Barc.)

cotidiana que, de la misma manera que cuando dos coincidían en un dicho se afirmaba que habían sacado un alma del purgatorio, cuando dos se tropezaban al dar la vuelta a una esquina decían: «Així mos topem en el cel» . . . , «En el cel nos encontrem i a l'infern no mos trobem».

#### EL CONOCIDO Y EL DESCONOCIDO COMO «GERMÀ»

Cuando se leen las *Rondaies mallorquines* de Antonio María Alcover se advierte que el apelativo utilizado en los encuentros entre personas desconocidas, encuentros que suelen hacerse por los caminos y descampados, suele ser el de hermano: «germà», «germanet», «germaneta» . . .

Este dato es seguro<sup>35</sup>. Y hasta nuestros mismos tiempos se ha empleado la expresión. Mi padre recuerda que una vez, al regresar de la romería de San Bernardo, en las cercanías de Palma, habiéndose perdido en la noche, se encontraron con unas ovejas y pidieron a gritos al pastor invisible que les indicara la dirección . . . Una voz desde la oscuridad les respondió: «Germanets, anau per allà on van les euveies, que duen bon camí».

En la práctica, ciertas expresiones, como las de entrega de limosna («Tot sia per Déu, germanet»; «Per amor de Déu sia, germanet») marcaban una diferencia social; otras (como «germanet de Déu», «regermanet de Déu») se utilizaban para indicar sorpresa o espanto; algunas («Bon dia, germanet: ¿que ja heu berenat, dinat, feta molta feina?») subrayan interesamiento afectuoso, y no faltan las que tienen un carácter generalísimo («Recoranta de germanets: que n'hi ha de molts avui!»). Esto da a entender que existe una gama de matices, pero que se unen para indicar una plataforma común, la de prójimo, por emplear una palabra que, efectivamente, a pesar de ciertas circunstancias diferenciales, une y liga todavía, como sucede en el campo solitario o en la diversidad de clase o en la participación de una misma reacción sentimental.

<sup>35</sup> Ya en Ramón Llull se saluda a un desconocido: «Germà amich — dix Evast —: ¿qui sots vos, qui en mon lit vos sots colgat?». *Blanquerna*, caps. XV y XVII, 1 (Barcelona, 1935 = ENC), págs. 108, 114.

Una lectura detenida de la prosa de Juan de Timoneda nos certifica del sentido parecido de «hermano» como apelativo propio de personas de tratamiento desconocido, igual que en las *Rondaies mallorquines*, y en especial de mayor a menor. Incluso cuando se piensa en el sentido obvio que tiene tal hermandad se responde uno mismo que es tan ancha que no puede tener eficacia ninguna el invocarla. De hecho, uno de los cuentecillos de Timoneda lo subraya:

Cierto soldado, viendo que a un rey de ninguna manera se le podía hablar para pedille una merced, usó desta maña que dixo al camarero:

— Señor, diga a su Alteza, que está aquí un hermano suyo, que tiene necesidad de hablalle.

Entrado el soldado, hecho su debido acatamiento, díxole el rey:

— Pues qué ¿vos sois mi hermano?

Respondióle el soldado: — Sí, señor.

Anxí, dixo el rey: — ¿Por qué vía?

Respondió: — Porque todos somos hijos de un padre y una madre, que es Adán y Eva.

Dixo el rey: — Verdad vos dezís, hermano mío sois, no cumple más. Mirad, dadle ahí un dinero, camarero mío.

Respondió el soldado: — Y qué, ¿un dinero y no más me dan?

Dixo el rey: — Andad que si todos los hermanos os dan un dinero, como yo os he dado, más rico seréis que yo <sup>30</sup>.

La historieta pone la base de la fraternidad coloquial en la común ascendencia humana. Es una base tan ancha que en la práctica pulveriza la mayor parte de su eficacia. Un teólogo actual, que ha estudiado monográficamente el tema de la fraternidad cristiana, ha sentado con curiosa concomitancia su presupuesto general en la misma afirmación (J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 1960).

Sin embargo, la realidad es que esta fraternidad popular se basa, más que en la común ascendencia humana, en la realidad de la comunidad cristiana predicada en el Evangelio y recordada

<sup>30</sup> J. DE TIMONEDA, *El buen aviso y portacuentos*, 2.ª parte, c. 85, *Obras*, 1 (Madrid, 1947), págs. 369-70. En Timoneda, *Sobremesa y alivio de caminantes*, al encontrarse en caminos y ventas se saluda a los desconocidos por «hermano»; lo mismo los hidalgos a los pastores o los estudiantes a los pobres. Parece que los amigos, en cambio, se llaman con el nombre de «compadre». En La Mancha me dice Arcadio de Larrea que hermano tiene el sentido de cualquiera. Así en Pedro Muñoz: «— Vete al alcalde. — Hermano, el señor alcalde no está en casa». También en Aragón «maño» es prácticamente cualquiera.

domingo a domingo, si no en la homilía, que no siempre se ha hecho desde la Edad Media, sí, al menos, en la proclamación del calendario semanal y en el rezo colectivo de las oraciones tipificado en los primeros rituales de los siglos xv y xvi. El enderezamiento a los fieles se hacía seguramente con la fórmula: «Estimats germans . . . »<sup>37</sup>.

Cuando murió en 1620 el famoso predicador popular P. Rafael Serra, franciscano, en su villa natal de Inca (Mallorca), se le hicieron solemnes exequias. Y el *Libre de determinacions* del Ayuntamiento, en la fecha 19 de septiembre del mentado año, lo justifica con toda precisión: «puix qu'eix es germà nostre per esser natural d'assí i batetjat en la font parroquial»<sup>38</sup>. La hermandad se razona por la oriundez común natural y por el renacimiento de la común pila bautismal.

En el *Entremés de Sant Jordi*, representado en Inca en 1460, después de la muerte del dragón y partida de San Jorge, el alguacil pronuncia estas palabras que denotan naturalmente una catequesis algo atropellada y facilona, pero correcta en su perfil dogmático:

Per contentar al gran Déu  
façam-nos tots cristians.  
Bateix-se tot hom arreu  
y cascú dó lo nom seu  
y visquem com a germans<sup>39</sup>.

El poeta popular medieval ha comprendido correctamente que el carácter de cristiano lleva consigo la diferencial de la fraternidad cristiana. Es lo mismo que le ha pasado, cinco siglos después, al culto autor de *La deixa del geni grec*, el cual pone en boca de su protagonista Nuredduna un oráculo del cristianismo venidero:

Ja veig, ja veig com l'auba d'aquella edat futura  
en que segons l'enigma, la Verge infantarà.  
Quan l'Invisible a l'home parlant se mostrarà,  
del cel nova rosada, plourà tendresa pura,  
i a son semblant cada home li sabrà dir germà<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Es suposición mía que no puedo documentar con textos coetáneos.

<sup>38</sup> ANDREU CAIMARI, *El P. Rafel Serra* (Palma, 1921), pág. 74.

<sup>39</sup> J. ROMEU, *Teatre hagiogràfic*, 3 (Barcelona, 1957 = ENC), pág. 31.

<sup>40</sup> M. COSTA LLOBERA, *Obres completes* (Barcelona, 1947), pág. 401.

El fondo teórico sobre el que reposa la nomenclatura popular mencionada es ciertamente el dogma cristiano de la paternidad sobrenatural de Dios y la fraternidad de Jesucristo alcanzadas con su Encarnación y Redención. La realidad que se trasluce en las modificaciones y alteraciones de sentido en la práctica es una pérdida de conciencia de la almendra del contenido esencial. Sin embargo, resta, en el peor de los casos, el testimonio de la palabra misma: «germà», como un eco del Evangelio, que es lo mismo que acaece en Canarias, al parecer, con la utilización del vocablo «cristiano» para designar una persona desconocida, a un prójimo<sup>41</sup>. Acá y acullá apunta también en su caso, a pesar de todo, la diferencial cristiana, el anhelo y la llamada a la fraternidad. Ya dice bien un refrán castellano (pensemos que, en aragonés, «maño» es abreviatura de «hermano»):

¿Quién es mi hermano?  
El vecino más cercano.

Presupuesta la fe común, naturalmente; lo cual no se podía decir de las primitivas Canarias, con su población guanche, de la cual ha saltado hasta hoy su curiosa designación de «cristiano», equivalente al peninsular «hermano». Cuando se mencionaba a uno u a otro con tal apelativo, se resaltaba el hecho de que de la soledad del campo o de la masa del pueblo destacaba uno o varios seres anónimos de los cuales no se sabía prácticamente nada más que una cosa, en una sociedad homogénea como la de ayer: su condición de cristiano. Y ésta era la que se subrayaba con un término que podía variar en sus matices, pero que enunciaba una realidad compartida de religión y de posible acercamiento humanitario.

Con esto no queremos negar que existieran otras formas más neutras de dirigirse a otros. Pensemos simplemente en la fórmula usada por san Vicente Ferrer en sus sermones: *Bona gent!* (DCVB, v. 6, p. 265; s. v. *gent*).

<sup>41</sup> «¿Adónde va, cristiano?» (saludo o bien pregunta a quien ha entrado por terreno vedado o sigue camino equivocado); «¡Oiga, cristiano!» (exclamación cariñosa precedente a alguna pregunta); «¡Guà, cristiano!» (expresión de asombro); «¡Esta no es comida de cristiano!» (protesta por la mala calidad de una comida); «¡Puedes comértela, que es comida de cristiano!» (loa de la calidad de un alimento). He aquí algunos giros canarios que me ha comunicado el buen amigo y folklorista don Diego Cuscoy, desde Tenerife.

## UNA LLIMOSNA, PER AMOR DE DÉU

La conciencia de que la limosna a los pobres era un precepto sustancial del cristianismo estaba muy desarrollada en el área catalana, como puede muy bien apreciarse a través de los protocolos testamentarios.

Pero existían fórmulas especiales usadas en el acto de dar la limosna, las cuales expresaban las razones teológicas de la misma de una manera sencilla y asequible. Dar limosna era «fer caritat». Y «caritat» y «amor de Déu» son los dos términos que hacen de piedra de toque para calibrar la relación existente entre el necesitado y su benefactor. De ordinario, el indigente introducía su pretensión de esta manera:

- Un poc de caritat, per amor de Déu!
- Voleu fer-me caritat, per amor de Déu?
- Qualche coseta, per amor de Déu!

La motivación, tan transparente, «per amor de Déu», se halla recogida ya por Francesc Eiximenis en el siglo XIV. En un episodio de la vida de san Luis, rey de Francia, que invitó a san Buenaventura a comer y luego le sonsacó para saber lo que pensaba en su interior respecto de la manera de comer de un religioso pobre, se halla la expresión usada en el mismo sentido que se conservó hasta hoy. Dice san Buenaventura:

— Senyor, hom pobre no deu examinar què li és dat; mas de qualche cosa que li sia dada deu, sense questions, menjar humilment, per amor de Déu. Si m'haguéssets dada una sardina salada, axí matex la m'haguera menjada alegrement com la lampresa, car yo no deig fer trialles ne questions en ço qui m'és dat per amor de Déu<sup>42</sup>.

En la serie de clavariato del Archivo catedralicio de Mallorca

<sup>42</sup> F. EIXIMENIS, *Terç del crestià*, III (Barcelona, 1932 = ENC), pág. 239. «Les dites almoynes (els grans senyors) fan més per pompa o per costuma que creen que's pertangue a lur van estament que no per amor de Déu, e per conseguen no'ls profiten molt aytals almoynes» (id., 2, pág. 291). El sentido general de la expresión se evidencia más en aquellas ocasiones en que se ruega que no se mate a uno «per amor de Déu» o se pide perdón por haber pensado mal «per amor de Déu». F. EIXIMENIS, *Dotzè del crestià*, cap. 382, en *Contes i faules* (Barcelona, 1925 = ENC), pág. 78; *Terç del crestià*, III, pág. 238.

(siglos XIV-XV) se distinguen muy bien los enterramientos corrientes, en los que se anota la limosna recibida, de los gratuitos, de los cuales siempre consta por escrito que se hicieron «per amor de Déu»<sup>43</sup>.

La petición de limosna normalmente era contestada positivamente. Entonces durante el espacio de tiempo que se tardaba en proporcionarle la ayuda solicitada — limosna que, en los últimos siglos, era, de ordinario, en dinero en la ciudad y en especie en las villas de la payesía —, el pobre recitaba alguna oración, frecuentemente el Padrenuestro, por las intenciones del beneficiario.

También este concepto de que los pobres han de orar por el benefactor — o por los difuntos de su familia — se halla en Francesc Eiximenis. En la anécdota de los diez truhanes ciegos referida en el *Terç del crestià*, el limosnero les dice: «Vosaltres sou X; veus ací X florins per amor de Déu. Hajats-ne bon sopar e pregats Déu per mi»<sup>44</sup>. Pero para el autor no es sólo un hecho obvio, sino razonable y razonado, al referirse a la situación de los religiosos en el ámbito de la sociedad contemporánea. Cuando éstos toman sus alimentos en el refectorio conventual guardan silencio, dice, para atender mejor a la cantidad de la comida, a la obligación de la moderación y para

pensar en los benifets que Déu qui'ls peix sens lo lur treball, contra costuma de les altres gents, qui amb gran affany ho guanyen, e així matex per que pensen en lo perill que'ls hi va si no y satisfan puys per oracions e per altres santes obres que facen per aquells que'ls ho donen, e per aquells per qui u donen. Car, com diu lo Senyor per lo profeta, los ecclesiàstichs menjen los pecats del poble, car lo poble los ho dona per delir lurs pecats e per aconseguir-ne abans misericòrdia ab Déu per mèrit de llurs oracions, e, per tal, cant lo poble no pot tant entendre en lo servey de Déu, com fan los ecclesiàstichs<sup>45</sup>.

Existe, pues, una relación entre los pobres — y los religiosos

<sup>43</sup> Como es lógico, el sentido literal de la limosna a Dios «per amor de Déu» es privativo: «Mes rebé corante sous de mossèn Guabriel Mora, los quals dóna a la sacristia per amor de Déu» (*L. de sacristia 1498*, dezembro). Luego está el de la caridad al prójimo en general: «A xxii de maig soterraren, a una hore de nit, un home de Manacor, lo qual En Morro, notari menor, tenia per amor de Déu» (sentido ambiguo) (*L. de sacr. 1500*, f. 18 v). La ambigüedad es despejada en la fórmula: «Item xxx de setembre soterraren un albat de Martí Amphós, perayre, per amor de Déu» (*L. de sacr. 1538*, f. 41).

<sup>44</sup> F. EIXIMENIS, *Terç del crestià*, III, pág. 283.

<sup>45</sup> F. EIXIMENIS, *Terç del crestià*, III, pág. 253.



son unos pobres más — y sus benefactores recibiendo una ayuda pecuniaria o real, que deben satisfacer mediante oraciones u otras buenas obras.

Cuando el pobre recibía el beneficio, era costumbre emplear una fórmula de agradecimiento. De ordinario: «Per amor de Déu sia», la cual era replicada por el benefactor diciendo: «Tot sia per Ell (pel Bon Jesús)». También se estilaba decir: «Déu vos pac la caritat», «Déu vos ho aument».

A veces la limosna no tenía lugar. Había que darle a entender al cuestuante la negativa. También aquí valían fórmulas religiosas, tales como: «Déu vos faça bé», «Déu, qui pot, vos dó remei». El sentido obvio muestra que la fórmula es una oración para solicitar de Dios para el pobre el bien que uno mismo afirma que no está en condición de realizar.

Existe una paremia, como no podía menos de existir, dada la ironía y el realismo del género, que descubre, como en todas las cosas humanas, el atravesamiento y falseado que llegaban a alcanzar estas expresiones tan densas de contenido religioso:

Per amor de Déu sia, / si favor m'han fet, més me'n mercixia \*.

#### GABRIEL LLOMPART

\* La bibliografía general utilizada sobre el tema es: ANTONI AGULÓ, *Colecció i explicació de les frases cristianes usades dins Mallorca* (Palma, 1909 = Biblioteca de la Gaceta Balear), 28 págs.; id., *Frases cristianes de Mallorca*, «Sa Marjal» (Sa Pobla, 1919), págs. 19, 107, 152, 164; (1920) 92, 151; ANDREU CAIMARI, *Frases mallorquines cristianes*, «La Aurora» (1915), núms. 440, 441, 442, 443, 444, 446, 447, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 456, 457; BARTOMEU FERRÀ, *Usances cristianes de la nostra terra*, «Mallorca dominical», 1 (1899), núm. 70; ANDREU FERRER, *Tractaments, cumplits i escomeses*, «Soller», núm. extraord. del 11-VII-1960, páginas 70-71; GERONI FORTESA, *Usances cristianes de la nostra terra*, «Mallorca dominical», 1 (1899), núm. 68. La paralela existente sobre Menorca que conozco: FRANCESC CAMPS MERCADAL, *Folklore menorquí*, 2 (Mahón, 1918). Para Ibiza, véase: ISIDORO MACABICH, *Obras completas*, 4 (Palma, 1967), págs. 37-50. Sobre Cataluña, ANTONI GRIERA, *Litúrgia popular*, «Butlletí de dialectologia catalana» 18 (1920) 1-98. Hay nueva edición.



## EL P. ROIG I JALPÍ A L'ARXIU MUNICIPAL DE GIRONA

A la sessió del consell municipal de Girona tinguda el dia 1 de gener de 1673, acabades les propostes presentades, el secretari passà a llegir unes sollicituds per a la seva resolució. Una d'aquestes anava signada de Fra. Joan Gaspar Roig i Jalpí, que demanava autorització per a poder treballar a l'Arxiu de la Ciutat a fi d'aclarir «copioses notícies» en relació a la història de Girona dintre la Crònica de Catalunya que tenia entre mans i força avançada.

La sollicitud, respetuosa i amable, avalada a més pel peticionari amb el títol de Cronista de S. M. a la Corona d'Aragó, no podia menys que ésser atesa, i ho va ser de conformitat al que aleshores era corrent, és a dir que la investigació es fes a presència d'algun dels jurats o d'un dels prohoms del consell o del síndic o del secretari.

El document, que es pot llegir a la fi d'aquestes ratlles, és una transcripció literal segons consta als fols. 9 i 10 del *Manual d'acords* de l'any 1673. El secretari del Consell, en donar-ne compte, ho deuria fer llegint l'original, però en fer l'acta no va inserir el document original sinó que en va fer una còpia, i en arribar al final, suplí amb un etcètera part de la salutació de ritual i la data. Ara bé. Si aquesta proposta és presentada, llegida i resolta en el Consell general del dia 1 de gener de 1673, al menys portaria data de desembre de l'any anterior 1672, i si el títol de cronista reial, segons el publicà el mateix Roig i Jalpí en el *Resumen Historial*, li va ésser concedit el dia 11 de maig de 1673 i registrat el dia 30, ¿com és possible que sis mesos abans del nomenament es digui ja *Chronista de sa Magestat en tots los Regnes de la Corona de Aragó?* Vet ací un interrogant difícil d'esbrinar a no ser que, com en altres casos passava, el títol li fos donat de viva veu pel rei o un seu representant, i la confirmació escrita, més tard.

Quant a la investigació anteriorment esmentada, és segur que

va fer-la. Si no fos així no hauria pogut escriure el cap. V de la tercera part del *Resumen Historial* on es parla de la «forma del gobierno, con que se rige la Ciudad de Gerona». També al parlar del polígraf gironí Eiximenis diu: «Escribió los libros *de regimine Principum*, que vulgarmente llaman, el *Christiano*, donde dize cosas muy dignas de sus grandes letras y virtud. Otras obras nos dexó, y goza de estos tesoros la ciudad de Gerona en su Archivo» (pàgina 362). Indubtablement es refereix a l'incunable estampat a València per Lambert Palmart en 1484, que encara posseix l'Arxiu Municipal. De la manera que ho diu el P. Roig sembla com si en l'Arxiu hagués vist altres obres d'Eiximenis. Si fos així, dissortadament cal considerar-les perdudes.

També en parlar del privilegi de les Fires, concedit per Joan II, fa constar «que hallará el curioso en el Archivo de esta ciudad, en el libro de los Privilegios, intitulado *Llibre vermell*, esto es, libro colorado, fol. 131» (pàg. 453).

Igualment en referir-se a una lletra de Felip IV del 11 d'octubre de 1653, «está insertada en el Manual del año 1653 a 10 de noviembre en el Archivo de la ciudad de Gerona» (pàg. 461). I a altre del mateix sobirà del 8 d'agost de 1654, «está inserta en el Consejo General celebrado por la ciudad de Gerona a 25 de septiembre del año 1654» (pàg. 468).

I sobre tot a la plana 434 on fa l'elogi de «Gerónimo de Real de Fontclara, que aún vive en edad venerable de más de ochenta años, muy versado en toda manera de libros de historia humana: ha escrito un tesoro de noticias de todos los sucesos de su tiempo, que han pasado en este Principado. Doy a aquellos escritos el título de Tesoro, porque con summa legalidad hallarán en ellos los que tuvieren gana de escribirlas o valerse de aquellas narraciones quantas cosas deseare, con tal seguridad de la verdad, quanto es conocida de todos la integridad purísima de este virtuosísimo caballero. Hanse copiado de buena letra por deliberación del Consejo general de esta ciudad, y recondido en su Archivo, para que en él se conserven, y les halle en todo tiempo el que necesitare de ellos: y yo sé que vendrá día en que el curioso las estime, y busque más que si fueran oro. Ha sacado a luz un librito todo lleno de enseñanza ética, política y económica, cuyo título es *El cielo en la tierra*, que sólo no le estimará quien no le conociese, ni con-

siderará, que cada línea es una sentencia, y que todo él es una deleitosa enseñanza» (pàg. 434).

Comprovades aquestes dades i altres que hi podríem afegir, són correctes i les obres esmentades de Gerònim de Real es conserven a l'Arxiu. Sabem que a 29 de juliol de 1679 es va pagar al procurador Joan Gardeny 26 lliures i 5 sous per la còpia de la «Crònica», tasca que se li havia encomanat a l'any 1675. Per altre part, «El cielo en la tierra» havia sigut impresa per Gerònim Palol a l'any 1671, un exemplar de la qual hem vist a la Biblioteca Pública.

Conseqüentment el P. Roig i Jalpí en escriure el seu *Resum Historial* havia consultat l'Arxiu Municipal i tingut a la seva disposició l'original del llibre de G. de Real o la seva còpia, que s'anava fent, així com els cartorals i els llibres o manual d'acords propis del regiment de la ciutat. Les ratlles copiades més amunt revelen les bones relacions que tingué amb l'historiador amb qui segurament va aconsellar-se més d'una vegada. Es més, tenim el convenciment que Real va ésser el que li faria de guia i estaria present en les seves recerques, amorosint-li aquelles «descortesias de algunos hombres groseros, a cuyo cargo estava entonces su guarda», la dels arxius visitats, i que hauria viscut en altres llocs com amargament ho fa constar en el *Resumen Historial* i comenta l'historiador M. Coll i Alentorn en el pròleg al vol. IV de l'edició del *Libre de feyts d'armes de Catalunya*, a cura d'Enric Bagué<sup>1</sup>. Aquest pròleg no queda reduït a una petita presentació com s'estila correntment, ans bé és un magnífic i seriós estudi, la conclusió del qual és: 'que no solament el *Libre de feyts d'armes de Catalunya*, atribuït a Bernat Boades, és apòcrif, sinó que l'autor de la falsificació és Joan Gaspar Roig i Jalpí<sup>2</sup>. Com és sabut, la *Crònica general del principado de Cataluña* esmentada en la sollicitud ha quedat inèdita i perduda. Ni sabem si la va acabar per bé que sembla que podria deduir-se de les frases que hi dedicà al final del *Resumen*, en el qual, després de dues cites consecutives de Boades, recalca «y se verá esto largamente en mi Chronica General de Cataluña, si Dios me concede fuerças y salud para darla a la es-

<sup>1</sup> «Els nostres clàssics», Editorial Barcino (Barcelona, 1948).

<sup>2</sup> De la mateixa opinió de Coll i Alentorn és Josep. M.<sup>a</sup> Pons Gurí, que en el seu estudi *Roig y Jalpí y el Prior de Meyá* («Anales del I. de E. G.» 14 [1960] 39-83) aporta més notícies que refermen la susdita opinió. També Martí de Riquer, citat per Pons Gurí. V. Coma Soley contràriament defensa l'*Autenticitat de la*

tampa» (pàg. 525) i parlar de la poca consideració que havia trobat en qualque arxiu i del molt esforç que hi esmerçà. Pensem si tot això no va ésser més que una cortina, i que del que realment es tracta és del *Libre dels feyts*, veritable crònica de Catalunya en petit, escrita entre 1672 i 1675, que d'aquesta faisò quedava enfortida amb una obra de més volada. Aquelles «fuerzas y salud» les va tenir per més de deu anys fins al 23 d'agost de 1687, data de la seva apoplèxia, temps més que suficient per atendre la impressió de la dita obra, si realment havia estat escrita.

De les recerques a l'Arxiu de la ciutat se'n va beneficiar el seu *Resumen historial de las grandezas y antigüedades de la Ciudad de Gerona*, que enllestí el 1677 i publicà l'any següent de 1678. Pensem també que possiblement el títol d'aquest llibre fou suggerit del *Compendi historial* de fra. Jaume Domènec, crònica universal feta sota la inspiració del *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, que Roig i Jalpí podia molt bé haver vist en regirar algún arxiu nostre. El mateix títol en castellà *Compendio historial de las Chrónicas y universal Historia de todos los reynos de España* (Amberes, 1571) és emprat per E. de Garibay i Çamalloa, obra que fou molt divulgada a Catalunya.

El contingut del *Resumen Historial*, encara que amb moltes falles, és francament positiu, i per a la història de Girona és una fita de valor digna d'estima, i el seu autor, el primer historiador gironí. Per considerar-ho així, quant l'Ajuntament de Girona, en ocasió de la incorporació dels termes municipals de Palau Sa Costa, Sant Daniel i Santa Eugènia de Ter l'any 1963, se li presentà el problema de revisar el retolament dels seus carrers a fi d'evitar la duplictat de noms, li suggerírem uns quants i, entre altres, el del P. Roig i Jalpí, i en sessió plenària tinguda el 8 d'octubre de 1965, el que fins aleshores era el carrer de José Antonio de l'extingit

*Crònica de Bernardo Boades* en un llibre d'aquest títol publicat a Blanes al 1949. Nosaltres ens inclinem per la sofisticació de Roig. Últimament Lluís Esteva i Cruañas, en el seu article *En el quart centenari de la batalla naval de Lepant. El guixolenc Joan Camisó, en fou un gran heroi?*, publicat als n.º 1205-6 del setmanari «Ancora» de Sant Feliu de Guíxols (31 juliol 1971), dóna com a sospitosa l'afirmació de Roig i Jalpí (*Resumen historial*, pàg. 516): «...el capitán Camisó, a quien el Serenísimo señor D. Juan de Austria dio en gratificación de sus servicios en aquella feliz jornada el Solio, y docel del general turco Hali Baxá...», que fins ara era tinguda com a indubitable, no seria sinó una fantasia del P. Roig.

municipi de Santa Eugènia de Ter, passà a dir-se'n de ROIG I JALPÍ, i d'aquesta manera, com a senzill homenatge, incorporava a la nomenclatura dels carrers de la ciutat el nom famós del seu primer historiador i honorable fill de la província, nascut a Blanes.

LLUÍS BATLLE I PRATS

*Suplicació donada per lo Rnt. Pare fra Joan Gaspar Roig i Jalpí del ordre de Sant Francisco de Paula.*

Molt Iltre. Sr.

Fra Joan Gaspar Roig y Jalpí del ordre dels Minims, chronista de sa Magestat en tots los Regnes de la Corona de Aragó, representa a V. S., com prosseguint y tenint avensada la Chronica de Cathalunya se li ofrescan tocar algunes coses desta fidelíssima Ciutat de Gerona pera perpetuarlas en bon stil en ella a honor de dita nobilíssima Ciutat aunque tinga copioses notícies, estes no las té tant claras y plenes com la integridad se deu guardar en la Istòria demana. Pertant, suplica a V. S. sie de son servey manar en la conformitat que millor convinga a esta Illustríssima Ciutat se li franqueen de spatio y modo se puga fer concepte de lo més convenient los Monuments y memòrias més considerables se troben en aqueix arxiu, assegurant a V. S. resultarà tot a mayor glòria així del particular com Comú de esta Ciutat, com del cordial amor tinch a V. S. se pot indefectiblement prométrer, lo qual tindrà a singular gràtia rebuda de la generositat de V. S. quam Deus exalto etc.

De V. S. aficionadíssim servidor y capellà q. s. m.

Fr. Joan Gaspar Roig y Jalpí  
Chronista de sa Magestat

M. d'Acords 1673, fol. 9.

*Consell General de 1 de gener 1673.*

Delibera y ordena que se amostren les scriptures que se ofrescan haver menester véurer lo dit Pare Roig y Jalpí del Arxiu de esta Casa ab que hajen de ésser presents en tot lo temps ques cercaran y mirarà alguna scriptura los molt Iltres. señors Jurats o algú de sas Senyorias, o lo Syndich o Secretari.

M. d'Acords 1673, fol. 10.





ALGUNS COGNOMS CATALANS PROCEDENTS  
DE NOMS DE PERSONA POC USUALS  
O INEXISTENTS A CATALUNYA

A la llista de cognoms catalans que he anat recollint des de fa uns quaranta-cinc anys, n'hi ha molts que ofereixen dificultats d'índole diversa, quan hom tracta de volguer-ne conèixer l'origen. Sovint, al cognom registrat en una fitxa anys endarrera, al qual acompanya un interrogant que dóna l'alerta sobre un possible error, una lectura defectuosa, un text d'ortografia dolenta, etc., s'hi afegeix un topònic estrany. Un nom peculiar, inhabitual, que designa el d'un mas o peça de terra, que coincideix amb el cognom registrat prèviament, i que pot ser n'assenyala l'origen. Des del començament, es vegé que la presa de notes sobre persones, cognoms i llinatges, hauria d'ésser paral·lela a la recopilació de noms de lloc, poc coneguts, desapareguts o englobats per àrees urbanes més extenses i, sobretot, de noms de masos, existents o inexistents en l'actualitat. La coneixença del major nombre possible de topònims d'aquesta mena, permet d'endevinar l'origen de cognoms que no tenen sentit aparent. Molts noms de persona, d'origen romà o germànic, que tingueren èxit escàs a Catalunya en èpoques allunyades de l'aparició del cognom, han arribat fins a nosaltres, designant un llinatge, per la perpetuació a través d'un mas, d'una peça de terra o d'un camp. Una vegada consagrat el nom de la propietat, el pregueren les diverses famílies que l'habitaren, perdent el cognom que els era propi. D'aquesta manera s'establí un cercle, nom de persona - nom de lloc - nom de persona, que ha estat la causa de la perpetuació de determinats noms poc usuals en una època i totalment perduts més tard.

En altres casos, les variants existents entre un cognom lògic i un d'estrafolari mostren el camí seguit per la deformació succes-

siva, fins a abocar a un altre amb significació pròpia però allunyat de l'original. Cognoms estrangers, que tenen sentit en la llengua del país en el qual es formaren, es van adulterant, en sortir-ne fins a adquirir una significació, generalment estúpida i sense relació amb el cognom original. Gent que vingué a Catalunya a l'època de la reconquesta, procedent de Poitiers, era coneguda amb el nom genèric de «poitevins», que, pronunciat en català, es convertí ràpidament en noms de llinatge com Poteví, Potaví, Paytuví, Payví, etc. Poitevin no tenia sentit per a la gent del poble, però «pa i vi» tenia un significat ben clar. El fenomen és similar en totes les llengües. El nom azteca Cuaunhauac, que vol dir «prop de l'aigua», es convertí en Cuernavaca a l'orella dels conqueridors espanyols.

Però d'entre les fitxes a que ens referíem, n'he pogut separar unes quantes que tenen una característica comuna: la d'expressar cognoms derivats de noms de persona, excepcionals a Catalunya, o aparentment inexistents. És comprensible que cognoms com Pong, Esteve, Baldrich, etc., s'hagin extès abundantment pels països catalans, perquè els noms personals que els originaren foren freqüents quan aquells començaren a formar-se per a individualitzar els llinatges. És menys explicable que trobem ampliament extesos cognoms com Aimà, Bassa, Cotche, Dexeus, etc., que deriven de noms de persona pràcticament desconeguts a la Catalunya dels segles XI al XIII.

De vegades, els cognoms als quals ens referim deriven de noms que, a Catalunya, foren coneguts en altres formes, però no en la que originà el nom del llinatge. Per exemple, Blath, mai no fou utilitzat en aquesta forma per a anomenar una persona del sexe femení, sinó que, en català, s'emprà la forma llatinitzada, Flora. Però Blath fou la versió de Flora coneguda a Anglaterra, Irlanda, Alemanya i a determinats llocs de França. En aquesta forma fou portat a Catalunya i pogué coincidir i de fet coincidí amb la forma llatina. Blat, en canvi, esdevingué cognom. Aquesta mena de cognoms degueren arribar preconstituïts a Catalunya i, per tant, en època relativament tardana, des del país on s'originaren els llinatges corresponents. O bé el portaren com nom personal, si l'època en que arribaren a Catalunya coincidí amb la moda de l'ús del cognom. La raresa del nom era un motiu més per a la seva adopció i per la consagració de la forma per a individualitzar la família.

O, encara, era el nom d'un familiar, avi o àvia, amb el qual era batejat el que havia nascut a Catalunya. Cal admetre la possibilitat, segurament freqüent, que el nom recordés el d'un sant venerat al lloc d'on provenien els acabats d'arribar. Recordem que, als països catalans, la formació dels cognoms coincideix cronològicament amb el període de la reconquesta i de l'expansió territorial. Un altra explicació de l'existència de tals cognoms seria la seva persistència com a topònim (nom d'un mas, terra, etc.) d'un nom de persona, servat a través de generacions que ja no l'usaren com a nom personal, però que, en propagar-se l'ús del cognom serví per a designar el llinatge que en aquell moment ocupava el mas o la terra. Aquesta explicació és especialment aplicable als cognoms d'origen romà, tant freqüents a Catalunya, malgrat que com a nom de persona, havien caigut en desús, segles enrera, arreconats per les modes portades per les invasions successives. La seva persistència només és explicable pel fet d'haver-se salvat en forma de topònim.

L'arribada de gent que venia de diversos llocs d'Europa és ben coneguda. Hi contribuirien una multitud de circumstàncies. Crides de magnats invocant la croada contra els sarraïns, enemics de la fe; movilització de grups, comanats per cavallers en cerca de fortuna; lleves de tropes mercenàries per un capitost al qual s'havia encomanat la pacificació, o la conquesta, d'un territori (p. ex. l'aportació d'homes, feta per Guillem el Normand, a rel dels seus viatges per Normandia, Anglaterra i altres llocs); aflluència individual o familiar d'aquells que havien sentit relatar possibles guanys en les terres reconquerides novament; vinguda de gent que, a retaguàrdia, seguia els exèrcits, perseguint negocis d'índole diversa; emigració de grups d'una mateixa localitat, impressionats pels èxits aconseguits, anteriorment, per individus del mateix territori, etc. L'extensió de cognoms com Anglès, Alemany, Francès, Genovès, Pisà, Pàmies (de Pamiers), Navarro, etc., etc., indica prou bé la quantitat de gent que vingué de llocs més o menys llunyans. L'aportació estrangera a Catalunya, mentre durà la reconquesta, i el període immediatament posterior, ha estat poc estudiada, però és evident que fou molt important. Diu Lebel<sup>1</sup> que els

<sup>1</sup> **LEBEL**, *Les noms de personne*, p. 112.

anglesos que s'establiren a París durant el segle XIII, sovint feien seguir el seu nom del qualificatiu «l'Englais», tal com aleshores s'escrivia. El mateix passava a Catalunya. Un personatge, Anglès de cognom, en el seu testament deixà els béns que tenia a Catalunya, i que segurament havia conquerit ell mateix, als seus fills, i els que quedaren a Anglaterra els deixà a un germà seu que degué romandre al lloc d'origen. En un document del 1177, hi signen Joan Anglès, Gilabert Anglès, Pere Gallec, Guerau Gasc i Bertran Bulgar<sup>2</sup>. A la mateixa comarca, pocs anys més tard, apareixen tots els esmentats i, a més a més, Esteve de Biterris, Ramon de Sencia, Folc Rurso, Franc Anglicus, Pere-Guillem Aragonès, Guerau de Salvinyach, Bertran de Tolosa, Teobald Anglès i A. de Narbona. Un contingent notable de gent forana.

De vegades, els noms de persona desconeguts a Catalunya, dels quals derivaren els cognoms als quals ens referim, tenien una extensió geogràfica tan limitada, que la seva aparició permet de sospitar la procedència dels que els portaren. La suposició és aplicable als cognoms derivats de noms de sant que tingueren una àrea reduïda de devoció, o de variants de noms personals limitades a territoris de poca extensió.

En la llista que segueix figuren les formes dels noms tal com eren conegudes en originar-se el cognom corresponent, prescindint d'altres variants, que tenien la mateixa significació i que de vegades n'han format d'altres. Anglesius i Anglinus, són gentilicis derivats del llatí Anglus, anglès. Però la primera forma, Anglesius, ara no ens interessa per ésser freqüent i obvia la seva traducció en Anglès i la seva persistència. En canvi, el cognom Anglí, derivat de la variant Anglinus, que no fou usada a Catalunya, no és probable que es formés al nostre país. Augustus es traduirà per August, però Aout, forma exòtica del mateix nom, pot haver-se traduït per Agost originant-se el cognom que, en aquest cas, no tindrà res a veure amb el mes de l'any.

Aquests noms rars, o inexistents entre nosaltres, coincideixen, molt sovint, amb el nom d'un sant, el que vol dir que, en la majoria de cassos, són noms de persona. El fet pot interpretar-se de dues maneres: a) el sant fou objecte d'una veneració especial, en un

<sup>2</sup> *Llibre Blanc de Santes Creus*, p. 194.

lloc determinat, el que motivà que moltes persones de la localitat fossin batejades amb el seu nom; b) el nom ja era freqüent, per altres motius, i una de les persones que el portava fou santificada.

És evident que, de vegades, cal admetre una possible dualitat d'origen d'un cognom determinat. Bassa, p. ex., pot ésser un topònim, expressió d'un lloc habitat prop d'una bassa, o bé la perpetuació del nom de persona Bassa, popularitzat, en diversos indrets d'Europa pel nom d'aquest sant. A Catalunya, hi hagué una munió de noms de persona que mai no passaren a designar un llinatge, perquè el seu èxit escàs els féu desaparèixer abans de que tinguessin oportunitat de convertir-se en cognoms.

Ha estat inconvenient, en l'estudi dels cognoms catalans, que no s'hagin examinat des del punt de vista de llur origen. La majoria de treballs confonen aquest amb l'etimologia del mot, o deriven cap a disertacions lingüístiques. El llinatge Vilafant s'originà en aquest poble, ja fos perquè hi tingué drets de senyoria o bé perquè, simplement, n'era originari. És indiferent, pel cas, que, etimològicament, el nom del poble vingui de «villa de Fedantio», és a dir, d'una persona que es digué Fedantius. El que interessa és saber que el cognom prové del nom de la vila. La confusió entre l'origen dels cognoms i llur etimologia tendeix a desvirtuar-ne l'estudi i a fer-lo embrollat.

Els cognoms que s'expressen a continuació no tenen més finalitat que l'intent de demostrar que, la majoria, deriven de noms de persona desconeguts o poc coneguts a Catalunya, però en ús en altres llocs. La petita anècdota dels sants, que segueix els cognoms, contribueix a demostrar que són noms de persona. Per altra banda, en alguns cassos, es pot suposar perquè el nom d'un sant, en llengua estrangera, constituí un cognom a Catalunya.

Després de cada un dels cognoms que integren la llista, s'ha consignat el d'una persona determinada que visqué en l'any que s'indica.

#### ACHÉ (Pere Aché, s. XIV).

Aché és una forma francesa del nom de persona Acius, que si bé es troba amb freqüència en aquesta darrera forma, no apareix a Catalunya en la primera.

Fou el nom d'un diaca, martiritzat prop d'Amiens, sota Diocleciana. El seu culte era i encara és molt viu a la diòcesi d'Amiens, amb tot i que

l'Acta d'aquest sant ha estat impugnada per diversos investigadors catòlics.

Variants: *Axé, Atxer, Atcher*.

**ADERIU** (Antoni Aderiu, s. xv).

Aquest cognom, que a primera vista sembla una deformació d'Arderiu, és probable que derivi del nom d'un sant que visqué al segle II o III, grec de naixement, successor de sant Apollinar, a Ràvena i conegut, segons el indrets, per Adheri, Abderitus o Adery i potser llatinitzat Aderius.

**AIMAR** (s. XIII).

Nom de persona, rar a Catalunya.

St. Aymard succeí St. Odó a l'abadia de Cluny, en 942. El cap de deu anys resignà l'ofici a St. Majol a causa de la ceguera que patia.

Variant: Aimà.

**ALET** (Joan Alet, 1304).

És el nom d'una beata morta en 1105, que fou muller de Tecolin i mare de diversos sants, el més famós dels quals fou St. Bernat de Clairvaux.

És possible la confusió amb Alet, nom de localitat d'origen a l'Aude.

Aleth o Aletum fou l'antic nom de Saint-Malo.

**ALFAIG** (Pere Alfaig, s. xvi).

Dos sants es digueren Alphage, Alphege o Elphege. El primer, que morí en 951, era monjo, i fou abat de Winchester. El segon (954-1012), benedictí de l'abadia de Deerhurst, a Gloucestershire, també fou abat de Winchester. Morí, executat, durant la invasió danesa del 1011.

**ALFER** (Arnau Alfer, s. xvi).

Alferius, Alpherius o Adalfericus és un nom de persona normand.

Hi hagué un sant d'aquest nom (930-1050), de pares normands, però nat a Salern, que fou ambaixador a França, on caigué malalt. Quan curà, es feu monjo de Cluny. És el fundador de l'abadia de La Cava, prop de Salern.

**ALFEU** (Ramon Alfeu, 1192).

St. Alphaeus es menciona a Mat., X, 3, com el pare de sant Jaume el Menor. L'Església catòlica considera poc digna de crèdit la vida d'aquest sant descrita en diversos llibres apòcrifs.

**ALFOD** (Ramon d'Alfod, 1146).

Alfod és el nom d'un monjo de Winchester, que fou bisbe de Sherborne (1045) i morí en 1058. Propagà el culte dels sants Cubert i Swithun.

**ALGIS** (Pericó d'«Algisy», s. iv).

Un monjo irlandès, deixeble de St. Fursey, fou conegut amb els noms d'Adalgis, Adelgis i Algis. Evangelitzà el camp d'Arràs i Laon i fundà un modest monestir a Picardia. Morí devers 686.

ALMEDA (Antoni Almeda, 1654).

Por ésser originat del topònim, però cal pensar en l'existència del nom perpetuat per St. Almdha, descendent del rei Brychan de Brecknock, que visqué al segle x.

ALMER i ALMERA.

Són cognoms que ja apareixen al segle xii. També poden haver-se originat dels topònims Almer (hi ha un mas d'aquest nom) o del lloc Almera.

Almer és una de les formes amb les quals es conegué St. Almirus, Almiere o Almer, fill d'Auvergne, educat a Menat, i mort vers 560.

ALRÀ (Jaume Alrà, s. xiv).

Alrà és el nom d'un monjo de l'abadia cistercenca l'Isenhgen, que morí vers 1250.

Variant: *Alrad*.

AMAND (B. Aman, 1240).

Antic nom cristià, expressiu de «apte per a ésser amat», del llatí *Amandus*.

Fou també el nom d'un sant, bisbe de Burdeus, al segle v, i de molts altres sants. Com a nom personal fou rar a Catalunya.

La forma femenina, Amanda, sembla ésser una invenció literària del segle xvii. «Calguent ésser Amada», i canviant Amada per Amanda, el nom esdvingué adequat per a protagonistes d'un determinat gènere novel·lístic. La opinió risca d'aventurada, malgrat els arguments cronològics, perquè gairebé tots els noms de persona foren usats en masculí i en femení i per tant Amada pot ésser el femení d'Amat.

AMANS (Bernat Amans, 1188).

Nom de persona, del llatí *Amantius*.

Un sant d'aquest nom fou bisbe de Rodez.

AMARANT (Fr. Gaspar Amarant, 1652).

Hi ha un St. Amarand, que morí després del 700 i que fou abat de Moissac i bisbe d'Albi, i un altre St. Amaranhus, que visqué al segle iii, venerat a Albi com a màrtir. El martirilogi d'aquest darrer és atestat per sant Gregori de Tours i és probable que el nom es relacionés íntimament amb el territori d'Albi, i que no tingués una àrea d'expansió gaire extensa.

Variant: *Amarand*.

AMARÍ (Arnau Amari, 1343).

És un altre nom de persona de poc o de cap ús a Catalunya.

St. Amarinus, bisbe d'un monestir dels Vosgues, fou company de martiri de St. Priest, bisbe de Clermont. Morí en 676. El seu nom fou perpetuat pel de la vall de Saint-Amaria, a Alsàcia.

ANÉS (Gil Anés o Anes, 1394).

St. Anesius forma part d'un grup de màrtirs de l'Àfrica proconsular, de data desconeguda.

**ANGLÍ** (Salvador Anglí, 1621).

Aquest nom és una de les diverses formes del llatí «anglus», anglès, en la seva forma «anglinus».

Al segle VIII visqué un sant conegut per St. Anglinus. Fou el 10<sup>e</sup> bisbe de Stavelot-Malmédy a Bèlgica.

**ARDIÓ** (Josep Ardió, s. XII).

Ardo o Ardione es digué un sant llanguedocià mort en 843, conegut de primer amb el nom de Smeragdus. El canvià pel primer en entrar a l'abadia d'Aniana, en temps del seu primer abat, sant Benet. El cult a sant Ardió s'establí a Aniana, poc temps després de la seva mort, però no sembla que mai abastés una gran extensió.

**ARETES** (Ramon d'Aretes, 1180).

Nom de persona grec, Apéras, convertit en Hārita en àrab. Aretas IV es menciona al Coran com rei de Damasc en temps de sant Pau.

Però també hi ha un sant d'aquest nom, sant Aretas, que forma part d'un grup martiritzat a Roma en època incerta.

**ARGENT** (Joan Argent, 1402).

Entre les relíquies que posseïa el monestir de Poblet, es mencionen les de sant Argent, nom de persona aparentment desconegut a Catalunya.

**ARGENTA** (Bernat Argenta, 1223).

Possible forma femenina de l'anterior.

**ARGULLÓ** (R. Argulló, 1184).

Deriva probablement del nom de persona que portà St. Ergulolio i no de la condició de caràcter, que no explicaria algunes variants.

Variants: *Argullol*, *Argullós*, *Argullot*, *Ergullós*.

**ARGULLOLA** (Antoni Argullola, 1616).

Probable forma femenina d'Argullol, que vindria a fer més difícil que aquest cognom i l'anterior procedissin d'«orgullós».

**ARÍS** (Berenguer d'en Arís, 1297).

El beat Erizzo, natiu de Florència i primer deixeble de sant Joan Gualbert, morí en 1094. Fou el quart general de l'abadia de Valhombrosa, prop del lloc on va néixer.

**ARISÓ** (Llinatge consignat al Diccionari Aguiló, al qual pot atribuir-se el mateix origen que a l'anterior, així com al cognom *Arissa*).

**ARMELLA** (Joan Armella, 1644).

Femení del nom de persona Armel, una de les formes d'Armagillus, que en revestí d'altres en distints llocs, com passà amb la majoria de noms cèltics. Ermel, Erme, Ermin, Athmael, Arzel, Armahel, Hermel, Thiarmail són formes del mateix nom que es llatinitzaren en Armagillus.

Un sant Armell nascut a les Gàl·lies era cosí de sant Samsó. Li fou dedicat un temple conegut per St. Erme. Fundà Saint Armel-des-Boschs-aux i Plou-Ermel (Ploermel), a Britània.



AURA (P. d'Aura, 1258).

Hi ha diverses santes Aurea anomenades així mateix Aura i Oria. El cognom també pot derivar del lloc Aura, als Baixos Pirineus.

AUTER (Sever-Tomàs Auter, 1670).

Del nom Authair o Oye, Auteur o Autor. Al segle VII visqué un St. Authaire, cortisà de Dagobert I i pare de sant Ouen de Ruan. També portà aquest nom el tercer bisbe de Metz.

AYMAR (Joan Aymar, 1497).

El beat Aymard succeí Sant Odó a l'abadia de Cluny. Morí en 965.

BALDA (Pere de Balda, 1650).

Portà aquest nom una abadessa de Jovarre (diòcesi de Meaux) al segle VII.

BALDÓ (Guillem Baldós, 1174).

St. Baldus fou un ermità, penitent, venerat a Sens, França.

BALDRET (Joan Baldret).

Aquest nom de persona fou el del bisbe escocès Baldret, successor suposat de St. Kentigern o Mungo, a Glasgow. Morí en 756. Alguns l'han identificat amb St. Balthar, ermità de Tinnigham, que segueix.

BALTER (Pere Balter, s. IV).

Ha tingut diverses formes.

St. Balter, Balthar, Baldred o Balredus, era un monjo de Lindisfarne, que esdevingué anacoreta i es retirà a la frontera amb Escòcia, a Tinnigham. També visqué a Bass Rock, prop de Berwik.

BANÚS (Llorenç Banús, 1499).

S'accepta generalment que aquest cognom deriva del nom de persona Bonucius. Als segles VII-VIII ja es troba el nom en la forma Bainus i Banus, i sembla més lògic suposar que el nom Bonucius donà pas al cognom Bonús i no a Banús.

Bainus és també el nom d'un sant, monjo de Fontanella, d'on acabà essent-ne abat. És el patró principal de Calais.

Variant: *Benús*.

BARADAT (Cognom consignat al «Diccionari Aguiló»).

Sant Baradat era un siri que portava una vida solitària, al qual Teodoret designa com «l'admirable Baradates», en el seu *Philotheus*.

BARBA (Pere Barba, 1340).

«Báp Bpos», en grec, vol dir foraster, extranger. Santa Bàrbara és una de les santes més populars del calendari. No obstant, l'Església considera espúria la llegenda del seu martirologi. Hauria estat una de quatre germanes síries, les altres tres anomenades Margarida, Agnès i Catarina. Santa Bàrbara ha estat, i és patrona, d'arquitectes i enginyers, i invocada contra llamps i trons.

La forma francesa del nom fou Barbe i, els seus diminutius, origi-

naren cognoms com *Barbot*, *Barbate*, *Barbery*, *Barberry*, etc. En anglès quedà el variant *Barbery*. El cognom *Barba* es freqüent, tant en castellà com en català, malgrat el qual en aquesta darrera llengua almenys no és usat com a nom personal en la forma *Barbe* o *Barba*, sinó en la de *Bàrbara*, quedant com a cognom la primera.

Les deformacions del nom de persona i dels noms amb els quals fou designat el creixement pilós fan difícil de decidir-se per l'origen d'aquests cognoms derivats de *Barbe*, ja que les possibilitats són nombroses. *Barballó*, *Barbas*, *Barbell*, *Barberí*, *Barbet*, *Barbeta*, *Barbissó*, *Barbó*, *Barbosa*, *Barbot*, etc., són derivats del mateix nom.

**BARBASSA** (Felip de Barbassà, 1343).

És un de tants noms originats de l'anterior.

Sant Barbassà era originari d'Antioquia. En un viatge a Roma fou descobert per l'emperadriu Plàcidia Augusta, que va induir-lo a fixar la seva residència a Ràvena, prop de la cort, on va fer-hi bastir un monestir. Sembla que el seu consell prudent prestà serveis a l'Estat.

**BARBAT** (Pere Barbat, 1512).

Axí mateix originat de *Barba*.

Sant Barbat o *Barbas* és un sant del segle VII, nadiu de Benevento, d'on arribà a ésser-ne bisbe en 663. Assistí al sisè concili general, celebrat a Constantinopla, en el qual foren condemnats els monotelistes.

**BARD** (Arnau Bard, 1204).

Al costat de l'origen d'un possible nom de lloc, cal considerar l'existència del mot com nom personal.

Sant Bardus (982-1053) va néixer a Oppenshofen. Educat a Fulda, on rebé l'hàbit benedictí, fou abat de Werden, al Ruhr i de Hersfeld, arquebisbe de Mainz i gran almoiner de l'imperi.

**BARNABÉ I BARNABEU.**

Han quedat consagrats com a cognoms a Catalunya, malgrat que la seva aplicació com a nom de persona hagué d'ésser excepcional en l'època de la formació dels cognoms, si hem de jutjar per la raresa amb que es troba en documents d'aquesta època.

Són formes llatinitzades del nom que, en hebreu, vol dir «fill de consolació». Sant Bernabé és un dels caràcters més atractius de l'Antic Testament, en els primers capítols dels Actes dels Apòstols. El seu nom figura en el Cànon de la Missa.

**BARSA** (Tomàs Barsa, 1540). — **BARSES**, **BARSO** i **BARSAS** són variants del nom que portà un sant, bisbe d'Edessa, a Síria, en el segle IV.

**BARULL** (Jaume Barull, 1288).

L'acoblament dels sants «Romanus et Barulas» es refereix a dos joves màrtirs, de la vida dels quals se'n sap molt poc.

**BASSIL** (Berenguer de Bassyl, 1290).

La freqüència d'aquest nom a la baixa edat mitjana es tradueix per l'existència d'una dotzena almenys de sants que porten aquest nom. En grec, «Badiselos» vol dir «majestuósament». És probable que la seva popularitat es degué a sant Bassili el Gran (329-379), germà de sant Gregori, que fou un dels doctors més notables de l'Església. El nom, raríssim a Catalunya, cal buscar-lo al temps de la dominació visigòtica.

La forma femenina, Bassília, que florí a França i Anglaterra als segles XII i XIII, a Catalunya no fou més abundosa que la masculina als segles XI-XIII.

**BASSA** (Guillem de Bassa, 1183).

No hi ha dubte que aquest cognom pot originar-se en un topònim. Però tampoc es pot ignorar que fou nom de persona, no usat a Catalunya, però suficientment extès en altres llocs perquè el portessin tres santes.

**BASSO** (Pere de Basso, 1326).

Nom de persona, reconegut per Aebischer (Basso, Bassius).

Ho fou de diversos sants, el més conegut dels quals fou el que morí martiritzat, sota Deci, en 257.

**BASSOLS** (Fr. Joan Bassols, 1247).

Cognom ben freqüent a Catalunya i nom de persona en altres llocs i èpoques.

Sant Basolus o Baslo, nadiu de Limoges, visqué entre 555-620, era monjo de Verzy, prop de Reims.

A Catalunya hi ha diversos topònims d'aquest nom.

**BASTA** (Pere Basta, 1343).

Sant Vaast, Vasta, Vedast, Vaat, Gastó o Foster, ha estat anomenat de maneres tan diverses que és difícil de reconèixer-lo com la mateixa persona.

La forma Gastó es troba a Catalunya com a nom, però la de Vaas i Vasta no. Les darreres són els noms que rebia aquest sant a les terres anglo-saxones.

Juntament amb sant Ramir, contribuí eficientment a la conversió dels francs. Durant uns quaranta anys governà les seus, unides, d'Arras-Cambrai. Morí en 539.

De Vaast n'ha pogut derivar el cognom català *Bats* (Berenguer de Bats, segle XIV).

**BATLLE**.

Aquest cognom, tan freqüent als països de parla catalana, explica el seu origen pel significat del mot.

A part del càrrec, també fou un nom de persona. El portà sant Bajulus, venerat a Roma, de la vida del qual no se'n sap pràcticament res.

**BEAN** (B. de Bean, 1260).

Existí un sant Bean que fou bisbe de Leinster, a Irlanda.

BEDA (Onofre de Beda, 1528).

Aquest nom el portaren dos sants. Beda el Jove, un dels oficials principals de la cort de Carles el Calb, més tard benedictí a Gavello i mort vers 882, i el venerable Beda (673-735), nat a Wearmouth, escriptor i estudiós de la Bíblia, ordenat a Sant Joan de Beverley, que fou declarat Doctor de l'Església i pot considerar-se el tipus del benedictí escolar.

BEGANS (Bernat de Begans, 1280).

Diversos sants porten aquest nom. Segons el lloc s'han venerat amb els noms Becan, Bega, Begh, Bee. Dels quatre sants anomenats, tres són irlandesos i l'altre és franc. És possible que la forma Begh fos a l'origen del cognom català Bec, extès, amb variants ortogràfiques, per Anglaterra, França i Alemanya.

Variants: *Began*.

BELLÍ (Miquel Bellí, 1432).

Es digué Bellinus un sant que fou bisbe de Pàdua i morí en 1511.

Variants: *Bellir*.

BENNA (Guillem Benna, 1420).

El nom de persona Benno s'usà amb freqüència a l'Europa Central, però no a Catalunya.

Entre 940 y 1106 es diuen Benno i Benna un sant i dues beates.

BES (Pere Bez, 1202).

La forma francesa del nom fou Vaise i Vaiza.

Sant Vasius és conegut a França amb les dues formes anteriors. Morí martiritzat vers l'any 500 perquè, essent un ciutadà ric, distribuï els seus béns entre els pobres.

BESES (Joan de Beses, s. xv).

Existí sant Beses, un dels màrtirs d'Alexandria, morts en 250, sota Deci.

BET (Antoni Bet, s. xv).

En documents dels segles IX al XI, el nom es troba en forma masculina, Betto, o femenina, Betta, segons que l'usufructuari fos god o franc.

També hi ha un sant Betto, benedictí de l'abadia de Sainte-Colombe, a Sens, que fou bisbe d'Auxerre en 889.

BISA (Joan Bisa, 1406).

El nom de persona Vissia el portà una donzella italiana, que sofrí martiri a Fermo, prop d'Ancona, en 250, i santificada.

Variants: *Visa*, *Viza*.

BLAT (Tomàs Blat, 1630).

Al martirologi irlandès hi ha registrades diverses santes amb el nom de Blath, llatinitzat Flora. La més coneguda fou una santa Blath, cuinera del convent de Sant Brígid, que morí en 523.

A Catalunya es troba la forma llatina com a nom femení de persona, però no la irlandesa, que ha quedat, en canvi, com a cognom.

Cal admetre la possible derivació del nom del gra.

**BLEDA** (Bernat de Bleda, s. XIII).

El cognom pot haver-se originat al lloc de Bleda o pot perpetuar el nom de persona britànic Bleiddan, amb el qual fou conegut sant Llop de Troyes (384). També pot venir d'un topònim o bé directament del substantiu «bleda».

**BLES** (Pere Bles, citat per Torres Amat).

La forma catalana del nom de persona Blai es freqüent a Catalunya i originà el cognom corresponent. La forma francesa Blaise, en canvi, donà el cognom Bles.

Al sanctoral es troben tres sants amb aquest nom.

**BONO** (Macià Bono, s. XIV).

No és excepcional com a nom de persona. El cognom ve, evidentment, del patronímic.

Hi hagué un sant Bonus que morí martiritzat a Roma, en 257.

**BONONIA** (Mateu Bononia, 1334).

Seria la forma femenina de Bononi.

Sant Bononius morí cap al 1206. Nadiu de Bolonya, fou monjo benedictí de Sant Esteve, a la mateixa ciutat. Era deixeble de sant Romuald i abat de Locedio, al Piemont.

**BORIS** (Bernat Boris, 1294).

Nom de persona unusual a la Catalunya dels segles XI al XIII.

Sant Romà i sant David, fills de Vladimír, el primer duc catòlic de Muscovy, són coneguts en rus per sant Boris i sant Gleb, respectivament.

**BOSSA** (Salvi Bossa, citat per Camós, *Jardín de María*, sense donar la data).

Sant Bosa era un monjo de Whitby en temps de santa Hilda, que fou consagrat bisbe de York per sant Teodor, en 678.

**BOT** (Guillem Bot, s. XIV).

Els cognoms derivats del substantiu «bot» són freqüents a Catalunya: *Bot*, *Botet*, *Botey*, etc. Però també és possible que s'hagin originat a partir del nom de persona Votus.

Els sants Votus i Feliu eren dos germans, fills de Saragossa, que feren vida ermitana prop de San Juan de la Peña, al segle XI.

**BUDÓ** (Recollit pel «Diccionari Aguiló»).

Budoc fou un bretó, educat a Irlanda, abat de Youghal, probablement al segle VII. A França, el nom esdevingué Budeaux, que a Catalunya pogué transformar-se en Budó.

**CADELL** (Jaume Cadell, 1358).

Aquest nom, que es dóna a determinats quadrúpedes joves, també és un nom de persona gallès.

Sant Cadeel, al segle VII, donà nom a Llangadell, a Clamorgan.

**CALÉS** (Bernat Calés, s. XVI).

Pot ésser un cognom de lloc d'origen d'una persona de Calais. Però també fou nom de pila.

Al segle VI visqué el monjo que fundà l'abadia d'Anisole, al Maine, conegut segons l'indret per Calais, Carilefus o Carileft.

**CAMIN** (Manuel Camin, s. XVII).

Difícilment por originar-se del substantiu català «camí».

Sant Cammin o Caimin de Inniskeltra era irlandès. Portà una vida de gran austeritat a Lough Deg.

**CANYOL** (Jeroni Canyol, citat per Torres Amat).

St. Cagnoald, germà de sant Faro i de santa Burgundofara, fou monjo de Luxeuil. El nom del sant pot relacionar-se amb el cognom català tot i admetent que també pot estar relacionat amb el substantiu «canya».

**CATA** (Guillem Catà, 1361).

Cathan, Catan o Cadan, és el nom amb el qual fou conegut el sant bisbe de l'illa de Bute, anomenada després Kil-Cathan. Està enterrat a Tamlacht, prop de Londonderry, o bé, segons els escocesos, a l'esmentada illa de Bute.

**CATALŪS** (M. P. Catalús, 1390).

Potser pot relacionar-se amb sant Cataldus, que visqué al segle VII. Nat a Munster, Irlanda, i deixeble de l'escola monàstica de Lismore. És titular i patró principal de Taranto.

**CATANY** (Guillem Catany, 1231).

Del patronímic Catan, vist en tractar del cognom Catà.

**CATELL** (Guillem Catell, 1251).

Catellus és un nom de persona.

Se'n deia sant Catellus, bisbe de Castellmare, al segle IX. Es venera com el sant principal de la ciutat i diòcesi d'aquell lloc.

A Anglaterra existeix el cognom Catell, i a França Catel, que tant pot haver-se originat del nom de persona esmentat com de «catel», forma normando-picarda de «castell». És evident que el cognom pogué arribar a Catalunya ja format, a través del substantiu, sense tenir res a veure amb el sant.

**CELIA** (Cognom registrat per Moll, *Els Ullatges catalans*).

Pot ésser la perpetuació del nom de persona.

Sant Celià forma part d'un grup de màrtirs africans, dels quals en realitat no se'n coneix res.

**CERA** (Guillem de la Cera, o de la Sera, 1273).

Santa Cera fou una abadessa irlandesa del segle VII, nada a Tipperary, que governà dos convents de monges. Un a Kilkeary i l'altre

a Tech Telle (avui Tehlley). El nom irlandès Cera té les variants Ciar, Cyra, Cior i Ceara.

Variants: *Sera, Lacera, Lasera*.

**CETÍ** (Pere Cetí, 1267).

Del nom de persona Cettin.

Sant Cettin o Cethagh, bisbe, fou deixeble de sant Patrick.

**CETINA**.

Femení de l'anterior.

**CLARENT** (Marsupí Clarent, s. XIV).

Nom de persona.

Sant Clarentius fou el successor de sant Euteri a la seu de Viena. Morí vers 620.

**CLARIUS** (Pau Claris, 1586).

Del nom de persona Clarius, gens freqüent a Catalunya i que, no obstant, donà set sants que se'n digueren.

**CLEDER** (Pere Cleder, 1536).

Sant Clether era descendent del rei Brychan de Brecknock, o almenys del seu clan. La forma llatinitzada del nom es Cleodius.

**CLER** (Bernat de Cler, s. XIII).

Cleer és una forma local del nom personal Clar, com ho és també Clear. El nom Clar s'usà a Catalunya, però no en la forma Cler.

**COLOM** (Guillem Colom, s. XII).

Després de la influència romana el nom és excepcional a Catalunya. En canvi, el cognom és molt freqüent.

A la popularitat del nom en altres llocs, pot haver-hi contribuït l'existència de dos sants, tots dos irlandesos. Un d'ells és especialment interessant. Va néixer a Leinster, cap a l'any 540 i fou monjo de Bangor. En 580, abandonà Irlanda, amb un grup de monjos, i treballà, primer a Anglaterra, després a Bretanya, i finalment als Vosgos, on fundà la gran abadia de Luxeuil, que governà personalment durant 25 anys. Les seves protestes constants contra la vida desordenada de la cort franca el conduïren a l'exili. Acabà els seus dies al Nord d'Itàlia, a l'abadia de Bobbio, fundada per ell mateix, poc temps abans de morir. És important de fer notar que es mostrà intemperant en el seu fervor pel culte cèltic, oposat en determinats punts a les observances romanes. Això féu que malgrat la seva intel·ligència i santedat no fos massa ben vist a la cort pontifical. Hi contribuï també l'austeritat de la seva regla, que el portà a exhibir una personalitat poc atractiva. Amb tot, a través de les nombroses abadies que fundaren, ell i els seus deixebles, especialment quan esdevingué benedictí, i de l'exemple d'austeritat i temperància que donà, exercí una influència determinant i duradora a l'Europa Occidental.

Aquest sant i la seva influència són una forta ajuda per a sustentar la nostra tesi sobre l'afluència de cognoms procedents d'altres llocs malgrat que els noms corresponents foren poc o gens coneguts a Catalunya.

Per a explicar l'existència del cognom Colom a l'Occident d'Europa, no és necessari suposar, com ha estat escrit, que l'expansió per França especialment vers l'Oest no es deu al nom d'un sant «dont le culte a été peu repandu», sinó a la relació de l'individu amb l'ocell que porta aquest nom, i que el cognom pot designar «un éleveur de pigeons». La personalitat del sant fou prou forta per a popularitzar el seu nom sense que calgui recórrer als criadors de coloms.

COMÍ (Guerau Comí, s. iv).

Aquest nom, que existeix en francès amb les formes Comy i Cumin, s'ha considerat fàcilment, com l'anterior, atribuïble al sobrenom d'un marxant de comí, i més probablement, en relació amb la casa comunal, essent el sobrenom d'un funcionari municipal.

La suposició, o millor dit, les dues hipòtesis, semblen una mica estranyes. Hi ha diversos sants que s'han dit Cuminus que, segurament, expliquen millor l'origen del cognom. Un d'ells fou sant Cuminus, abat irlandès, sant patró d'Ardcavon. Un altre sant d'origen irlandès, Cumnime el Blanc, escrigué una vida de santa Coloma. Morí en 669.

CONSTANTS (Joan Constants, 1752).

Antic nom de baptisme, poc usual a Catalunya.

Sant Constant fou un clergue irlandès, ermità a Longh Erme, que morí en 777.

CORONA (Guillem Corona, 1396).

El cognom també es presta al comentari comparatiu amb el seu equivalent francès, Couronne. S'ha classificat com un nom de lloc o bé com el d'un marxant de corones. La primera suposició és indiscutible, si existeix el lloc. El negoci de les corones és menys suggestiu.

Potser és més convenient pensar en el nom de persona Corona i Coronicus.

Santa Corona fou una monja benedictina del convent d'Elx, prop de València.

CORET (Documentat al «Diccionari Aguiló»).

Aebischer el considera nom de persona. A Catalunya és molt rar si és que mai ha existit, però es troba el cognom que persisteix actualment.

COTCHE (Narcís Cotche, 1485).

Aquest cognom, interpretat per un autor francès com la paraula indicadora del coxe-embarcació i com aparegut al segle *xvi*, també es troba en anglès, en la forma Coche. Probablement deriva del nom de persona Cocha o Coecha, i la seva aparició com a cognom és molt anterior.



Una santa d'aquest nom fou una donzella relacionada amb sant Kieran de Saighir, que fou abadesa de Foss-Benchuir.

Variants i derivats: *Cotxa, Cotxet, Cotxer, Cutxet*.

CREXANS (Joan Maix i Crexans, 1559).

Deriva del nom de persona Crescens, pràcticament desconegut a Catalunya com a tal.

CREMENS (Guillem de Cremens, s. XIV).

Els sants Caius i Crementius moriren martiritzats a Saragossa, sota Diocleciana.

CUBÍ (Joan Cubí, 1346).

Sant Cuby, cosí de sant David de Galles, visqué al segle VI. Fundà un monestir al País de Galles, prop de Holyhed.

CUSACH (Ferrer de Cusach, 1380).

Sant Guasacht, fill de Maelchu, el mestre sota el qual treballà sant Patrick a Irlanda convertint-lo al catolicisme. Guasacht fou bisbe de Granard (Longford) i ajudà sant Patrick a l'evangelització d'Irlanda.

Variants: *Gausach, Gausachs, Gosach, Gosachs, Gusachs*.

A Catalunya hi ha diversos topònims amb alguns d'aquests noms.

DALÀ (Guillem Dalà, 1527).

Una sola vegada hem trobat, a Catalunya, el nom de persona Dalà, i encara és probable que fos una alteració de Dela o Delanus. Per tant el cognom pot tenir el mateix origen. Però l'existència del nom Dallan fa sospitar la possibilitat de que el cognom derivi, directament, d'aquest darrer nom.

Sant Dallan Forgaill va néixer a Connaught, al segle VI. Estigué en relació amb sant Edan de Ferns i fou un gran escolar. És recordat pel seu poema «Ambra Cholvim Kille», en honor de santa Coloma.

DASSÍ (Onofre Dassí, 1547).

Nom de persona que portaren quatre sants Dassius.

Variant: *Dessí*.

DEGA (J. Degà, s. XIII).

Aquest cognom, extès per tot Catalunya, pot haver-se originat, evidentment, del càrrec de degà. També fou un nom de persona.

Sant Dagan o Decuman, gallès, del segle VIII.

DEXEUS (Pere-Joan Dexeus, 1647).

Sant Dagaues fou un irlandès, bisbe de Iniskin, prop de Dundalh, que visqué al segle XI.

Variant: *Dexeu*.

DIUMER (Joan Diumer, 1454).

Sant Diuma o Diumer fou un escocès del segle VII, company de sant Cedd.

**DORCA** (Francesc-Xavier Dorca, s. XVIII).

Com a nom de persona és rar, però es troba, per exemple, a la casa de Castellvell, al segle XII. El cognom és més freqüent del que podria suposar-se per la raresa del nom.

Dorcas és un nom femení, del grec «dorkas», que vol dir «gasela».

Santa Dorcas també ha estat coneguda amb el nom arameu Tabitha. Es cita en els Actes dels Apòstols, IX, 36-43.

**DROC** (Esteve Droc, 1181).

Derivat, probablement, del nom de persona Drogo, que no hem trobat mai a Catalunya.

Drogo ha tingut també les formes Dreux i Druon, que han originat cognoms francesos.

**ERMET** (Documentat al «Diccionari Aguiló»).

El canonge Barraquer (*Las casas de religiosos en Cataluña*, B. 1906, p. 109) esmenta sant Hermetius entre els sants dels quals guardava relíquies el monestir de Sant Cugat del Vallès.

Variants: *Armet*.

**ESCARTÍ** (Domènec Escartí, s. XIV).

Sant Scarthin, conegut també per Schotin, era un irlandès que visqué al segle VII. Emigrà a Galles i fou deixeble de sant David. De retorn a Irlanda portà vida d'anacoreta a Mt. Mairge, Leix. Establí una escola de nois a Kilkenny.

**ESPÍ** (Antoni de Spí, s. XIV).

Pot derivar del substantiu «espí» o bé de l'arbre pi, precedit de l'article, «es pi», d'un nom de lloc, mas, etc., conegut per aquest nom, o bé del nom de persona.

Sant Spin, Spinulus o Spinula, fou un monjo benedictí de Moyen-Moutier, que morí en 707 o 720.

**FILIBERT** (Bartomeu Filibert, 1759).

Aquest nom no apareix a Catalunya fins al segle XIV. Per tant cal considerar el cognom com format en època en que aquell no era emprat o ho era molt rarament.

Hi ha dubtes sobre l'existència real d'un sant Filibert, que hauria estat martiritzat a Espanya, juntament amb sant Fabrici i honorats tots dos a Toledo. S'accepta, en canvi, l'existència d'un sant d'aquest nom que visqué entre el 608-684, nat a la Germània i educat a la cort de Dagobert I. Visità diverses cases religioses que, en aquella època, adoptaren, gradualment, la Regla Benedictina. Finalment, fundà l'abadia de Jumièges. La seva oposició a Ebroin, tirà del palau, li valgué l'empresonament i l'exili. Abans de morir, encara fundà les abadies de Noirmoutier i Quinçay.

**FINA** (Argnès Fina, 1168).

Fina és una abreviació del nom Serafina, usat freqüentment a Itàlia.

Cal acceptar la possibilitat de que els cognoms *Fi*, *Fina*, *Finet*, *Fineta*, *Finot*, derivin de l'adjectiu «fi», ja que a Catalunya el nom Serafina no sembla trobar-se abans del segle xvii.

**FIRMAT** (Bernat Firmat, 1702).

«Firmatus» és un nom romà que portà, entre altres, el sant venerat a França, especialment a Auxerre, en unió amb santa Flaviana. Els seus noms apareixen al martirologi de sant Jeroni.

**FLORENT, FLORENTÍ** (Francesc Florent, 1648; Joan Florentí, 1461).

De les formes «Florentinus». Florent, com nom de persona, sembla inexistent a Catalunya. Florentí es troba entre els segles xv i xvii, però mai a l'època de la formació dels cognoms. Fins la forma femenina, Florentina, és rara abans del segle xvi.

Florentí també pot referir-se a un cognom de lloc d'origen.

**FLORIS** (Jaume Floris, 1511).

Del gentilici «Florius», que a Catalunya ha deixat topònims com Puig-Florit, i el nom de lloc Floris, del qual pot derivar directament el cognom.

Hi ha hagut diversos sants de nom Floris. Entre ells el primer bisbe de Lodève, al Languedoc, conegut en francès per «Flour», que donà nom al poble on es veneren les seves relíquies.

**FLOS.**

Encara que excepcional, fou emprat a Catalunya, com a nom de persona, com ho demostra l'existència de Flos, muller de Berenguer de Rocacorva (a. 1161). És possible que aquest nom sigui a l'origen del cognom Flors, per una modificació ortogràfica culta.

Flos fou un dels màrtirs poc coneguts, sacrificats a Catània en època imprecisa, en una agrupació integrada per 10 persones.

**FORT** (Sixte Fort, 1391).

Evidentment existí com a nom de persona als primers temps de la reconquesta, però fou excepcional.

Sant Fort es suposa ésser un personatge de la primera centúria, venerat com a màrtir i com a primer bisbe de Burdeus.

**FRONT** (Ermengol de Front, 1142).

Nom de persona portat per tres sants. Un d'ells fou un dels anomenats màrtirs de Saragossa. Un altre, la vida del qual ha estat enterbolida per diverses llegendes, fou un dels apòstols del Perigord.

El derivat «Frontinianus», en canvi, s'usà freqüentment com a nom personal i donà lloc a nombrosos topònims (Frontinyà, p. ex.).

**FRUMENT** (Ramon Frument, 1186).

Tres sants màrtirs, que visqueren en el curs dels segles iv i v, es digueren Frumentus. També pot derivar del substantiu «forment».

Derivat: *Furment*.

**FOLCRÀ** (Jaspert Folcrà, 1354).

Sant Fulcran, bisbe de Lodève, acredita l'existència del nom que persistí com cognom.

**FURIÓ** (Joan Furió, 1434).

Del nom llatí «Furio, -onis».

Excepcional, si és que mai ha estat usat a Catalunya, als segles **xi** al **xiii**.

**GAL** (Bernat de Gal, 1184).

Gallus és un gentilici romà que ha donat origen al cognom Gal i, segurament, en alguns casos almenys, al cognom Gall, sense que calgui relacionar aquest darrer amb l'au del mateix nom.

Els dos sants que s'han dit Gal són importants tots dos. El primer fou un personatge nadiu d'Auvernia, que esdevingué diaca, ordenat per sant Quinçà, i més tard bisbe de Clermont. Fou oncle i mestre de sant Gregori de Tours. Visqué entre 489 i 554.

L'altre sant Gal, Gall o Gallus, fou irlandès i monjo de Bangor. Acompanyà sant Columbà en les seves expedicions per Anglaterra i França, ajudant a la fundació de Luxeuil. Expulsats tots dos, es refugiaren a Suïssa, al lloc on més tard s'erigí la gran abadia de Saint-Gall.

**GALMIR** (Feliciano Galmir, 1661).

Derivat de «Galmier», forma francesa de Baldomar.

**GALTER** (Gibert Galter, 1237).

Del nom de persona germànic, conegut sota les formes de Walter, Gaucherius i Gaultier.

Un sant conegut amb aquests tres noms en llocs diferents fou l'abat fundador de Sant Joan d'Aureil, al Llemosí, de l'ordre agustina. Gran benefactor de Sant Esteve de Gramont, a Muret. Morí en 1140.

Variants: *Galtès, Galté, Gauter*.

**GAVÍ** (Pere Gaví, 1575).

Del gentilici romà Gavius.

**GELI** (Berenguer Geli, 1314).

Del gentilici romà Gellius.

**GENOLL**.

Aquest cognom no és forçós, com s'ha pretès, que derivi del nom de l'articulació.

«Genou» és una forma amb la qual fou conegut sant Genulf, que visqué, sembla, a Celles-sur-Naton al segle **iii**.

**GENÇA, GENÇANA** (Joan Gançà, 1391).

El nom masculí, del llatí Gentianus, no es troba, com a nom de persona, a la Catalunya medieval. En canvi la femenina, Gençana, és relativament freqüent al segle **xiii** i també donà lloc al corresponent cognom.

Sant Gençà hauria estat un vell, occit, vers l'any 287, en intentar salvar els sants Victòric i Fuscità.

**GODÍ** (Bertran Godí, 1323).

Del nom de persona Godwin.

Devers el 690 morí sant Godwin, abat del gran monestir belga de Stavelot-Malmédy.

**GODÓ** (Jacint Godó, 1658).

Es troba algunes vegades a Catalunya, als segles x i xi, com a nom de persona.

Sant Godó visqué a les darreries del segle vii. Fou abat fundador de l'abadia d'Oye.

**GOMER** (Jeroni Gomer, 1630).

S'ha de relacionar amb la forma Gomar, de Gummarus.

Sant Gomar o Gomergue visqué entre 717 i 774. Era un cortista de Pepí. A causa de dificultats matrimonials va fer vida d'ermità al lloc on va néixer, a Lierre.

Derivats: *Gomers, Gomé.*

**GORDIA** (Bernat Gordià, 1478).

El cognom pot designar l'ofici de «guardià», de la mateixa manera que hi ha llocs dits de «la Gòrdia» per de «la Guàrdia». També pot ésser un nom de persona no usual a Catalunya.

Els sants Valerianus, Macrinus i Gordianus constitueixen un grup la vida dels quals és poca coneguda, que s'ha lligat amb Nevers, per uns, i amb Berna, per altres.

**GOTARD** (Pere Gotard, 1315).

Infreqüent a Catalunya com a nom personal.

Sant Godard, Gothard o Godehard, era fill de Vaviera. Comissionat per l'emperador sant Enric, per a reviure l'observància benedictina en diverses diòcesis germàniques. En 1022 fou elegit bisbe de Hildesheim. Canonitzat el 1131.

**GUBERT** (Isabel de Gubert, s. xvii).

Del nom «Cuthbert», el femení del qual potser és a l'origen del cognom *Cuberta*.

Un sant Guthbert, britànic, del segle vii, fou prior de Lindisfarne i, més tard, consagrat bisbe del mateix lloc per sant Teodor. És un dels sants més famosos d'Anglaterra i es considera que reuneix els millors trets dels monaquismes cèltic i romà. Un altre sant Cuthbert visqué a mitjans del segle viii. Fou monjo de Lyminge, a Kent, i esdevingué bisbe de Hereford.

**GUINÓ, GUINÓS** (Antoni Guinó, 1603; Gaspar Guinós, 1632).

Sant Guinoc es commemora al breviari d'Aberdeen com un bisbe d'Escòcia que visqué al segle ix.

**GUISTA.**

Mas Guistà: nom d'un antic mas del Montseny, que pogué donar origen al cognom.

Al monestir de Poblet es conserven les relíquies de sant Guistà. Sant Wistan era un personatge de la casa reial de Màrcia, un dels set antics rialmes anglo-saxons. Condemnat a mort per Bertulph, rei d'aquell país. El seu sepulcre es conserva a l'abadia d'Evesham. Es creu que morí en 849.

**IBOR, IVOR.**

Ivor, Ibar o Iberius són formes diverses del nom del sant missioner que formà part del grup evangelitzador d'Irlanda. Sant Ivor predicà principalment a Leinster i a Meath.

**JAMBERT (Francesc Jambert, 1321).**

És el nom d'un sant, abat de Sant Agustí, a Canterbury, successor de sant Bregwin a l'arquebisbat d'aquest darrer lloc. Morí en 790.

**LLARCH, LLARG (Bernat Llarch, 1563).**

A més de la possibilitat de que el cognom derivi de l'adjectiu «llarg», cal considerar que «Largus» és un nom de persona romà, que portà un sant.

**LLAUDÓ (Ramon Llaudó, 1681).**

Laudo, Lauto, Laudus o Ló, són diversos noms del mateix sant, bisbe de Coutances, a Normandia, des del 528 al 568, data en que morí. Es considera com un dels prelats més enèrgics d'aquest període. Les terres que havien estat de la seva família esdevingueren la vila de Saint-Ló.

**LLENS (Joan Llens, 1391).**

Llens és una forma catalana de Lleonci. No es troba en cap de les dues formes com a nom personal antic, però al poble de Colomers hi ha una capella dedicada a sant Lleonci, coneguda a la comarca per Sant Llens.

**LLEU (Gaspar Lleu, s. xvi).**

Forma francesa per a designar sant Llop de Sens, monjo de Lèrins i bisbe de Sens en 609. Bandejat, sota Clotari, fou reivindicat i reposat pels seus feligresos.

**LLEGER, LLEUGER, LLOGER.**

Leger és una de les formes franceses amb la qual es conegué sant Leodegarius, que visqué entre 616 i 678. Era nebot del bisbe de Poitiers, a la casa del qual fou educat. En 653 era abat del monestir de St. Maxencius, on introduí la regla benedictina. A la mort de Clovis II, col·laborà amb sant Bathildis, regent, durant la menor edat de Clovis III. En 659 era bisbe d'Autun. El tirà Ebroin, major del palau, l'empresonà, el degradà i, finalment, va fer-lo assassinar. Venerat a França amb el nom de Saint Lager.

És un fet conegut que durant la reconquesta vingueren a Catalunya homes de Poitiers.

#### LLOFRIU.

Del nom germànic «Lotfrid».

St. Leufroi o Leutfrid fou abat fundador del monestir de La-Croix-Saint-Ouen, prop d'Evreux. Morí en 738.

#### MACAU (Pere Macau, 1430).

Sant Maccaldus, conegut també per Maughold, era un bandoler irlandès convertit per sant Patrick. Morí devers 488.

Entre les relíquies conservades al monestir de Poblet hi havia les de sant Macau.

També pot ésser el cognom d'una persona originària de lloc de Macau, prop de Burdeus.

#### MACAYA (Femení de Machai).

Sant Machai visqué al segle vi. Deixeble de sant Patrick i fundador d'un monestir a l'illa de Bute, a la costa d'Escòcia.

#### MADERN.

Del nom Madern, Maden o Madron, formes diverses amb que es coneix un sant britànic, al qual li han estat dedicades diverses esglésies, la més famosa de les quals és la de St. Madern's Well, a Cornualles. Morí cap al 545.

#### MADRAL (Pere Madral, 1520).

Sant Medrald, Mérald o Mèraut, fou deixeble de l'abat Ebrulphus d'Ouche (Côte-D'Or). Visqué al segle ix.

#### MAJOL

El nom de persona Majolus no es pot dir que no fos usat a Catalunya però sí que és rar.

Sant Majolus, en francès Maieul, del qual pot haver derivat Maiol, visqué entre 906-994. Va néixer a Avinyó i estudià a Lió. Fou monjo de Cluny i abat coadjutor de sant Aimard. Amic d'emperadors i papes, refusà diverses vegades la tiara.

#### MALART

Nom d'un sant que fou bisbe de Chartres i prengué part al concili de Calon-sur-Saone, en 650.

Variants: *Malarç, Malars, Malarts, Mallar, Mallard, Mallart.*

#### MANET (Guillem Manet, 1424).

Manettus, Manetius o Manetto, és un antic nom de persona, italià, que no s'usà a Catalunya i que, no obstant, deixà el cognom.

#### MANSET (Joan Manset, 1511).

Del nom llatí Mansuetus, portat per sis sants.

**MANSULL** (Bernat de Mansull, 1332).

Una de les formes amb les quals fou conegut un dels sants esmentats en el paràgraf anterior. Sant Mansuy fou bisbe de Toul, entre 338 i 350. La seva biografia, tal com ha arribat fins a nosaltres, és dubtosa.

**MARGINAT** (Transposició sil·làbica de Meginard?).

Un sant anomenat així fou monjo de Hersfeld, a l'antiga Germània, i en 1035 abat del mateix lloc. Fou un dels escolars especialitzats en estudis bíblics més estimats a l'edat mitjana.

**MARÍ.**

Marinius és un nom romà que deixà el corresponent cognom, malgrat que fou poc usat, si és que ho fou alguna vegada, a la Catalunya medieval.

**MARQUÀ** (Benet Marquà, 1626).

Sant Marquard era un monjo de Saxònia que ocupà la cadira de Hildesheim, de 874 a 880, i morí en combat a Ebbekxdorff.

**MARTORI.**

Forma anglesa del nom Martirius.

Hi hagué diversos sants que portaren aquest nom, però el que interessa ara és que el nom del sant no quedà en la forma llatinitzada, sinó en la anglesa, que, en canvi, no fou nom de persona a Catalunya.

**MARULL** (Llorenç Marull, 1476).

Del nom de persona Marulus, que no és totalment ignorat a l'antiga Catalunya però sí que és excepcional.

Sant Marolus, d'origen siri, fou bisbe de Milà en 408. El poeta cristià Ennodi escrigué un poema en honor seu.

**MAURA** (Guillem de Maura, s. XII).

Nom de persona tan excepcional als països de llengua catalana com és freqüent el cognom.

Hi ha cinc santes que porten el nom de Maura. Una, relacionada amb Ràvena (a. 250); una altra amb Egipte (a. 298); una altra amb Escòcia (a. 400); una altra amb Xampanya (a. 850), i una última, d'època inconeguda, martiritzada a Constantinoble.

Darevits: *Mauret, Maureta.*

**MAURI** (Arnau Mauri, 1312).

Rar com nom personal.

Hi ha almenys quinze sants que es digueren Maurus. Mauri ve de la modificació Maurinus.

**MAINÉ, MAINER, MAYNÉS.**

Sant Maine, Mevenus, Mewan o Meen, visqué les darreries del segle XVI. Sembla que era gal·lès i deixeble de sant Samsó, al qual acompanyà per l'antiga Britània, on fundà el monestir que es coneix, encara, amb el nom de Saint-Méon.



MEDÓ (Guillem Medó).

Sant Meldon o Medon, d'origen irlandès, morí a Péronne, França, on és sant titular de diverses esglésies.

MENGOL (Joan Mengol, 1460).

Sant Meingold fou venerat a Bèlgica després de la seva mort al segle IX.

Derivat: *Mengot*.

MER (Guillem Mer, 1543).

Reducció del nom Emerius.

Sant Emeri, que visqué al segle IX, d'origen francès, fundà el monestir de benedictins de Sant Esteve de Banyoles, a Catalunya.

Derivat: el femení *Mera*, usat també com cognom.

MERDÀ (Arnau de Merdà, 1232).

Sant Mardarius forma part d'un grup que sofrí martiri sota Dioclecià.

MODAL, MODALD (Pere de Modal, 1279).

Sant Modoald era un gascó en relació familiar, o d'amistat, amb diversos sants del període merovingi. Fou conseller de Dagobert I, i més tard bisbe de Trèves.

MOGUÉ (Berenguer Mogué, 1645).

Aquest nom és una de les moltes variants singulars amb les quals és conegut un sant irlandès del segle VII, deixeble de sant David de Galles, que, en retornar a Irlanda, fou bisbe de Fermis.

Aquestes variants són Aedan, Aedhan, Aidan, Edan, Maidhoc, Maodhogh, Moguee i, a Bretanya, Dé.

Variant: *Moguer*.

MORANT (Joan Morand, 1391).

Del nom de persona Morand.

Sant Morandus, de noble família, fou educat a l'escola de la catedral de Worms, i, després d'un pelegrinatge a Compostela, rebé l'hàbit benedictí a Cluny, de mans de sant Hug el Gran. Morí devers 1115.

MORICH (Nom de família esmentat al «Diccionari Aguiló»).

El beat Moricus és honorat especialment a Orvieto i entre els franciscans. Morí en 1326.

MUNDI (Tomàs Mundi, 1649).

Mund, Mundus, Munde o Mond, són formes diverses del nom d'un sant escocès, autor de diverses fundacions a Argyle. Visqué a mitjans del segle X.

Variants: *Mon*, *Mundet*, *Mundó*.

MUSSONS (Pere Mussons, 1410).

Sant Musonius forma part d'un grup de màrtirs del segle IV.

NAVAL (Guillem-Ramon Naval, primeries del segle XV).

Sant Navalís fou un dels màrtirs del temps de Dioclecià.

NER (Pere Ner, 1324).

Sant Nereus era un soldat pretorià, batejat per sant Pere, exiliat a Ponça i més tard a Terracina, on fou decapitat. Un altre sant del mateix nom forma part d'un conjunt de trescents sexanta cinc persones que patiren martiri sota Genseric.

NICO (Martín Nicho, 1190).

Sant Nicon visqué al segle iv.

NOELL (Berenguer Noell, 1417).

De la forma francesa de Nadal.

És el nom d'un sant que, al segle vii, inculcà el concepte monàstic al nord d'Irlanda. Fou abat de Cill, Naile i Daunhinis.

ORSÍ (Ramon d'Orsí, 1213).

Sant Orsinius fou el deixeble favorit de sant Pacomi i el seu assistent en la elaboració de les regles concernents als cenobites. A més, succeí al seu mestre en l'abaciat. És autor d'un tractat ascètic que Sant Jeroni traduï al llatí.

PAPIÓ (Bernat Papió, 1533).

Papias, Papius, Papionis, són noms de persona, poc usats a Catalunya, que han estat portats per diversos sants.

PAR.

Pot relacionar-se, evidentment, amb la dignitat de par. No obstant, s'ha d'admetre la possibilitat de que derivi del nom Paternus.

Hi ha hagut diversos sants, alguns dels quals han estat coneguts amb aquesta darrera forma, però d'altres n'han rebut de diferents. Sant Paternus de Bretanya era conegut per Padarn. El que fou bisbe de Vannes es digué Pern. El que va néixer a Poitiers, i visqué al segle vi, fou conegut a França per Saint Pair. Aquest darrer fou monjo d'Anson, ermità a Coutances i, finalment, bisbe d'Avranches, a Normandia. S'ha confós amb sant Paternus o Padarn, de Llanbadarn.

PARIS (Joan Paris, 1356).

Si no deriva del topònim, el cognom es pot haver originat del nom Parisius o Paris. El primer es troba alguna vegada a Catalunya com nom personal.

Sant Paris és un sant de tradició local, venerat a Teano, prop de Nàpols, que morí en 346. Sant Parisius, visqué entre 1152-1267 i era fill de Treviso. El seu cos es conserva, com relíquia, a la catedral d'aquest lloc.

Derivats: *Parici*, *Parisi*.

PARRAMON (Pere Parramon, 1214).

Pot ésser una contracció de Pere Ramon, però Paramon ha existit com a nom personal.

Sant Paramon forma part d'un grup de 375 màrtirs, venerats espe-

cialment a Grècia. Sembla que moriren tots el mateix dia en temps de les persecucions de Dioclecià.

Variants: *Paramon, Peramon, Parramon, Perramon*.

PASCARI (Pere Pascari, 1504).

Sant Pascharius o Pasquier fou bisbe de Nantes i fundador de l'abadia d'Aindre. Morí devers 608.

Derivats: *Pasquer* (Bernart Pasquer, 1415).

PASTOR (Pere Pastor, 1398).

El cognom és tan corrent com excepcional el nom de persona. L'origen pot ésser múltiple: ofici, topònim, p. ex. el mas del pastor, etc.

El cognom romà Pastorius degué ésser freqüent. El santoral con-signa quatre sants d'aquest nom. És probable que el que tingué més devoció a Catalunya fou el decapitat a Alcalà juntament amb sant Just. Prudenci assenyala aquests dos sants entre els més gloriosos d'Espanya.

Variants: *Pastó, Pastors, Pastós, Pastoret*.

PERIS (Miquel Peris, 1480).

Cognom freqüent a Catalunya. Sembla indiscutible que pot tractar-se d'una catalanització del castellà Pérez. Però també es troba usat com a nom personal, el que fa sospitar la possibilitat de que en alguns cassos s'originés directament d'aquest nom.

Sant Peris, escrit en aquesta mateixa forma, és el sant patró de Llanberis, al N.O. de Galles. No es coneixen dades de la seva vida.

PERN.

El «Diccionari Aguiló» l'esmenta com un llinatge de Cornellà al segle XVI.

Pernus ha estat reconegut recentment com un nom personal (VIII<sup>o</sup> Congrés de Lingüística, p. 692, v. Par).

És possible que el cognom *Perna* sigui el femení de Pern.

PLAT (Esteve Plat, 1465).

Probablement desconegut a la Catalunya Medieval com a nom de persona. Plato y Platonis són noms grecs.

Hi ha dos sants d'aquest nom, un fou un monjo grec del segle IX. L'altre, jove i ric, era germà de sant Antioc i rebé el martiri devers l'any 306.

POLIA (Benet Polià, 1586).

«Poliano» és el nom d'un lloc no identificat de Badalona. És probable que derivi del nom de persona «Poliano» (Aebischer, *op. cit.* 121) El cognom també pogué originar-se directament del nom personal, sense passar pel topònim.

PONTICH (Pere Pontich, 1375).

Nom romà de persona, i cognom freqüent a Catalunya.

Sant Ponticus integra un grup de màrtirs donats als lleons sota Diocleciana.

Variants: *Pontí, Pontic, Puntí*.

POPO (Guillems Popo, 1415).

Sant Poppo va néixer a Flandes i visqué entre 978 i 1048. Després d'una carrera militar tumultuosa, anà en peregrinació a Jerusalem i a Roma, i en retornar es féu benedictí a Sant Thierry, Reims, en 1006. En 1021 era abat de Stalvelot-Malmédy.

PRIOR (Bernat de Prior, 1280).

Pot derivar del càrrec de «prior» o bé del nom de persona Prior, gens usual a Catalunya.

Sant Prior, que visqué entre 295 i 395, era un ermità egipci i un dels primers deixebles de sant Antoni.

Variant: *Prió*.

QUADRAT (Ramon Quadrat, 1196).

Nom romà que es troba a Catalunya a l'època de la dominació d'aquell poble, però no a la de la formació dels cognoms.

Hi ha cinc sants que porten aquest nom. Un d'ells conegut per *Codratus*.

Variant: *Cuadrat*.

QUART (Guillem Quart, 1316).

A més d'ésser un topònim, és nom de persona.

Es coneixen almenys cinc sants anomenats *Quart*.

QUIRC (Jaume Quirch, 1343).

Derivat directament de la forma *Quiricus* i no de la catalana *Quirze*.

Sant *Quiricus*, *Cyr* en francès, era fill de santa *Julita*. Actualment es posa en dubte la història del seu martiri.

RALF (Narcís Ralf, 1511).

Forma anglesa de *Radulf*, així com la francesa és *Raoul*. Encara hi ha altres variants d'aquest nom: *Radulf, Raúl, Radolph, Randolph, Rodolfo, Rudolf, Rodophe, Rollon, Ruph*, etc., algunes de les quals han originat cognoms en diverses llengües.

RAOLF (Pere Raolf, 1257).

És una de les diverses formes del nom anterior.

RAS (Pere Ras, 1631).

Sant *Rasso* o *Rath*, comte d'Andechs, a Baviera, fou el líder dels bavaresos contra els invasors húngars. Anà en peregrinació a Palestina i a Roma i, al seu retorn, fundà l'abadia d'Orth a Baviera —coneguda actualment per *Grafath*, recordant el seu nom — on prengué l'hàbit benedictí. Morí l'any 953.

REYNER (Guillem Reyner, 1193).

Del nom de persona *Raynerius* o *Raynier*.

Vuit sants, de llocs diversos, porten aquest nom.

Variants: *Rainer, Rainés, Rayners, Reiner*.

**RIELL** (Ramon de Riell, 1282).

Del nom de persona *Regulus*, dit també *Rieul*, *Rulei*, *Reol* en altres llocs.

El sant *Regulus* conegut a França per *Rieul* és honorat com primer bisbe de Senlis. Morí devers l'any 260. Una vella tradició el relaciona amb Arles. El cognom pot traduir també el topònim *Riells*.

**ROGELL** (Gillem Rogell, 1616).

Aquest nom de persona no sembla haver estat usat a Catalunya.

Sants *Rogellus* i *Servus-Dei*, un monjo i el seu deixeble, respectivament, foren martiritzats a Còrdoba en 852.

**RUA**.

Consta com cognom al «Diccionari Aguiló». Per altra banda, *Rua* és un cognom actual.

Sant *Ruan*, *Ruadan*, *Ruadhan*, *Rumon* o *Ronan*, visqué al segle v. Consagrat bisbe per sant *Patrick*, actuà a Cornualles i a Anglaterra.

**RULL** (Lluís Rull, 1397).

Sant *Regulus*, conegut per sant *Rule*, és el llegendari abat que traslladà les relíquies de sant *Andreu*, de Grècia a Escòcia.

**SADOC** (Francesc Sadoc, 1393).

Sant *Sadoc* fou admès a l'ordre dominicana pel mateix sant *Domènec*, el qual l'inicià a Hongria. Més tard anà a Polònia, on fundà una casa a *Sandomir* de la qual fou prior. Ell i els seus 48 frares foren assassinats pels tàrtars quan entraren la vila.

**SAMATA** (Arnau de «Samatano», 1193; Guillem de *Samatar*, batlle de Lleida, 1236).

Cognom poc freqüent. Pot haver-se originat per masculinització del nom *Samthana*.

*Samthana* fou una santa irlandesa fundadora, al segle v, de l'abadia de *Cluain-Bronach*, a *Meath*.

Variant: *Samatar*.

**SAMBA** (Joan Samba, 1637).

Sant *Zambdas* sembla haver estat el tercer bisbe de Jerusalem. La llegenda el situa a la legió tebana.

**SARDOU** (Ramón-Bernat Sardou, 1324).

Sant *Sacer* o *Sacerdos* rebé el nom de *Sardou*, *Sardot*, *Sarod*, *Serdon* i *Serdot*. Visqué entre 670 i 720. Natural de *Sarlat*, al *Perigord*, es féu monjo. És l'abat fundador de Calabre.

Variant: *Sardó*.

**SATOR** (Pere Sator, 1308).

Pot derivar del topònim («*ipsa torr*»), però també fou nom de persona.

Els sants Vidal, Sator i Repòsit pertanyen al grup conegut com dels «Dotze germans».

**SAULA** (Joan Saula, 1276).

Nom de dona que no sembla usat a Catalunya.

Les santes Saula i Maria es consideren actualment compreses dins el cercle mític de santa Úrsula i les onze mil verges.

**SAVÍ** (Nicolau Saví, 1401).

Nom romà, freqüent, tant en la forma masculina com en la femenina, Sabina o Savina, que també és un cognom.

Hi ha diversos sants d'aquest nom. Un d'ells fou el deixeble de sant Germà d'Auxerre, venerat a Poitiers.

Variant: *Sabí*.

**SAVINA** (Joan Savina, 1548).

Santa Savina fou perseguida a Milà, on vivia en temps de Dioclecià.

Variants: *Sabina*, *Çavina*, *Savina*, *Savine*.

**SENA** (Miquel de Sena, 1250).

Nom de persona que ha tingut formes diverses.

El monjo de Réomé i abat fundador d'un monestir a Segreste, fou conegut ambs els noms de sant Sequanus, Seine i Sigo. Morí devers 580 i el monestir fundat per ell es digué després Saint-Seine.

**SENACH** (Josep Senach, 1621).

A Catalunya no l'hem trobat, com a nom de persona, en cap època.

Sant Senach, també conegut per Snach, visqué al segle VI, fou deixeble de sant Finnià i successor seu a Clonard.

**SENAN** (Joan Senan, 1416).

Si bé la forma masculina d'aquest nom deu ésser excepcional a Catalunya, la femenina Senanda es troba a l'Edat mitjana.

Hi ha dos sants d'aquest nom. Sant Senan o Senames, monjo irlandès del segle VI, a Kilmanagh. Fundà un monestir, probablement a Enniscorthy. Convisqué amb sant David de Galles. En retornar a Irlanda fundà més monestirs i esglésies, especialment una a Inishcarra, prop de Cork. Un altre sant Senan visqué com ermità al nord de Galles. Però hi ha una confusió de llocs i sants d'aquest nom que fa difícil donar-ne dades exactes.

Senan també és un nom de lloc a Catalunya, del qual pot venir el cognom.

Variants: *Senand*, *Senant*, *Sanan*.

**SENEN** (Antoni Senen, 1748).

Tampoc s'usà a la Catalunya medieval com a nom.

Sant Senen i sant Abdon eren dos nobles perses, portats captius a Roma, on es consagraren al servei dels màrtirs cristians i a enterrar els seus cossos. Alguns placen el seu martiri sota Dioclecià.

**SERÉ.**

És segur que el gentillici romà Serenus es coneixia a Catalunya a l'època de la dominació romana, però ja no apareix com a nom de persona al temps de la formació dels cognoms.

Hi ha cinc sants de nom Serenus.

El femení, *Serena*, també es convertí en cognom.

**SERIOIOL.**

Seriol és un cognom corrent, però només l'hem trobat com a nom personal una vegada, en un personatge de Terrassa, citat per Balari, que visqué en 936 (Ramón, de la prole de Seriol, en Balari, *Orígenes*).

Sant Seriol fou gallès, visqué al segle vi i el seu nom ha estat perpetuat a través de l'illa de Ynys-Seiriol.

**SERVAT (Antic Servat, 1655).**

Sant Servatus, Servais en francès, bisbe de Tangres, als Països Baixos.

**SERVITGE (Josep Servitge, 1900).**

Del nom de dona Servigia, rarament usat a Catalunya, però constatat, al menys, en una persona del Vallès que visqué en 1018.

Variants: *Saravitja Savitge, Servitja, Servitje, Cervitje*.

**SOL.**

El cognom pot haver-se originat del substantiu sol, però també fou nom de persona.

Sant Sol, conegut també per Sola, Solus i Suolo, era un monjo anglosaxó que seguí a sant Bonifaci a Germània i visqué com ermità prop de Fulda. És el fundador de l'abadia de Solhofen i de la de Fulda. Morí en 794.

**SOTER (Arnau Soter, 1187).**

Nom de persona inexistent o rar a Catalunya.

Saint Soter, nadiu de Fondi, prop de Gaeta, fou papa del 166 al 174.

**SOTERES (Joan Soteris, 1467).**

Santa Soteris, forma del nom que pogué originar el cognom, era una donzella romana que rebé martiri sota Dioclecià. Sembla haver pertangut a la família de sant Ambrós.

**TALASSACHS.**

A Aveyron (Htes. Pyr.) hi ha un lloc anomenat Talayssac, del que pot derivar el cognom. També és possible que, a Catalunya, vingui del nom de persona Talassius, Talassio, Talassis (Aebischer, op. cit. 135), en una forma Talasiacus.

Sant Talassius era un ermità siri, que visqué en una cava prop de Cirrus, juntament amb sant Limneus, dels quals parla l'historiador Teodored, que els conegué personalment.

**TALU** (Francesc Talu, 1731).

Originat, potser, del nom de persona Thalus.

Sant Thalus i sant Trophimus foren dos màrtirs de Laodicea, crucifixats en temps de Dioclecià.

**TAMARICH** (Francesch Tamarich, 1649).

Tammarus és un nom de persona que pogué tenir la forma Tamaricus, de la qual derivaria el cognom Tamarich. També podria ésser una deformació del topònim Tamarit, que antigament s'escrigué, de vegades, «ipsam tamarix».

**TARBA** (Guillem de Tarba, 1247).

Sembla haver estat un nom de persona femení.

Una germana de sant Simeó fou santa Tarba, Tarbo o Tarbula, verge consagrada al Senyor. Fou executada sota acusacions infundades.

**TARRAC** (Jeroni Tarrac, 1576).

Del nom de persona Taracus.

Sant Taracus o Tharacus era un oficial de 65 anys d'edat, retirat de l'exèrcit romà, decapitat sota Dioclecià. Es discuteix l'autenticitat de l'Acta.

**TELL** (Josep Tell, 1694).

Hi ha un arbre d'aquest nom, i també un topònim, que poden trobar-se a l'origen del cognom. També existeix un nom personal, Teilus, que no sembla haver estat emprat a Catalunya.

Sant Tell ha estat conegut sota noms diversos: Teilo, Teilio, Teilus, Thelian, Teilan, Teilou, Teliou, Dilló o Dillon, i encara d'altres. Nat a Penally, prop de Tenby, al sud de Galles i educat per sant Dyfrig. Company i amic dels sants David i Samsó, fou el fundador de l'abadia de Llandaff a Carmarthnssire.

**TELLA** (Ramon Tella, 1294).

Pot ésser el femení de l'anterior.

**TIBAU** (Alfons Tibau, 1600).

Thibaut i Thibaudh són formes que ha rebut el nom de Theobaldus. Si bé aquest darrer, Teobald, fou abundantment usat a Catalunya, com a nom personal, no passà el mateix amb la forma Tibau, que només es troba com cognom.

Els quatre sants que porten aquest nom són francesos.

**TICÓ** (Guillem Ticó, 1486).

El nom de persona Ticio, que potser es pot relacionar amb el cognom Ticó, d'una forma Ticione, es troba alguna vegada a l'alta Edat Mitjana.

Hi hagué un sant de nom Tychon, bisbe d'Amatus, a Xipre. Combaté amb energia les restes del paganisme a l'illa, especialment el culte a Afrodita, i morí vers 450.



**TIÓ** (Miquel Tió, 1229).

El nom Theodolfus fou afrancesat en la forma Thiou. El primer és freqüent a Catalunya, però el segon només apareix com a cognom.

Sant Thiou o Theodolphus fou el tercer bisbe-abat de l'abadia benedictina de Lobbes, prop de Liège. Morí devers 776.

**TORPIÀ** (Perot-Climent Torpià, 1532).

Torpes fou nom de persona, i la forma Torpilianus també. El cognom Torpià pot haver-se originat en una forma, Torpianus.

Sant Torpes sofrí martiri a Pisa, sota Neró. La seva vida està lligada amb la llegenda.

**TRIPONS** (Francesc Tripons, 1289).

Cognom relacionat, potser, amb el substantiu «tripa», i de fet, és possible que hi estiguin altres com *Tripó* i *Tripot*. També pogué originar-se del nom de persona Tripos, que portà un sant i, sobre tot, de la forma Triponis, que es troba a Catalunya (p. ex. Ramon «Triponis», que signà com testimoni en un document del 1233).

Sant Tripos està integrat en un grup de 23 cristians martiritzats a Roma, durant el regnat d'Aurelià.

**TROBAT** (Antoni Trobat, 1486).

S'ha identificat com el nom d'un infant trobat. És possible que aquest sigui l'origen d'algun d'aquests cognoms. Però és interessant de recordar que, almenys a Catalunya, hi hagué el culte a sant Inventus o Trobat, per més que els santorals seriosos no el reconguin. Trobat, com a nom de persona, existí a Catalunya al segle XII.

**TRON** (Guillem Tron, 1231).

És probable que aquest cognom tingui el mateix origen que Tro. És un nom de persona que tingué formes diverses com ho demostren aquelles amb les quals fou conegut sant Tron: Trudo, Trond, Trudon, Truyen i Trudgen. El sant era un benedictí ordenat per sant Clodulf de Metz. Vers 660 fundà una abadia que es coneix encara amb el nom de sant Trond.

**TROYÀ** (Huc de Troyà, 1147).

No és probable que aquest cognom tingui cap relació amb Troya. Més aviat cal derivar-lo del nom de persona Troja, en una forma Trojanus.

Sant Trojan, en francès Troyan, ha passat a la història com fill d'un jueu i una serraïna. Esdevingué prevere a Saintes a les ordres de sant Vivian, al qual succeí.

**TUTÓ** (Carles Gibert i Tutó, 1660).

Dels dos sants Tuto o Tutto que figuren als martirologis, un visqué al segle IX i l'altre al X. El primer fou abat fundador de la gran abadia benedictina d'Ottobeuren, a Baviera. El segon fou monjo i abat de Sant

Emmeran, a Ratisbona, i més tard bisbe de la mateixa ciutat i secretari de l'emperador.

ULMAR (documentat en el «Diccionari Aguiló»).

Sant Ulmar, Wulmar, Ulmer, Vilmarus, Volmar, Vilmer, etc., visqué al segle VII. Nat a Bolonya i separat forçosament de la seva dona, serví al monestir de Haumont. Finalment esdevingué frare del mateix, fundador i primer abat de Samer, a Salvinyac. Aquest monestir, més tard, fou anomenat Saint-Vulmaire, en honor seu.

Recordem que, almenys des del segle XII, a Catalunya apareixen personatges amb el cognom de Salvanyac, probablement provinents d'aquell lloc.

VALENS (Gibert Valens, 1563).

Tres sants porten aquest nom de persona, unusual entre nosaltres.

VENERA (Guillem Venera, 1537).

Venerius i Venera han estat assenyalats per Aebischer (ob. cit., p. 33). com noms romans de persona.

Hi ha diversos sants Venerius.

En la llista precedent, crida l'atenció la presència, gens menyspreable, d'un cert nombre de noms d'origen anglès, escocès, gal·lès i irlandès. I hom es pregunta el perquè d'aquesta circumstància en un país que no tingué mai relacions prou estretes amb aquells per a trobar-hi una explicació. És cert que hi hagué vaixells catalans que conduïen mercaderia a Anglaterra des del segle XIII. Eduard II concedí determinats privilegis als estrangers que negociaven amb l'illa, i en el preàmbul de la carta hi són esmentats els mercaders catalans. Però això no explica la presència de tants cognoms britànics, la majoria dels quals ja consten en èpoques anteriors.

És molt probable que alguns habitants de les Illes s'animessin a enrolar-se en els exèrcits cristians que emprengueren la reconquesta peninsular. Però el seu nombre, per si sol, tampoc no explicaria la quantitat de cognoms catalans que deriven dels noms d'aquells expedicionaris, que foren en nombre reduït en comparació dels que arribaren del continent i, especialment, de la França occitana. Pel que fa als anglesos, sabem que en vingueren alguns amb Guillem el Normand, barrejats amb els normands i occitans reclutats per a emprendre la pacificació i la reconquesta del Camp i de la ciutat de Tarragona, a més dels que pogueren arribar per altres motius.

Com explicació raonable del fet, poden invocar-se dos motius importants. Per una banda l'estreta relació econòmica entre les Illes Britàniques i França a l'Edat Mitjana. Però sobre tot, la importància que tingueren les esglésies cèltiques, especialment la irlandesa i l'escolesa a l'Europa Occidental, en els primers segles de l'expansió cristiana.

La intensa relació econòmica entre les Illes, França i Normandia és prou coneguda per a insistir-hi. L'aportació d'Europa els arribava a través de França, i a través de França anaven a Europa els productes que les Illes produïen i podien exportar. Els noms britànics ens podrien haver arribat a través de la gent vinguda de França.

Però la influència espiritual fou tan o més forta que la econòmica. Es pot dir que les regions del sur d'Anglaterra foren cristianitzades i romanitzades a l'estil de Roma, per Agustí d'Escòcia. Però no passà el mateix amb Escòcia, Nortumbria i Irlanda. Especialment aquests dos darrers països, on la cultura i la dialèctica, conseqüència de la primera, tingueren un esclat notable amb l'adopció del cristianisme. Les esglésies cèltiques, portant la irlandesa com a capdevanera, no solament abraçaren el cristianisme, sinó que l'adoptaren amb un entusiasme autèntic. Però al mateix temps, per les famoses controvèrsies que han arribat fins a nosaltres, coneixem l'obstinació que posaren en la conservació dels seus modismes pre-cristians. Les activitats de sant Colom en són un bon exemple. La substitució de les antigues religions caduques pel cristianisme, no pogué evitar la persistència de l'esperit celta que no s'adeia amb la pompa i l'ostentació romanes. La litúrgia i el calendari ecclesiàstic foren discutits i acceptats amb renuència, però persistí, per sobre de tot, la tendència al fet misteriós ple de boira i de meravella que trascendí, abundantament, a la hagiografia cristiana. No n'hi havia prou amb que un sant hagués donat la seva vida al martiri defensant la fe, sinó que calia que el suplici i la mort es rodejessin de fenòmens inverossímils i prodigiosos. D'aquesta manera moltes vides de sants plens d'incidents inexplicables han hagut d'ésser expurgades, posteriorment, i passades per la crítica de l'Església actual.

Els «peregrini scotti» anaven per tot l'occident europeu, enlluernant els creients amb el prestigi dels seus secrets i la màgia

de múltiples combinacions linials. Tot feia que persistís, latent, l'antagonisme entre la tradició romana i la cèltica, més austera, però més misteriosa. La Irlanda cristiana estigué, sovint, en front de la cristianitat romanitzada i els planys contra el papat no foren pas excepcionals.

És evident que la interpretació del cristianisme adoptada, o almenys desitjada, per les esglésies escocesa i irlandesa, tingué adeptes al continent. Els teòlegs i els predicadors dissidents, no limitaren la propaganda al lloc on residien, sinó que la majoria es convertiren en fundadors de cases religioses lluny dels països cèltics, en plena França, Itàlia i a l'Europa Central. Les fundacions dels sants de les Illes són nombroses.

La influència espiritual d'un personatge, deguda a la doctrina que predica, a la seva vida santa, o a altres motius diversos, sempre porta aparellats el respecte i la veneració del seu nom. I cal admetre que el nom amb el qual foren coneguts aquests fundadors, predicadors, escolars i teòlegs procedents l'Irlanda, Gallies, Escòcia i Anglaterra, fou el propi, tal i com era conegut al seu país d'origen, i no traduït, generalment, a la llengua parlada a les contrades en les quals s'establiren. No cal dir com devia ésser adoptat el nom d'un sant, al lloc del qual n'era originari.

Es pot suposar que els noms de persona que gaudiren d'un prestigi, una acceptació i una difusió suficients, es perpetuaren a l'època de la formació dels cognoms i que en aquesta forma foren introduïts a Catalunya, procedents d'altres llocs. Per a que Dexeus esdevingués un cognom català, només calia que arribessin a Catalunya individus procedents de territoris on sant Dagaueus era o havia estat venerat i el seu nom havia passat a ésser el distintiu d'un o més llinatges.

L'argumentació es refereix, exclusivament, als cognoms patronímics deguts al prestigi d'un sant, però es pot estendre a l'influència exercida per altres categories de persones.

CRISTIÀ CORTÉS

LA «ESCUELA DE LA VIRTUD»,  
¿ESCUELA DE SOCIALISMO CRISTIANO?

El profesor Jaime Vicens Vives, en su prólogo a *Los orígenes del anarquismo en Barcelona*<sup>1</sup> — recogido por el sacerdote Juan Bonet Baltá en un artículo aparecido en «Serra d'Or»<sup>2</sup> — dice textualmente: «Catalunya presenta una llarga tradició de cristianisme social, encara que sigui desgraciadament desconeguda pel gran públic...» Y añade: «Des de la llunyana "Escola de la Virtut"..., que funcionà a Barcelona el 1854, fins al grup de "Catalunya Social", hi ha nombrosos, rellevants i ininterromputs exemples d'aquesta vocació social»<sup>3</sup>.

En *Industrials i polítics* escribía el mismo Vicens Vives, refiriéndose a la desconfianza de los obreros hacia el clero y a su rechazo de toda práctica religiosa: «Malgrat que la història del catolicisme social estigui completament en blanc, sabem que, vers 1854, existía a Barcelona una "Escola de la Virtut", una mena de catequística obrera, que fou dissolta pel capítal general, en la qual, segons un anarquista de finals de segle, els sacerdots "predicaban el socialismo y el comunismo, pero un comunismo católico que daba ocasión a los predicadores para calumniar a los verdaderos socialistas y desfigurar sus ideas"<sup>4</sup>. Ben segur que, explorant les arrels d'aquesta escola, hi trobaríem la inspiració balmesiana, car Balmes estava convençut del canvi inevitable de l'estructura social»<sup>5</sup>.

Estas afirmaciones y otras parecidas oídas en diversas con-

<sup>1</sup> CASIMIRO MARTÍ, *Orígenes del anarquismo en Barcelona* (Barcelona, 1959).

<sup>2</sup> JOAN BONET I BALTÀ, *Fets i comentaris. L'Església i el món obrer a Catalunya al final del segle XIX*, «Serra d'Or», 123 (febrer 1965) 51.

<sup>3</sup> MARTÍ, ob. cit., p. 11.

<sup>4</sup> *Historia Universal del Proletariado* (Barcelona, s. a.), II, pp. 192-193, citado por VICENS VIVES en *Industrials i polítics*, p. 116.

<sup>5</sup> JAIME VICENS VIVES, *Industrials i polítics* (Barcelona, 1961), pp. 166-167.

versaciones nos han inducido a llevar a cabo esta investigación: ¿Qué papel tuvo la Escuela de la Virtud en nuestro catolicismo social? ¿Fue verdaderamente una escuela de socialismo critsiano? ¿Tuvo influencia de Balmes? O ¿se trataba, más bien, por el nivel cultural de sus alumnos y maestros, de una escuela de catequesis popular?

Para llevar a cabo este trabajo nos proponemos desarrollar el siguiente plan:

*Primero:* Esbozo biográfico del P. Francisco Palau y Quer, fundador de la Escuela de la Virtud: su origen, su vida religiosa y su actitud ante el momento político.

*Segundo:* Análisis de la Escuela de la Virtud: su planteamiento, temas de estudio, método, alumnos, estatutos, etc.

*Tercero:* Repercusión de la Escuela en la opinión pública. — Supresión de la Escuela y proceso de su fundador. — Finalmente, una

*Conclusión*, que responda a los interrogantes formulados anteriormente.

## I. EL PADRE FRANCISCO PALAU Y QUER: NOTAS BIOGRÁFICAS

De la vida del P. Palau y Quer nos interesa hacer resaltar tres aspectos que de alguna manera influyeron en su personalidad en el momento de la fundación, desarrollo y fin de la Escuela de la Virtud: a) Origen rural, b) Vida religiosa, c) Actitud ante el momento político.

a) *Su origen rural.* — Francisco Palau y Quer nació el 29 de diciembre de 1811 en Aytona (Lérida), pueblo rural de pocos habitantes, en plena ocupación francesa. Sus padres eran campesinos que cultivaban sus tierras, piadosos y de buenas costumbres.

En 1823, siguiendo la sugerencia del maestro y con la ayuda de una hermana suya, Francisco fue matriculado como alumno externo en el seminario de Lérida para cursar los años de latín. En 1828 es becario de segundo de Filosofía. No debió pasar los

exámenes, porque en 1829 sigue estudiando segundo de Filosofía.

La disciplina del seminario en esta época sufrió ciertas irregularidades, porque profesores y alumnos vivían con intensidad los acontecimientos políticos del momento<sup>6</sup>.

El *fernandismo* de los voluntarios realistas que con las armas habían apoyado la resistencia absolutista de Fernando VII contra el gobierno constitucional de 1821 y 1823, fue resquebrajándose a partir de 1824, al verse postergados y alejados del Ejército regular (en el cual, sin embargo, militaban bastante liberales) y reducidos a la condición de *ejército aparte*, cuya subvención dependía de los Ayuntamientos. La postura desleal del monarca y su evidente complicidad con los liberales para cerrar el acceso al Ejército a sus antiguos defensores, determinó la postura *ultra* que éstos adoptaron con Fernando VII, expresada en un documento publicado en 1826, titulado *Manifiesto de la Federación de Realista puros*, en el que se lee: «La conducta del rey ha vuelto a comprometer el trono . . . , un conjunto de inmoralidad y bajeza semejante no parece posible en ningún hombre. Pero forzoso es decirlo: Fernando VII no es un hombre, es un monstruo de crueldad . . . , es una calamidad para nuestra desventurada patria». El manifiesto termina proclamando rey a don Carlos M.<sup>o</sup> Isidro<sup>7</sup>.

Este manifiesto, relación de acusaciones contra Fernando VII, es el acta del nacimiento del Partido Carlista, integrado por los antiguos realistas fieles a las ideas de *Religión, Patria, Rey*.

En Cataluña surge, en 1827, el levantamiento de los llamados «malcontents», antiguos voluntarios realistas, cansados de no cobrar y ser postergados, con parte activa del clero de Vich y Manresa. Alcanzó el Ampurdán y el Campo de Tarragona.

En agosto de 1827, los voluntarios realistas se apoderaron de Manresa, constituyeron una junta, se proclamaron en favor de la religión y contra la masonería (el documento fue suscrito por clé-

<sup>6</sup> GREGORIO D- JESÚS CRUCIFICADO (= Gregorio de J. C.), *Brasa entre cenizas* (Bilbao, 1956), p. 12. MARÍA ROSARIO DEL CARMELO, *El misterio de la Iglesia... 1811-1872*, p. 4. Tesis presentada en el Pontificio Instituto Regina Mundi de Roma, 1962.

<sup>7</sup> F. SUÁREZ, *La crisis política del antiguo régimen...* (Madrid, 1950), páginas 82 y ss.

rigos de Manresa), pero el grito de guerra de los voluntarios era: «¡Viva el rey, muera el mal gobierno». El rey vino personalmente a Cataluña para acabar con la insurrección, y, de acuerdo con las autoridades del país, inició una política de perdón para los extrañados y de mano dura para los resistentes. Las partidas realistas fueron dispersadas y volvió la normalidad. Al marcharse Fernando VII, para mantener el orden entre realistas y liberales, dejaba al paranoico Conde de España con plenos poderes en Barcelona, donde se mantuvo hasta 1832, sumiéndola en un clima de terror y arbitrariedad<sup>8</sup>.

Los años en que Francisco Palau cursa Filosofía y primero de Teología en el Seminario de Lérida, coinciden con la época de terrorismo inaugurada en Barcelona por el Conde de España, por lo cual no es raro que los alumnos y profesores del Seminario en esta época se vean agitados por los problemas políticos del momento. Por otra parte, vistas las ideas que animaban a los voluntarios realistas de 1825, y a los componentes de la Junta de Manresa en 1827, que se proclamaban defensores de la religión, es fácil deducir el partido que adoptarían profesores y jóvenes clérigos del Seminario de Lérida, adopción favorecida en el caso de Francisco Palau por su origen rural, ya que el campo tradicionalmente ha sido siempre más conservador.

b) *Vida religiosa*.— En 1932, terminado su primer curso de Teología, el joven Francisco Palau deja el Seminario de Lérida para ingresar en el Noviciado que los Padres Carmelitas tenían en Barcelona, situado en la Rambla de San José, en el lugar que hoy ocupa el mercado del mismo nombre.

El ambiente entre los frailes en esta época era tenso, minado por la política, con radicalismos tales que llegaban «a ocasionar verdaderos odios entre los religiosos»<sup>9</sup>.

Las leyes del convento prescribían la total separación de los novicios y la comunidad, por lo cual es posible que el joven Palau no llegara a percibir el clima dividido del convento. Asimismo, la vida de silencio del noviciado no favorecería el intercambio de ideas políticas con sus compañeros.

<sup>8</sup> VICENS VIVES, ob. cit., pp. 220-221.

<sup>9</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., pp. 115 y ss.



Después de la profesión, los hermanos carmelitas de la Provincia Carmelitana de S. José debían seguir sus estudios en el colegio Teológico de Lérida, pero por la inseguridad que el momento ofrecía, sobre todo a los religiosos, dado el ambiente liberal y anticlerical que cundía, los superiores determinaron que los profesos continuaran sus estudios en Barcelona, en el mismo convento de San José.

Los estudiantes de Teología seguían como texto la *Suma Teológica* de Santo Tomás «no sólo en cuanto a la sustancia y mente, sino a la letra, de suerte que si fuera posible reciten de memoria el texto entero del Doctor Angélico y se acostumbren a su modo de hablar, estilo y palabras»<sup>10</sup>. Esta formación escolástica influiría decisivamente en el sistema que adoptará el P. Palau para la enseñanza del catecismo en la Escuela de la Virtud.

Los acontecimientos de la noche del 25 al 27 de julio de 1835 en Barcelona alcanzaron también la comunidad del convento de San José. El edificio fue incendiado, los religiosos pudieron escapar, pero muchos fueron encerrados en Montjuich o en la fortaleza de la Ciudadela. Entre estos últimos estaba el Padre Palau<sup>11</sup>.

La burguesía nada hizo para impedir el vandalismo del populacho<sup>12</sup>.

Según Vicens Vives, aquella noche radicalizó las diferencias entre carlistas y liberales. La burguesía militó en las filas de estos últimos<sup>13</sup>. Sin embargo, la Iglesia oprimida y perseguida, amenazados sus privilegios tradicionales, miraba con simpatía el carlismo como garantía del absolutismo y de la causa católica<sup>14</sup>. Por la conducta que siguió el Padre Palau después de 1838 se deduce que él se inclinaría también hacia los carlistas, como la mayoría de los religiosos.

<sup>10</sup> *Regla primitiva y Constituciones de los Religiosos Descalzos de la Orden de Ntra. Sra. Madre Santísima del Monte Carmelo, en esta Congregación de España e Indias* (Madrid, 1788), cap. 4, III, n.º 8, II, pp. 190-191. Citado por la MADRE ROSARIO DEL CARMELO, ob. cit., pp. 10-11.

<sup>11</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., pp. 23 ss.

<sup>12</sup> VICENS VIVES, ob. cit., p. 232. La misma idea en GREGORIO DE J.: «La gente piadosa y amiga de los frailes, se habían quedado en casa, dejando la calle al populacho...» Ob. cit., p. 27.

<sup>13</sup> VICENS VIVES, ob. cit., pp. 232-233.

<sup>14</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 23.

c) *Actitud ante el momento político.* — Consagrado sacerdote en 1836 y exclaustro, el Padre Palau vive en Aytona, su pueblo natal, ayudando al párroco y habitando una cueva en las afueras de la aldea. El sector izquierdista del pueblo llegó a hacerle la vida imposible, por lo cual decidió residir en Lérida.

Eran momentos críticos para la Iglesia. La política anticlerical del gobierno liberal, guiada por los progresistas que encabezaban la masa popular urbana, defendía cualquier constitución que, según ellos, «había de traer consigo el progreso que haría la felicidad del pueblo, una vez eliminados los eclesiásticos...».

En Cataluña también los moderados habían sido afectados por las doctrinas revolucionarias. La mayoría de los burgueses catalanes fueron partidarios de la desamortización eclesiástica; así se deduce de las exposiciones doctrinales sobre las ventajas de la desamortización.

Ante esta nueva manera de pensar, la Iglesia, perseguida en los sacerdotes y religiosos y herida en sus derechos, es lógico que se identificara más fácilmente con los ideales carlistas, «fundamentalmente partidarios de la omnipotencia de la Iglesia y de la unión entre la corona y la Cruz»<sup>15</sup>.

Esto explicaría la actitud del obispo de Lérida oponiéndose al gobierno y saliendo de la capital de su diócesis, disfrazado de labriego, en mayo de 1837, para dirigirse a Ager, ocupado por los carlistas. El obispo llegó a presidir una junta corregimental que se estaba formando, pero además, en marzo de 1838, dirigió desde Berga, donde se encontraba entonces, una carta pastoral a su clero y fieles exponiendo los motivos de la huida e instando a sus diocesanos a que mirasen con simpatía y apoyasen esta causa (el carlismo), que, según él, era la de la Iglesia<sup>16</sup>.

Esta Pastoral, siguiendo al Padre Gregorio, aunque no fue difundida oficialmente, debió leerse entre el clero. Seguramente la leería también el Padre Palau.

La situación política anteriormente descrita, la supuesta influencia de la citada pastoral y el interés que mueve al Padre Palau:

<sup>15</sup> VICENS VIVES, ob. cit., pp. 235-236.

<sup>16</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 38.

el «triunfo» de la Iglesia «por la que daría mil veces la vida»<sup>17</sup>, serían motivos suficientes para explicar su actitud ante el momento político: la marcha a Berga, entonces cuartel general del ejército carlista. A partir de este momento, el Padre Palau desarrolló su apostolado sacerdotal entre las filas carlistas y tuvo que sufrir las mismas vicisitudes que estos soldados, entrando en Francia con el ejército derrotado, como refugiado, el 6 de julio de 1840, donde permanecería hasta 1851<sup>18</sup>.

Durante los años de destierro en el sur de Francia realizó el Padre Palau nuevos intentos de vida eremítica, primero en Saint Paul de Fenouillet, cerca de Perpignan; luego, en 1842, en los alrededores de Caylus, en la diócesis de Montauban, donde acudieron un grupo de refugiados españoles para compartir con él la vida de eremitas de acuerdo con los *desiertos carmelitanos*.

La novedad de esta forma de vida en la región y la actitud poco edificante de algunos eremitas, provocaron una serie de acusaciones calumniosas para el grupo, que dificultaron sus relaciones con el obispo de Montauban, hasta el punto de ser suspendido *a divinis* el mismo Padre Palau. Esta situación con la autoridad eclesiástica y dificultades surgidas con la autoridad civil le decidieron a abandonar el lugar y retirarse en 1847 a Cantayrac, a cuatro leguas de Montdésir, donde se le unieron también sus discípulos.

La revolución de 1848 había proclamado la segunda república en Francia. Fiados en las libertades que ésta propugnaba, vistieron el Padre Palau y sus compañeros su hábito carmelitano; pero fueron mal aceptados por las autoridades. Tampoco agradaba al clero del lugar el estilo de vida que llevaban los eremitas.

Este ambiente poco favorable al desarrollo de su plan apostólico debió apresurar el retorno del Padre Palau a España<sup>19</sup>.

El año 1843 cae Espartero, y, un año después, Narváez convoca unas elecciones que le dieron un triunfo absoluto. Salió sólo un diputado liberal. El gobierno moderado intentó de alguna manera reparar los perjuicios que la legislación progresista había ocasionado.

<sup>17</sup> M. ROSARIO DEL CARMELO, ob. cit., p. 15.

<sup>18</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 77. (El P. Palau hizo un viaje a España con ocasión de la amnistía dictada por Isabel II en 1846: pág. 62.)

<sup>19</sup> M. ROSARIO DEL CARMELO, ob. cit., pp. 22 y ss.

nado a la Iglesia. Los obispos podrían seguir ordenando presbíteros.

El año 1845 la reina Isabel II concedió amnistía general a los eclesiásticos desterrados. Amparados por este decreto regresaron a España el arzobispo de Tarragona, Dr. Echánove, y el Dr. Cailxal, entre otros. El Padre Palau pasó también a España en mayo de 1846. En marzo de 1847 lo encontramos de nuevo en Francia <sup>20</sup>.

Finalmente, el año 1851 desaparecen los obstáculos que se oponían a la regularización de las relaciones entre la Santa Sede y España.

La muerte del papa Gregorio XVI y el envío de un cuerpo expedicionario a Roma para proteger al papa y su independencia política con ocasión de los disturbios habidos en Roma el año 1849, y por otra parte la consolidación de los moderados en el poder, hicieron desaparecer el estado de tirantez que había presidido la época liberal, sobre todo bajo la Regencia de Espartero <sup>21</sup>.

Se ratificó y publicó el concordato el 17 de octubre de 1851, con el que el gobierno español quiso mostrar su buena voluntad hacia la Iglesia. Se afirmaba que la religión católica era la única de los españoles. Reconocía a los obispos la facultad de inspección en los establecimientos de enseñanza y la de impedir la publicación de libros nocivos. Se modificó la demarcación de las diócesis. Se prescribió que en cada diócesis hubiera un seminario conciliar. Se autorizaba, por otra parte, el establecimiento de algunas comunidades religiosas: Paúles, de San Felipe Neri. Se favorecían las Hermanas de la Caridad, etc.

Fijó la dotación del clero, seminarios y gastos del culto a cambio del reconocimiento por la Iglesia de la venta de los bienes eclesiásticos, etc.

Por tanto, la panorámica que el porvenir ofrecía a la Iglesia podía juzgarse esperanzador y apto para que pudieran desarrollarse actividades apostólicas, tan necesarias dado el ambiente adverso en que había vivido la Iglesia de los últimos años.

Bajo estos augurios el Padre Palau entró en España en abril

<sup>20</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 66.

<sup>21</sup> JUAN MERCADER RIBA, *El siglo XIX* (Barcelona, 1957), pp. 95-96. Vid. igualmente J. M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y Estado en la España contemporánea (1792-1914)*, «*Ius Canonicus*» 13 (1970) 10-11.

de 1851 y, después de un mes de soledad en las grutas del Montsant, se estableció en Barcelona a la sombra del conocido obispo doctor Costa y Borrás, «a quien profesaba gran afecto y veneración»<sup>22</sup>.

Ya en Barcelona, el Padre Palau se ofreció al señor obispo, el cual le nombró director de ejercicios del seminario.

## II. ANÁLISIS DE LA ESCUELA DE LA VIRTUD

a) *Fundación*. — El cargo de director de ejercicios del seminario debió ayudarle a conocer la ignorancia religiosa en que vivía el pueblo y el confusionismo religioso reinante; de ahí que pensara en la fundación de un centro que, a modo de *misión continua*, sirviera de catequesis adecuada para la formación de los adultos en la doctrina cristiana. Esta catequesis de adultos, como complemento y ampliación del catecismo de la infancia, sería como un curso de religión o teología popular, de acuerdo con los escasos conocimientos de los alumnos y con «las necesidades de la época». Esta idea fue la que dio cuerpo a la Escuela de la Virtud<sup>23</sup>.

El Padre Alejo transcribe unos escritos del Padre Palau (que evidencian su manera de pensar acerca de la necesidad de predicar el evangelio) en los que habla de los pseudodoctores (*sic*), de la incredulidad de los modernos filósofos que destruyen las reglas de la buena moral, del ángel de las tinieblas, etc. Todo en una lenguaje apocalíptico y retórico de acuerdo con la época<sup>24</sup>.

El mismo año 1851, el P. Palau se ofreció como vicario al anciano párroco de S. Agustín para ayudarle en la predicación. Esta cooperación la realizaría por medio de la Escuela de la Virtud que se estableció en esta parroquia.

Las clases se anunciaron desde el púlpito de la Iglesia de San Agustín, por la prensa católica y por medio de hojas distribuidas a domicilio en las que se invitaba a asistir a dicha Escuela. Se les

<sup>22</sup> GREGORIO DE J. C., ob cit., pp. 77 y ss. (A propósito no hemos aludido al capítulo de la vida del P. Palau referente a las fundaciones, porque a pesar de su innegable interés, no roza el tema que nos interesa en este trabajo.)

<sup>23</sup> ALEJO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D., *Vida del Rvdo. P. Francisco Palau*, O. C. D. (Barcelona, 1933), p. 149.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 151.

proporcionaba asiento, y los sábados se les informaba acerca del tema de la conferencia del domingo siguiente, etc.<sup>25</sup>

Según una hoja, en que se anunciaba el funcionamiento de la Escuela, el objeto de ésta era explicar «la vidtud, y los vicios que se le oponen por exceso o por defecto»<sup>26</sup>. El mismo P. Palau definió el fin de la Escuela: «Nuestra escuela defendiendo la virtud desde la cátedra de la verdad se ha propuesto desbaratar estos tres formidables aliados (pseudodoctores, la incredulidad de los modernos filósofos, el ángel de las tinieblas). Nuestras explicaciones están destinadas a disecar la fraseología y toda la hojarasca de voces, términos y nombres, tras los que viven parapetados los pseudofilósofos, y a desnudar de las insignias de la virtud y moralidad pura el maniquí y los idolillos de las pasiones, y la fingida gloria del ángel rebelde, dejándole con sus cuernos, cola y uñas, tan feo como le hizo su pecado de rebelión»<sup>27</sup>. Sin duda este ángel rebelde es el símbolo del liberalismo, a juzgar por lo que dice en un opúsculo que publicó, desterrado en Ibiza, el año 1859, titulado *La Escuela de la Virtud vindicada*: «Para una lucha en que se disputa no menos que el catolicismo español, la Escuela de la Virtud recibió de Dios la misión de disipar el ángel tentador, fugar sus infernales sugestiones, desvanecer las dudas, corroborar la fe y dar una gloriosa victoria a nuestra Patria en sus batallas contra la infidelidad»<sup>28</sup>.

Y en una carta del año 1842 (durante la regencia de Espartero) decía a una dirigida espiritual: «¿Conque la católica España ha de quedar a disposición de Satanás y al dominio de las sectas de impiedad? ... Los enemigos quitan en España a la esposa de Jesucristo hasta los últimos recursos, la obstruyen (*sic*) de todos los medios de salvación»<sup>29</sup>.

En el capítulo primero de los Estatutos de la Escuela presentados a la probación del obispo el año 1853 el P. Palau abandona este lenguaje apocalíptico. Determina que el objeto y fin de la

<sup>25</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 85.

<sup>26</sup> ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., p. 150.

<sup>27</sup> ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., p. 156. Forma parte del texto de la hoja en que se anunciaba el objeto y funcionamiento de la Escuela.

<sup>28</sup> FRANCISCO PALAU QUER, *La Escuela de la Virtud Vindicada*. Transcrito por ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., p. 158.

<sup>29</sup> PALAU QUER, *Cartas inéditas: Carta de un director español a una hija espiritual* (1842), pp. 3-4.

Escuela es «instruirse en los misterios de nuestra religión y en los deberes que ésta impone... El fin que se propone la Escuela por parte de los eclesiásticos es enseñar a los adultos todos los días festivos... la doctrina cristiana; y, por parte de los fieles, asistir a las instrucciones que les ofrece el ministerio eclesiástico»<sup>30</sup>.

b) *Organización. Método. Temas de estudio.*—La escuela estaba dividida en cuatro clases, tres jerarquías y tres coros planificados, por tanto, al estilo de la época. Los alumnos debían rellenar una ficha de inscripción, por la cual quedaban agregados a la Escuela en la clase, jerarquía y coro que les fuera asignado.

Antes de su admisión, la escuela debía informarse siempre acerca de la conducta moral del alumno. La ficha de inscripción iba firmada por el vicepresidente de la Escuela, que era el párroco de San Agustín, el secretario, etc.

El acto tenía lugar los domingos a las seis de la tarde. La explicación duraba no más de dos horas ni menos de hora y media, y, según un orden preestablecido alternando explicaciones sobre las virtudes, cantos y temas apologéticos.

El método empleado intentaba eliminar lo más posible el aburrimiento. Tenía dos partes. En la primera, se desarrollaban y discutían temas relativos a las virtudes o moral cristianas. El director proponía la tesis, y un coro de niños recitaba de memoria la lección asignada. A continuación, alguno de los maestros solucionaba los problemas o dudas que el tema había suscitado, y finalmente se cantaban salmos.

Con el fin de facilitar el estudio de esta primera parte, el mismo año 1851 el Padre Palau publicó un librito titulado: *Catecismo de las virtudes para los alumnos de la Escuela de la Virtud*. De acuerdo con lo propuesto por santo Tomás, constaba de 52 lecciones repartidas en tres partes: La virtud considerada en común - La virtud considerada en particular - Las virtudes consideradas en sus sujetos<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Estatutos de la Escuela de la Virtud*, c. 1. Recogido por ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., p. 170.

<sup>31</sup> PALAU QUER, *Catecismo de las Virtudes...* (Barcelona, 1851) Las lecciones de que consta corresponden a las conferencias ascéticas que la Escuela de la Virtud tiene «todos los domingos del año». Temas: Verdadera felicidad. La virtud y sus especies. Las gracias, los dones y los frutos del E. Santo. Semilla de la virtud,

La segunda parte era la más enjundiosa y la que atraería mayor número de concurrentes: tocaba, en general, temas de apologética que suscitarían curiosidad y polémica en los asistentes. La forma utilizada en esta segunda parte era fundamentalmente escolástica: el director (el P. Palau) proponía la tesis de turno según un programa previsto; un grupo de alumnos sobresalientes se encargaba de desarrollarlo, proponer los argumentos contrarios a la misma y rebatirlos; terminaba con un acto de fe o adhesión relativo al punto que se había discutido, resumido por el director en un discurso.

Dada la tensión entre liberales y carlistas (o simplemente anti-liberales) que vivía intensamente Barcelona en esta época, el éxito del sistema estaba asegurado. En efecto, según cuenta el biógrafo del P. Palau, parece que la asistencia llegó a ser tan crecida que fue necesario colocar el púlpito en el atrio de la iglesia de San Agustín, a pesar de las grandes proporciones del templo, para que pudieran oír los que se quedaban fuera por estar lleno el interior de la nave<sup>32</sup>. Aunque podía también ser éste un buen sistema para atraer la atención de los que pasaban, estuviera o no llena la iglesia.

Los temas apologéticos tratados en estas tardes de domingo, y recogidos por el P. Alejo, nos parecen sintomáticos y esclarecedores para comprender la actitud de la prensa liberal y la del mismo gobierno el año 1854. Estos temas están también, como el

su nacimiento y su aumento en el campo de nuestra alma. Conexión, orden y armonía entre las virtudes. Perfección del hombre. Grados de incremento en la caridad. Amor perfección para con los prójimos. El vicio y el pecado. La virtud consiste en un justo medio. Preceptos dados al hombre sobre la práctica de las virtudes intelectuales. Virtudes morales. La Prudencia y sus partes. Vicios opuestos a la prudencia. La Justicia. Virtudes adjuntas a la justicia. La religión y sus partes. Actos exteriores (*sic*) de la oración. Vicios opuestos a la religión. La gratitud, la venganza y la verdad. La piedad y la Observancia. La obediencia. La liberalidad y la epiqueya. La fortaleza. La paciencia y la perseverancia. La templanza y sus partes. La abstinencia y la sobriedad. La castidad y la virginidad. La continencia, la clemencia y la modestia. La humildad, la estuosidad, la entropelia. Preceptos dados al hombre sobre las virtudes morales. Virtudes sobrenaturales: la fe. La Iglesia de Dios. Artículo de fe. Actos internos y externos (*sic*) de fe. Vicios opuestos a la fe. La esperanza. Vicios opuestos a la esperanza. La caridad. Actos y efectos de la caridad. Preceptos impuestos al hombre sobre la caridad. Vicios opuestos a la caridad. Los dones del Espíritu Santo. Vida activa y solitaria. Gobierno eclesiástico y civil económico y monástico. Estado del cuerpo social. Las virtudes en varios y diferentes grados de perfección en un mismo estado y oficio.

<sup>32</sup> ALEJO DE LA V. DEL C., *ob. cit.*, p. 161.



Catecismo de las Virtudes, distribuidos en 52 proposiciones correspondiente a las dominicas del año. Los transcribimos íntegros porque ayudan a entender el pensamiento del Padre Palau y, sobre todo, la tendencia de las enseñanzas de la Escuela <sup>33</sup>:

1.<sup>a</sup> proposición. — El método es una de las leyes inherentes a todo plan de enseñanza. Desarrollo de nuestro plan religioso de enseñanza. Refutación del eclecticismo. Base de enseñanza.

2.<sup>a</sup> proposición. — Existen criterios que evidencian la existencia de una certeza. — Refutación del escepticismo.

3.<sup>a</sup> proposición. — Evidenciada la existencia de esta certeza, es una propiedad del hombre inquirir dónde ella exista. — Refutación del indiferentismo. Teorías deducidas de estos preliminares.

4.<sup>a</sup> proposición. — La inquisición de esta certeza nos dará por primeros resultados la existencia y unidad de un primer principio. — Refutación del ateísmo y maniqueísmo.

5.<sup>a</sup> proposición. — El análisis de la naturaleza nos ha dado por resultado la certeza que, además del orden de los fenómenos cosmológicos, existe el orden de los fenómenos psicológicos. Refutación del materialismo.

6.<sup>a</sup> proposición. — Este análisis nos ha demostrado también haber existencias pertenecientes al orden psicológico e independientes del orden sociológico. Tal es el primer principio. Refutación del panteísmo.

7.<sup>a</sup> proposición. — Este análisis también nos ha demostrado haber existencias pertenecientes al orden cosmológico e independientes del orden psicológico. Refutación del espiritualismo.

8.<sup>a</sup> proposición. — Este mismo análisis nos ha demostrado haber existencias pertenecientes al orden psicológico y cosmológico, tal es el hombre. Refutación del organicismo y del unitarismo filosófico.

9.<sup>a</sup> proposición. — Puesto que del primer principio han salido todas las cosas, el primer principio debe ser omnipotente. Refutación del teísmo.

10.<sup>a</sup> proposición. — La providencia es otra de las propiedades inherentes a la idea del primer principio. Refutación del deísmo.

11.<sup>a</sup> proposición. — La justicia es otra de las propiedades inherentes a la idea del primer principio. Refutación del protestantismo en sus relaciones a esta teoría.

12.<sup>a</sup> proposición. — La sana filosofía de todos los siglos ha convenido en que el primer principio era la Verdad. Refutación del escepticismo en sus relaciones con este principio.

13.<sup>a</sup> proposición. — Todo ser perteneciente al orden psicológico tiene como propiedad inherente a su propia actividad el principio de responsabilidad y por consiguiente el de libertad. Refutación del fatalismo y determinismo. Examen de la frenología.

<sup>33</sup> ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., pp. 180-183.

14.<sup>a</sup> proposición. — La inmortalidad es otro principio inherente a todo ser dotado de actividad propia según este principio: Dios y el alma son inmortales. Refutación del materialismo.

Aplicación de estas teorías a los principios religiosos.

15.<sup>a</sup> proposición. — Existen relaciones entre el hombre y el primer principio. Refutación del teísmo.

16.<sup>a</sup> proposición. — Estas relaciones se fundan en los principios de la razón por parte del hombre y en los de la revelación por parte de Dios. Refutación del naturalismo.

17.<sup>a</sup> proposición. — La Revelación es un hecho. Refutación del deísmo.

18.<sup>a</sup> proposición. — Esta Revelación se nos comunicó en los tiempos primitivos por la Ley Mosaica y en los modernos por la Ley Evangélica. 1.<sup>a</sup> parte, refutación del naturalismo. — 2.<sup>a</sup> parte, refutación del judaísmo.

19.<sup>a</sup> proposición. — Los milagros obrados en favor de la doctrina mosaica son una prueba de su divinidad. Los obrados en favor de la doctrina evangélica son también una prueba de su divinidad. Refutación del naturalismo.

20.<sup>a</sup> proposición. — La realización de las profecías en la doctrina mosaica es otra prueba de su divinidad. La santidad de la doctrina evangélica es también otra de las pruebas de su divinidad. Refutación de la antirreligión.

21.<sup>a</sup> proposición. — Existe una completa armonía entre la razón y la Revelación. Refutación del filosofismo.

Corolario de esta proposición.

22.<sup>a</sup> proposición. — Las teorías inscritas en los libros de la Ley Mosaica y los verdaderos principios de las ciencias modernas están en completa armonía. Refutación de algunas falsas aseveraciones de la filosofía moderna.

Aplicación de nuestra teoría al Catolicismo.

23.<sup>a</sup> proposición. — Es necesaria una Iglesia depositaria de la doctrina evangélica. Refutación del libre examen.

24.<sup>a</sup> proposición. — La Iglesia depositaria de la doctrina evangélica debe ser justificada por los testimonios de la Revelación y apoyada por los criterios de la razón.

25.<sup>a</sup> proposición. — Sólo la Iglesia justificada por estos testimonios y apoyada por estos criterios puede manifestarnos las relaciones del hombre con el primer principio, debiendo sostener por consecuencia el principio de intolerancia religiosa. Refutación del tolerantismo.

26.<sup>a</sup> proposición. — Esta Iglesia debe ser un cuerpo moral perfecto. Refutación del protestantismo.

27.<sup>a</sup> proposición. — En esta Iglesia el principio de autoridad es una necesidad. Refutación del liberalismo protestante y contra el anglicanismo.

28.<sup>a</sup> proposición. — Admitidas estas dos últimas teorías, debe admitirse en la Iglesia el poder legislativo y como consecuencia el poder coactivo. Refutación de algunas aserciones modernas.

29.<sup>a</sup> proposición. — Como consecuencia del poder legislativo, debe residir también en la Iglesia la jurisdicción judicial y, por consiguiente, el poder de exigir tribunales eclesiásticos. Contra algunas teorías modernas.

30.<sup>a</sup> proposición. — La Inquisición, según estos principios, es el uso de uno de los derechos de la Iglesia. — Contra Puigblanch en su *Inquisición sin máscara*.

Examen de algunas doctrinas católicas.

31.<sup>a</sup> proposición. — El Papa hablando *ex cathedra*, es juez infalible en materia de fe y costumbres.

32.<sup>a</sup> proposición. — El catolicismo, con el dogma del pecado original, nos explica la verdadera causa de la actual degeneración. — Contra el falansterianismo.

33.<sup>a</sup> proposición. — El sistema penitenciario adoptado por la Iglesia católica y autorizado por J. C., es altamente racional y conforme con los principios de la humanidad. — Contra el protestantismo.

Aplicaciones de estas teorías filosófico-católicas: Tesis general.

34.<sup>a</sup> proposición. — Los sentados principios, con todas sus consecuencias, influyen en los progresos materiales, intelectuales y morales de la humanidad. — Vindicación del dictado de retrogradismo aplicado a la Iglesia.

Tesis particulares: Las teorías católicas en sus relaciones con el progreso material.

35.<sup>a</sup> proposición. — Las teorías católicas prescriben del modo más explícito la conservación y perfección, aun material, del individuo. — Refutación del suicidio y del duelo.

36.<sup>a</sup> proposición. — Las teorías católicas cooperan y aun prescriben la más perfecta organización y la más alta conservación de las sociedades. — Refutación del comunismo y del socialismo.

Teorías que cooperan a la perfección social, sancionadas por el Catolicismo.

37.<sup>a</sup> proposición. — El derecho de asociación está garantizado en la misma naturaleza. Juan Jacobo Rousseau en su *Contrato social*.

38.<sup>a</sup> proposición. — El derecho de familia está garantizado en el derecho de asociación. — Contra los principios revolucionarios.

39.<sup>a</sup> proposición. — Las comunidades religiosas están también garantizadas en el derecho de asociación. — Contra las ideas antimonásticas.

40.<sup>a</sup> proposición. — Los principios cristianos que son los principios de la perfectabilidad llevada al más alto grado; los atractivos de su culto, toda la Historia católica, demuestra cuánto deben los adelantos artísticos y todos los progresos materiales a esta religión, la más fomentadora de la actividad humana. — Vindicación del dictado de oscurantismo aplicado a la Iglesia.

Las teorías católicas en sus relaciones con el progreso intelectual.

41.<sup>a</sup> proposición. — Las teorías católicas, uniendo el orden psicológico al orden cosmológico y enlazando los fenómenos conocidos por la razón con los fenómenos desconocidos pero ciertos de la Revelación, son el principio de la sana filosofía. Refutación del kantismo y del racionalismo.

42.<sup>a</sup> proposición. — La historia nos demuestra también ser los principios católicos fomentadores del progreso intelectual. Refutación de algunas aseercciones de Carlos Villiers.

43.<sup>a</sup> proposición. — El principio de autoridad tal cual lo establece la Iglesia fomenta también el progreso intelectual. Contra los discípulos del libre examen.

44.<sup>a</sup> proposición. — La libertad que fomentan los principios católicos es otra de las garantías que ofrece el catolicismo a los progresos intelectuales. — Contra las aseercciones de los discípulos del libre examen.

45.<sup>a</sup> proposición. — La doctrina católica es eminentemente civilizadora. Refutación de algunas teorías modernas.

Aplicación de esta tesis.

46.<sup>a</sup> proposición. — El principio de autoridad ha señalado el camino a la civilización moderna. Refutación de algunas aseercciones de Mr. Guizot.

48.<sup>a</sup> proposición. — La Inquisición (que no es más, según Balmes, que la aplicación de la doctrina de intolerancia a un caso particular), ha también impedido que la herejía y la impiedad opusiesen un dique a la marcha civilizadora de la Iglesia Católica. Refutación de Mr. Jercal en sus *Misterios de la Inquisición*.

49.<sup>a</sup> proposición. — El sacerdote es el protector de la civilización. — Contra los detractores del sacerdocio.

50.<sup>a</sup> proposición. — Los conventos, focos de instrucción y moralidad, han sido por consecuencia foco de civilización. — Contra los detractores de los frailes.

51.<sup>a</sup> proposición. — Los colegios de los jesuitas, tan célebres por su

instrucción, que es la base de la moralidad, fueron y son también focos de civilización. Contra el antijesuitismo.

52.<sup>a</sup> proposición. — Las prácticas de las cofradías religiosas, lejos de fomentar el fanatismo, fomentan la moralidad. — Contra los detractores de las asociaciones religiosas.

Es interesante notar especialmente el matiz de algunas de estas proposiciones para comprender por qué la Escuela y el P. Palau fueron objeto de especial antipatía por parte de los liberales. Véase por ejemplo los números: 25, 28, 29, 30, 36, 39, 48, 49, 51, en los cuales se atacan directamente principios que el sector liberal había convertido en realidad.

El 26 de enero de 1853 el gobernador remite al párroco de San Agustín una resolución según la cual debe advertir al P. Palau que para poder continuar la Escuela de la Virtud debe formular y presentar los correspondientes Estatutos.

El mismo mes de enero se envió una instancia al señor obispo proporcionándole unos Estatutos para la Escuela de la Virtud» y una propuesta igual se mandó al gobernador civil el mismo mes y año.

En la instancia mandada al señor obispo, el P. Palau señala que distintas épocas exigen distintas instituciones. Cree, por otra parte, que en el momento actual existen motivos suficientes para que la Escuela de la Virtud se convierta *en una asociación estable*. *Vuelve a enumerar* de nuevo, como motivos fundamentales, el confusionismo extendido por los filólogos racionalistas que han seducido a la multitud. Frente a estas escuelas y doctrinas «anti-sociales y anticatólicas, deben abrirse otras que llamen al bien y al mal, a la virtud y al vicio» por su propio nombre para que sea ilustrado el pueblo fiel y desarmado el enemigo. La forma mejor para llevar a cabo este propósito sería formalizar la enseñanza de la religión con un método escolar, apologético, «probando por principios y rebatiendo errores». Por esta situación se planteó en Barcelona la necesidad de fundar la Escuela de la Virtud en noviembre de 1851. Pasados dos años y viendo que el auditorio era constante y muy numeroso por una parte, y los ruegos de los alumnos de que se legalizara la situación de la Escuela por otra, se redactaron unos estatutos que se presentaron a la revisión y censura del obispo, preguntando si el obispo creía oportuno

tuno elevar la Escuela de la Virtud a sociedad o congregación religiosa <sup>34</sup>.

c) *Estatutos*.— Los Estatutos propuestos a la aprobación del obispo van encabezados por una introducción en que el párroco de San Agustín y la comisión de la Escuela de la Virtud manifiestan el deseo de que la Escuela tenga «estabilidad, perpetuidad y forma de asociación religiosa».

A través de sus artículos, en realidad se propone a aprobación el sistema que había sido adoptado desde un principio.

Por lo que hace referencia a la dirección de la Escuela, se establece una junta compuesta por un presidente, que será el obispo de la diócesis donde se instale la Escuela (lo cual demuestra que la intención de los fundadores era extender esta organización por distintas diócesis); un vicepresidente, el párroco de la Iglesia donde estuviese establecida la Escuela; un director que ordena las funciones y ejercicios; cuatro catedráticos, que por turno expliquen la doctrina o el catecismo de las virtudes; un secretario, que será también un eclesiástico, que tome los nombres de los individuos que se ofrezcan a asistir a las instrucciones, y cuatro individuos seculares.

Los artículos 3.º, 4.º y 5.º se refieren a la organización de la Escuela y método de enseñanza ya explicados anteriormente.

El artículo 7.º trata de la admisión de alumnos. Como condición previa de admisión se requiere la práctica de la virtud de acuerdo con el estado, oficio o condición de cada uno: «En cuanto a la conducta moral estarán los discípulos bajo la vigilancia... de sus superiores... Si alguno diere algún escándalo, el representante de Novena, Coro o Jerarquía serán los primeros en corregirle con amor y caridad..., si no se enmendare... será expelido de la Escuela». Volveremos a hablar de este artículo cuando tratemos de la repercusión de la Escuela en la opinión pública.

Sin duda se pensó dar a la Escuela una dimensión también social, pero según los estatutos, concretamente en el capítulo 8.º, se redujo a un pobre intento de ayuda mutua en caso de enfermedad y muerte. *Servicio fúnebres*: «Luego que caiga enfermo un

<sup>34</sup> ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., pp. 165 y ss.

individuo de la Escuela, el representante de su respectiva... avisará al representante de su jerarquía, la cual le ayudará y le asistirá en todas sus necesidades corporales y espirituales, dándole a este fin auxilio en toda su clase y la Escuela toda si es necesario...»<sup>35</sup>. En ningún otro documento relativo a la Escuela hemos podido hallar alguna referencia a esta ayuda; tal vez no se dio nunca o era tan poco eficaz que nadie la consignó. El artículo más bien es vago e inconcreto, sin que pueda deducirse de él que se intentara una auténtica actividad social; más bien cabría pensar en que esto podía utilizarse como elemento cohesivo de los afiliados.

Estos Estatutos fueron aprobados, tras algunas modificaciones, por las autoridades eclesiásticas y se presentaron también a aprobación de la autoridad civil el mes de enero de 1853.

d) *Alumnos*.—Los alumnos asistentes a la Escuela podían ser hombres y mujeres, aunque éstas no tomaban parte activa en los ejercicios escolares: «El sexo devoto, aunque no sea admitido en el recinto de la Escuela, puede estudiar y meditar la lección semanal y asistiendo a las explicaciones que se dan sobre la virtud y uniendo sus súplicas con las nuestras percibirá el mismo fruto»<sup>36</sup>.

Según cuenta el mismo P. Palau, había un número considerable de familias que, de alguna manera, se habían comprometido a asistir a los actos de la Escuela todos los días festivos siempre que se lo permitieran sus quehaceres. A estas familias se añadían lo asistentes no comprometidos, oyentes desconocidos de la dirección<sup>37</sup>.

Formaban parte de la plantilla de la Escuela un grupo de seminaristas seguramente atraídos por la novedad del sistema, que llegaron a ser elementos destacados del clero barcelonés<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Estatutos de la Escuela de la Virtud*. Transcritos por ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., pp. 169 y ss.

<sup>36</sup> «El Áncora», 6-I-1852, n.º 735, 90.

<sup>37</sup> PALAU QUER, O. C. D., *La Escuela de la Virtud Vindicada* (Madrid, 1859) página 181.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 179-181. Los nombres que cita Palau son: José Gras y Granollers; Eduardo M.ª Vilarrassa; José Gatell; Alejandro Pi; Antonio Vergés; Pablo Ferrer; Antonio Casellas. «El Áncora», 3-I-1852, n.º 733, 43; José Valls y Bonet, secretario. *Ibid.*, 31-I-1852, n.º 761, 485; el doctor Ventalló.

### III. REPERCUSIÓN DE LA ESCUELA EN LA OPINIÓN PÚBLICA

La época en que nace en Barcelona la Escuela de la Virtud cae en el centro del largo intervalo de 25 años (de 1843 a 1868) en que los moderados detentaron el poder (excepción hecha del bienio progresista de 1854-1856), con una preocupación casi única: mantener el orden. Progresistas y demócratas militaban en la oposición caracterizándolos un acendrado anticlericalismo. Como muy bien dice Vicens Vives: «La línea divisoria entre els uns i els altres (moderados y progresistas) la traçava l'adhesió o l'adversió al clericalisme. Aquest era un fet que angoixava cada dia, i que cada dia augmentava en vidriositat. Fora de la lluita parlamentària i la polèmica intellectual, els pobles vivien la intolerant situació entre aquells que repugnaven tota fórmula eclesiàstica i els que no tenien un gest de caritat per a convèncer cristianament l'adversari»<sup>39</sup>.

a) *La prensa*. — En esta situación, y de acuerdo con las radicalizadas actitudes mentales con respecto a la Iglesia, no es extraño que la Escuela de la Virtud suscitara casi desde un principio reacciones polémicas y ataques de la prensa izquierdista.

«El Ancora», periódico católico, adicto a la Jerarquía, con censura eclesiástica, etc., anuncia entre las demás *Funciones de Iglesia* las conferencias dominicales en la parroquia de San Agustín, a las seis de la tarde. Suele dar también un avance brevísimo del tema que se va a tratar en la conferencia<sup>40</sup>.

El día 1.º de enero de 1852 se anuncia en lugar destacado, a través de una proclama firmada el día anterior por el «Vicepresidente de la Escuela de la Virtud, Francisco Palau, pbro.», la renovación de la profesión de Fe, de las promesas del Bautismo y una procesión desde San Agustín al palacio episcopal, para recibir el estandarte de manos del obispo.

A partir de esta fecha, el anuncio va siendo cada vez más

<sup>39</sup> VICENS VIVES, ob. cit., p. 258.

<sup>40</sup> «El Ancora», 30-XI-1851, n.º 699, 982; 7-XII-1851, n.º 706, 1092; 14-XII-1851, n.º 713, 1207; 21-XII-1851, n.º 720, 1317.



extenso y aparece en lugar destacado. Además de los puntos a tratar, explica las formalidades necesarias para ingresar en la Escuela. Se hace eco del gran número de alumnos de todas las edades que «forman, alrededor del estandarte de la Virtud, una escuela que se ha comprometido a sostener la bandera que ha desplegado contra todos los ataques que los vicios puedan presentarle».

Cabe suponer que las sesiones dominicales no se ceñirían estrictamente a los puntos señalados por el Catecismo de las Virtudes, ni al temario que debía explicar el director, sino que, de acuerdo o no con el tema a tratar, se harían alusiones a la actualidad. Lo demuestra el comentario de «El Áncora», el 14 de febrero de 1852, sobre el frustrado regicidio de Merino. Desde su apertura, la Escuela suplica al cielo, para el país, «una verdadera paz, aquélla que consiste en el amor a la virtud y en el horror al crimen y al vicio». Datos significativos son también la alteración del orden de Santo Tomás que se advierte mientras dura la polémica entre «La Actualidad» y «El Áncora» sobre el teatro; la conferencia que se dio en la Escuela el 21 de marzo de 1852 versó sobre el fanatismo y la superstición <sup>41</sup>.

Hasta este momento la prensa no se había manifestado todavía en contra de la Escuela de la Virtud. La polémica se abre por un suceso insólito: el domingo 29 de febrero de 1852, un espectador se levantó en pleno teatro del Liceo, con un crucifijo en la mano, para protestar contra «las funciones líricas de la comedia». Según «La Actualidad», el tal espectador era un alumno de la Escuela de la Virtud <sup>42</sup>, y su nombre, según «La Corona de Aragón», era Manuel Soca <sup>43</sup>.

En «El Áncora» del 6 de marzo, afirma el P. Palau que el nombre de Manuel Soca no consta en el registro de la Escuela. Pero es que, además, en la Escuela se está explicando ahora el Tratado de la Justicia, y lo allí oído no hubiera podido inducir al tal Soca a hacer lo que hizo en el Liceo. Añade el P. Palau que, aun no sabiendo qué contestarían los alumnos si se les preguntase

<sup>41</sup> «El Áncora», 21-III-1852, 1291; *ibid.*, 10-IV-1852, n.º 831, 151, anuncia que la conferencia versará sobre «los vicios contrarios a la religión: superstición y fanatismo». (Se adelantaron, por tanto, al 21-III-1852.)

<sup>42</sup> «La Actualidad», 6-III-1852, n.º 35, 2, col. 2.

<sup>43</sup> «La Corona de Aragón», 24-III-1852, n.º 55, 2, col. 4.

sobre el baile de «la piñata y otros bailes semejantes en tiempos de ayuno... lo cual es el de la Cuaresma, nos contentamos con responder a "La Actualidad" que no hemos aconsejado ni ocasionado con nuestras doctrinas la protesta que hizo Manuel Soca contra las funciones líricas del Liceo en tiempo cuadragesimal»<sup>44</sup>.

Sin embargo, no le iba a faltar ocasión al P. Palau para manifestar lo que pensaba acerca de las representaciones líricas. Se la procuró el señor Mañé y Flaquer con un artículo aparecido en el «Diario de Garcelona»<sup>45</sup> en defensa del teatro. Sin sospechar, seguramente, la reacción que suscitaría su artículo, y sin recurrir a precisiones filosóficas, afirmaba Mañé y Flaquer, con la sola intención de defender la función social del teatro, que: «el teatro, unido a la religión y a las leyes, forma el trípode de la moral pública».

Así las cosas, el 28 del mismo mes, inició «El Áncora» la publicación de una serie de artículos, algunos de tipo epistolar, refutando la afirmación de Mañé y Flaquer en un tono polémico que, visto con perspectiva, aparece subido, pesado y, en general, ridículo<sup>46</sup>. Uno solo de los participantes en la polémica, José María Rodríguez (sacerdote, según otro polemista, «El Escolar de Antaño»), enjuició con sensatez y serenidad la proposición de Mañé y Flaquer<sup>47</sup>.

Por fin, en el espacio de «El Áncora» dedicado a la Escuela de la Virtud, el P. Palau se define respecto al teatro: «Si el pueblo español no se hubiese estragado hasta el punto de perder de vista las cosas espirituales y eternas..., en esta posición, un pueblo eminentemente católico como el español cerraba los teatros en los días solemnes de fiesta..., los espectáculos, bailes y otras diversiones los rechazaría como inútiles, y esto, aunque fueran por otra parte lícitas y honestas. Pero... perdido el gusto de las

<sup>44</sup> «El Áncora», 6-III-1852, n.º 792, 1052-1053.

<sup>45</sup> «Diario de Barcelona», 31-III-1852.

<sup>46</sup> Es interesante seguir la polémica para conocer la postura antiliberal ante el teatro y la misma religión en «El Áncora», 28-III-1852, n.º 518, 1401; 30-III-1852, n.º 820, 1432-1434; 31-III-1852, n.º 821, 1445-1447; 2-IV-1852, n.º 823, 20; 5-IV-1852, n.º 826, 69, 69, 71; 6-IV-1852, n.º 827, 82-84; 8-IV-1852, n.º 829, 117-118; 21-IV-1852, n.º 842, 325-327. Los nombres de los autores son: Manuel Angelón, que se firma «El caballero de las verdades»; José Rodríguez, pbro.; y no hemos podido identificar «El Escolar de Antaño».

<sup>47</sup> «El Áncora», 1-IV-1852, n.º 822, 57.

cosas sagradas es necesario presentarle en los días de fiesta objetos que le agraden, que le convengan, que le gusten y diviertan, y eso, dicen algunos, hace necesarios los teatros. ¡Fatal necesidad! La religión podría muy bien pasarse de ellos. Ésta es mi opinión en materia de teatros . . . » En realidad es una réplica moderada a los ataques de «La Actualidad».

El 13 de marzo había anunciado ya «El Áncora» la próxima publicación de un largo escrito del director de la Escuela de la Virtud. La semana siguiente no se publicó el escrito anunciado, y la conferencia versó significativamente sobre fanatismo y superstición <sup>48</sup>, abandonando el orden de Santo Tomás, aunque tal vez estuviera previsto. (Es raro, de todos modos, que el tema se repitiera el 10 de abril <sup>49</sup>, al parecer en su lugar correspondiente.)

La campaña de «La Actualidad», periódico político bajo el lema de *Libertad, Tolerancia, Progreso, Antijesuitismo*, debió encontrar eco, porque el 10 de abril denuncia el P. Palau, desde «El Áncora», los insultos de que son objeto los asistentes a la Escuela, al atravesar el patio que separa la verja de hierro de la iglesia de San Agustín. Pero debe confiar en las autoridades, porque añade: «El Sr. Corregidor cuidará de la tranquilidad y el orden» <sup>50</sup>.

La campaña contra el P. Palau y cuanto representa arrecia a partir del 5 de abril de 1852, en cuya fecha aparece en «La Actualidad» un artículo muy duro acusándole de extraviar a la juventud con sus máximas erróneas: es un peligro que rija tal asociación. Sostiene el articulista que, lejos de poder enseñar, el P. Palau «necesita aprender, y aprender mucho, porque es muy poco lo que sabe. “La Actualidad” le perdonaría sus errores, pero no puede permitir que siga inculcándolos a más de 300 personas» <sup>51</sup>. Se comienza, por tanto, a atacar la doctrina que se enseña en la Escuela de la Virtud, a hacerla sospechosa.

El 2 de marzo, «El Clamor Público», diario de Madrid, había publicado un artículo de su corresponsal de Barcelona denunciando al gobierno de S. M. las instituciones religiosas como nú-

<sup>48</sup> «El Áncora», 21-III-1852, n.º 811, 1291.

<sup>49</sup> Ibid., 10-IV-1852, n.º 831, 151.

<sup>50</sup> Ibid., 21-III-1852, n.º 811, 1291.

<sup>51</sup> «La Actualidad», 5-IV-1852, n.º 65, 1.

cleos de conspiración contra el trono y la libertad (alusión clara al carlismo), y seguía: «O si no, que se traslade el curioso espectador, de 6 a 8 de la noche, los domingos, en el grandioso templo de San Agustín y, entre ceremonias extrañas y lúgubres, verá la influencia que esta gente fanática ejerce sobre los innumerables jóvenes confiados a su educación»<sup>52</sup>.

Aun después de suprimida la Escuela por las autoridades civiles, la prensa liberal siguió su ataque despiadado. De acuerdo con la noticia publicada por «La Gaceta de Madrid», el 4 de marzo de 1954, la Escuela de la Virtud fue la causante del motín (la huelga) de Barcelona<sup>53</sup>.

Según el mismo P. Palau, el meollo de los ataques de la prensa lo constituían estas dos proposiciones: *Primera*: «La Escuela de la Virtud era una institución política por esencia, y religiosa en apariencia y en cuanto convenía a la política». Y *segunda*: «Esta institución tenía por objeto la ruina del trono de doña Isabel II y de las libertades patrias»<sup>54</sup>.

En lenguaje más directo, y partiendo de la misma prensa, puede afirmarse que la Escuela, y sobre todo el P. Palau, eran tachados de fanáticos, ignorantes, reaccionarios y carlistas<sup>55</sup>. El término más comúnmente empleado era el de *jesuíticos*, que parecía resumir todos los anteriores epítetos.

Esta enconada campaña de la prensa liberal no tardó en crear un ambiente de pública hostilidad contra la Escuela de la Virtud. Ningún documento nos podrá dar más cabal idea de dicho ambiente, que un romance de mal gusto que cantaban y vendían los ciegos de Barcelona<sup>56</sup>, cuya paternidad fue atribuida por el P. Palau al señor J. M. N.<sup>57</sup> — léase J. M. Nin, antiguo redactor de «La Actualidad» y, más tarde, del portavoz del partido liberal «El Constitucional».

<sup>52</sup> «El Clamor Público», 2-III-1852. Citado por PALAU en *La E. de la V. Vindicada*, p. 81.

<sup>53</sup> «La Gaceta de Madrid», 4-IV-1854. La noticia la da un parte del Capitán General de Cataluña al Ministro de la Guerra.

<sup>54</sup> PALAU QUER, *La E. de la V. Vindicada*, pp. 120-121.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 80-106. Los periódicos que más se distinguieron por sus ataques fueron «El Tribuno», «El Clamor Público» y «Diario de la Tarde», de Barcelona. Defendió la Escuela «La Esperanza», diario carlista de Madrid.

<sup>56</sup> Transcrito por PALAU en *La E. de la V. Vindicada*, pp. 112-118.

<sup>57</sup> PALAU QUER, *ob. cit.*, p. 110.

Por su interés documental, vamos a transcribir algunos de sus versos:

LA ESCUELA DE LOS VICIOS O LA NUEVA INQUISICIÓN

Manifestación franca y liberal hecha por un afiliado a la inmunda y jesuítica secta llamada Escuela de la Virtud, después de haber conocido los planes inicuos y diabólicas tramas que abrigaban los pérfidos sectarios de la para siempre abolida sociedad:

Ciudadanos amigos,  
 supuesto que hoy en verdad  
 brilla para todo el pueblo  
 la luz de la libertad;  
 supuesto somos iguales  
 debajo su resplandor,  
 debemos quitar la máscara  
 a todo infame traidor,  
 y sin miedo a los sectarios  
 de la nueva Inquisición,  
 debemos, mal que les pese,  
 publicar lo que ellos son;  
 canalla vil y ruin,  
 de la sociedad la hez;  
 nos atraen con la cruz  
 para clavarnos después.  
 Estos que ves embozados  
 son causa de todo mal;  
 tienen la cara de ángel  
 y el corazón infernal.  
 ¡Alerta, pues, pueblo mío!  
 ¡Alerta, pueblo infeliz!  
 Escucha bien mis palabras,  
 si quieres verte feliz.  
 Me confieso, antes de todo,  
 de haberme afiliado yo  
 a una secta que mi mente  
 de pronto no comprendió:  
 hablo de la secta infame  
 que a la incauta juventud  
 deslumbraba con el nombre  
 de Escuela de la Virtud.  
 Bello nombre que halagaba;  
 lema hermoso a la verdad;

pendón que nos prometía  
de gloria una eternidad;  
mas pendón que, visto luego,  
causaba a todo hombre horror,  
siendo, cual era, la capa  
de un jesuita traidor:  
a su sombra se afiliaban  
las espadas y el puñal,  
para clavarse en el seno  
del partido liberal;  
y entre sombras y misterio,  
y en negra conspiración  
se atentaba contra el trono  
partiéndose la nación.  
Invocaban sus sectarios  
del Evangelio la luz,  
y la verdad apagaban  
los diablos tras de la Cruz.  
¡Virtud, virtud, predicaban;  
virtud, pureza, honradez!,  
y abrigaban en sus almas  
la más fétida hediondez.  
¡Ay del hombre liberal,  
de sus hijos y mujer,  
si la virtuosa escuela  
llegado hubiera a vencer!  
¡Ay del pueblo; ay de Isabel!  
La Escuela de la Virtud  
sólo nos quería dar  
miseria y esclavitud;  
y, en prueba de lo que os digo,  
oíd la fiel relación  
de los inmundos misterios  
de esta infame asociación.  
Seducido y engañado  
por la doctrina infernal,  
quise suscribir mi nombre  
en el registro social.  
Una noche oscura y fría,  
previa cita que admití,  
con una venda en los ojos,  
por dos conducido fui.  
Llamaron en una puerta,  
y a poco rato se abrió.  
Entramos y me sentaron,  
y la venda me cayó:

Entonces frente a una mesa,  
 oculta en negro tapiz  
 al resplandor de dos cirios  
 tres curas sentados vi.  
 ¿Quieres entrar, me dijeron,  
 en nuestra asociación?  
 — Sí, les respondí. — Pues oye:  
 éstos tus deberes son:  
 oír misa diariamente;  
 diariamente confesar  
 con el padre confesor  
 que se te debe nombrar;  
 asistirás por las noches  
 a la lección doctrinal,  
 y al púlpito algunas veces  
 tendrás que subir a hablar.  
 De cuanto veas y oigas  
 guardarás secreto fiel:  
 con la vida entre nosotros  
 paga el que nos es infiel.  
 En un todo perteneces  
 a nuestra asociación:  
*Ac si perinde cadaver:*  
 éstos tus deberes son.  
 Después me hicieron jurar  
 y un librito se me dio,  
 y vendándome los ojos  
 hasta fuera se me guió.  
 Desde aquel día infeliz  
 no fui nada para mí,  
 nada, no: en cuerpo y alma  
 a aquel club pertenecí.  
 El confesor que me dieron  
 me obligaba a confesar  
 hasta el menor pensamiento  
 la plática más trivial.  
 Y así, sagaz se enteraba  
 de lo mío, el confesor  
 y me mandó renunciar  
 a la amistad y al amor.

. . . . .  
 San Ignacio de Loyola  
 nos dice con su saber  
 que la más grande virtud  
 es saber «obedecer».  
 Lo mismo nos predicaban

cuando al dar el día fin  
 nos juntábamos los neófitos  
 todos en San Agustín.  
 Allí entre sombras y misterio  
 y en silencio sepulcral,  
 alrededor de un estandarte,  
 negro pendón funeral...,  
 asistían a la cátedra,  
 donde había escasa luz  
 unos de unas luengas barbas,  
 vistiendo negro capuz.  
 Y allí de todo se hablaba  
 so capa de religión,  
 vertiéndose hasta herejías  
 durante la discusión.  
 De esta manera lograron  
 fanatizarme; en verdad,  
 que era un cadáver que andaba  
 sin fuerza y sin voluntad.  
 En tan triste situación,  
 en situación tan servil,  
 bien pronto me vi empleado  
 en ser un instrumento vil.  
 Cuando me creyeron ya  
 muerto para todo bien,  
 en sus misterios me entraron  
 y en sus secretos también.  
 Me fueron comunicados  
 sus planes..., sus medios vi,  
 y hasta en sus juntas secretas  
 también admitido fui.  
 Yo tenía reparado  
 que al acabar la sesión  
 aquellos de las luengas barbas  
 quedábanse en oración.  
 Y luego con gran misterio  
 por entre la oscuridad  
 se alejaban y perdían  
 del templo en la inmensidad.  
 . . . . .  
 Conspiraciones carlistas,  
 del pueblo incauto un motín;  
 todo, todo, se fraguaba  
 debajo San Agustín.  
 Sería nunca acabar  
 el seguir la relación



de los inmundos misterios  
 de la nueva inquisición.  
 Básteos saber por de pronto  
 que, sin que sea acritud,  
 era un? escuela de vicios  
 la Escuela de la Virtud.  
 Yo al reconocerla tal,  
 su espía me constituí.  
 Y al publicar sus misterios  
 cumplo lo que prometí.  
 Alerta, pues, más y más.  
 Ved que son conspiradores  
 estos jesuitas traidores,  
 hermanos de satanás;  
 y ved que aunque el fuego leal  
 destruyó sus madrigueras  
 viven rabiosas las fieras  
 y su veneno es mortal.

De todas estas acusaciones se defendió el P. Palau en su obra *La Escuela de la Virtud vindicada*, como veremos en el apartado correspondiente.

b) *Actitud del obispo*.—La Escuela de la Virtud empezó a funcionar bajo los auspicios y autoridad del que era entonces obispo de Barcelona, don José Domingo Costa y Borrás, al que su biógrafo describe enérgico e inflexible contra cuanto directa o indirectamente menoscabara los derechos de la Iglesia católica. Solía repetir con frecuencia: «Agonizare pro iustitia», y, en efecto, así fue, ya que su pontificado fue borrascoso, debido a los continuos ataques de la prensa progresista contra el clero y la jerarquía.

La verdadera borrasca la inició el periódico «El Sol», con ocasión de unas disposiciones de carácter general que dio el prelado, relativas al padrinazgo de los confirmantes en la ceremonia de la Confirmación. Pero el momento álgido se dio a raíz de varios edictos dados por el mismo obispo, relativos al teatro.

Para evitar el cierre de su teatro durante la Cuaresma, algunos empresarios de Barcelona dieron en organizar bailes especiales (la Piñata fue uno de ellos), y representaciones de dramas sacros, entre los cuales se hicieron especialmente célebres *La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* y *El Martirio de Santa Eulalia*.

Al obispo Costa y Borrás le pareció que no podía consentir que un poeta tomara libremente el martirio de Santa Eulalia como tema de su comedia y lo tratara arbitrariamente. Y, por un edicto, el llamado de Cuaresma, prohibió los bailes de Piñata y exhortaba a que no se asistiera a bailes y teatros.

Parece ser que el pueblo de Barcelona, en general, acató las disposiciones del prelado, pero «La Actualidad» desencadenó una campaña contra el obispo, los jesuitas y la Escuela de la Virtud. La opinión de los fieles de Barcelona se dividió entre los que aprobaban las medidas del obispo y los que las calificaron de imprudentes e insensatas<sup>58</sup>.

No es difícil ver en esta división la doble tendencia del catolicismo barcelonés: por una parte, los antiliberales y, por la otra, los que defendían el principio balmesiano de *conceder a la época lo justo y lo conveniente*<sup>59</sup>. A éstos les costaría aceptar la postura intransigente de un obispo que había pedido a la autoridad civil «que entrase decididamente por un camino de saludable represión» contra la prensa, los espectáculos y otras muchas reuniones paganas<sup>60</sup>.

El obispo de Barcelona se defendió con una larga pastoral, de 36 páginas, el 28 de abril de 1852, en la que, después de encomiar las excelencias de la religión católica, advertir a los fieles acerca de las malas lecturas y hacer una erudita defensa de los jesuitas, aclara la polémica suscitada por «La Actualidad» sobre la Escuela de la Virtud.

La defensa de la Escuela la basa: 1.º) En que no actúa en la clandestinidad; sus ejercicios son todos públicos, no perturban el orden, en cuyo caso se habría suprimido, ya que el obispo está interesado, como el que más, en conservar el orden. 2.º) La legitimidad de su ejercicio está justificada cuando existen tantas otras escuelas «para el vicio y la corrupción». 3.º) Aconseja a «La Actualidad» que deje el camino emprendido para evitar que se tomen las oportunas medidas contra «quien apenas toca persona ni cosa

<sup>58</sup> RAMÓN EZENARRO, *Obras del ... D. José Domingo Costa y Borrás*, I (Barcelona, 1865), pp. 22-24.

<sup>59</sup> BALMES, ob. cit., XXXI, pp. 276-277. Citado por VICENS VIVES, ob. cit., p. 262.

<sup>60</sup> EZENARRO, ob. cit., I, 19. Vid. también J. M. CUENCA TORIBIO, *El protestantismo visto por el prelado barcelonés José Domingo Costa y Borrás (1850-1857)*, «Analecta sacra Tarraconensia» (1969) 276-277.

eclesiástica o religiosa que no la lastime»<sup>61</sup>. Este mismo año fue suprimido el periódico por sus ataques a la religión<sup>62</sup>.

#### IV. SUPRESIÓN DE LA ESCUELA DE LA VIRTUD

La época que va desde 1846 a 1856 fue para Cataluña de inseguridad y descontento, manifestado en dos momentos sucesivos, que coincidieron con la última crisis económica del período. El primero coincide con la llamada *guerra dels Matiners* (1846-48); el segundo, con el conflicto entre trabajadores y fabricantes que provocó las repetidas *huelgas generales* de 1854-55.

Aunque lo que realmente nos interesa para nuestro trabajo son los acontecimientos del año 1854, que sirvieron de pretexto para clausurar la Escuela de la Virtud, considerada promotora de la huelga, se impone, no obstante, un breve resumen del conflicto de los *Matiners*, para comprender hasta qué punto estaba justificada la inquietud de los liberales ante cualquier manifestación que, por su ideología, fuera carlista o se le pareciera.

a) *La guerra del Matiners*. — El conflicto de 1846-48 fue juzgado como fenómeno carlista, aunque su causa remota fue la política centralizadora del gobierno moderado, que acabó suscitando el descontento de los conservadores catalanes, que lo habían aceptado como mal menor. Como afirma el profesor Vicens, fue la manifestación de la revolución de los catalanes contra la dictadura del gobierno moderado, y la protesta contra las medidas adoptadas, que repugnaban a las costumbres y tradiciones del país. Problema básico del conflicto fue la crisis en las relaciones agrarias, provocada por el final del régimen de propiedad eclesiástica, en beneficio «d'uns nous amos (els burgesos)»<sup>63</sup>. El conflicto se desarrolló en el campo, y fueron los campesinos sus protagonistas.

La crisis económica por una parte y el reclutamiento forzoso del ejército regular, a cuyo sistema se resistía Cataluña, pues era considerado como un medio para obtener nuevos impuestos, die-

<sup>61</sup> EZENARRO, ob. cit., I, p. 144.

<sup>62</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 87

<sup>63</sup> VICENS VIVES, ob. cit., pp. 263-264.

ron lugar al levantamiento de grupos armados en 1846. Los carlistas, dirigidos por el conde de Montemolín, Carlos VI para ellos, fueron los que supieron dar antes consistencia a la revuelta. En 1847 se unieron a los sublevados los viejos guerrilleros de la primera guerra carlista: Ros d'Eroles, Tristany, etc. (No interesa aquí juzgar el matiz de sus proclamas.) A principios de invierno de 1847-1848 pareció que el gobierno podía hablar ya de la pacificación de Cataluña y de la destrucción de las 30 partidas de *matiners* que la recorrían. Pero la revuelta surgió de nuevo al llegar la primavera con la adhesión del general Cabrera. Terminó con la caída del «tigre del Maestrazgo» en manos de los franceses el 23 de abril.

Progresistas, demócratas, republicanos y centralistas lucharon al lado de los carlistas, según la opinión de un periodista coetáneo recogida por Vicens Vives: «Era dubtós si els campions rebels de Catalunya defensaven l'absolutisme, la república o la Junta Central... S'odiaven a mort, i anhelaven el moment d'escométré's, però s'unien i protegien per destruir el que existia.» El hecho es que la revuelta del campo acabó por los motivos aducidos y la crisis del trabajo fue paliada, en Barcelona, gracias a un empréstito que el general Concha obtuvo de fabricantes y banqueros.

b) *La huelga de 1854.* — El segundo momento crítico de la época de inseguridad y descontento corresponde al año 1854. Tuvo carácter social y fue provocada esencialmente por la industrialización de Cataluña, el aumento del coste de la vida debido a la guerra de Crimea, la falta de trabajo y la no solución, por parte del gobierno, del problema de las asociaciones de trabajadores, que eran consideradas como cuestión de orden público<sup>64</sup>.

El descontento de los obreros se concretó en la huelga declarada el 25 de marzo en la fábrica de tejidos *La España Industrial*, de Sans. Pedían subida de sueldo y reducción del metraje, recientemente aumentado, en las piezas de tejido.

Primer resultado de la huelga fue el encarcelamiento de sus promotores. El día 26, los obreros acudieron a los talleres, pero continuaron en *huelga de brazos caídos* mientras no se liberara

<sup>64</sup> VICENS VIVES, ob. cit., pp. 264-265.

a los detenidos. Para evitar que los compañeros flaquearan en el cumplimiento de las consignas cursadas, los huelguistas visitaban a los obreros en sus domicilios, amenazándoles: por tal motivo fueron detenidos 45 hombres y 13 mujeres.

Al día siguiente, 27 de marzo, el conflicto se extendió a otras fábricas. La cifra de huelguistas alcanzó a cuatro mil. El gobernador lo consideró como cuestión de orden público: los partidos políticos parecían no intervenir. Creyó zanjar la cuestión con un bando ordenando a los obreros la vuelta al trabajo y la presentación de sus reclamaciones en la propia fábrica.

El bando no surtió el efecto previsto y los huelguistas aumentaron considerablemente. El día 29 el capitán general La Rocha proclamó que las reivindicaciones de éstos carecían de fundamento, por lo cual se les prohibía formar grupos y la tropa tenía orden de disolverlos con todo rigor, haciendo incluso uso de las armas. En el plazo de 24 horas, cuantos alteraran el orden con gritos subversivos y opusieran resistencia a la fuerza pública serían pasados por las armas.

Pasado el primer momento de miedo, tampoco tales medidas surtieron efecto. Las patrullas dieron muerte a un obrero y la actitud de éstos se hizo belicosa: desde los tejados atacaron a la propia escolta del gobernador militar, señor Marcheti. La refriega terminó con la muerte de cuatro huelguistas y la detención de un centenar de ellos <sup>65</sup>.

El día 31 la situación de huelga continuaba. «El Ancora» se lamenta de la agitación que vivió Barcelona este día. Multitud de operarios deambulaban por las calles, los trabajos seguían paralizados. Según el mismo periódico, no hubo víctimas, y cuando a primera hora de la tarde individuos del cuerpo municipal, representando al Ayuntamiento, les dirigieron la palabra como mediadores fueron escuchados con «atención y deferencia» <sup>66</sup>.

Esta tensa situación de Barcelona motivó una carta del señor obispo Costa y Borrás a los fieles de la diócesis. El prelado escribe la carta bajo la emoción de la azarosa jornada de la ciudad. Se llama amigo, mestro y el más sincero protector de sus fieles. Deplora la situación en que se han situado algunos (los huelguis-

<sup>65</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., pp. 95-96.

<sup>66</sup> «El Ancora», 1-IV-1854, 2.

tas), por lo cual se dirige a ellos especialmente para recordarles uno de sus más sagrados deberes: «Las autoridades han de ser respetadas y las que actualmente nos gobiernan tienen adquiridos títulos muy especiales a nuestro respeto y confianza. Con paz, orden y con calma todas las cosas pueden tener una prudente y honrosa solución, y sin constituirnos en este terreno de legalidad es imposible dar un paso que no nos precipite en el abismo»<sup>67</sup>.

La declaración de que las autoridades (*con títulos muy especiales al respeto y confianza*) debían ser respetadas resultó inoportuna precisamente dos días después de que, por causa indirecta, los agentes de dicha autoridad habían dado muerte a cuatro compañeros y encarcelado a otros cien. Por tal motivo, las llamadas del obispo al orden y a la legalidad no fueron oídas por los obreros como venidas de un amigo, sino de parte de uno que hacía causa común con la autoridad y ésta, a su vez, con los patronos.

Por añadidura, son vagas e inconcretas las promesas de ayuda que la carta del obispo contiene: «Deseamos que abriguéis todos la más íntima convicción de que nada se omitirá por nuestra parte de cuánto pueda contribuir a la felicidad de todos y de cada uno en particular, y en los mismos sentimientos abundan las dignas autoridades que os gobiernan»<sup>68</sup>. Ni una palabra que haga relación a la justicia que deben cumplir los patronos. Lo que interesa es que se vuelva al trabajo y se restablezca el orden.

El día 4 de abril de 1854, la prensa da la noticia de la completa tranquilidad de la ciudad. Barcelona ha vuelto al estado normal, y los talleres y fábricas vuelven a funcionar, pero añade: «Se dice que una mano oculta ha sido la que ha causado la perturbación»<sup>69</sup>. Esta mano oculta, según la prensa liberal, es la del carlismo, que creen ver personificado en la Escuela de la Virtud.

El primero en lanzar tal acusación contra la Escuela de la Virtud fue el mismo Capitán General La Rocha en el informe que envió a Madrid sobre los acontecimientos de Barcelona, los cuales, según él, no habían sido provocados por la cuestión fabril, sino por un movimiento político de carácter carlista, promovido, en

<sup>67</sup> EZENARRO, ob. cit., pp. 325-327.

<sup>68</sup> Ibid., p. 327.

<sup>69</sup> «El Áncora», 4-IV-1854.

gran parte, por una sociedad religiosa denominada Escuela de la Virtud. La primera autoridad militar de Cataluña añadía que ya había dado orden de supresión de la tal escuela <sup>70</sup>. Y aseguraba, además, que el partido liberal, el más avanzado en ideas, no había tomado parte alguna en la huelga.

La prensa toma inmediatamente partido en pro o en contra de tal acusación. «El Triunfo» arremete contra las asociaciones religiosas, y «La Esperanza» refuta la razón dada por el Capitán General para atribuir la huelga a los carlistas: ¿que los liberales no han tomado parte? Pues bien: las tres cuartas partes de los trabajadores pertenecen a diferentes facciones del partido liberal <sup>71</sup>.

A «La Esperanza» contesta «El Diario de la Tarde», de Barcelona. Reconoce que la mayoría de los trabajadores no son, por lo general, carlistas y que sus cuestiones no corresponden al orden político. Con cierto retintín añade el periódico: «Podría ser que las faltas en el particular cometidas, no hayan sido siempre hijas de la malicia ni de un propósito deliberado, sino de la imprevisión e imprudencia, porque a veces la ignorancia no comprende que, animando demasiado al abatido, se le pone en peligro de sentir los efectos de una reacción vengativa. Que algo de eso haya podido tener lugar aquí lo sospechan los barceloneses sensatos que recuerdan ciertas máximas vertidas y ciertos consejos dados en un lugar impropio . . . ». Por lo que se refiere a lo político, recuerda que en otra ocasión (cuando en Berga ocurrieron sucesos semejantes a los actuales de Barcelona) aparecieron en la alta montaña de Cataluña algunos caudillos «latrofaciosos» que fueron expulsados de España por el Capitán General. Y concluye «El Diario de la Tarde»: «En ciertos casos, hay coincidencias que los hombres pensadores no pueden admitir como efectos de la casualidad, sino de una meditada combinación» <sup>72</sup>.

De hecho, los sucesos que acaecerían al año siguiente iban a confirmar los recelos que en 1854 sentían los liberales. En efecto, en mayo de 1855, el Capitán General Zapatero declararía el estado

<sup>70</sup> «La Gaceta de Madrid», 4-IV-1854. Citado también por GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 96.

<sup>71</sup> «La Esperanza», 19-IV-1854, cit. también por PALAU QUER en *La E. de la V. Vindicada*.

<sup>72</sup> «El Diario de la Tarde», cit. por PALAU QUER en *La E. de la V. Vindicada*, página 88.

de guerra en Barcelona por amenaza de reacción carlista <sup>73</sup>, y en julio aparecerían facciones carlistas en Cervera, Igualada, Mata-depera y Sarriá <sup>74</sup>. Recuérdese, por otra parte, que en la *guerra dels Matiners* lucharon junto a los carlistas hombres de distintas ideologías políticas, con el solo propósito de derrocar el partido gubernamental. Por todo lo cual, nada tiene de particular que La Rocha achacara los sucesos de 1854 en Barcelona a planes de origen carlista.

Sin embargo, los obreros catalanes protestaron de que se les hubiese acusado de relaciones con el carlismo. A un año de distancia de la huelga de 1854, escriben: «La clase obrera de Cataluña ha sido infamada siempre que ha representado contra la abyección en que el egoísmo quiere tenerla: pero tened entendido que cuanto se ha dicho hasta ahora ha sido una calumnia que hemos devuelto indignados sobre la frente de los calumniadores. No tenemos necesidad de justificarnos. Los hechos hablan por nosotros y hablan muy alto. ¿Cuántos conflictos no pesarían ahora sobre nuestra patria si la clase obrera de Cataluña estuviese movida por la reacción o por el carlismo? Pero ¿a qué detenernos? ¿Quién secundó el alzamiento de julio de Barcelona y, como una chispa eléctrica, en Cataluña? La clase obrera: el pueblo que está llamado a ser el baluarte de la libertad... La clase obrera de Cataluña no puede dejar de ser liberal, porque ya sabe que sólo en la libertad puede conquistar sus derechos...» <sup>75</sup>.

Por su parte, también el P. Palau rechaza la especie de que en su escuela se exhortaba a la inacción, al ocio y a la rebelión, predicando a los obreros el socialismo más puro: «Esto es inexacto — protesta —, es falso; éramos todo lo opuesto» <sup>76</sup>.

c) *Clausura de la Escuela*. — «El Ancora del 1.º de abril de 1854 anunció, según costumbre, los actos que tendrían lugar en la Escuela de la Virtud el próximo domingo; pero el día 2, una nota escueta en el mismo periódico rectificó: «No tendrán efecto

<sup>73</sup> «El Ancora», 29-V-1855.

<sup>74</sup> Ibid., 4-VII-1855.

<sup>75</sup> «El Ancora», octubre 1855. Esta manifestación figura en la llamada de los obreros de Madrid a los de Barcelona a que se sumaran a ellos para pedir a las Cortes el derecho de asociación.

<sup>76</sup> PALAU QUER, ob. cit., p. 118.



los ejercicios de la Escuela de la Virtud»<sup>77</sup>. La Escuela había sido cerrada el 31 de marzo por orden de la autoridad civil<sup>78</sup>.

En la misma fecha, por un oficio del gobierno civil, se comunicó al obispo la supresión de la Escuela de la Virtud, considerada peligrosa para el orden público: el gobernador declaraba haber advertido también «a los demás señores gobernadores civiles de las otras provincias para que igualmente supriman toda sociedad, aun las mismas que tengan carácter religioso, siempre que por su organización u otras causas puedan ofrecer peligros al horden (*sic*) y tranquilidad pública»<sup>79</sup>.

El obispo contestó al gobernador que él mismo había cursado las diligencias oportunas a las demás cofradías o asociaciones religiosas para que ninguna reunión se celebrara sin previa autorización del Capitán General, aunque, de hecho, le constaba que ninguna de ellas podía inspirar recelos a la autoridad, ni comprometer el orden público<sup>80</sup>.

Comunicada la noticia al P. Palau, éste manifiesta seguidamente al obispo, en carta fechada el 2 de abril, su sorpresa por el hecho de que la autoridad civil haya siquiera podido sospechar que la Escuela de la Virtud esté implicada en la reciente huelga, por haber predicado a los obreros la inacción. Se justifica describiendo el tipo de doctrina enseñada en la Escuela, y el público que la frecuentaba: «...Jamás se ha emitido una frase subversiva; muy al contrario, habiéndose ocupado la Escuela de catequizar la sociedad barcelonesa en sus diversas clases, no ha hecho más que proclamar aquellas doctrinas fundamentales que la Iglesia católica, doctrinas de orden, de paz, de tranquilidad. En estos últimos días la conferencia ha versado sobre el ayuno eclesiástico, sobre la penitencia y Eucaristía, y hoy nos habíamos propuesto tratar del Sacrificio de la Misa, habiendo sido los sermones una exortación a orar por la conversión de los pecadores, por

<sup>77</sup> «El Áncora», 1-IV-1854, 2-IV-1854.

<sup>78</sup> GREGORIO DE J. C., ob. cit., p. 97.

<sup>79</sup> *Diligencias* instruidas en averiguación de las doctrinas emitidas en la Escuela de la Virtud, en el Tribunal Eclesiástico de Barcelona; Oficio del Gobierno Civil de la provincia de Barcelona . . . , f. 3 v, fechado el 31 de marzo de 1854, p. o. (firmado) El Secretario, Gonz.º de Revuelta (?).

<sup>80</sup> Borrador de una carta del obispo de Barcelona, Costa y Borrás, al Gobernador Civil de la provincia de Barcelona. Barcelona, 1-IV-1854. Sin firma. Fechada en Barcelona, 1-IV-1854.

la prosperidad, paz y concordia de los príncipes reinantes...» Define la Escuela como «el pueblo católico congregado en la Iglesia Parroquial de San Agustín para oír la explicación de la doctrina cristiana acomodada a todas las clases..., a ella han asistido y asisten constantemente sabios e ignorantes, ricos y pobres, fabricantes y operarios...»<sup>81</sup>

El obispo recibió también una carta en términos semejantes de los alumnos de la Escuela<sup>82</sup>.

En carta al gobernador civil, el P. Palau defiende a sus alumnos de los cargos que el propio gobernador les había imputado al citarles para ser interrogados<sup>83</sup>: «... V. E. les dijo: que en la calidad de alumnos eran la causa de todo este trastorno, que por parte de los trabajadores tenía en expectación a esta capital, por haber en sus discursos esortado (*sic*) a la clase obrera a no trabajar... Nuestro fin... no ha sido ni es otro que explicar, sostener y defender las doctrinas católicas... Hemos combatido, pero los enemigos de la autoridad han sido siempre los nuestros, y con ella hemos hecho y haremos siempre causa común...». A continuación invita al gobernador que haga las averiguaciones pertinentes para descubrir a los auténticos culpables<sup>84</sup>.

Debió escribir también el P. Palau otra carta al alcalde de Barcelona, quejándose de las medidas adoptadas por la autoridad militar respecto a la Escuela de la Virtud. Carta que, remitida al Capitán General, le sirvió de pretexto para desterrar a Ibiza al P. Palau — según se desprende de una carta dirigida al obispo y firmada por Ramón de la Rocha<sup>85</sup>.

Es evidente que la acusación lanzada contra la Escuela de la Virtud, como promotora de la huelga, carecía de fundamento. Fue sin duda un pretexto para disolver una asociación que inspiraba recelos no por su contenido social, sino por su posible orien-

<sup>81</sup> *Diligencias*... Carta firmada por el P. Palau a D. José Costa y Borrás, obispo..., con fecha 2 abril 1854, I, ff. 5 v y 6 v.

<sup>82</sup> *Ibid.*, carta dirigida al obispo de Barcelona, del 2 de marzo (debía decir abril) de 1854. Firmado: Alejandro Pi, José Gras, Eduardo Vilarrasa, Luis Sagués. (La letra es de L. Sagués.)

<sup>83</sup> Los alumnos interrogados por el Gobernador eran: José Gras, A. Pi, L. Sagués, Pablo Ferrer, Juan Casellas, E. M.<sup>a</sup> Vilarrasa. Cf. *Diligencias*..., f. 9.

<sup>84</sup> Carta del P. Palau al Gobernador de la prov. de Barcelona. Barcelona, 3-IV-1854. *Diligencias*..., ff. 8, 10 v.

<sup>85</sup> Oficio del capitán general La Rocha al obispo de la diócesis. Barcelona, 7-IV-1854.

tación política. Pese a la afirmación del obispo Costa y Borrás, de que ninguna asociación religiosa podía inspirar recelos a la autoridad ni comprometer el orden público, la realidad demostraba lo contrario. La mayoría del clero, y un buen sector de los fieles, aceptaban a contrapelo las directrices del gobierno liberal.

Lo evidencian las constantes admoniciones que les dirigen las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles. Vayan, como muestra, algunos fragmentos de varios documentos del año 1855: teniendo en cuenta que las actitudes no se improvisan (y aun suponiendo que las vejaciones continuas de los progresistas hubiesen contribuido a aumentar el número de carlistas entre los eclesiásticos), es lógico admitir que la corriente antiliberal de 1855 existía ya en 1845.

El nuevo capitán general, Juan Zapatero, el 30 de mayo de 1855 pide al gobernador eclesiástico de Barcelona que «reitere sus prevenciones a todos sus inferiores, esperando yo contar con el salvable y benéfico influjo de la clase sacerdotal y eclesiástica para que por todos sea obedecida la ley, cual corresponde, y de nuevo reproduzca con motivo de este oficio tan saludables prescripciones para precaver a toda costa otras medidas que me fuera muy penoso tener que dictar»<sup>86</sup>.

Al día siguiente, una circular del gobierno eclesiástico difundida por «El Áncora» da cumplimiento a los deseos del capitán general: «La religión católica — dice — encarga una y otra vez con el mayor encarecimiento, el respeto y obediencia a las legítimas autoridades; debéis, pues, lo mismo inculcar vosotros. La religión reprueba las disensiones y discordias; debéis también reprobárselas vosotros. La religión condena a las rebeliones . . . Hemos jurado obediencia a la reina Isabel II . . . y no necesito recordaros la responsabilidad que entraña este juramento a quien ninguno debe faltar . . . Vivid lejos de los partidos y de las combinaciones políticas. Nuestra misión es mucho más elevada»<sup>87</sup>.

A su vez, el arzobispo de Zaragoza, don Manuel Gómez de las Rivas, insiste en otra circular: «Debéis prestar respetuoso aca-

<sup>86</sup> Carta del cap. gral. Juan Zapatero al gobernador eclesiástico de la diócesis de Barcelona, 30 mayo 1855.

<sup>87</sup> «El Áncora», 31-V-1855.

tamiento a las disposiciones de los poderes públicos y al gobierno de S. M. la Reina, nuestra Señora»<sup>88</sup>.

El obispo de Gerona, por su parte, recomienda insistentemente a sus diocesanos que sean dóciles a S. M. la Reina y a su gobierno<sup>89</sup>.

El gobernador de Barcelona, don Cirilo Franquet, recomienda a los obispos vivan alertas contra «los criminales y liberticidas que se confunden entre vosotros, manchan y envilecen vuestra causa...»<sup>90</sup>.

Y, para terminar, citemos un párrafo de la carta que don Juan Zapatero dirige al gobernador eclesiástico de Barcelona el 30 de mayo de 1955: «Con profundo sentimiento ha llegado a mi noticia [que] se complica en el suceso político que tuvo lugar en el día de hayer (*sic*) en el pueblo de Sans a varias personas que se dicen pertenecer a la asociación religiosa titulada Escuela de la Virtud, que ya fue disuelta por uno de mis antecesores i se llega a decir que la alarma... procede de las maquinaciones de los inscritos en esta asociación, de que ya algunos se encuentran sujetos a la correspondiente sumaria (*sic*); ...llama ya mi atención todo lo respectivo a semejantes juntas y cofradías...»<sup>91</sup>.

A un año de distancia de su supresión, sigue viva la desconianza por parte de la autoridad sobre la Escuela de la Virtud y todo lo que representa.

d) *Proceso del P. Palau*. — Para llevar a cabo las investigaciones necesarias para saber si efectivamente la Escuela de la Virtud había tenido parte activa en los sucesos acaecidos el mes de marzo en Barcelona, el obispo de la diócesis mandó instruir el oportuno sumario por un oficio del día 2 de abril de 1854, dirigido al Provisor-Vicario general de la diócesis<sup>92</sup>.

Para ello se llamó a una serie de personas de distinta procedencia social de manera que estuvieran representadas todas las

<sup>88</sup> Ibid., 13-VI-1855.

<sup>89</sup> Ibid., 17-6-1855.

<sup>90</sup> Ibid., 4-VII-1855.

<sup>91</sup> Carta del cap. gral. J. Zapatero al gobernador eclesiástico de Barcelona, 30-V-1855.

<sup>92</sup> Oficio del obispo de Barcelona... al Provisor-Vicario General de la diócesis, mandando instruir oportuno sumario. Firmado: José D.º, obispo de Barcelona, 2-IV-1854.

clases, que o bien eran alumnos de la Escuela de la Virtud, o habían asistido como oyentes.

Se interrogaron 39 testigos; entre ellos al Director de la Escuela, P. Palau. De estos 39, pertenecían a la Escuela ocho:

Pedro Rovira, tejedor, de 36 años.  
 Juan Casasas, propietario, de 52 años.  
 José Cortadellas, carpintero, de 37 años.  
 Joaquín Camps de Padrós, zapatero, de 32 años.  
 Joaquín Gravalosa, zapatero, de 32 años.  
 Francisco García, tornero, de 34 años.  
 Pablo Villarrasa, tendero, de 58 años.  
 Francisco Canals, semolero, de 43 años.

La distribución por profesiones da el siguiente resultado:

Testigos pertenecientes al clero, seis:

Francisco Palau, Pbro. Director de la Escuela, 42 años.  
 Antonio Fábregas y Caneny, Pbro. Licenciado en jurisprudencia y catedrático del Seminario.  
 Francisco Ventalló, Pbro. Licenciado en Teología y catedrático de retórica del Seminario, 47 años.  
 Antonio Fontán, canónigo, 43 años.  
 Lorenzo Galcerán, Pbro. Vicario de la Parroquia de S. Agustín, 37 años.

Testigos pertenecientes a la clase obrera, doce:

Pedro Rovira, tejedor, de 36 años.  
 Jaime Puig, de la comisión de tejedores de algodón.  
 Mariano Muncunill, de la comisión de tejedores de algodón.  
 Pedro Gaspar, tejedor, de la Soc. de Socorro y Protección de la clase obrera, 39 años.  
 Narciso Amargant, tejedor, de la Soc. de Socorro y Protección de la clase obrera, 35 años.  
 José Jordana, tejedor, de 32 años.  
 Francisco Oleveró, tejedor, de 31 años.  
 José Fuiabás, tejedor, de 38 años.  
 Juan Garriga, tejedor, de 40 años.  
 Francisco Altamira, tejedor, de 40 años.  
 José Masferrer y Morera, operario y director de la Asociación de Socorro y Protección de la clase obrera, 39 años.  
 Francisco García, tornero, de 34 años.

Testigos de profesión, carpinteros, tres. Los separamos del grupo de la clase obrera por no saber si son dueños de taller o empleados:

Agustín Casas, 77 años.  
José Cortadellas, 37 años.  
Bruno Coral, 46 años.

Testigos de profesión zapateros, dos:

Joaquín Camps de Padrós, de 33 años.  
Joaquín Gravalosa, de 32 años.

Testigos de profesión abogados, dos:

Ramón M.<sup>a</sup> Llobet, de 42 años.  
Juan Soler y Cavarell, de 40 años.

Testigo de profesión notario:

José Andreu, de 47 años, catedrático por S. M. de la Escuela Industrial.

Testigo de profesión doctor en farmacia:

Pedro Martín Golferich, de 50 años.

Testigo de profesión escultor:

Domingo Talarn, de 39 años.

Testigo de profesión maestro del arte mayor de tejidos de seda:

Tomás Illa y Balaguer, de 55 años.

Testigos pertenecientes al comercio, tres:

Francisco Amat, confitero, de 46 años.  
Francisco Canals, semolero, de 43 años.  
Pablo Villarrasa, tendero, de 58 años.

Testigo de profesión hacendado:

Domingo Alabán, de 40 años.

Testigos de profesión propietarios, seis:

Pedro Rabasa y Coll, de 57 años.  
Antonio Rabasa, regidor de Gracia, de 40 años.

José M.<sup>a</sup> de Grau, de 56 años.  
 José Antonio Jaumar, de 56 años.  
 José Esteve, de 33 años.  
 Juan Casasas, de 52 años.

Testigos pertenecientes a la clase de fabricantes, tres:

Bernardino Martorell, de 64 años.  
 Mateo Elías, de 36 años.  
 Miguel Viladoms, de 39 años.

Testigo de profesión sastre:

José Badía, de 54 años<sup>93</sup>.

El elenco de documentos para las averiguaciones de la Escuela de la Virtud y su relación con los acontecimientos del mes de marzo está encabezado por un oficio del obispo al provisor de la diócesis para que se instruya el sumario correspondiente.

Otro oficio del gobierno civil de la provincia de Barcelona al obispo, participando que la superior autoridad militar ha decretado la disolución de la Escuela de la Virtud.

Una carta del P. Palau al obispo de Barcelona justificándose de las doctrinas enseñadas en la Escuela.

Una lista de nombres de los alumnos de la Escuela de la Virtud a la cual hace referencia la carta anterior<sup>94</sup>.

Una copia de la carta que el P. Palau dirigió al Gobernador Civil de la provincia.

El catecismo de la Virtud.

<sup>93</sup> Diligencias instruidas en averiguación de las doctrinas emitidas en la Escuela de la Virtud establecida en la parroquia de San Agustín, e influencia que haya tenido el clero en los sucesos de esta capital los días 23 de marzo de este año, y siguientes. En el tribunal eclesiástico de Barcelona. Actuario, don Agustín Obiols, pbro.

<sup>94</sup> Elenco de los nombres de la Escuela de la Virtud:

Filósofos: Alejandro Pi, José Gatell, Eduardo M.<sup>a</sup> Vilarrasa, Luis Sagués, Antonio Berges (*sic*), José Gras.

Alumnos que responden a la doctrina cristiana: Juan Casellas, Pablo Ferrer, Juan Puix (*sic*).

Niños que recitan el catecismo: Ignacio Ceperes (*sic*)... Cams, (*sic*), Oliva, José Masvidal, Julia (?) Alius, Ramón Oms.

De entre el considerable número de oyentes: Juan Casasas, Francisco García, Joaquín Grabulosa, José Piña, Ignacio Cepres, Pedro Rovira, José Ferrer, Antonio Monrés, Ignacio Marcé, Joaquín Martí, José Torreguster, José Oliveros, José Cortadellas, José Bofill, Juan Badía, José Estruch.

El auto mandando formar expediente del 2 de abril de 1854, y tomar declaraciones a los individuos de la Escuela de la Virtud, a los fabricantes, obreros de las fábricas, a los oyentes de la Escuela que puedan ser hallados, al director y demás eclesiásticos.

Después de las «diligencias» diciendo que queda formado el expediente y dada la orden de citación de los sujetos a interrogar, empiezan las declaraciones de los testigos.

La forma de los interrogatorios responde, en general, a un mismo esquema.

Nombre, domicilio, profesión y edad del interrogado. Si ha pertenecido a la Escuela de la Virtud. Si ha oído proposiciones revolucionarias. Si ha formado parte de los grupos que los días 23 y 24 y sucesivos han impedido el trabajo de las fábricas. Si sabe que alguno de la Escuela de la Virtud ha incurrido en esta falta. Si hay alguno de esta Escuela que no sea adicto a las autoridades que gobiernan. Si en los sermones se ha dicho algo que fomentase el odio de las clases unas contra otras.

En algunos interrogatorios se añade a lo anterior si se sabe que el clero haya tomado parte, o sido causa de los acontecimientos <sup>95</sup>.

Las respuestas al interrogatorio son todas negativas. Se considera que la acusación a la Escuela de la Virtud y al clero es una calumnia. La causa, dicen la mayoría, es la falta de jornal y el encarecimiento de la vida.

Los sacerdotes interrogados están de acuerdo en manifestar que han asistido algunas veces a los ejercicios de la Escuela de la Virtud. Que nada oyeron subversivo o contrario al gobierno. Sólo preces, himnos, recitación del catecismo de las virtudes basado, al parecer, en la doctrina de santo Tomás, en forma de diálogo y en catalán, acomodado a los menos capaces. Amor al prójimo y a las autoridades constituidas y a contentarse cada uno con su suerte <sup>96</sup>.

Don Antonio Fábregas, pbro., añade que en la sesión que se trataba de polémicas filosófico-religiosas se ventilaban y discutían los sistemas de filosofía moderna, mayormente en la parte que podía afectar más a la sociedad y a la religión y «... en esta parte

<sup>95</sup> *Diligencias instruidas...*

<sup>96</sup> *Ibid.*, ff. 31 v, 32, 32 v, 33, 37 v, 38, 38 v, 39 v, 40, 40 v, 49 v.



quizás más resbaladiza se portaban con tal tino que lejos de proferir expresiones subversivas del orden público y contrarias al gobierno, declaraban en gran manera contra las revoluciones, ensalzando siempre el principio de autoridad y exortando la sujeción al orden, a la religión y al gobierno»<sup>97</sup>.

El canónigo don Antonio Fontán contesta como todos, pero acentúa «... y por consiguiente (amar) al buen orden social para hacer la felicidad de la monarquía»<sup>98</sup>.

El director de la Escuela, P. Francisco Palau, declara que se han enseñado las mismas doctrinas del catecismo de las virtudes. Se han sostenido siempre en la Escuela los severos principios de autoridad, contra el socialismo y comunismo, inculcando siempre el amor, fidelidad, respeto y ciega obediencia a las autoridades, así como a sus amos y señores. Que ninguno de sus discípulos fue prendido y «muchos son trabajadores»<sup>99</sup>.

No deja de llamar la atención que en una escuela de catecismo, como decía ser la Escuela de la Virtud, se diera tanta importancia al tema de la autoridad como parece desprenderse de las declaraciones. Pudo ser, pero podía ser también una manera de intentar demostrar que ni la escuela ni el clero nada tenían que ver con la acusación recibida.

Los tres fabricantes que comparecieron para que se les tomara declaración estuvieron también concordes en negar que la Escuela o el clero tuvieran nada que ver con los sucesos. Nunca habían oído en la Escuela nada revolucionario. Las causas, afirma uno, «provinieron de ciertos sucesos ocurridos en una fábrica de Sans». Los demás no manifestaron las causas que habían podido dar lugar a los acontecimientos<sup>100</sup>. No hay que olvidar que ellos eran fabricantes.

Los propietarios contestan que no creen en absoluto que la causa esté en el clero o la Escuela de la Virtud, que esto es una calumnia. Dos de ellos responden que la causa es la miseria en que se encuentra la clase trabajadora<sup>101</sup>, por lo «muy subidos que se hallan los comestibles de la 1.ª necesidad y sobre todo por

<sup>97</sup> *Diligencias instruidas...*, f. 38 v.

<sup>98</sup> *Ibid.*, ff. 40-40 v.

<sup>99</sup> *Ibid.*, ff. 31 v, 33.

<sup>100</sup> *Diligencias instruidas...*, ff. 17 v, 19 v, 20, 51 v, 52.

<sup>101</sup> *Ibid.*, ff. 12 v, 13 v, 30 v, 31 v, 40-41 v, 42-42 v, 56-56 v.

las justas quejas que varios han dado contra algunos amos por poner las piezas más largas de lo regular», según afirmó don Antonio Rabasa, regidor de Gracia<sup>102</sup>.

Los demás testimonios no aportan apenas nada nuevo. Juan Soler Gabarell, abogado y presidente de la Asociación de la Clase Obrera y Jornalera, declaró «que no supo ni pudo presumir otra causa que las diferencias entre los obreros y los amos, sobre la apreciación del trabajo, cuya creencia se le arraigó más por lo que vio y oyó en la sesión que a 31 del propio mes tuvo lugar en el Salón de Ciento del Ayuntamiento al que fue invitado por el... alcalde corregidor»<sup>103</sup>.

Don Tomás Illa y Balaguer alega que en la Escuela ha oído «sostener ideas conservadoras del orden social, los principios de orden y de obediencia a las autoridades constituidas, siendo además un deber de conciencia». La causa la ve mejor en la crítica situación de la industria y en las ideas que se han infundido en las masas. «...Extraña que teniendo la última coalición de los trabajadores una explicación tan fácil y natural... se hayan buscado causas eterogéneas (*sic*) y del todo desconocidas sin duda por los mismos que formaron la coalición...; la idea de que el móvil de los sucesos haya sido el clero y la Escuela de la Virtud no tiene fundamento y es además ridículo y cree que los mismos que la han propalado están muy distantes de asentir a ella...»<sup>104</sup>.

Los obreros están también de acuerdo con los anteriores achacando la causa de las huelgas a la escasez de jornal y el comportamiento de algunos fabricantes por la mayor extensión que daban a las piezas, y si bien, dice Pedro Gaspar, tejedor, «en los últimos días se vislumbraba que si la política podía mezclarse, no era el clero ni la Escuela de la virtud, y sí un partido enteramente opuesto el que trataba de apoderarse de la situación»<sup>105</sup>. Es de suponer que Gaspar se refiere a los progresistas; por tanto, su afirmación es del todo acertada, como lo demostraron los acontecimientos posteriores.

Fueron llamados también como testigos dos individuos de la

<sup>102</sup> Ibid., ff. 50-51.

<sup>103</sup> *Diligencias instruidas...*, ff. 42 v-43 v.

<sup>104</sup> Ibid., ff. 33 v-35 v.

<sup>105</sup> *Diligencias instruidas...*, f. 46 v.

comisión de tejedores, Jaime Puig y Mariano Muncunill. No creen que las causas del desasosiego haya que buscarlas en el clero o en la Escuela de la Virtud. No dicen más en cuanto a la causa. Se les exhorta a que influyan en sus compañeros para que dejen todo proyecto hostil al orden público «que lo que tengan que alegar lo hagan por las vías legales, seguros de que las autoridades les administrarán justicia»<sup>106</sup>.

Por todas las declaraciones se deduce que la acusación a la Escuela de la Virtud era infundada y que hay que buscar otras razones para explicar los hechos. El motivo de la huelga fue sin duda problema de salario y de trabajo. Pan, disminución de horas de trabajo y aumento de salario era el lema que escribían en puertas de tiendas y almacenes los grupos de obreros que recorrían las calles de Barcelona los días 23 de marzo y siguientes de 1854<sup>107</sup>.

El día 4 de mayo de 1854, en vista del resultado negativo de las averiguaciones, se decidió suspender el expediente<sup>108</sup>.

e) *Defensa del P. Palau.* — Confinado en Ibiza después de la supresión de la Escuela de la Virtud, el P. Palau escribió *La Escuela de la Virtud vindicada*, en defensa de su persona y de su obra, donde rebate una por una todas las acusaciones que le han sido imputadas. Desde Ibiza escribe a don Agustín Mañá, alumno de la Escuela e impresor en la calle Ripoll, proponiéndole la impresión clandestina de dicha obra, que debería constar como impresa en Lyon o París<sup>109</sup>. La respuesta de Mañá debió ser negativa, porque *La Escuela de la Virtud vindicada* no llegó a imprimirse hasta 1858, y en Madrid, en la imprenta de F. Gamayo, relacionado con «La Regeneración», para cuyo periódico se había pedido colaboración al P. Palau<sup>110</sup>.

Su defensa se dirige sobre todo a eliminar toda sospecha de que en la Escuela de la Virtud se hacía política, y demostrar que

<sup>106</sup> Ibid., f. 30.

<sup>107</sup> PALAU QUER, *La E. de la V. Vindicada*, p. 136.

<sup>108</sup> *Diligencias instruidas...*, f. 62.

<sup>109</sup> PALAU QUER, *Cartas inéditas*. De Ibiza, a Agustín Mañá, de Barcelona, 10-VI-1854, 44.

<sup>110</sup> Ibid., de Ibiza a F. Camacho (?) —seguramente Gamayo—, de Madrid, mayo 1859, 80.

no estaba adherida al carlismo ni a ningún otro partido. Con este propósito escribe:

¿Que nos interesa a nosotros, a los sacerdotes, una forma de gobierno antes que otra? ¿Y uno antes que otro personal en los empleos? Deseamos que sea una buena forma en sus efectos y en el mando, hombres que cumplan con sus deberes... Vendrán los demócratas y nos dirán; sólo bajo nuestro sistema la Iglesia será libre... Lo mismo nos prometerán las otras facciones políticas. Nosotros obedeceremos a los gobiernos y a los poderes constituidos, sea cual se quiera su personal y sus formas y nos regiremos en lo civil según sus instituciones. El Reino de Dios puede subsistir y ser protegido de los demócratas del mismo modo que de los progresistas, moderados absolutistas y carlistas, y también perseguido; estos nombres... son para nosotros vacíos, representan un reino para el que no tenemos misión... Somos enteramente extraños a la política...

Dejándose llevar del sentimiento, llega a decir, creemos que un poco metafóricamente, que en los bancos de la Escuela de la Virtud, «el demócrata sentábase al lado del carlista, y demócratas, carlistas, progresistas, moderados, absolutistas, todos estos hombres que en el círculo de la política se hacen una guerra sangrienta y que se devoran unos a otros y con sus uñas y dientes de acero y de bronce se despedazan unas carnes... , todos fraternizaban, todos se unían, todos formaban un solo coro para cantar himnos al Señor Dios de las virtudes»<sup>111</sup>. Sin embargo, es evidente que el director de la Escuela de la Virtud consideraba enemigo al partido liberal. Lo leemos en una carta ya citada, que el año 1842 dirigió a una hija espiritual: «Los enemigos quitan en España a la esposa de Jesucristo hasta los últimos recursos...»<sup>112</sup>, y más tarde, desde su destierro de Ibiza escribe a la Junta Directiva de la Escuela de la Virtud: «Yo creo tener en ustedes buenos amigos y no podré jamás olvidar los buenos ratos que pasábamos animándonos mutuamente a combatir los enemigos de Dios...»<sup>113</sup>, y a don José Gatell: «Ahora veo lo mismo que veía en una noche negra y de insomnio: en aquella que precedió al día que redac-

<sup>111</sup> PALAU QUER, *La E. de la V. Vindicada*, pp. 126-128.

<sup>112</sup> *Ibid.*, *Cartas inéditas: Carta de un director español...* 1842, p. 3.

<sup>113</sup> PALAU QUER, *Cartas inéditas*, sin año. Por el contexto, parece ser de 1854, después de la supresión de la Escuela. Dirigida a la Junta de dicha Escuela: Juan Casases, Agustín Mañá, Francisco García, Joaquín Grabulosa. Pág. de la compilación, 55.

tamos la exposición al señor Corregidor. Noche de insomnio, tenía enfrente... un monstruo devastador — al anglicanismo — [metáfora]... Su furor satánico, su odio contra Dios y la Iglesia, sus sistemas... »<sup>114</sup>.

En suma, según el P. Palau, en la Escuela de la Virtud no se predicaba otra cosa que «el Evangelio y la enseñanza de sus doctrinas bajo una de las mil formas de que es susceptible, adoptable, según las necesidades y exigencias actuales de la nación en las capitales de primer orden». Y añade: «En fuerza de estas nuestras convicciones, predicábamos y enseñábamos las virtudes cristianas creyendo con esto mover elementos de virtud inmensa para robustecer el trono de Isabel II y sus instituciones»<sup>115</sup>. Sin embargo, en un artículo destinado a preparar la beatificación del P. Palau se afirma de él que, «como la mayoría de los católicos de España, había puesto su confianza en Carlos VII porque era el único príncipe que representaba la monarquía católica antigua... »<sup>116</sup>.

### CONCLUSIÓN

Por todo lo que hemos dicho hasta aquí creemos haber expuesto con claridad y exhaustivamente el proyecto, desarrollo y fin de la Escuela de la Virtud, encontrándonos, por tanto, en condiciones de hacer afirmaciones lo más aproximadas posible a la realidad de los hechos.

Se trataba de examinar la relación de la Escuela de la Virtud con nuestro catolicismo social, a partir de unas afirmaciones del profesor Vicens Vives en el prólogo de la obra de Casimiro Martí *Orígenes del anarquismo en Barcelona* (recogida por mosén Bonet Baltà) y de otra hipótesis del mismo profesor en *Industrials i polítics*<sup>117</sup>.

La Escuela de la Virtud no fue, en absoluto, una escuela de socialismo o comunismo cristiano como afirmó el autor de la

<sup>114</sup> Ibid., sin año. Hay una nota del compilador que dice: «Por el contenido parece... escrita en la última parte del año 1854. Dirigida a D. José Gatell, pbro., 46-47.

<sup>115</sup> PALAU QUER, ob. ci., pp. 129-131.

<sup>116</sup> Artículos para el Proceso informativo de Beatificación y Canonización del P. Francisco Palau Quer, O. C. D., Tarragona, n.º 109, 37.

<sup>117</sup> Cf. la primera pág. del capítulo.

*Historia universal del proletariado*<sup>118</sup>, sino una escuela de catequesis de adultos, ni siquiera obrera, aunque abundaran éstos entre los alumnos, ya que, como hemos visto, acudía a sus clases personal de diversas procedencias. Sí, popular. La formación intelectual del P. Palau era escasa y seguramente su celo tendría que suplir con frecuencia sus conocimientos. Los escritos que conocemos del P. Palau nos confirman en esta idea. Recuérdense los testimonios que hemos citado en este mismo sentido.

Tampoco puede encontrarse en los comienzos de la Escuela, en todo su desarrollo, ni los escritos que hemos leído del P. Palau, influencia alguna de Balmes. Sólo una vez aparece citado el nombre del publicista catalán (en todo lo que hemos podido consultar relativo a la Escuela): en la 48.<sup>a</sup> proposición de los temas que explicaba el director: «La Inquisición que no es más, según Balmes, que la aplicación de la doctrina de intolerancia a un caso particular . . . »<sup>119</sup>.

Parece, por tanto, arriesgado y sin fundamento afirmar que la Escuela de la Virtud fuera de influencia balmesiana, como insinúa el profesor Jaime Vicens Vives en su obra *Industrials i polítics*<sup>120</sup>.

Aunque, como dice el mismo profesor, «l'espurneig de catolicisme liberal que ilumina els darrers dies de la vida balmesiana no és més que un espurneig», no podemos olvidar que Balmes había afirmado, en un artículo sobre el advenimiento de Pío IX, «que la alianza del Altar y del Trono absoluto podía ser necesaria al Trono, pero no lo era al Altar», y, en otro lugar, que era necesario «conceder a la época lo justo y lo conveniente, negándole lo injusto y dañoso; mejorar la condición de los pueblos sin precipitarlos en la anarquía, prevenir la revolución por medio de la reforma, quitándole a la impiedad motivos, ya que no es dable impedir que tome pretextos, cimentar un orden político y administrativo que se sostenga, sin necesidad de bayonetas extranjeras . . . »<sup>121</sup>. Y que esta actitud le valió a Balmes la persecución de los católicos españoles<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Cf. nota 4.

<sup>119</sup> ALEJO DE LA V. DEL C., ob. cit., p. 183.

<sup>120</sup> VICENS VIVES, ob. cit., p. 117.

<sup>121</sup> Cf. nota 59.

<sup>122</sup> VICENS VIVES, ob. cit., p. 262.

A lo expuesto podemos añadir la ideología antiliberal, para emplear un vocablo de la época, que profesaba el P. Palau.

Y, finalmente, la Escuela de la Virtud no fue cerrada por haber motivado de alguna manera a través de sus enseñanzas sociales la huelga de los trabajadores, sino para evitar un foco reaccionario, antiliberal y sospechoso de carlismo.

Con toda seguridad, el P. Palau debía estar fichado por las autoridades. Estuvo ejerciendo su ministerio entre los carlistas en Berga y luego exilado en Francia: tales circunstancias aparecen como motivos más que sobrados para justificar la actitud de la autoridad civil y militar. El 16 de diciembre de 1854, el obispo Costa y Borrás fue acusado de carlista por «El Clamor Público», que, al referirse a los obispos, decía: «... procedentes algunos de ellos [los obispos] de las filas carlistas...». El obispo de Barcelona protestó: «Por lo que nos toca, podemos hablar muy alto, porque ni una sola hora hemos residido en país que no fuera de la dominación de S. M. la Reina nuestra Señora»<sup>123</sup>. Por lo cual, ha de entenderse que el haber residido en territorio carlista era ya una prueba suficiente para poder considerar a uno partidario de don Carlos.

A su vez, el P. Palau escribía desde Ibiza en julio de 1854: «Yo no veo vaya muy bien el asunto de la Escuela, porque de Palacio no hubieran dejado de comunicarme una noticia favorable. Lo que hay, lo sospecho... , el obispo se ha justificado a sí mismo y como ya ha cedido el clero español y se ha sujetado al gobierno este cisma, que ya ha pasado a ser escándalo, es un hecho; ellos se han posesionado de la autoridad espiritual y como han sancionado el mal con el silencio esta cuestión palpitante no les conviene moverla...»<sup>124</sup>. Es de suponer que la claudicación de que habla y el *cisma* a que se refiere son el abandono, por parte del clero, de la causa absolutista.

La cuestión que planteábamos al comenzar nuestro estudio era ésta: ¿Puede considerarse la Escuela de la Virtud como uno de los primeros ensayos o balbuceos de nuestro catolicismo so-

<sup>123</sup> JOSÉ DOMINGO COSTA Y BORRÁS, Pastoral del 5-IV-1854, en *Obras completas*, I, p. 364.

<sup>124</sup> PALAU QUER, *Cartas inéditas*: Carta de Ibiza a Agustín Mañá, de Barcelona, 10-VII-1854, 44.

cial? La conclusión que hemos de deducir de la extensa documentación consultada es, en este sentido, totalmente negativa. Al terminar nuestra investigación, podemos dar por definitivamente zanjada esta cuestión afirmando rotundamente que la Escuela de la Virtud no fue, ni pretendió ser, una escuela de catolicismo social.

MARÍA TERESA AUBACH



## FILOSOFIA-TEOLOGIA EN EL PLANTEIG MODERNISTA

El dia 17 de juliol de 1907 fou publicat el decret *Lamentabili*<sup>1</sup>. Primer fou aprovat per la Congregació del Sant Ofici, el 3 del mateix mes, i el dia següent — forma communi — per Pius X. Aquella decisió no va sobtar ningú. Era esperada. Noves idees, nascudes amb l'impuls que Lleó XIII donà als estudis eclesiàstics, desconcertaven els uns, irritaven els altres. El mateix Lleó XIII va haver de publicar l'Encíclica *Providentissimus Deus*<sup>2</sup> per aclarir alguns punts en el terreny escripturístic.

Loisy, professor a l'Institut catòlic de París, havia estat remogut de l'ensenyament<sup>3</sup>. Ara, després de la publicació de la *Providentissimus Deus*, escriurà al Papa, sotmetent-se al seu judici i explicant el seu punt de vista. El cardenal Rampolla va respondre'l en nom del Papa, tot agraint-li la seva benevolença; però indicant-li, al mateix temps, que es dediqués a altres estudis.<sup>4</sup>

Retirat a Neuilly com a capellà d'una comunitat dominicana, pogué dedicar-se totalment a l'estudi i a la reflexió. Aviat aparegueren uns articles a la «Revue du Clergé français» firmats per un tal FIRMIN; en ells s'ampliaven algunes de les idees prèviament insinuades per Loisy<sup>5</sup>. L'anonimat, emperò, minvà el seu impacte.

<sup>1</sup> ASS 40 (1907) 470-478.

<sup>2</sup> ASS 26 (1893) 269-292.

<sup>3</sup> Vegi's l'exposició dels fets a A. HOUTIN i F. SARTIAUX, *Alfred Loisy. sa vie - son oeuvre*. Manuscrit annoté et publié... par ÉMILE POULAT (París, 1960), pp. 64-72.

<sup>4</sup> «Sa Sainteté croirait plus opportun et aussi plus expédient pour vous que, suivant votre généreuse inclination à employer vos talents à la gloire de Dieu et à l'avantage du prochain, vous les appliquiez à cultiver plus particulièrement quelque autre champ de la science.» Cit. a HOUTIN, o. c., p. 75. Poc li costà escriure a Loisy; no creia que l'Encíclica tingués res a veure amb ell: «puisque l'encyclique ne paraissait pas contenir une ligne qui me regardât». A. LOISY, *Choses passées* (París, 1913), pp. 154-155.

<sup>5</sup> Recollits, extractats i refutats a C. PESCH, S. I., *Theologische Zeitfragen. Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*. Eine Untersuchung über den Mo-

Després l'exegega francès, reproduirà el seu contingut en dos llibres: *L'Évangile e l'Église* <sup>6</sup> i *Autour d'un petit livre* <sup>7</sup>. La publicació d'aquestes obres de petit format i de tapes vermelles enardí els esperits anti-loisians.

Les anades i vingudes a Roma es multiplicaren. Coneixem per Dudon <sup>8</sup> els fils que van ser moguts i els noms de les persones que els teixien: entre ells despunta el jesuïta Bouvier i el sulpicià Letourneau a França; trobem a Roma al futur cardenal Billot. La seva tasca essencial fou la de buscar entre els escrits de Loisy expressions condemnable i traduir-les al llatí. Així, amb la publicació d'un nou *Syllabus* (el nom va córrer ja aleshores) s'estroncaria el verí.

A Roma, però, estaven preocupats per altres coses. Combes i el seu pla de separació entre l'Església i l'Estat ocupava totalment la diplomàcia vaticana. El cardenal Langérier indicà una solució provisional: de moment n'hi hauria prou amb la prohibició d'algunes de les obres de Loisy, deixant per més endavant el seu judici teològic. En efecte, el 16 de desembre de 1903 eren incloses a l'Índex, a més de les dues obres ja esmentades, *La Religion d'Israel*, els *Études évangéliques* i el *Quatrième Évangile*. Era una prohibició. Però en la carta del cardenal secretari d'Estat en la qual era comunicada a l'arquebisbe de París la decisió romana s'hi afeixia que la mesura havia estat presa perquè en aquelles obres hi havia errors greus contra la Revelació, la historicitat dels Evangelis, la divinitat de Crist, l'essència i origen de l'Església i dels seus sacraments <sup>9</sup>.

L'arquebisbe, cardenal Richard, va comunicar la prohibició, i Loisy decidí acceptar-la <sup>10</sup>, i prometé al Papa de suspendre les

dernismus (Freiburg i. B., 1908), pp. 41-67. En italià: *Fede, Dogmi e Fatti Storici. Studio su le dottrine moderniste. Versione... con note e aggiunte da UBALDO MANNUCCI* (Roma, 1909), pp. 41-67. El traductor hi afegeix, a doble columna, les proposicions del decret *Lamentabili*, i els fragments de les obres de Loisy, pàgines 67-81.

<sup>6</sup> Primera edició: París, Picard, 1902, xxxiv + 235 pp. Nosaltres seguirem la quarta edició: Ceffonds, Chez l'auteur, 1908, xxxiv + 277 pp. (= EE).

<sup>7</sup> Primera edició: París, Picard, 1903, xxxvi + 291 pp. Citarem la segona edició: París, Picard, 1904, xxxvi + 305 pp. (= APL).

<sup>8</sup> PAUL DUDON, *Origines françaises du décret Lamentabili (1903-1907)*. «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 32 (1931) 73-96.

<sup>9</sup> En apèndix a *Choses passées*, p. 395.

<sup>10</sup> *Choses passées*, pp. 347-348. En les seves *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II (París, 1930), p. 548, diu: «J'ai terminé la traduction

publicacions que portava entre mans. Es produí un impasse entre Roma i Loisy. Però la situació modernista a Itàlia accelerà el procés. Després d'aquells anys d'espera aparegué el decret *Lamentabili*.

Loisy encaixà el cop. Escriu:

Ce qui me frappa le plus dans cette collection d'opinions censées malisaines fut le grand nombre de celles qui avaient été tirées de mes ouvrages, (...) et l'altération qui se constatait en plusieurs à l'égard de leur source <sup>11</sup>.

El decret, però, no citava ningú. Més, volia mantenir-se en el terreny de les generalitats: «dolendum autem vehementer — afirmava — inveniri etiam inter catholicos non ita paucos scriptores» <sup>12</sup>. La mateixa vaguetat trobem pel que fa a la nota teològica. Sense distinguir, sense qualificar, acaba amb aquestes úniques paraules: «omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit».

Les 65 proposicions havien estat tretes — al peu de la lletra i fora del context — d'obres conegudes de tots els teòlegs, i per això la identificació resultava fàcil. La seva ordenació respon a un cert principi sistemàtic. En la seva aparició a l'*Acta Sanctae Sedis*, la redacció tingué bon compte d'anotar al peu de pàgina els grups de contingut.

Afirmen: les vuit primeres neguen l'autoritat de l'Església; de la 20 a la 26 volen explicar la revelació i els dogmes per la consciència i l'evolució psicològica «iuxta methodus subiectivismi kantiani» <sup>13</sup>; les següents apliquen la doctrina general: de la 27 a 38 a la persona de Crist, de la 39 a 51 als sacraments, de la 52 a 63 a l'Església; les dues darreres es refereixen al *Syllabus* de Pius IX i a la necessitat de què l'Església es reconcilii amb el món d'avui.

Aquesta sistematització respon — en línies generals — al con-

et l'annotation des 65 propositions. J'ai constaté avec orgueil que j'étais la source d'une cinquantaine au moins.» Més detalls a HOURN, o. c., p. 143, nota 11.

<sup>11</sup> *Choses passées*, pp. 347-348.

<sup>12</sup> El P. Arthurus Vermeersch, S. I., recollí tots els documents eclesiàstics relatius al modernisme i els anotà: *De Modernismo Tractatus et notae canonicae cum Actis S. Sedis a 17 aprilis 1907 ad 25 septembris 1910* (Brugis, 1910<sup>2</sup>), 96 pp. Citarem l'Encíclica i el decret per aquesta edició. Text citat a p. 49 (= Ve).

<sup>13</sup> ASS 40 (1907) 471.

tingut; però no és exacte. A nosaltres ens interessen tan sols aquelles proposicions que fan referència al tema de la nostra exposició.

De bell antuvi apareix la distinció entre els dos móns: el científic i el religiós. La primera proposició nega a l'Església el dret de censurar els llibres científics sobre l'Esclésia <sup>14</sup> perquè — segons la proposició quinta — a l'Església pertany tansols allò que és religiós i no pas la determinació de la historicitat dels fets <sup>15</sup>. Més encara, quan ha determinat els fets, s'ha equivocat, ja que les coses que ella ensenya no corresponen als fets històrics <sup>16</sup>. Aquesta proposició, la tercera del decret, ve especificada en les proposicions 29, 32, 34, 35 i 36 distinguint en Crist els aspectes històrics i els de la fe.

Seguint aquesta línia calia definir el dogma. Aquesta definició la llegim en la proposició 22:

*Dogmata quae Ecclesiae perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.*

El fonaments racionals de la fe quedaran reduïts a un munt de probabilitats:

*Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum* <sup>17</sup>.

Segons el decret els factors dels nous corrents distingien dos camps, negant a l'Església tot dret en un d'ells i limitant-li en l'altre la seva intervenció. A més existien dos móns: el conceptual i el religiós, amb els seus objectes propis. Històricament no es podien provar ni la divinitat de Crist, ni la seva resurrecció, ni res del dit món sobrenatural.

El decret agradà als conservadors, que veien triomfar la seva

<sup>14</sup> «Ecclesiastica lex quae praescribit subicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.» Ve, p. 49.

<sup>15</sup> «Cum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.» Ibid.

<sup>16</sup> «Ex iudiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis collegi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiae; et dogmata catholica cum verioribus christianae religionis originibus componi reapse non posse.» Ibid.

<sup>17</sup> Proposició 25. Ve, p. 50.

causa. Molestà, sense convèncer, els que pensaven d'una altra manera. Va servir de ben poc. I les altes esferes vaticanes pensaren en prendre mesures més severes.

El mateix Loisy no acceptà el decret i començà a fer-ne un estudi que no va poder acabar, ja que mentrestant sortiria l'Encíclica. El Papa volia reunir en ella un sistema global pel que quedessin condemnades totes i cada una de les afirmacions perilloses i errònies. Encomanà la tasca a diferents teòlegs, però cap redacció no li agradà. El secretari d'Estat Merry del Val estava preocupat i l'afer urgia. Comentant-ho amb el seu amic Mns. Tampieri, aquest li indicà que la persona més adient era el pare oblat Jean Baptiste Lemius<sup>18</sup>. Aquest acceptà l'encàrrec, i amb l'experiència de dues conferències seves anteriors estructurà — gairebé podríem dir: va crear — en quatre dies el sistema «modernista». Nom que apareix a l'Encíclica per primera vegada<sup>19</sup>.

En llegir-la, Piux X exclamà: «Enfin, celui a compris! C'est exactement ce qu'il faut»<sup>20</sup>. I el 8 de setembre firmava el document. Recordem, de passada, per la connexió amb la nostra terra, que la part moral de l'Encíclica tingué com a pare el cardenal integrista Vives i Tudó.

Enfront de la desfermada varietat de les proposicions del decret *Lamentabili*, trobem a l'Encíclica una exposició sistemàtica del modernisme. Tan sistemàtica i escolàstica com tan sols la podia formular un exponent de l'anomenada escola romana de teologia. Així neix el sistema *modernista*. Un sistema doctrinal més o menys fictici, fruit d'unes afirmacions concretes i d'una interpretació i una lògica típicament escolàstiques. També pertany a aquell món conceptual el to general de l'Encíclica que no hauria d'envejar gaire a la fraseologia de les baralles de frares.

Seguint el conegut camí de les distincions, considera l'Encíclica al «modernista» com a filòsof, com a creient, com a teòleg i com a historiador, crític i reformador. Divisió aquesta que obligà al seu redactor a repetir les mateixes idees mantes vegades, i que fàcil-

<sup>18</sup> JEAN RIVIÈRE, *Qui rédigea l'Encyclique Pascendi?*, «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 47 (1946) 143-161.

<sup>19</sup> Al principi parla tan sols dels «modernistes», però després del sistema «modernista». Ve, p. 27.

<sup>20</sup> Vegi's la carta de A. PERBAL al director del «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 47 (1946) 243.

ment produeix en el lector un sentiment obsessionant comparable a les modernes tècniques propagandístiques.

Mirem de resumir les idees que ara ens interessin. Procurarem ser el més fidels possible al text. El modernista com a filòsof és un agnòstic.

En dóna la descripció i acaba:

Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime consendum esse (. . .). Qua vero ratione ex *agnosticismo*, qui solum est in ignoratione, ad *atheismum* scientificum atque historicum modernistae transeant <sup>21</sup>.

Barrat el camí de la intel·ligència, n'ha de cercar un altre a fi d'explicar el fet religiós que se li imposa. I veient que la religió és una forma de vida, hi col·locarà el seu inici.

Et quoniam religio vitae quaedam est forma, in vita *omnino* hominis reperienda est.

I més en concret:

In motu quodam cordis, qui sensus dicitur <sup>22</sup>.

La fe no seria altra cosa, doncs, que un sentiment d'indigència radicat en l'inconscient de l'home. Aquesta indigència, en quant moguda per Déu, és la fe, però en quant Déu la mou ens dóna la Revelació. Així sonen les paraules de l'Encíclica:

Cum fidei Deus obiectum sit aeque et causa, revelatio illa et de Deo pariter et a Deo est; habet Deum videlicet revelantem simul ac Revelatum <sup>23</sup>.

Per això aquesta consciència — que és el centre de tota religió — no tindrà un criteri exterior a ella. La mateixa Església haurà d'escoltar-la.

L'Encíclica parla tot seguit del *Incognoscibile*. Fora del món conegut pels sentits i de la consciència, existeix aquest Incognoscible que escapa — com assenyala el seu mateix nom — tot co-

<sup>21</sup> Ve, p. 3.

<sup>22</sup> Ve, p. 4. El primer subratllat és meu.

<sup>23</sup> Ibid.

neixement intel·lectual. Els modernistes s'hi atansen pel camí de la immanència. Aquest Incognoscible no apareix a la consciència «ut nudum», sinó en estreta connexió amb un fenomen que pertany a l'ordre físic o històric. La fe, moguda inconscientment per l'Incognoscible, *transfigura* el fenomen i ensems el *desfigura*. El transfigura, en quant elevant-lo, el fa capaç de convertir-se, en certa manera, en matèria de la forma d'allò que és sobrenatural, i el desfigura en quant li afegeix coses que mai li han correspost. Per aclarir aquesta explicació, l'Encíclica l'aplica tot seguit a les ensenyances modernistes sobre Crist. La ciència i la història — diu — no ens mostren en Crist més que un home, la fe, però, *transforma* aquell fenomen elevant-lo a l'ordre de la divinitat, mentre, per altra banda, el deforma, atribuint-li paraules, accions, etc., que mai no va realitzar <sup>24</sup>.

El sentiment té, doncs aquesta funció. L'enteniment intervinirà després a fi de fer comunicable aquella vivència de fe, arribant — després d'un llarg procés — a la formulació dels *dogmes*.

In *sensu illo*, inquiunt —prosegueix l'Encíclica— quem saepius nominavimus, quoniam *sensus* est non cognitio, Deus quidem se homini sistit; verum confuse adeo ac permixte, ut a subiecto credente vix aut minime distinguatur. Necesse igitur est aliquo eundem sensum collustrari lumine, ut Deus inde omnino exsiliat ac secernatur. Id nempe ad intellectum pertinet, cuius est cogitare et analysim instituere; per quem homo vitalia phaenomena in se exurgentia in species primum traducit, tum autem verbis significat. (...) Mens ergo, illi *sensui* adveniens, in eundem se inflectit, idque eo elaborat pictoris instar. (...) In eiusmodi autem negotio mens dupliciter operatur: primum, naturali actu et spontaneo, redditque rem sententia quadam simplici ac vulgari; secundo vero reflexe ac penitius, vel, ut aiunt, *cogitationem elaborando*, eloquiturque cogitata *secundariis* sententiis, derivatis quidem a prima illa simplici, limatioribus tamen ac distinctioribus. Quae *secundariae* sententiae, si demum a supremo Ecclesiae magisterio sancitae fuerint, constituent *dogma* <sup>25</sup>.

<sup>24</sup> «In persona Christi, aiunt, scientia atque historia nil praeter hominem offendunt. Ergo, vi primi canonis ex agnosticismo deducti, ex eius historia quicquid divinum redolet delendum est. Porro, vi alterius canonis, Christi persona historica *transfigurata* est a fide: ergo subducendum ab ea quicquid ipsam evehit supra condiciones historicas. Demum, vi tertii canonis, eadem persona Christi a fide *defigurata* est: ergo removenda sunt ab illa sermones, acta, quicquid, uno verbo, ingenio, statui, educationi eius, loco ac tempori quibus vixit, minime respondet. — Mira equidem ratiocinandi ratio: sed haec modernistarum critice.»  
Ve, p. 5.

<sup>25</sup> Ve, p. 6.

Aquestes formulacions dogmàtiques són els *instruments* de què es valdrà el creient per donar compte de la seva fe. Seran un quid intermig entre la fe i el mateix creient. Pel que fa a la fe, són expressions inadequades o *símbols*; pel que fa al creient — com ja hem dit — els seus instruments. Tant per aquesta relació doble com perquè es refereixen a un objecte infinit, aquestes formulacions només tindran un valor relatiu, continuament millorable, constatable en «l'evolució dels dogmes».

L'Encíclica passa després a considerar el modernista com a home creient. L'agnòstic, el racionalista queda tancat en el seu món filosòfic. El modernista en vol sortir. Aquell Incognoscible esdevindrà cognoscible per la fe, i solament per ella. D'aquesta manera es distingeix el modernista del racionalista, però en donar-ne l'explicació només aconsegueix caure en un altre error, tals com el fideïsmo i protestantisme.

Si el sentiment religiós d'indigència origina la fe, també és el principi de la Tradició. Aquesta és considerada com una experiència qualificada i original, que ha estat transmesa, mitjançant conceptes, als altres. La seva finalitat és de sotmoure el sentiment d'altres, despertant en ells la fe, i està sotmesa a les mateixes lleis del temps i de l'espai que els dogmes. És essencialment perfectible.

Després l'Encíclica considera el modernista com a teòleg, repetint i ampliant les mateixes idees. Fa un resum de tot allò que ha dit i després en treu les conseqüències. Com que els resums són breus, el transcrivim:

Agitur nimirum de concilianda fide cum scientia, idque non aliter quam una alteri subiecta. Eo in genere modernista theologus iisdem utitur principiis, quae usui philosopho esse vidimus, illaque ad credentem aptat; principia inquit *immanentiae* et *symbolismi*. Sic autem rem expeditissime perficit. Traditur a philosopho *principium fidei esse immanens*; a credente additur *hoc principium esse Deum*: concludit ipse: *Deus ergo est immanens in homine*. Hinc *immanentia theologica*. Iterum: philosopho certum est *repraesentationes obiecti fidei esse tantum symbolicas*; credenti pariter certum est *fidei obiectum esse Deum in se*: theologus igitur colligit: *repraesentationes divinae realitatis esse symbolicas*. Hinc *symbolismus theologicus*<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Ve, p. 11.



Les aplicacions, en canvi, omplen prou pàgines i escapen al nostre interès actual.

Quan considera, darrerament, el modernista com a teòleg, historiador, crític, reformador i apologeta, no fa l'Encíclica sinó repetir, una vegada més, el ja substancialment exposat, raó que ens permet prescindir-ne.

Les altres parts de l'Encíclica exposen els orígens del modernisme — principalment — en la supèrbia dels seus defensors, i determinen els mitjans amb que seran combatuts. Difícilment es pot trobar un document eclesiàstic on la por i les mesures severes s'uneixin d'una manera tan conseqüent. Aquestes darreres pàgines havien de fonamentar el règim policíac i de terror que dominarà el món catòlic durant la resta del govern de Pius X i que encara, de tant en tant, veiem revifar.

No és ara el moment de tractar d'això, com tampoc de les excomunions que de manera sistemàtica aniran colpint uns i altres <sup>27</sup>. Són afers ben tristos que depassen l'abast del nostre estudi.

### Reacció dels modernistes

Mentre el món adicte a les consignes vaticanes es llançà a una lluita «total» contra les idees modernistes, i en general contra tot allò que fos modern <sup>28</sup>, els modernistes respongueren aviat — ge-

<sup>27</sup> Vegi's la llista a A. L. LILLEY, *Modernism*, en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 8, cols. 764-766. Cal llegir aquest article, així com les visions generals de les altres Enciclopèdies: J. RIVIÈRE, *Modernisme*, a *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 10, cols. 2009-2047, resum de la seva obra *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine* (París, 1929), xxix + 589 pàgines, clarament antimodernista. ROGER AUBERT, *Modernismus*, en *Staatslexikon*, vol. V, cols. 794-780.

<sup>28</sup> Ben aviat aparegueren els comentaris als documents pontificis. Citem els més significatius: F. HEINER, *Il decreto «Lamentabili sane exitu»*, versione italiana di Mons. GERMANO STRANIERO. Roma, Desclée, 1908, 375 pp.; *Ensayo de comentario al Decreto «Lamentabili»*, por los alumnos de teología y derecho canónico del P. Colegio español de San José de Roma. Roma, 1908, 2 vols. 668 + 718 pp. (entre els col·laboradors hi trobem: J. Carbó, C. Cardó, J. Bta. Mañá i Aurelio del Pino); JULIUS BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus*, Freiburg i. B., Herder, 1912, 610 pp.; altres preferiren els estudis de caire més general: le chanoine BEAURREDON, *Le Modernisme et les Bases de la Foi*, París, A. Scavète, 1908, 224 pp.; CAESAR CARBONE, *De Modernistarum doctrinis. Tractatus philosophico-theologicus*, Roma, Desclée, 1909, 500 pp.; ANTON GISLER, *Der Modernismus dargestellt und gewürdigt*, Einsiedeln, Benziger, 1913<sup>4</sup>, 686 pp. No faltaren les obres de divulgació, entre nosaltres:

neralment de manera anònima — explicant com l'Encíclica havia desfigurat el seu pensament.

Potser podríem clasificar aquestes obres en dues categories, les de caràcter general i les que es referien a punts concrets. Entre les primeres sobresurt *Le catholicisme de Demain*<sup>29</sup>. Tot imaginant uns diàlegs entre persones d'ideologies contràries vol endevinar quin serà el catolicisme de demà. Aparentment no és una defensa del «modernisme»; però les raons aduïdes inclinen a acceptar les intencions dels seus representants. En tractar dels catòlics progressistes, dels catòlics d'etiqueta, de l'anomenada fe «dels carboners»<sup>30</sup>, hom s'inclina per la part proscripta i condemnada. El darrer capítol és una entrevista — també fictícia — de l'autor amb Piux X. Una apellació que va servir de poc.

Ens interessen més els llibres que es refereixen a punts concrets. A més de les obres directes de Loisy i Tyrrell, de què parlarem més endavant, cal citar aquí dos llibres de no poca importància: *Il programma dei modernisti*<sup>31</sup> i *Lendemains d'Encyclique*<sup>32</sup>.

El primer va aparèixer poc després de l'Encíclica: el 9 de novembre de 1907. Es va exhaurir i — malgrat que fou inclòs a l'índex — tingué una segona edició l'any 1911.

Cal reconèixer, en primer lloc, que tot el to de la resposta és d'una delicadesa i d'una educació que contrasta clarament amb el de l'Encíclica. A l'inici i en una nota se'ns diu:

Fem servir el nom de *modernisme*, perquè així ho ha fet l'Encíclica, encara que creiem que no és necessari un nou apellatiu per definir «il

RAMÓN RUIZ AMADO, *El modernismo religioso*, Madrid, Sáenz de Jubera, 1908, 301 pp.; ROMUALDO SANTALLUCIA CLAVEROL, *¿Qué es el Modernismo? Apuntes sobre la extensión histórico-doctrinal de este error*, Barcelona, Luis Gili, 1908, 354 pp. A més de les obres que anirem citant, cal tenir en compte per la seva claretat i amplitud la obra de ÉMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la Crise Moderniste*, Tournai, Casterman, 1962, 696 pp.

<sup>29</sup> JEHAN DE BONNEFOY, *Le Catholicisme de Demain* (Bibliothèque de critique religieuse), Paris, Émile Nourry, 1908, 200 pp.

<sup>30</sup> «Les charbonniers ne marchent pas, replit sententieusement M. Joseph Renold; autrement ils ne seraient plus de charbonniers. Mais d'autres marchent pour eux et contre eux, et tout le terrain perdu par les charbonniers est un terrain gagné par l'irréligion.» Això ho diu un defensor de la fe dels carboners! *Ibid.*, p. 74.

<sup>31</sup> *Il Programma dei modernisti*. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi dominici gregis», Torino, Fratelli Bocca, 1911<sup>2</sup>, 239 pp.

<sup>32</sup> CATHOLICI, *Lendemains d'Encyclique* (Bibliothèque de critique religieuse), Paris, Émile Nourry, 1908, 123 pp.

nostro atteggiamento religioso, che vuol essere semplicemente di cristiani e di cattolici, viventi in armonia con lo spirito del loro tempo»<sup>33</sup>.

En el pròleg, de caire general, es justifica la resposta: qui ha estat mal interpretat i calumniat té l'obligació i el dret de defensar-se. És una realitat l'existència d'un nou món — prosegueix — i d'una nova mentalitat, amb els quals l'Església no podrà trobar-se «sulla base della mentalità prevalente al concilio di Trento, e non possono intendersi mediante il linguaggio medioevale»<sup>34</sup>. L'Església, que ha fet servir les filosofies del passat per explicar la seva fe, pot també fer servir les del món d'avui. En un moment de tants perills per l'Església, cal que aquesta abandoni la closca d'un pensament passat.

Ja en el cos de l'estudi sotmet a judici algunes de les afirmacions pontifícies.

En primer lloc és fals tot el sistema d'argumentació de l'Encíclica: el modernisme no va néixer d'uns presupòsits filosòfics, sinó de la crítica d'uns fets concrets i històricament provats. Un cop suposats els fets, s'ha buscat un camí per conciliar-los amb les afirmacions de la fe. Més, es reconeix que en el camp filosòfic s'està en un terreny encara vacillant:

L'indipendenza della nostra critica di fronte alla nostra filosofia, che è tuttora così indecisa, risulta da molti argomenti<sup>35</sup>.

Proposa alguns punts concrets de l'Escriptura, on la crítica ha fet canviar les interpretacions tradicionals, per exemple sobre el *coma Johanneo*, i acaba:

Ora, per concludere tutto ciò, per studiare criticamente un problema letterario di questo genere tutti vedono che non occorre alcuna speciale dottrina filosofica e non si richiede nessun presupposto<sup>36</sup>.

Tot seguit s'afanyen a donar-nos la definició del modernisme:

È il metodo critico, applicato come di dovere alle forme religiose dell'umanità in genere e al cattolicesimo in specie<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *Il Programma*, p. 7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 23.

Consideren, després, l'Antic Testament i les noves aportacions crítiques. En dedueixen les conseqüències, que no són pas les de l'Encíclica. En primer lloc, puntualitzen, no diem pas que en la Bíblia hi hagi mentides, sinó tan sols que en ella s'empra «alcune forme letterarie, che più non corrisponono agli usi e bisogni dei tempi nostri...»<sup>38</sup>. I després de constatar certes variants en la redacció dels textos paral·lels, en dedueixen la necessitat de canviar el concepte d'inspiració, que no pot ser concebut com un dictat des de fora. I, per tant, conseqüentment caldrà modificar el de Revelació. Diuen:

I profeti (...) concepiscono la voce di Dio come una forza interiore alla quale esse non possono sottrarsi<sup>39</sup>.

Després de l'Antic, consideren el Nou Testament i arriben a algunes conseqüències ben semblants. En quant a la seva histori-punts d'ordre filosòfic es nega també la interpretació que dona l'Encíclica s'afirma que no són:

libri storici nel puro senso della parola, ma storie sacre, in gran parte determinate dalla fede a servizio della quale sono state scritte<sup>40</sup>.

Paraules que — no cal dir — admeten més d'una interpretació.

Seguint en el comentari, arribem al punt central on l'Encíclica afirma que pels modernistes la fe es quelcom subjectiu, sense que objectivament res no hi correspongui. I s'estructura el que ja hem citat sobre la transfiguració i deformació del fenomen, i l'existència del *Incognoscibile*.

En primer lloc afirmen que aquests conceptes no han estat mai usats per cap modernista, i que tampoc han afirmat que la veritat de la fe sigui quelcom merament subjectiu; tan sols han distingit entre dos tipus de veritat: el de la ciència i el de la fe:

Per noi è tanto vera la verità della storia che la verità della fede, ma queste due verità appartengono a due ordini differenti, la verità

<sup>38</sup> Ibid., p. 40.

<sup>39</sup> I afegeix: «Del resto non si vede perchè attribuire tanta importanza alla rivelazione esteriore, quasichè essa sola possa renderci certi che Dio si è manifestato agli uomini, mentre si sa che Dio non può essere oggetto diretto delle nostre sensazioni, e d'altra parte a lui non manca modo di comunicarsi direttamente e fuori di ogni dubbio all'anima del profeta.» Ibid., pp. 43-44.

<sup>40</sup> Ibid., p. 62.

della storia all'ordine sensibile e naturale, la verità della fede all'ordine soprasensibile e soprannaturale. È per questo che le due verità esigono anche un ordine diverso di cognizione; la verità storica può essere constatata per mezzo dell'esperienza sensibile, mentre per la cognizione della fede l'esperienza sensibile può essere un utile mezzo, ma non basta: si richiede un lume soprannaturale <sup>41</sup>.

I aplicant-ho a Crist:

Applichiamo tutto ciò alla distinzione incriminata tra il Cristo della storia e il Cristo della fede. Il Cristo è per se stesso uno, ma può essere considerato come oggetto della storia e come oggetto della fede. Come uomo, la persona di Gesù e le sue azioni esteriori erano apprese per mezzo dell'esperienza sensibile e in questo senso egli appartiene alla storia: come Cristo, in quanto cioè unito a Dio in maniera singolarissima e intermediario fra Dio e noi della sua rivelazione e delle sue grazie, non può essere conosciuto che per un lume spirituale e divino, e in questo senso non appartiene alla storia ma alla fede <sup>42</sup>.

Cinquanta pàgines més endavant, encara insisteix en l'objectivat del Crist de la fe:

Il Cristo della fede, per esempio, è, senza dubbio, ben diverso del Cristo della storia: la fede ha preso da questo le mosse per un rifacimento teologico e mistico sempre più alto e più comprensivo. **Ma non** diciamo che dal punto di vista ontologico nel Cristo della storia non ci fossero già racchiusi quei valori etici e quelle significazioni religiose che l'esperienza cristiana ha intuito lentamente, vivendo il messaggio evangelico <sup>43</sup>.

El modernista no és, doncs, un agnòstic. Afirmació que apareix repetida moltes vegades. Precisament el que ha volgut fer ha estat superar l'agnosticisme i defensar l'ensenyament del cristianisme. En primer lloc constata uns fets, i després — no *a priori* com afirma l'Encíclica — mirarà de donar-ne una explicació fent servir la filosofia del moment actual.

Noi distinguiamo innanzi tutto diversi ordini di conoscenze: la conoscenza fenomenica, la conoscenza scientifica, la conoscenza filosofica, la conoscenza religiosa. La conoscenza fenomenica abbraccia gli oggetti sensibili nella loro individualità; la conoscenza scientifica applica ai

<sup>41</sup> Ibid., pp. 66-67. Vegi's també p. 114.

<sup>42</sup> Ibid., p. 67.

<sup>43</sup> Ibid., p. 115.

gruppi dei fenomeni percepiti il calcolo, esprimendone le leggi costanti di svolgimento; la conoscenza filosofica è l'interpretazione dell'universo secondo alcune categorie connaturali allo spirito umano e rispecchianti le esigenze profonde e inalterabili della azione; infine la conoscenza religiosa è l'esperienza attuale del divino operante in noi e nel tutto <sup>44</sup>.

I aplicant això a l'apologètica, ens trobem amb unes afirmacions que creiem importantíssimes:

A noi non importa più di giungere a Dio attraverso le dimostrazioni della metafisica medioevale o sulla testimonianza del miracolo e delle profezie: fatti questi ultimi che urtano anziché meravigliare la coscienza contemporanea, e che sfuggono al controllo dell'esperienza. Noi segnaliamo altre capacità di conoscere il divino, noi troviamo in noi quel «senso illativo» di cui parlava Newman, col quale ci è dato afferrare, nel suo ineffabile mistero, la presenza di energie superiori, con le quali siamo in diretto contatto. Paragonato a queste nostre opinioni gnoseologiche, l'agnosticismo appare com'è un sistema freddo e razionalistico. Noi accettiamo la critica della ragione pura che Kant e Spencer hanno fatto: ma lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all'affermazione di un incognoscibile, noi segnaliamo nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero, ugualmente forti che la ragione ragionante. È vero che i nostri postulati s'ispirano a principii immanentistici, perchè tutti partono dal presupposto che il soggetto non sia passivo nelle sue operazioni conoscitive e religiose, ma tragga dal proprio essere spirituale sia la testimonianza di una realtà superiore di cui intuisce la presenza, sia la sua formulazione astratta. Ma il principio dell'immanenza vitale è quel principio deleterio che l'Enciclica sembra credere? <sup>45</sup>.

Però no ens podem allargar més. En tractar, al final, d'alguns cíclica de la dependència de la fe amb relació a la ciència <sup>46</sup>.

punts d'ordre filosòfic es nega també la interpretació que dona l'En-

Acaba l'obra amb la transcripció en italià de l'Encíclica oportuna-  
ment subdividida.

<sup>44</sup> Ibid., p. 95.

<sup>45</sup> Ibid., p. 97.

<sup>46</sup> «La pretesa servitù quindi cui noi ridurremmo la fede di fronte alla scienza, è un non-senso. Se il fatto delle fedi individuali e collettive, esteriormente espresse, dei sistemi teologici, insegnati, rientra nel dominio della critica storica, ciò non vuol dire affatto che il movimento psicologico sottostante alla fede sia in qualsiasi modo vincolato a speciali ricerche scientifiche. La critica analizza le forme esteriori e le affermazioni pubbliche della fede. Ma la fede stessa religiosa, bisogno istintivo di ogni spirito sano, pur risentendo nella coscienza riflessa di sè l'efficacia della coltura generale, nasce spontaneamente e si svolge indipendentemente da ogni tirocinio di preparazione scientifica.» Ibid., p. 123.

*Il programma dei modernisti* fou traduït immediatament al francès, a l'anglès i a l'alemany. Seria interessant saber si va entrar, aleshores, a la nostra terra.

Poc després a França apareixia una altra obreta, *Lendemain d'Encyclique*, que com que presuposava *Il programma* pogué prescindir de moltes consideracions. Tota ella és un reflexe de l'esprit francès i del seu màxim exponent: l'amor per la llibertat en general i per la llibertat de la ciència en particular.

El primer capítol: *El modernisme de Piux X i el modernisme dels modernistes*, proposa les diversitats existents. I amb una mena d'argumentació *ad hominem* aplica a l'escolàstica algunes de les acusacions dirigides contra els modernistes; especialment la de procedir *a priori* en les seves afirmacions i de desconèixer l'autonomia de la ciència, considerant la filosofia com una *ancilla theologiae*. En front d'aquesta mentalitat apriorística i esclavitzadora trobem una ciència que vol ser lliure, i que té les seves lleis pròpies, que tots — els que vulguin ser científics — han d'obeir <sup>47</sup>.

Més endavant acusarà a l'Església vaticana de no complir el que diu, ja que després d'haver afirmat la Comissió Bíblica que els científics havien de procedir segons les lleis de la ciència, no reconeix la seva validesa <sup>48</sup>.

En tractar, en el capítol segon, de les causes del modernisme, s'assegura que no es troben pas en la supèrbia dels modernistes, com afirma l'Encíclica — tòpic fàcil i inservible —, sinó en les exigències de la història i de la ciència, i dóna una llista incompleta dels savis del temps... tots ells catalogables dins les línies generals del modernisme. Se'ns diu — prossegueix el llibre — que allò que cal és una *bona* filosofia i una *bona* història; això és veritat, però ¿a qui pertany aquest judici sobre la bondad sinó als mateixos filòsofs i als historiadors?

<sup>47</sup> «Une conception nouvelle de la Science s'est développée, et a conquis les esprits: celle d'une science libre, entièrement, absolument, jalousement libre, maîtresse de ses moyens et de ses fins, ne révélant que de l'esprit, revêtue de pleins pouvoirs pour conduire ses perquisitions où bon lui semble, dépréoccupée de tout ce qui n'est pas elle, d'une curiosité qu'aucune trouvaille n'épuise et qu'aucune résistance ne rebute, uniquement chercheuse de vérité quelle qu'elle soit, d'où qu'elle vienne, où qu'elle mène (...). Elle ne revendique aucune espèce d'infailibilité, et elle laisse à d'autres l'usage périlleux des Syllabus et des anathèmes.» *Lendemain d'Encyclique*, pp. 21-22.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 16-20.

Qui donc réclamerait l'appui d'une mauvaise philosophie et d'une fausse histoire? Mais aussi qui prononcera sur la qualité des philosophies et des histoires en concurrence? Si c'est l'Église et les théologiens, le christianisme est à la fois juge et partie; et l'apologétique classique devient une mauvaise plaisanterie. Les seuls juges compétents de la qualité et de la valeur d'une histoire et d'une philosophie, ce seront donc les historiens et les philosophes, les *professionnels* de l'histoire et de la philosophie <sup>49</sup>.

Els altres dos capítols, malgrat el seu interès i, en alguns punts fins i tot un cert profetisme, no ens afecten directament: les persecucions contra els modernistes i l'enfrontament del Dogme i la història manifesten les dues concepcions — en aquell moment certament irreconciliables — entre el món teològic romà i l'esperit científic del nou món.

Naturalment, aquests llibres no foren llegits pels qui potser més els necessitaven. Això apareix clarament en resseguir les «apologies» i els comentaris que aparegueren de la banda catòlica sobre l'Encíclica <sup>50</sup>. Una mena de narcisisme teològic impedia tota fecundació.

Podem silenciar aquests comentaris, però no el de Gentile <sup>51</sup> pel que té de representatiu. Considera per una banda la doctrina de l'Encíclica i per altra aquestes respostes dels modernistes i dona la raó a la primera, tant per la coherència interna de la seva exposició com per la seva claretat. La conseqüència, però, és ben diferent del que hom podria potser sospitar: dintre del catolicisme, l'Encíclica és la que té la raó, però el catolicisme no la té pas. Citem-ne dos paràgrafs:

In conclusione: da questi pochi cenni delle principali tendenze modernistiche si può scorgere la profonda esigenza spirituale che esse rappresentano nel seno del cattolicesimo. Sono la filosofia moderna, che è entrata nel seno stesso del cattolicesimo e vuole rompere la dura scorza secolare, in cui questo come dottrina e come istituto ha organizzato la religiosità umana, razionalizzata dall'antica filosofia, la quale è in sostanza, ripeto, tutta platonica. Tutta la verità del modernismo è in quello

<sup>49</sup> Ibid., pp. 41-42.

<sup>50</sup> Vegi's la nota 28. Ni els comentaris més recents superen el apriorisme; vegi's: HEINRICH STERNIMANN, O. P., *Zur Enzyklika «Pascendi»*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 6 (1961) 254-274.

<sup>51</sup> GIOVANNI GENTILE, *Il modernismo e l'enciclica Pascendi, a Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, Saggi* (Bari, 1909), pp. 53-96.



che esso toglie dalla moderna filosofia: ma a questa verità, *ut placidis coëant inmitia*, esso riattacca tutto il vecchio che vuol conservare, che non è, poi l'accessorio, ma il principale: il vecchio Dio<sup>52</sup>.

### *La doctrina modernista*

La dificultat del tema resideix en el fet que els «modernistes» no foren pas filòsofs, i entre ells va haver-hi tan sols un gran teòleg: l'anglès Tyrrell. Per això no cal esperar-ne una filosofia sistemàtica, que per altra banda hem vis ja que no pretenen tenir<sup>53</sup>. Això va ser el seu punt feble i del que no en poderen sortir.

Malgrat aquesta deficiència fonamental, mirem de copsar les ensenyances de Loisy i de Tyrrell en el seu primer període, o sigui abans de l'Encíclica.

### *Doctrina d'Alfred Loisy*

Loisy no era ni un filòsof ni un teòleg; no en podem esperar, doncs, el que no pot donar. A més, és difícil copsar el seu pensament i en cap cas no el podem deslligar de la seva vida, d'una vida complexa en la qual una pietat sentimental s'ajunta a un esperit crític; d'una vida, en fi, que malaltissa com era va haver de suportar més d'una injustícia eclesiàstica. Crec que no seria massa difícil establir un paral·lel entre ell i Luter. També hi haurà en Loisy una «visió de la torre».

No podem, per això, parlar de la seva doctrina sense afegir a més alguna cosa del seu origen psicològic. Ens valdrem de la seva primera autobiografia<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Ibid., p. 95.

<sup>53</sup> Per a situar el moviment modernista en el seu ambient cal tenir en compte: LORENZO BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo* (Problema d'oggi), Parma, Guanda, 1968, 383 pp.; J. M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine* (In domo Domini), París, Éd. Saint Paul, 1966, 239 pp. UWE GERBER, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1966, 334 pp.; A. KERKVOORDE i O. ROSSEAU, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain. Liturgie - Dogme - Philosophie - Exégèse*, París, Beauchesne, 1969, 255 pp.; MARK SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge Wege Strukturen*. Wien, Herder, 1969, 343 pp.; i més directament: J. J. HEANEY, *The Modernist Crisis: Von Hügel*, London, Geoffrey Chapman, 1969, 304 pp., i A. L. LILLEY, *Modernism a Record and Review*. New York, Charles Scribner's Sons, 1908, 277 pp.

<sup>54</sup> Ens referim a *Choses passées*. Resulta indispensable la consulta de la bio-

És ben sintomàtic que tot just ingressat en el Seminari el trobem escrivint unes pàgines sobre *l'Autoritat i la llibertat*<sup>55</sup>. D'aquests anys decisius ens diu:

Autant la contemplation mystique des objets de la foi est en général pacifiante pour l'âme, même pour l'intelligence qui se laisse dominer par le sentiment, autant l'analyse plus ou moins rationnelle de la croyance devient facilement un exercice des plus troublants. Bien que je fusse en ce temps-là tout adonné à la piété, fervent entre les plus fervents séminaristes, le premier contact de ma pensée avec la doctrine catholique, avec ce qu'on me présentait comme l'interprétation authentique de la révélation divine, fut quelque chose d'infiniment douloureux<sup>56</sup>.

L'enfrontament entre el món de la fe i el de la ciència no serà, doncs, una realitat posterior. Ben aviat es convenç que la ciència històrica no pot provar res del que ensenya l'Església<sup>57</sup>, i, amb no poca angoixa, s'adona que la seva posició s'allunya de la tradicional de l'Església<sup>58</sup>. Aquesta pèrdua de la fe no fou aleshores conscient i continuà el seu camí envers el sacerdoti.

Va voler superar la crisi amb la insistència en la vida d'oració i de pietat; ell volia fer quelcom per l'Església:

Ma volonté de servir Dieu et l'Église dans le sacerdoce restait entière. Je regardais mes doutes involontaires comme une de ces épreuves dont parlent les auteurs mystiques, et j'attendais qu'il plût à Dieu de la faire cesser<sup>59</sup>.

Va voler superar la crisi amb la insistència en la vida d'oració fe. Medità la *Summa teològica* i la *Summa contra els Gentils*. Però aquesta lectura va provocar un resultat del tot divers:

... les spéculations de saint Thomas sur la Trinité, le mystère d'un

grafia escrita per HOUTIN, i enriquida per POULAT, i ja citada en nota 3. La monografia de RAYMOND DE BOYER DE SAINTE SUZANNE: *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, París, Centurion, 1968, 230 pp., publica algunes cartes fins ara inèdites. La visió general oferta per GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti d'una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1951, pp. 195-256, insisteix en els aspectes de la seva personalitat i formació. Bon resum en el de J. BONSIRVENT, *Loisy*, a *Dictionnaire de la Bible. Suppl. vol. V* (1957), pp. 530-544, i millor: ROSEMARY RUETHER, *Loisy: History and Commitment*, «Continuum» 3 (1965) 152-167.

<sup>55</sup> APL, p. 1.

<sup>56</sup> *Choses passées*, p. 28.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 34.

Dieu unique en nature et triple en personnes, où tout se déduisait de deux définitions, celle de la nature et celle de la personnalité, conçues tout exprès, arbitrairement, pour s'adapter au dogme traditionnel, me firent l'effet d'une vaste logomachie <sup>60</sup>.

Mal aconsellat, seguí endavant, i el 30 de juny fou ordenat de sotsdiaca. Més tard reconeixerà: «La grande erreur de ma vie était consommée» <sup>61</sup>. El 29 de juny de l'any següent, un cop obtinguda la dispensa d'edat — només tenia 22 anys — fou ordenat de prevere.

La petita parròquia on és enviat per a reposar li atorga uns moments de pau, i s'afermarà en el seu esperit la idea d'escriure un gran llibre per tal de defensar l'Església. Per tal de defensar-la, com ell mateix reconeix, del seu mateix esperit crític.

Però una parròquia no era per a ell. Mns. Duchesne va obtenir que pogués continuar els seus estudis a l'Institut catòlic de París. Ell mateix li proporcionà l'edició crítica del Nou Testament de Tischendorf. La constatació de les variants entre els diferents evangelis va augmentar en ell la idea que no es tractava d'uns escrits històrics, i que no podien ser considerats com a tals <sup>62</sup>. Des del punt de vista històric havien estat escrits com els altres llibres. I aquesta idea, ens confessa, no li va produir cap perturbació <sup>63</sup>.

Mentre en el seu esperit anaven covant aquestes idees, va assistir al curs que Vigouroux donava sobre la història de l'exègesi crítica, en el qual volia provar fins a quin punt era errònia. Però el resultat fou que aquelles classes es van convertir per Loisy en una apologia de la posició crítica, i influïren més a bandejar del seu esperit la tesis tradicional que no pas les mateixes raons dels racionalistes. I és clar que de tota aquella apologètica no en podia acceptar res. Augmentà el seu malestar, ja que aleshores ens diu:

Je ne savais pas alors que la foi se défend par des partis pris inconscients. Quand ils sont conscients la foi n'est plus entière <sup>64</sup>.

Es trobava entre dos camins: el tradicional i el dels racionalistes; i és per això que començà a cercar un camí que, tenint en

<sup>59</sup> Ibid., p. 36.

<sup>60</sup> Ibid., p. 43.

<sup>61</sup> Ibid., p. 46.

<sup>62</sup> Ibid., p. 57.

<sup>63</sup> Ibid., p. 58.

<sup>64</sup> Ibid., p. 60.

compte totes les dades, trobés la solució adient. No era pas fàcil.

Ligne de conduite — escriví el 8 de març de 1882 —. D'un côté, la routine se prenant pour la tradition; de l'autre, la nouveauté se prenant pour la vérité. La première ne représente pas mieux la foi que la seconde n'est l'expression certaine de la science. Ces deux esprits sont en lutte sur le terrain biblique, et je me demande s'il y a quelqu'un sur la terre pour tenir au nom de la foi et de la science le juste milieu. Celui-là serait mon maître. (...) Égal danger de trop accorder et de refuser trop au rationalisme. Ou nous cessons d'être chrétiens, ou nous méritons d'être pris pour de sottes gens et de mauvaise foi. *Ici, je n'ait pas de guide dans cette voie moyenne*; du moins je le crois, et je ne pense pas en celà me défier trop des tendances de tel ou tel.

I en el diari d'aquells dies escriu aquelles famoses paraules que no pocs crítics apologistes han repetit, potser, amb més ironia que caritat:

J'ai simplement à marcher sous l'oeil de la Providence. O mon Dieu, donnez-moi vingt ans de santé, de patience, de travail, avec cet esprit de discernement, de sincérité, d'humilité, qui permet à la science chrétienne de se produire sans danger pour le savant, à l'édification de l'Église et à la confusion de ses ennemis! <sup>65</sup>.

Mentrestant havia estat nomenat professor d'hebreu a l'Institut catòlic, però sota la vigilància i autoritat de Vigouroux. Seguint els consells del rector Mns. d'Hulst assistí als cursos de asiorologia i egiptologia dels «Hautes Études» i als cursos d'hebreu del «College de France». Allí va tenir com a mestre Renan, a qui ell també considerava com un enemic de l'Església catòlica. Loisy el voldrà superar:

Mon ambition était de vaincre un jour Renan par ses propres armes, par la critique dont je m'instruisais à son école <sup>66</sup>.

Amb aquest afany tan ambiciós, anava creixent en ell la idea que en el cristianisme tot s'havia de refer, i a partir dels fonaments:

Ce ne sont pas tes formules (parla amb l'Església) que tu dois nous traduire dans une langue intelligible pour les hommes de notre temps; ce sont tes idées mêmes, tes affirmations absolues, ta théorie de l'uni-

<sup>65</sup> Ibid., pp. 61-62.

<sup>66</sup> Ibid., p. 66.

vers, la conception que tu as de ta propre histoire, qu'il te faut renouveler, corriger, transformer <sup>67</sup>.

Calia procedir pas a pas; començarà per estudiar el concepte d'inspiració dels llibres sagrats. Volia que fos la seva tesi doctoral; però havent estat llegida per Mns. d'Hulst, aquest li recomanarà insistentment que no la doni a llegir a ningú, perquè, encara que la seva explicació sigui la més correcta, els enemics de l'Institut se'n valdrien per atacar la Institució. L'obra restà impubicada i Loisy començà un nou estudi.

Aquest enfrontament va demostrar-li que en el fons allò que ell pensava no era allò que l'Església ensenyava. I ell no podia renunciar a allò que se li havia aparegut com una intuïció profètica, aquella nit en què no podia dormir. Intuí que tota veritat és essencialment relativa <sup>68</sup>, i que si l'Escriptura no escapava a aquesta veritat, amb més raó encara quèien sota d'ella les definicions més solemnes dels Papes i Concilis.

Amb aquest esperit continuà els seus estudis, i convertí les seves classes d'hebreu en classes d'exegètica. I de mica en mica anava perdent l'entusiasme que el feia creure que, malgrat tot el que pensés, estava encara amb l'Església. <sup>69</sup>

Tot estava en joc, àdhuc els dogmes més fonamentals, però — i aquest text és clau per a comprendre el seu pensament — què fer?

Les croyances les plus essentielles étaient en jeu. Mais qu'étaient-ce que ces croyances mêmes sinon des symboles qui valaient par leur efficacité morale? N'était-ce pas seulement cette efficacité qui était véritablement essentielle? Fallait-il rompre avec l'Église parce qu'elle était

<sup>67</sup> Ibid., p. 69.

<sup>68</sup> «L'idée fondamentale de ma thèse sur l'inspiration biblique apparut subitement à mon esprit au milieu d'une nuit où je dormais mal, dans les premiers mois de l'année 1883. Croira qui voudra que ce fut une suggestion diabolique.» Ibid., p. 75. Vegi's les precedents pàgines 72-75.

<sup>69</sup> «Maintenant je ne pouvais me dissimuler (...) que, si l'on voulait interpréter les dogmes au gré de la science et de l'esprit moderne, une explication plus ou moins large et nouvelle n'y suffirait pas, des dogmes tels que celui de la conception virginale du Christ ou de sa résurrection s'évanouissent avec la réalité de leur objet; qu'une refonte de tout le système catholique était indispensable; que, pareille tâche étant au-dessus des forces humaines, un petit professeur d'hébreu et d'assyrien serait absolument fou de l'entreprendre. *Rien à faire*: telle était la triste pensée contre laquelle venait se briser la rêve de ma jeunesse, et il me fallut du temps pour regagner l'espoir d'une activité féconde.» A les indicacions de deixar l'Església contestà negativament: «La vraie raison fut que je lui demeurais attaché par le fond de mon âme.» Ibid., pp. 80-81.

en retard sur le mouvement scientifique? Et la science était-elle capable de remplacer l'Église dans sa mission morale? <sup>70</sup>.

Era millor no preocupar-se. Limitar-se al terreny dels fets, i prescindir de total preocupació teològica i apologètica <sup>71</sup>.

L'any 1892 proposà el pla del seu ensenyament. En ell parlava encara dels estudis fets sota el guiatge de l'Església; però el guiatge era entès per ell com un fet històric més, no com unes ensenyances indiscutibles <sup>72</sup>. A partir d'aquest any començà a publicar els seus cursos en una nova revista, «Enseignement biblique». En ser publicats, els seus estudis i les seves idees arribaren a mans de molts, i va començar la lluita. Sempre, naturalment, en un terreny de fets i d'interpretacions històriques. Loisy anava negant la historicitat de determinats llibres o fets, i els altres l'afirmaven.

Va venir després l'afer desgraciat de l'article de Mns. d'Hulst sobre la diversitat d'escoles en la interpretació de l'Escriptura. Amb ell pretenia, indirectament, salvar la posició de Loisy; però, de fet, per la seva manera d'expressar-se — que no era pas la de Loisy —, ho embolicà tot. Foren inútils els viatges a Roma. Calia una víctima, i entre el rector o ell, caigué Loisy. I això el crític francès no ho perdonaria mai. A l'acte de clausura de l'any escolar — que ho seria també del seu ensenyament al centre — parlà sobre *La question biblique et l'Inspiration des Écritures*. La sort estava decidida.

El cardenal de París l'enretirarà a Neuilly: allà, tot sol — pensava —, no podrà fer més mal. Però el director de la «Revue Biblique» li anà enviant els darrers llibres perquè els recensionés; i el seu amic Baron von Hügel des d'Anglaterra el posà en contacte amb la teologia protestant alemanya i amb les obres de Newman. També coneixerà els escrits de Tyrrell.

Cops de la vida! Ell, que havia decidit no ficar-se en filosofia, s'hi ficarà ara, gairebé determinat per l'aïllament a què l'Església l'havia sotmès. Resulta impressionant llegir les seves confessions:

<sup>70</sup> Ibid., p. 81.

<sup>71</sup> «Appliqué seulement à mes textes et à la philologie sacrée, sans préoccupation de théologie ni d'apologétique.» Ibid., p. 82.

<sup>72</sup> Ibid., p. 90. Vegi's: CAROLO GOOSSENS, *La liberté de l'exégète-historien d'après Alfred Loisy et M.-J. Lagrange* (1900-1910) (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Fac. Hist. Eccles. Pont. Univ. Gregorianae). Tilburg, 1966, 61 pp.

Pendant mes cinq années de Neuilly, mon esprit fut dans un perpétuel travail sur la doctrine catholique pour l'adapter aux exigences de la mentalité contemporaine. On se tromperait tout à fait en supposant que ce fût là un amusement d'oisif, ou bien un travail de pure spéculation. Je n'avais pas retrouvé, pour mon propre compte, la foi naïve de mon enfance: je n'acceptais à la lettre aucun article du symbole, si ce n'est que Jésus avait été «crucifié sous Ponce-Pilate»; mais la religion m'apparaissait de plus en plus comme une force immense qui avait dominé, qui dominait encore l'histoire de l'humanité; toutes ses manifestations avaient eu leur limites, leurs défauts, leurs abus, mais elles représentaient à peu près toute la vie morale du genre humain.

I després de parlar de la religió del poble d'Israel, considera l'Església catòlica, i diu:

Si elle savait parler aux peuples, nulle puissance adverse ne pourrait lutter contre elle. A cette Église, en dépit de ce qu'elle m'avait fait souffrir, je restais sincèrement dévoué <sup>73</sup>.

En aquest moment apareixerà l'Encíclica *Providentissimus Deus*, a la qual ja hem vist com s'hi sotmetia Loisy. De fet, però, començarà a escriure en diferents revistes, especialment en la «Revue du Clergé français», utilitzant l'anonimat <sup>74</sup>.

Podríem prendre l'any 1900 com el començament del període apologètic de Loisy. Trobarà l'ocasió en les conferències donades a Berlin per Harnack sobre *L'essència del Cristianisme*, recullides després en forma de llibre <sup>75</sup>. L'atac contra el catolicisme era directe. L'essència del cristianisme era el sentiment de filiació de Crist envers el Pare. La resta no interessava; més encara, l'Església i el culte no eren més traicions a l'essència del cristianisme.

Loisy volgué provar com l'essència del cristianisme no era la proposada per Harnack, i que s'havia perpetuat a través de l'Església catòlica. En la seva resposta *L'Évangile et l'Église*, vol procedir exclusivament com historiador, no com a teòleg <sup>76</sup>.

<sup>73</sup> *Choses passées*, pp. 164-165.

<sup>74</sup> «Pour ne pas trop attirer l'attention, je ne les signais pas tous de mon nom, et je me fis un choix de pseudonymes variés qui dépistèrent, en effet, pendant quelque temps, les inquisiteurs.» Ibid., p. 171. Vegi's POULAT, o. c., pp. 74-88.

<sup>75</sup> Darrera edició, ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. Amb introducció de RUDOLF BULTMANN (Siebenstern-Taschenbuch, 27). München-Hamburg, 1964, 191 pp.

<sup>76</sup> «C'est, en effet, au point de vue de l'histoire que l'on a voulu se mettre dans cette étude. On ne s'est nullement proposé d'écrire l'apologie du catholi-

Amb això, sense dir-ho explícitament, distingia entre el mètode històric i el mètode teològic; en el primer dels quals l'Església no té res a dir. Amb altres paraules, es podrà establir l'essència del cristianisme per l'estudi dels documents sols, sense tenir en compte les ensenyances de l'Església <sup>77</sup>.

El «petit llibre», el primer de la sèrie que seguirà — anomenat així pel seu reduït tamany —, o «llibre vermell» pel seu color <sup>78</sup>, aixecà una gran polsaguera <sup>79</sup>. Per a respondre a l'atac, Loisy publicà un segon llibret intitulat *Autour d'un petit livre* <sup>80</sup>, on clarifica més la seva posició. Pràcticament, en aquestes dues obres s'hi troben totes les idees claus del seu pensament, encara que — com ja hem indicat —, estructurades més vitalment que no pas filosòficament.

Harnack buscava com a essència del cristianisme allò immutable que, un cop canviat, ja no es podria parlar de cristianisme. Contra aquesta concepció filosòfica s'alça Loisy:

Ce qui est vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car, en un sens, *tout a changé* et n'a jamais cessé de changer, mais ce qui, non obstant tous les changements extérieurs, procède de l'impulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance <sup>81</sup>.

Afirmació que no és altra cosa que l'explicació del seu principi de la relativitat de tot coneixement. L'aplicarà contra el principi de Harnack:

Tout l'ensemble des conceptions chrétiennes ayant été en perpétuel mouvement depuis l'origine, il n'est pas possible et il n'est vrai que celle-là (la de la filiació divina de Crist) soit restée immuable et constitue le noyau absolu de la prédication évangélique <sup>82</sup>.

cisme et du dogme traditionnel. Si l'on avait eu cette intention, le présent travail serait très défectueux et incomplet, notamment en ce qui regarde la divinité du Christ et l'autorité de l'Église. On n'entend pas démontrer ici la vérité de l'Évangile ni celle du christianisme catholique, mais on essaie seulement d'analyser et de définir le rapport qui les unit dans l'histoire.» EE, p. vii.

<sup>77</sup> Vegi's LUCIO DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910) (Roma, 1954), pp. 20-42. Recull els texts més importants.

<sup>78</sup> Pròpiament, el color de la primera edició fou rosat.

<sup>79</sup> Tots els autors, àdhuc els antimodernistes, reconeixen l'impacte que la publicació del llibret produí.

<sup>80</sup> Vegi's la nota 7.

<sup>81</sup> EE, p. 99. El subratllat és meu.

<sup>82</sup> Ibid., p. 95.



La posició és prou clara.

En l'Església tot ha canviat; els dogmes no són veritats caigudes del cel, sinó el fruit d'una evolució. Ens diu:

Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardés par la tradition religieuse dans la forme précise où ils ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation des faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique <sup>83</sup>.

Naturalment aquesta concepció fou durament contratacada, i per això en el segon llibret va caldre que Loisy n'expliqués els fonaments. Allí trobarem les definicions de veritat, de revelació, així com també les de la immutabilitat dels dogmes i la del sentit de l'autoritat en l'Església.

En quant a la veritat: és en nosaltres una cosa necessàriament condicionada, RELATIVA, sempre perfectible:

Mais il me semble évident, par la commune expérience, que la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution <sup>84</sup>.

És tan mudable com l'home mateix:

Mais la vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui; elle ne l'est même qu'à cette condition <sup>85</sup>.

Si la veritat és relativa, ¿com podrà la revelació definir-nos una veritat fixa? Cal, doncs, canviar el sentit de la revelació.

La revelació no és més, en el seu origen, que la percepció en l'ànima de Crist de la seva unió amb el Pare, i la percepció que uneix a tots els homes amb el mateix Pare.

Perquè es tracta d'un text clau, i per tal de no trair-lo, prefereixo — malgrat la seva llargada — reproduir-lo en el seu original.

Que sera maintenant la révélation? Même la théologie savante en

<sup>83</sup> Texts a DA VEIGA COUTINHO, o. c., p. 35.

<sup>84</sup> APL, p. 191. Tot just abans diu: «Je me garderai bien de vous exposer ici une théorie de la connaissance. Je me sens pour cela trop ignorant de la philosophie, et je me défie trop des systèmes.»

<sup>85</sup> Ibid., p. 192. El subratllat és meu.

retient une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines. Comme on n'a pas généralement cessé de prendre à la lettre les premiers chapitres de la Genèse, on ne trouve pas la moindre difficulté à ce que Dieu lui-même, au paradis terrestre dans les conversations intimes qui précéderent la première faute, et par la terrible sentence qui la suivit, ait expliqué au premier homme et à la première femme les dogmes fondamentaux du christianisme, toute l'économie de la rédemption...

#### I més endavant:

Là sans doute est le grand mystère, et l'apparente puérité de la conception vulgaire ne doit pas nous faire méconnaître la profondeur de son objet. Quand je décrivais tout à l'heure, bien imparfaitement, l'effort de l'homme vers la vérité, je pensais à Dieu, qui est le premier principe de cet effort et son dernier terme. N'est-ce pas lui qui en est la cause profonde et la récompense? *Mais ce n'est pas seulement par le chemin du vrai que l'homme se dirige vers Dieu, se meut en Dieu, où est mù par Dieu, c'est aussi par le chemin du bien, par tout son être, par l'ensemble de ses aspirations qui tendent à l'Infini...*<sup>86</sup>.

#### La Revelació serà:

... sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père celeste? La perception de ces rapports avait forme de connaissance humaine, et c'est en cette forme seulement qu'elle pouvait être communiquée aux hommes. Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fût, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. La développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevue dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir.

A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la

<sup>86</sup> Ibid., pp. 192-194. El subratllat és meu.

perception, des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison; c'est *un travail de l'intelligence* exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur *du sentiment religieux* et moral, de la volonté réelle du bien. (...) La Révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'oeuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même; mais Dieu agit dans l'homme, et il est connu par l'homme<sup>87</sup>.

En quant a l'objecte de la Revelació, ens diu:

La révélation a pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi, non la doctrine et le dogme comme tels. Doctrine et dogmes sont dits révélés parce que les assertions primitives de la foi subsistent dans les explication autorisées qui sont le dogme de l'Église. Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet. Et c'est toujours comme assertions de foi que la doctrine et le dogme servent de base à la vie chrétienne. En tant que théorie doctrinale ou théologie dogmatique, interprétation de la foi au moyen de la philosophie, ils servent plutôt à maintenir l'harmonie de la croyance religieuse avec le développement scientifique de l'humanité<sup>88</sup>.

Existeixen dues realitats: per una banda la revelació, intuició i experiència de les veritats simples, i per l'altra el desenvolupament dogmàtic, que inclou una *interpretació* del fet religiós. Aquestes expressions dogmàtiques són necessàries — *de iure* —, ja que l'home està condemnat a pensar racionalment — «és impossible que no pensi allò que creu!» —, i — *de facto* — han servit a la propagació de l'Evangelí<sup>89</sup>.

Concreta encara més la seva posició; i estableix les relacions entre el fet primitiu de la revelació i la seva expressió dogmàtica:

La révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en *idées* qui ont pris naissance dans l'humanité. (...) Par rapport à leur objet, ce sont des *symboles imparfaits* (...) qui, même pour nous, sont susceptibles d'explication, c'est-à-dire de modification

<sup>87</sup> Ibid., pp. 196-197. El subratllat és meu.

<sup>88</sup> Ibid., pp. 200-201.

<sup>89</sup> Texts a DA VEIGA COUTINHO, o. c., p. 37.

et d'amélioration relatives. La révélation ne pas immuable en ce sens que ses symboles, une fois donnés, échapperaient à toute *transformation* mais parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, *substantiellement identique* à elle-même, et parce que les *changements* qui se produisent dans sa détermination extérieure et dans ses formules sont quelque chose de secondaire par rapport à *l'unité de son esprit* et à la continuité de son développement <sup>90</sup>.

El sentit que no canvia no és pas el que ens dóna la lletra, és a dir: la forma particular que ha pres en llavis dels que l'han expressat segons les diverses necessitats, sinó que està:

dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain <sup>91</sup>.

L'evolució dogmàtica ve donada pels individus — «qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle» —. No es tracta d'un treball científic, sinó del resultat degut a l'instint de la fe; resultat que sembla «manquer de logique et de consistance rationnelle». I això, prossegueix, que seria un greu defecte en el terreny filosòfic, no ho és pas en el teològic.

L'Església, segons aquesta concepció, serà una entitat que tindrà cura del manteniment de l'equilibri entre la tradició — l'herència de la veritat assolida —, i el treball continu de l'home per adequar allò que ha obtingut a les noves exigències del pensament i de la ciència.

En el seu arbitratge, l'Església no ha exigit mai l'assentiment absolut a les fórmules amb què ha expressat la veritat. I això, perquè el que ella ensenya no esgota la realitat ensenyada, ni tan sols és el símbol d'una veritat absoluta. En qualsevol cas, mentre no la formulï d'una altra manera, és el millor camí per a ensenyar-ho <sup>92</sup>.

L'assentiment absolut a la veritat permanenceix: es dóna no a les

<sup>90</sup> APL, pp. 198-199. El subratllat és meu.

<sup>91</sup> Ibid., p. 201. Aquesta explicació no exclou que no es pugui dir que els dogmes són revelats, ja que en ells subsisteixen les afirmacions primitives de la fe.

<sup>92</sup> «La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente; elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue; jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit.» Ibid., p. 206.

formulacions imperfectes, sinó a la veritat plena que aquestes manifesten <sup>93</sup>.

Aquesta veritat *s'està encara fent*:

Cette vérité n'est pas non plus tout entière dans la tradition du passé, ni dans l'enseignement du présent; en tant que tous les croyants y ont part, elle se fait *perpétuellement* en eux, dans l'Église, avec le secours de l'Écriture et de la Tradition <sup>94</sup>.

Resumint:

— Existeixen dos camps: el de la ciència i el de la fe. Cada un amb les seves lleis. L'Església no té autoritat en el primer; la té — però entesa com hem dit — en el segon.

— El treball de l'exègeta no pot estar limitat per la *tradicció*, ja que aquesta és a-històrica.

— Aquesta tradició té l'origen en la revelació divina, predicada per Crist: el seu objecte no són pas les veritats, un *depositum fidei*, sinó una percepció intuitiva, en cada individu, de les seves relacions amb Crist.

— Aquesta intuïció del cor cerca una expressió de caire intel·lectual: formulant així l'Església els dogmes que no tenen valor objectiu, i que són fruit de l'home — i com a tals perfectibles —. Aquí no gosaria dir que quan nega la seva objectivitat negui, fins i tot, l'objectivitat del seu fonament, o bé que solament vulgui insistir en l'aspecte subjectiu de la seva formulació.

### *Doctrina de George Tyrrell*

Tal com hem fet amb Loisy, cal recordar algunes dades de la

<sup>93</sup> «Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative (...). Le catholique peut donc croire à l'autorité de l'Église et à ce que l'Église enseigne. Il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection que rien n'y sera jamais changé par voie d'interprétation.» Ibid., pp. 206-207.

<sup>94</sup> I continua: «Les formules, anciennes ou nouvelles, ne sont que la véhicule de la vérité. L'Église en a besoin et elle s'en sert en les perfectionnant lentement. S'il fallait leur attribuer une immobilité constante, on aurait assez d'un livre renfermant les définitions des conciles et des papes, et l'on pourrait, à la rigueur, se passer désormais de papes et de conciles. On appliquerait ainsi l'ancienne idée protestante aux documents de la tradition, qui compléteraient le texte de la Bible comme règle absolue de la foi (...). La vraie règle de foi doit être vivante comme la foi même: c'est la révélation chrétienne actuellement interprétée par l'Église catholique et reçue dans la conscience de ses enfants.» Ibid., pp. 207-208.

vida de Tyrrell que ens aclariran la seva posició filosòfica, altrament no fàcil de conèixer i molt menys de valorar. De fet Tyrrell no ha trobat, encara, l'historiador o el pensador que sintetitzi la seva doctrina, no sempre coherent però certament original; potser l'única d'entre els modernistes veritablement original.

George Tyrrell va néixer a Dublin, essent fill pòstum, l'any 1861. La seva mare, calvinista, l'educà en la pròpia fe; d'aquesta educació en sorgirà un nen pietós, amant dels ritus i les cerimònies, inclinat envers les intuïcions místiques. D'ell ens diuen, precisament, que era un mandra i poc inclinat pels estudis científics. Com a bon anglès, tenia un sentit de l'humor molt fi — que li va crear no poques dificultats en les seves lluites posteriors — i una radical inclinació al practicisme.

Tot això ens revela un món diferent al de Loisy. Mai no seran ni la història ni l'exègesi, les que determinaran els seus camins, sinó la seva vida mística i d'entrega. Del tot diversos seran també els darrers moments. El nascut catòlic i fet capellà per defensar l'Església, la deixarà i no voldrà mai reconciliar-se amb ella. El calvinista que es fa catòlic perquè creu que la catòlica és la veritable Església, no la deixarà, malgrat la *suspensio a divinis*, i morirà — bé que sense haver-se retractat de la seva posició — convençut que moria en la veritable Església.

El seu esperit pietós i ritualístic el portà primer a la *High Church*; i després al catolicisme. Als 18 anys va ingressar en la Companyia de Jesús, símbol de la intransigència i de l'aristocràcia anglesa.

La seva *Autobiografia*<sup>96</sup> ens dóna molts detalls dels seus primers anys de vida religiosa. El trobem d'estudiant a Stonyhurst en el moment de les tensions creades per l'Encíclica *Aeterni Patris* amb l'imposició d'haver d'acceptar St. Tomàs com a mestre únic. Com que els jesuïtes volien seguir amb el seu, Suárez, el jove George — en reacció lògica — va inclinar-se per la doctrina de l'Angèlic. Serà un tomista convençut. En canvi, no trobarà en aquell col·legi cap interès pels estudis positius i d'història. La seva formació serà, doncs, profundament intel·lectualística. Contrària, en el fons, a la seva manera d'ésser.

<sup>96</sup> *Autobiography and Life of George Tyrrell*... Arranged, with supplements by M. D. PETRE (London, Edward Arnold, 1912), 2 vols.

Primer li va ser encomenat el treball pastoral, després com a professor de moral a Stonyhurst, d'on serà allunyat pel seu tomisme, i tornarà a la vida pastoral. A Londres predicarà, confessarà, es dedicarà a la «cura d'ànimes». Es trobarà així en l'ambient més adequat per anar formulant les seves intuïcions. Vivia la problemàtica de moltes ànimes, els terrors més o menys fonamentats, les realitats de les petites devocions sota les quals covava la gran «devoció» el moviment incontenible envers Déu, el sentiment religiós que amb les seves llampegades ho il·luminava tot. El resultat serà una constatació de la discordança entre allò que havia estudiat i ensenyat... i la realitat de la vida espiritual.

Aviat començaran les seves col·laboracions a diverses revistes, especialment a la jesuítica «Month», on va publicar molts dels escrits, que després havia de recollir en obres de conjunt com *Nova et Vetera*, *The faith of the millions* i *Through Scylla and Charybdis*, etc.

Com a crític de la mateixa revista, rebia moltes obres filosòfiques, especialment les de Ward, i per això va entrar en contacte amb les idees de Newman, sobretot amb el principi de l'evolució dogmàtica.

Va intervenir en les lluites sobre la llibertat d'investigació i les relacions entre el teòleg i l'Església. Els seus primers passos es van moure en una línia lleugerament oberta. Creu poder solventar les contradiccions entre la ciència i la fe amb la teoria neumaniana de l'evolució dogmàtica.

En l'escrit *The Relation of Theology to Devotion*<sup>96</sup> defensa que la fe del poble senzill és una regla superior amb relació a la il·lustrada mentalitat dels teòlegs. Però, com d'una banda, la devoció popular té el perill de l'antropomorfisme, i de l'altra, la teologia té el perill no menys greu de donar-nos un món irreal, l'Església és necessària per a mantenir l'equilibri. I acaba afirmant:

Devotion and religion existed before theology, in the way that art existed before art-criticism<sup>97</sup>.

Amb això apareix insinuada la seva posició fonamental: la *Lex*

<sup>96</sup> Publicat amb el títol de *Lex orandi, lex credendi*, en *Through Scylla and Charybdis* (Plymouth, 1907), pp. 85-105.

<sup>97</sup> *Autobiography*, II, pp. 105-111, el citat a pàg. 107.

*orandi* és precedent a la *Lex credendi*, principi que exposarà àmpliament en dos llibres que portaran aquests títols.

Tots els articles precedents no havien somogut massa els esperits. Havia de ser l'any 1899 el punt de partida de la seva nova mentalitat. El 16 de desembre de 1899 publicà al «Weekly Register» un article sota el títol *A perverted Devotion*<sup>98</sup>. En l'article es posava — irònicament — al costat de dos redemptoristes que discutien contra el jesuïta Castelein sobre el problema de l'infern. Afirmava Tyrrell que potser cap dogma no ha produït més malestar en les ànimes pietoses que el de l'infern. Per aquestes ànimes eren un confort les paraules de la mística Juliana de Norwich, que apel·laven a una darrera misericòrdia divina. Un dels punts centrals de l'article era que *magis et minus non mutant speciem*: aplicat al cas de l'infern: amb l'afirmació que són pocs els que es condemnen eternament no queda resolt el problema.

Per resoldre'l no hi ha altre camí que el de la fe; els intents teològics no fan més que complicar-ho tot. Una de les seves darreres expressions ens obre un nou món de perspectives gnoseològiques que, naturalment, li van ser rebutjades.

Ell deia — gairebé de passada:

It would almost seem from many indications that the same rationalism in religion which occasioned the defection of the sixteenth century has, like a fever, worked itself out and brought about its own cure by an experimental demonstration of its insufficiency as a substitute for faith. In a saner spiritual philosophy born of a revolt against materialism —the last and lowest form of rationalism—, a basis is found for a *certain, temperate agnosticism*, which is one of the essential prerequisites of intelligent faith<sup>99</sup>.

Això del «agnosticisme mitigat» era massa pels dogmàtics, raò per la qual les acusacions es multiplicaren, i aconseguiren la imposició, per part de Roma, d'una retractació. L'*Autobiografia* ens parla llargament del trist afer, que només una persona religiosa fins al moll de l'òs podia superar. El resultat topogràfic de l'afer fou el seu allunyament de Londres i el confinament a Richmond. La pau que va trobar-hi li permeté de dedicar-se a la recollecció dels seus articles passats, no sempre fàcils de trobar. Aconseguirà, des-

<sup>98</sup> Ibid., II, pp. 112-130.

<sup>99</sup> Cit. ibid., p. 117. El subratllat és meu.



prés de no poques dificultats, publicar *The Faith of the millions*. Si bé el contingut va poder superar les dificultats, no va passar igual amb el títol que ell volia, de *Essays towards a more excellent Way*, i va haver d'acceptar el ja esmentat <sup>100</sup>.

El nou *imprimatur*, afegit al que ja havien tingut quan van ser publicats els articles per primera vegada, semblava garantia suficient de la seva ortodòxia interna. Però no fou així: els seus enemics no volien sentir-ne parlar més, i l'atac recomençà.

Per la seva banda, va prosseguir la recollecció d'altres articles, però veié que malgrat totes les possibles solucions ofertes, fins i tot la de publicar amb pseudònim — tot afegint que l'autor n'havia repudiat el contingut —, no pogué aconseguir el permís. Fastiguejat, va decidir de tirar pel dret, i publicà dues obretes anònimes. Sota el nom de Dr. ERNST ENGELS l'assaig *Religion as a factor of Life* (1902), i amb el de HILAIRE BOURDON, *The Church and the Future* (1903) <sup>101</sup>.

Les idees del primer les havia de recollir immediatament, i ampliant-les, les va incloure en la seva obra fonamental *Lex orandi* <sup>102</sup>. Hom no s'explica com en aquelles circumstàncies va poder obtenir l'*Imprimatur*. Però l'aconseguí. És possible que el misticisme profund que amara totes les pàgines, cobris el fonament filosòfic que les estructurava. Un cop publicat qui havia atorgat el permís se'n va penedir <sup>103</sup>.

El pressupòsit essencial per comprendre la realitat de la nostra vida espiritual és el de l'existència d'un *sentit religiós* fons, arrelat que crida envers Déu i que no reposa sinó en Ell. Aquest *sentit religiós* és diferent del *sentit moral*, del *científic* i de l'*estètic*, així com del conjunt dels tres. Tyrrell el defineix:

It is the «sense of God», of the Absolute and Infinite. And by a «sense» in all these cases we mean the consciousness of certain realities to which we have to adapt our conduct, of certain feelings and intentions with regard to the same <sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Tot l'afer: *ibid.*, pp. 162-167.

<sup>101</sup> Vegi's el resum de JEAN RIVIÈRE, *Tyrrell*, a *Dict. Foi cath.*, vol. XV, segona part, cols. 2016-2020. Pel que fa a la seva doctrina: LUCIO DA VEIGA COUTINHO, obra citada, pp. 43-62; G. MARTINI, o. c., pp. 152-182.

<sup>102</sup> GEORGE TYRRELL. *Lex orandi* (London, Longmans, 1903), 216 pp. (= LO).

<sup>103</sup> Vegi's MARTINI, o. c., p. 176, nota 47.

<sup>104</sup> LO, p. XXIII.

Aquest sentit religiós no es dóna isolat, sinó en connexió amb els altres tres: utilitza la metàfora de l'ànima i del cos. No es dóna al costat, sinó *en, amb i a través* del sentit que tendeix a l'Ideal <sup>106</sup>.

La funció de la revelació serà, precisament, la de discernir i de fer explícit aquest sentit confús de l'Absolut que és implícit i presupost en la espontània i sincera recerca de l'Ideal <sup>106</sup>.

Juntament amb aquest pressupòsit, hi posa l'altra, és a dir, el de la negació en l'ordre *de facto* de la distinció entre l'ordre natural i el sobrenatural. *De facto*, repetirà moltes vegades, no existeix més que l'home elevat a la filiació divina, i per això la naturalesa exigeix la gràcia i la glòria subseqüent.

Pressuposat això, pot passar a estudiar el món de les formulacions del *Credo*. La seva argumentació serà: la *Lex orandi* és el criteri de la *Lex credendi*. Ens trobem amb unes formulacions del *Credo*, i resulta que aquestes formulacions abstractes tenen un caràcter *sacramental*; és a dir, sota les aparences de caire històric, etc., posseeixen unes significacions — més reals que les primeres — envers un altre món, el religiós. Es podrien anomenar les dues veritats, la *real* i la *significativa*, sempre que amb la segona s'entengués quelcom de més real que la mateixa primera.

Totes les proposicions del *Credo* contenen aquestes dues veritats; per exemple, la creença en l'ascensió al cel té l'aspecte de la veritat històrica i el de símbol de l'exaltació espiritual de Crist <sup>107</sup>.

En les pàgines següents anirà aplicant aquest principi general a les principals veritats enunciades en el *Credo*. De tant en tant, però de manera prou velada, hi ficarà la seva idea fonamental del món religiós.

Aplegant-les diríem: *Religió* és la vida d'amistat amb Déu i amb els seus amics; per ella entrem en contacte amb la Realitat suprema. Aquesta amistat porta a una veritable unió amb Déu, i amb

<sup>106</sup> «It is perhaps a truer metaphor which relates religion to the rest, as the soul is related to the body. For, the sense of the Absolute is given not *beside*, but *in* and *with* and *through* the sense of the Ideal in every department.» *Ibid.*, p. xxiv.

<sup>109</sup> «It is then the function of religion to discern and make explicit that confused sense of the Absolute which is implicit and presupposed in the spontaneous and sincere pursuit of the Ideal; to bring forward and foster that subconscious love of God which is involved in the conscious love of that which God wills.» *Ibid.*, p. xxvi.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 5.

tots els qui han sofert i begut el calze que Ell. En expressar aquesta idea pensa, naturalment, en ell mateix, que tant ha patit per Crist <sup>108</sup>. Aquesta unió amb Crist es realitza, principalment, per mitjà de l'Eucaristia <sup>109</sup>.

*Inspiració.* En el grau en què és paraula de Déu, va dirigida més al cor que a la intel·ligència <sup>110</sup>. Però nosaltres estem obligats a cercar una manera d'expressar-la conceptualment. Les proposicions del *Credo* no van dirigides directament a il·luminar la nostra intel·ligència, sinó que tendeixen a conformar el nostre «voler» amb la voluntat de Déu.

La intel·ligència nostra expressarà conceptualment el coneixement rebut per la fe; i en fer-ho cal que miri de ser exacta al màxim. En tot cas, no hi pot haver contradiccions entre els dos móns simultanis en les expressions del *Credo* <sup>111</sup>.

No poden contradir-se perquè provenen de dues fonts diferents i perquè els seus criteris de veritat són diferents. La font del coneixement del món exterior són els sentits; el de la vida religiosa, el contacte amb el mateix Déu.

No hi pot haver contradicció, perquè l'aspecte que ens dona la fe no pot ser recollit amb categories intel·lectuals sempre imperfectes i analògiques <sup>112</sup>. Però, malgrat que siguin imperfectes i analògiques, no són merament simbòliques, com si no tinguessin res a veure amb el món objectiu. Són simbòliques, sí, però amb un simbolisme que ens porta — i aquí sembla que faci intervenir el principi de causalitat — al món exterior. Es tractaria d'una mena d'analogia de proporcionalitat extrínseca, que ens porta a un punt

<sup>108</sup> Ibid., pp. 29-30.

<sup>109</sup> Ibid., pp. 42-44.

<sup>110</sup> «So far as it is from God's inspiration, it is a word to the heart and not to the head, and as such it must be criticised; it is an endeavour to find a mental and verbal expression of some new experience or intuition of that will-world of which love is the bond.» Ibid., p. 50.

<sup>111</sup> I continua: «The world of appearance, as we have said, is simply subordinate and instrumental to the real world of our will and affections in which we live the life of love and hate, and pass from one will-attitude to another in relation to other wills than our own. This will-life becomes religious as soon as we rise to a distinct knowledge of a Divine Will as the head and centre of the will-world. In this region truth has a practical and teleological sense — it is the trueness of a means to its end, of an instrument to its purpose; and like these truths it is to some extent conditioned by what we know and believe about its object.» Ibid., pp. 54-55.

<sup>112</sup> Ibid., p. 58.

conceptualment inexplicable <sup>113</sup>. Per a fonamentar la seva posició, explica en nota l'analogia segons St. Tomàs.

El contacte amb Déu, font de la fe, no és una forma de panteïsme; tot al contrari, està dins la línia de la més sana tradició eclesiàstica <sup>114</sup>. Es defensa també del possible qualificatiu d'idealista que hom podria donar-li per la seva insistència en la preeminència de l'ordre espiritual sobre el material i per algunes expressions: seria millor parlar de *projecte* que d'*objecte* del nostre coneixement en el terreny científic; però, diu tot seguit, la nostra projecció no és pas *total*, si bé ho serà en un noranta per cent.

No pot existir contradicció entre els dos móns de veritats del *Credo* per la diversitat del «criteri de veritat» de cada un d'ells. El de l'ordre científic és el ja conegut de les ciències positives; el de l'ordre religiós és el de la seva interna capacitat d'influir universalment en la vida dels creients. Diu:

If we would find the religious and spiritual value of the doctrine, we must seek it in the influence it has in fact exercised upon the heart of Christians and Saints <sup>115</sup>.

No té cap sentit emprar en aquest terreny, al menys directament, el concepte de veritat donat per l'escolàstica.

Les aplicacions són fàcils de fer. Si la ciència demostrés que un miracle de Crist és històricament fals, no per això seria falsa la nostra creença en ell, ja que aquesta no el considera com un fet històric, sinó com un camí per unir-nos més a Crist.

En resum: existeix un ésser superior, Déu, que és essencialment amor; els altres esperits entren en contacte amb Ell per l'amor manifestat en la pregària i que esclata al màxim en el moment de la celebració de l'Eucaristia.

En aquest ordre religiós, la primacia la té la fe, no la raó, i molt menys la teologia. Aquesta teologia que ell anomena «teologia revelada» i que concebeix el *depositum fidei* com un paquet d'idees

<sup>113</sup> Ibid., pp. 58, 70, 165-166.

<sup>114</sup> «For, to make God finite is to bring Him inside creation as its principal part or factor, just as a monarch is part of the society he governs; but to mistake this imaginary importation for a reality, to view God's immanence as that of a veritable *anima mundi*, part and parcel of the whole, revealed in Nature just as the soul is revealed in the body, would falsify all the calculations of our mind.» Ibid., p. 78.

<sup>115</sup> Ibid., p. 174.

rebut del cel. La teologia, com les altres ciències positives i històriques, es mou en el terreny d'allò que és científicament controlable, i la seva autèntica finalitat és la de *servir* la fe, no de dominar-la.

Hi ha hagut, i poden existir, oposicions entre la teologia i les ciències positives i històriques, però — com ja hem dit — no n'hi pot haver entre la fe i la ciència.

Poc després publicà la *Lex credendi*, aplicació dels principis exposats. Aparentment és un comentari espiritual al *Pare Nostre*.

Allò que la majoria no va copsar, ho compregueren els teòlegs de l'escola. Lebreton l'acusà de fideïsta i pragmatista i, des del punt de vista teològic, de no tenir en compte les ensenyances de l'Església. Tyrrell, fent ús del dret de resposta, contestà en la mateixa revista amb un article intítulat *Theologisme* <sup>116</sup>.

En primer lloc recorda a Lebreton que ell també havia estat escolàstic — i convençut! —, que coneix prou bé les seves ensenyances, i que precisament per això les havia abandonades <sup>117</sup>. El fet que una filosofia sigui molt coherent i estructurada no és pas criteri de la seva veritat interna. Tyrrell prefereix la seva, encara que no assoleixi una formulació acabada i coherent.

A l'acusació de fideïsmes respon:

Si, en opposition avec l'intellectualisme et le rationalisme scolastiques, j'ai fait fréquemment appel aux éléments affectifs et volontaires de l'acte de foi, j'ai toujours en même temps reconnu, implicitement et explicitement, son caractère intellectuel en tant qu'il suppose une représentation des réalités divines. Ma psychologie m'empêche de concevoir aucun acte spirituel dont la simplicité réelle et indivisible ne puisse pas logiquement se résoudre par analyse en connaissance, en sentiment et en volonté, ou qui n'implique pas une vérité appréhendée tout aussi bien qu'une fin désirée et qu'une détermination pratique. Je prends donc pleinement à mon compte cette proposition que «La foi est l'adhésion de notre esprit à la vérité». Et j'affirme également que cette vérité, différente de la vérité de la «théologie naturelle», ne nous est pas donnée par «la chair et le sang», par nos raisonnements ou les raisonnements des autres, mais par «le Père qui est dans les cieux»; car cette vue ne dépend pas de nous, mais nous est donnée <sup>118</sup>.

<sup>116</sup> G. TYRRELL, *Theologisme*, «Revue pratique d'Apologétique» 4 (1907) 499-526. Publicat en anglès a *Through Scylla and Charybdis*, pp. 308-353. Seguirem el text francès.

<sup>117</sup> *Theologisme*, p. 499.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 501.

El concepte que l'escolàstica té de la revelació planteja tals problemes que cal modificar-lo, més d'acord amb la tradició. Diu:

Je suis sûr qu'il (Lebreton) veut dire, comme moi, que la Révélation, en tant que telle, nous arrive, non comme un argument théologique, parfait ou imparfait, mais comme la parole de Dieu se formulant dans l'âme et pour l'âme, venant non de la chair et du sang, mais du Père; que ces exigences n'ont rien de commun avec les lois inéluctables de la pensée; que sa liberté n'est nullement la liberté d'un assentiment à un raisonnement probable, mais la liberté de l'âme répondant à l'appel de son Créateur. (...) C'est précisément et uniquement en vertu de cette «illumination» (el que els escolàstics anomenen: *pius credulitatis affectus*) que je puis reconnaître la divine autorité de la Révélation chrétienne et que celle-ci devient une révélation personnelle de Dieu à moi, une parole intérieure de Dieu se formulant à ma propre conscience <sup>119</sup>.

Lebreton li havia preguntat quin era l'objecte de la fe, ja que en les seves explicacions no hi havia més que vaguetat. Ell contesta:

Mais cette puissance vaguement appréhendée, c'est Dieu. Faire que cette vague appréhension devienne distincte, c'est l'oeuvre de la Révélation. La Révélation perfectionne surnaturellement cette faculté religieuse de l'homme, qui autrement n'admettrait qu'un degré de perfection d'un ordre inférieur par l'usage de la raison et de l'observation. Niez cette faculté religieuse naturelle, cette vague appréhension de Dieu, et l'homme sera aussi inapte à recevoir la Révélation, aussi incapable de croire, qu'une brute sans raison est incapable de comprendre <sup>120</sup>.

En el fons quedava el problema principal: fins a quin punt les formulacions dogmàtiques comprometen els principis filosòfics en què han estat formulades. Tyrrell es llença al contraatac: ¿ha definit l'Església la filosofia alexandrina... i segles després l'escolàstica... filosofies no solament no concordants, sinó en alguns punts contradictòries? Precisament — continua Tyrrell — perquè la resposta afirmativa era inaguantable, vaig cercar una nova explicació que, tot salvant el contingut de la fe, no menystingués el de les formulacions exteriors. En tota formulació dogmàtica cal distin-

<sup>119</sup> Ibid., p. 502. Vegi's: FRANCIS M. O'CONNOR, *Tyrrell: The nature of Revelation*, «Continuum», 3 (1965) 168-177.

<sup>120</sup> *Théologisme*, p. 503.

gir el sentit profètic i l'expressió filosòfica; i la intervenció de l'Església amb la seva infal·libilitat cau damunt la primera, no pas sobre la segona.

La synthèse déjà impliquée (en articles precedents que cita) consistait à distinguer entre la valeur prophétique et surnaturelle de ces paroles et leur valeur philosophique, scientifique et naturelle, en même temps qu'à considérer celle-ci comme un instrument pour celle-là, comme un simple véhicule ou moyen d'expression, et à ce titre comme recevant de l'usage une certaine consécration, mais sans que la liberté du développement de l'esprit en soit nullement atteinte <sup>121</sup>.

Així, prossegueix, vaig arribar a la distinció entre la revelació i la teologia, entre la veritat profètica i la veritat científica, entre el caràcter explicatiu i el sentit propi de les formulacions dogmàtiques.

Si hom no vol caure en un embull insoluble, ni ficar-se en un laberint sense sortida, cal separar ambdues realitats; no es pot donar a les proposicions científiques una autoritat sobrenatural que no tenen, ni a les expressions profètiques el valor d'unes premisses filosòfiques. Distinció, però no total independència; entre elles existeix una íntima connexió i mútua ajuda.

Perquè Tyrrell està convençut que la revelació ha acabat amb el darrer dels apòstols, no admet cap evolució dogmàtica; ni tan sols la proposada per Newmann, i que ell mateix, al principi, havia admés <sup>122</sup>. Tot es troba en la revelació feta per Crist al principi, però entenent-ho de l'única manera coherent d'entendre-ho:

Puisque la révélation n'est pas l'oeuvre du jugement humain et de la raison raisonnante, mais qu'elle est l'oeuvre de l'Esprit-Saint s'exprimant lui-même spontanément dans l'homme, nous n'avons pas le droit d'attendre un développement quelconque de cette révélation qui mettrait inévitablement le passé en état d'infériorité relativement au présent et à l'avenir. Le développement de l'esprit de l'homme est proprement et directement un développement de son intelligence et de son jugement. Ses instincts, ses passions, ses affections, son amour de la vérité, de la bonté, de la beauté, son amour de Dieu et de l'homme sont plus ou moins constants dans leurs variétés. Ils peuvent être pro-

<sup>121</sup> Ibid., p. 506.

<sup>122</sup> Vegi's G. TYRRELL, *Il cristianesimo al Bivio* (Roma, Enrico Voghera, 1910), capítol V: *La teoria dell'evoluzione del Newman*, pp. 53-58 (el títol original de l'obra és: *Cristianity at the Cross Roads*).

gressivement mieux éclairés, mieux dirigés, grâce au développement de l'entendement; mais en tant que forces ils ne se développent pas <sup>123</sup>.

Contra l'acusació d'ésser agnòstic, respon bo i reafirmant la seva posició transcendent:

Si l'on demande en quoi consiste la vérité religieuse d'une telle révélation ou manifestation prophétique, il faut répondre évidemment que c'est dans son adéquation comme représentation inspirée, quoique incontestablement symbolique, avec l'ordre de la réalité surnaturelle, et aussi en second lieu dans son efficacité subséquente à façonner et à diriger notre vie spirituelle en l'harmonisant avec cet ordre surnaturel <sup>124</sup>.

Coherent amb la seva explicació, ha de canviar tant la concepció de l'Església com la seva finalitat. La seva funció no és dialèctica, sinó també profètica. Ha d'auscultar la veu de l'Esperit, no pas els dictats d'una filosofia <sup>125</sup>.

Naturalment, quan l'Església s'expressa — quan defineix — ho fa profèticament, i les seves ensenyances han de ser interpretades profèticament, no pas científiquement o històricament.

Ce sont des oracles divins. Comme tels leur sens est plus ou moins caché et énigmatique. Les considérer comme des «theologoumena» miraculeux, c'est les rabaisser au niveau de la raison. Leur valeur ou sens prophétique n'est pas une nouvelle révélation, mais la valeur même de la révélation qu'ils doivent protéger. C'est un valeur de protection <sup>126</sup>.

Però les formulacions d'aquests oracles divins no perdran mai el valor profètic que han tingut a l'hora de ser proclamades; ni en la hipòtesi de què perdin el valor històric i filosòfic:

Ces dogmes sont à jamais vrais dans leur sens le plus profond. Ils son vrais de cette vérité de la Révélation qu'ils affirment de nouveau et qu'ils protègent, mais à laquelle ils n'ajoutent et ne peuvent rien ajouter <sup>127</sup>.

La darrera part de l'article és un atac contra les posicions es-

<sup>123</sup> *Théologisme*, p. 508.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>125</sup> «Sa mission (la de l'Església) est prophétique et sa méthode aussi. C'est par l'Esprit qu'elle interprète l'Esprit, non par la dialectique, mais par un instinct au tact divin.» *Ibid.*, p. 511.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 513.



colàstiques i les concepcions dites tradicionals sobre la revelació i la teologia. A la dialèctica que havia estudiat a Stonyhurst hi afegeix el seu esperit humorístic, que no podia deixar de ferir la susceptibilitat tant de Lebreton com dels escolàstics en general.

Lebreton respongué en el mateix número de la Revista <sup>128</sup>. Aclareix molts punts, i es fa fort en les contradiccions en què — segons ell — cau Tyrrell. També recorre a la ironia i al cop baix.

Tot això hauria quedat enclotat en les revistes científiques — si més no per algun temps — si Tyrrell no hagués fet córrer una carta — que sembla fictícia — a un professor d'Antropologia.

Aquesta carta anònima volia ser la resposta a una altra que s'imaginava rebuda, i en la qual s'havien manifestat dubtes de fe i el desig de deixar l'Església, perquè no veia, el professor d'Antropologia, com conciliar les seves conclusions científiques amb les exigències de la fe. En la resposta, l'anònim autor accepta la dificultat i la talla pel dret. Hi ha desacord entre les expressions dogmàtiques i les aportacions de la ciència; però encara que no s'admetin aquestes formulacions dogmàtiques no s'ha de deixar l'Església, ja que cal admetre'n el valor profètic i no l'històric. Amb aquesta resposta s'ensorrava tota la dificultat.

La carta corria per sota mà, però un diari italià la publicà tot afirmant que l'havia escrit un teòleg eminent anglès. A Itàlia localitzaren aviat l'autor, i el General de l'Ordre el va escriure preguntant-li si, en efecte, era ell el responsable, i exigint-li després una clara retractació de la doctrina exposada. Contestà Tyrrell explicant allò que ell pensava, però la resposta no fou suficient, i encara s'estava en negociacions quan de Roma van arribar les dimisòries.

Fora ja de l'Ordre, publicà Tyrrell un llibret intítulat: *A much abused letter* <sup>129</sup>. Reprodueix l'original de la carta, amb notes que expliquen el seu sentit, i afegeix després la correspondència amb Roma, tot plegat en un marc històtic-filosòfic general. Amb això queda prou indicat l'interès de l'obreta. Hi trobem de nou les seves idees centrals <sup>130</sup>.

<sup>128</sup> J. LEBRETON, *Catholicisme*, «Revue pratique d'Apologétique» 4 (1907) 527-548. Vegi's el seu atac contra Tyrrell, *La foi et la Théologie d'après M. Tyrrell*, ibid. 3 (1906) 543-550.

<sup>129</sup> G. TYRRELL, *A much-abused letter* (London, Longmans, 1906), 104 pp.

<sup>130</sup> En nota a la pàgina 43 diu: «We do not therefore lack ecumenical authorities in dogma; but at present we lack theological experts competent to shape

Després, i abans de que Roma intervingués, publicà *Through Scylla and Charybdis*<sup>131</sup>. Publicada l'Encíclica, no va callar. Respongué amb dos articles en el *Times*<sup>132</sup> i un en el *Giornale d'Italia*<sup>133</sup>. El resultat fou la seva suspensió *a divinis* i privació de rebre els sacraments. L'article que havia escrit el 18 de maig de 1904, *Beati Excommunicati*, aparegué ara, a la «Grande Revue» amb el títol *L'Excommunication salutaire*<sup>134</sup>. Es reafirmà en la seva voluntat de no sortir de l'Església catòlica, malgrat les moltes invitacions que va rebre per passar-se a l'Anglicanisme o a altres confessions. Ell fou fidel, i cada diumenge anava a missa. Tanmateix, per tal de no escandalitzar hi anava a les 5 del matí. Sense retractar-se de res d'allò que havia ensenyat morí havent rebut els sacraments; no el viàtic, per causa de la malaltia.

Després de mort foren publicades algunes de les seves obres, que tot just havia acabat d'escriure. Algunes d'elles foren traduïdes a l'italià<sup>135</sup>.

Mirem de resumir, per acabar, la seva posició. Potser en fer-ho el traïm, i és per això que voldria que les meves paraules tingués-sin tan sols el valor de l'aproximació.

Hi ha dos camins per arribar a un coneixement: el de l'intel·lecte i el del sentiment (?). Ambdós superen el camp del que és fenomènic.

En tota formulació religiosa cal distingir dues veritats: la profètica d'una banda i la científica i històrica de l'altra. Independents, però íntimament connexes. L'una la coneixem per la fe, l'altra per l'experiència.

Les dues veritats tenen el seu criteri propi. La científica és controlada per l'experiència, la segona per la seva interna i universal

a scientific expression of revelation which shall be in harmony with current knowledge and models of thought. To demand harmony between things of a totally different order, between prophetic and scientific truth, is absurd. But between scientific truth and the scientific expression of prophetic truth we have a right to demand harmony. The theology which cannot effect it is bankrupt.» *Ibid.*, p. 91.

<sup>131</sup> Plymouth, William Brendon and Son, 386 pp.

<sup>132</sup> El 30 de setembre i el 1.º d'octubre de 1907. *Vegi's Autobiography*, II, p. 335.

<sup>133</sup> El 25 de setembre del mateix any. *Vegi's Autobiography*, II, p. 338.

<sup>134</sup> *Autobiography*, II, pp. 341-345.

<sup>135</sup> G. TYRRELL, *Il Cristianesimo al bivio*. Con prefazione di A. CERVESATO e M. D. PETRE (Roma, Enrico Voghera, 1910); 380 pp.; *Il Papa e il Modernismo*. Con una prefazione di ARNALDO CERVESATO (Roma, Enrico Voghera, 1912), 239 pp.

aptitud per unir-nos amb Déu. No existeix entre elles cap mena de divergència.

La revelació és una experiència del sobrenatural expressat en formes populars.

L'Església ha formulat conceptualment allò que és conegut per la fe. En fer-ho obra profèticament, no dialècticament. En les proposicions que ens ensenya cal distingir l'element profètic del científic.

Suposat el *factum*, també l'expressió científica queda unida en la formulació profètica; però com a testimoni d'una manera de pensar del passat.

En interpretar les proposicions de l'Església, cal tenir en compte essencialment el seu valor profètic, que és absolutament immutable.

El valor profètic de la «comunió universal amb Crist» és la base de la democràcia en l'Església. Les formes actuals de jerarquia pertanyen a l'element científic, nascudes en moments en què calia expressar allò que és profètic amb formes socials de caire absolutista. Però l'Església tendeix a esdevenir la gran Església que acollirà tots els homes.

## CONCLUSIÓ

Després de tot el que hem dit, potser més que conclusions podríem formular preguntes. ¿Responia, veritablement, l'Encíclica a les ensenyances del modernistes? ¿Va copsar el document pontifici el veritable problema que s'amagava darrera d'aquelles formulacions, fosques, arriscades i fins i tot — si es vol — contradictòries? ¿No sembla, potser, que la seva intervenció va ser la de repetir unes condemnes i fer-ne caure el seu pes indiscriminadament als qui — per diverses raons — copsaven amb més clarividència els signes dels temps?

L'Encíclica va ser un gran NO, *simpliciter et sine addito*. ¿No hauria estat més profitosa si hi hagués hagut algun SÍ que facilités el diàleg, obrint camins nous pel futur? Tanmateix, ¿era possible

això en aquell món romà ple d'intrigues i d'una formació intel·lectualment tancada?

Preguntes i més preguntes. Potser la teologia del post-Vaticà II podrà trobar algunes respostes.

ANTONI BORRÀS I FELIU, S. I.

## BIBLIOGRAFÍA

HENRI CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*. Paris, Beauchesne, 1970, 412 págs. (Théologie historique, 13).

Está en ebullición en nuestros días la doctrina moral sobre el matrimonio y todas las cuestiones originadas por las relaciones sexuales y principalmente sobre las causas y posibilidad de disolución del matrimonio con la facultad de segundas nupcias. Basta recordar la nueva y discutida ley recientemente promulgada en Italia por la autoridad civil, una de las causas de la crisis de gobierno.

El autor, que se había distinguido por sus estudios sobre Orígenes, quiere ofrecer una amplia y objetiva exposición de la doctrina patristica en los primeros siglos. Ya en el proemio manifiesta que se abstencualquier tendencia doctrinal de los teólogos y moralistas. Neta y únicamente piensa ofrecer el material ordenado y objetivamente interpretado sobre el tema. Parece que ha observado fielmente su noble propósito.

En cuatro grandes apartados distribuye el material a examinar. En el capítulo preliminar aduce los datos de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y particularmente la doctrina de Pablo, todo enmarcado en el ambiente cultural de la época.

La primera parte está dedicada a los Padres antenicenos: autores del siglo II, los Alejandrinos, los Africanos y Romanos y la literatura canónica, en la que ocupa lugar relevante la del concilio de Elvira.

En la segunda parte va la doctrina de los autores orientales de los siglos IV-V, y en la tercera, la de los occidentales en los mismos siglos. Aunque naturalmente se ocupa mayormente de los grandes Padres, como Basilio, Gregorio de Nazianzo, Efrén, el Crisóstomo, los dos Cirilos entre los orientales, y Jerónimo, León el Grande y Agustín entre los de Occidente, no faltan los textos de escritores de segunda o tercera categoría y aun de los anónimos, de manera que ciertamente la Iglesia universal queda bien representada.

No se limita a entresacar la doctrina directamente relacionada con el divorcio, sino también la que toca a la continencia, al concubinato y temas conexos.

Cada capítulo termina con una conclusión breve que puede desprenderse de los textos examinados, y como epílogo se presenta un

Ensayo de síntesis referido a todas las cuestiones debatidas. Síntesis igualmente objetiva, sin una defensa de determinadas soluciones. Tan sólo se insinúa que según aquella doctrina patristica de los cinco primeros siglos no parece que la Iglesia pueda o vaya a cambiar la doctrina sobre el divorcio en cuanto a la posibilidad de segundas nupcias. Es decir, que dado un matrimonio indiscutiblemente válido, no puede ser discutible la consecuencia hoy admitida. La variación, en todo caso, podría limitarse a matrimonios de validez dudosa por varias causas si la Iglesia creyera conveniente dar una dispensa.

J. VIVES

SANT AGUSTÍ, *Confessions* («*El pelegri de la Ciutat de Déu*»). Poema d'Andreu Caimari, pvre. Palma de Mallorca, Gràfiques Miramar, 1971, 232 págs.

No sé se haya hecho en España ni quizá fuera una traducción en verso en lengua moderna de las *Confesiones* de san Agustín, y ciertamente su contenido se presta a darle forma de un poema. El autor presentó la traducción de los nueve primeros libros en el certamen convocado por los PP. Agustinos de El Escorial para conmemorar el XVI.º Centenario del nacimiento del gran doctor y fue premiado su trabajo. Pero aquí no se publican íntegros, sino en compendio, en una selección de los pasajes más interesantes poéticamente e intercalando entre ellos, en prosa, el resumen de los suprimidos, para que pueda seguirse perfectamente el hilo de la narración.

El Rvdo. Caimari confiesa modestamente que, tanto para la traducción como para las numerosas notas, ha utilizado y seguido principalmente la traducción catalana que había hecho unos lustros antes (en 1931) el Dr. Llovera, muy elogiada por la crítica cuando apareció, y secundariamente la más reciente de la Biblioteca de Autores cristianos. De manera que el autor sólo quiere y puede muy bien enorgullecerse de haber enriquecido con el noble ropaje de la versión métrica en bien cortados endecasílabos la narración, si bien es claro que también él conocía perfectamente la lengua latina del texto original para obrar libremente en la expresión precisa de los conceptos vertidos y con una riqueza de léxico que sólo un consumado poeta puede manejar.

Para las notas ilustrativas de los personajes aludidos, así como de los sentimientos del gran converso, no sólo se aprovecha del estudio del Dr. Llovera, sino también de otros varios autores que cita específicamente en cada caso.

J. VIVES

ODILIO ENGELS, *Schutzgedanke und Landesherrschaft im Östlichen Pyrenäenraum (9-13. Jahrhundert)*. Münster, Westfalen, Aschendorff, 1970, XII-355 págs.

Es el volumen 14 de la segunda serie de la colección *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, dirigida por Johannes Vincke. El tema queda limitado al territorio de los Pirineos Orientales, abarcando la parte del sur de Francia y Cataluña con la «Marca Hispánica». El tiempo comprende aquellos siglos tan básicos para la historia de Cataluña, que fraguaron la verdadera fisonomía del futuro territorio catalán con sus relaciones culturales y políticas con Europa.

Engels pone su atención principalmente a los problemas que surgieron al relacionarse los dos grandes poderes, el eclesiástico y el regio. El poder eclesiástico estaba concentrado en el Papado, los obispos y los abades de los numerosos y potentes monasterios; el regio lo constituían los reyes carolingios, los condes y señores feudales. El derecho iba perfilándose y formándose gradualmente, procediendo, en parte, de una casuística que las guerras y relaciones violentas entre las grandes potestades iba provocando sin cesar.

El libro se divide en cinco capítulos, en los que desarrolla la estructura del territorio de los Pirineos Orientales, partiendo de la Reconquista y formación de la Marca Hispánica. Luego esboza los comienzos de una Iglesia franca o franco-hispánica; con la situación en que se encontraban los condes entre la dependencia de los reyes y la independencia real o relativa de que gozaban. Estos condes se hallaban de hecho en medio de dos poderes o tutelas: los reyes y los papas, de donde surgían no pocos conflictos y distensiones. Termina con una especie de resumen en que expone las bases y el desarrollo de la soberanía sobre el territorio que llevó a la absoluta independencia territorial.

Engels da una importancia grande — pues en realidad la posee — a los llamados privilegios. En efecto, los monasterios, que se hallaban bajo el influjo de las dos potestades, civil y eclesiástica o papal, miraban de rodearse de privilegios o concesiones que les independizaran de una o de otra potestad, o de ambas; siempre de una manera relativa.

Resulta, con esto, de gran interés el estudio de la situación monástica y la misma de los condes, para hacerse cargo o comprender la posición de lucha por la vida en que se desarrollaba toda la actividad medieval, en unos tiempos de convulsión, luchas, desórdenes y ambiciones sin igual en la historia de Europa.

Aquí se pone de relieve, una vez más, lo que todo medievalista conoce, pero que resulta novedad a los que por primera vez se adentran en la historia de nuestra tierra: la importancia y posición clave que jugaron algunos puntos de nuestra geografía, que hoy día ocupan

un lugar muy secundario, por no decir arrinconado: Eixalada-Cuxà, Besalú, Urgel, Ausona, Ripoll, etc., etc.

No dudamos que este libro de Engels contribuirá a dar mayor realce a Cataluña (incluido el Rosellón, la Cerdaña, Narbona, Septimania) y a comprender el mérito que en toda la historia de la Europa occidental tuvieron sus principales gestores: los condes, los obispos, los abades y los propios monasterios.

Mérito personal de Engels es la paciencia en la recopilación de documentos y su certera distribución. Domina perfectamente la historia de esta región, y ha leído lo sustancial (con no pocos pormenores de especialistas) de cuanto han publicado sobre el asunto sus historiadores precedentes. Ha sabido sacar partido de la documentación que aparece en las publicaciones tan meritorias de los especialistas; y basta leer la lista de autores o fuentes para comprender la extraordinaria erudición del autor, al que felicitamos profusamente por su benemérita labor.

FRANCISCO DE P. SOLÀ, S. J.

MÁRIO MARTINS, S. I., *Guia geral das Horas del Rei D. Duarte*. Lisboa, Editorial Brotéria, 1971, 256 págs., 23 láms.

Los libros de Horas, como manual de piedad para laicos, mezcla de breviario y misal, compilados y escritos para personajes ilustres, dieron en casi todos los países de Occidente lugar a la confección de preciosos manuscritos con artísticas miniaturas, hoy inapreciables tesoros de las grandes bibliotecas. Leroquais dio una amplia descripción de los conservados en Francia. El P. Martins ha querido con el presente volumen dar una visión general sobre los portugueses, en ocasión de presentar uno de los más notables, el de don Duarte.

En efecto, no se limita el autor a dar una descripción pormenorizada de un ejemplar, sino a ofrecer, como ya indica el título, una guía para el estudio de los libros de horas en general y de los portugueses en particular: su naturaleza, su formación, sus fuentes históricas y litúrgicas, su comparación con los de otros países.

La obra de Leroquais *Les Livres d'Heures manuscrits* y la magna colección *Analecta hymnica Medii Aevi* de Drewes le brindaban abundante documentación para su trabajo, pero el P. Martins enriquece extraordinariamente esta documentación como polígrafo conocedor de la literatura portuguesa publicada e inédita y como autor de numerosos escritos de temas conexos.

Una serie de 30 láminas, algunas en color, dan idea de la riqueza y prestancia de las miniaturas que ilustraban el tan preciado volumen de don Duarte.

J. VIVES



SILVIO CESARE BONICELLI, *I Concili particolari da Graziano al Concilio di Trento*. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina. Brescia, Morcelliana, 1971, 216 págs. (Publicazioni del Pontificio Seminario Lombardo. Ricerche di Scienze teologiche, 8).

Una de las cuestiones de actualidad suscitadas por el Concilio Vaticano II es la de la renovación de las estructuras o de los órganos de dirección pastoral y de gobierno. El autor de la presente tesis cree con razón que su tesis puede ofrecer documentación válida para ilustrar este problema. Quiere examinar no la historia de los concilios particulares, provinciales y similares, sino la evolución del derecho a través de ellos, el establecimiento, el aumento o disminución de sus facultades.

Cuatro épocas o hitos de esta evolución. El decreto de Graciano, que sistematiza todo el derecho anterior cuando los concilios provinciales eran órgano eficaz de gobierno y debían celebrarse dos veces al año; la compilación de las Decretales por san Ramón de Peñafort, en que queda fortalecido el poder de Roma con la influyente intervención de los legados pontificios; las deliberaciones de los concilios de Constantza y Basilea de tendencia contraria, manifestada en la defensa del conciliarismo; y las del Concilio de Trento, que confirma la supremacía romana en favor de la unidad amenazada. La obligación de celebrar concilios dos veces al año ha ido reduciéndose a ser anual, y aun a cada tres años, lo que en la práctica se observó escasamente.

Los concilios provinciales fueron ciertamente un organismo intermedio entre el poder central de Roma y el de los obispos muy conveniente en ciertas circunstancias. El autor ha documentado ampliamente el desarrollo y vicisitudes de su actuación durante unos siglos, del XII al XVI.

J. VIVES

PAULUS RABIKAUŠKAS, S. I., *Relationes Status diaecesium in magno Ducatu Lituaniae*. I: *Dioeceses Vilmensis et Samogitiae*. Roma, Accademia Lituana catholica Scientiarum, 1971, LVI-544 págs., 2 mapas (= *Fontes Historiae Lituaniae*, 1).

Lituania, en gran parte católica y varios siglos independiente, absorbida en la última gran guerra por Rusia, forma ahora parte de la Iglesia del silencio, poco se sabe sobre ella. Por esto causa satisfacción ver que un instituto de este país establecido en Roma pueda emprender la publicación de una colección de fuentes documentales tan útiles para conocer su historia y que lo haga con la prestancia del presente volumen, que en nada desdice de las emprendidas por institutos romanos sostenidos por los grandes países europeos.

Objeto principal de este volumen es el dar el texto de las relacio-

nes presentadas o enviadas por dos diócesis en ocasión o como obligación de las visitas «ad limina Apostolorum». De la diócesis de Vilna se publican 17 *Relationes* de los años 1605 a 1787, y de la de Samogitia otras 14 correspondientes a los años de 1625 a 1869.

El material que ofrecen para el conocimiento de la historia eclesiástica de dichas diócesis es muy valioso y variado: sobre la actuación pastoral de los obispos y del clero, fundación y desarrollo de las instituciones, luchas contra los herejes, costumbres de los fieles en el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia, en la recepción de los sacramentos y aun sobre las lamentables divisiones y recelos entre el clero y las Órdenes religiosas. Naturalmente, algunas de las *Relationes* casi reproducen las mismas fórmulas de las *Relationes* precedentes, pero las hay de bien singulares y extensas, entre las que destacaremos las de los años 1748 (pp. 294-343) y 1755 (pp. 345-387) de la diócesis de Samogitia, que dan una visión panorámica de la organización eclesiástica de tal diócesis: de la catedral, sus altares, ornamentos, vestuario, dignidades y oficios, del cabildo, curia episcopal, seminario, decanatos, parroquias, doctrina de los párrocos, pueblo, etc.

Aun siendo muy valiosa la información que puede sacarse de estos textos y de los complementarios que les acompañan, como los «responso S. Congr. Concilii» a cada una de ellas, creemos que lo es mucho más la que se deriva de las notas del editor con que se ilustran los textos. Más de un millar que identifican los personajes o explican acontecimientos o monumentos aludidos tan brevemente en las *Relationes*. Esto además de las dos Introducciones especiales por cada una de las diócesis y el copiosísimo «Index nominum et rerum» (pp. 475-542) con que termina el volumen.

Parece hubiera sido muy útil una Introducción general, no sólo para éste, sino para los siguientes volúmenes, con el resumen de la historia eclesiástica de Lituania, país poco conocido en nuestras latitudes, historia que ciertamente casi ya se encuentra dispersa en las notas mencionadas.

J. VIVES

Abbé RENÉ ANDRÉ, *Guillaume de Nogaret, seigneur de Calvisson et de la Vaunage*. Nimes, Édition Lous Salle, s. a., 28 págs.

Notas biográficas bien documentadas sobre este personaje, jurista y profesor de la Universidad de Montpellier, encargado por Felipe el Hermoso de Francia en 1303 de apoderarse o secuestrar en Anagni al papa Bonifacio VIII. El rey de Mallorca Jaime, años antes, en 1287, lo había requerido como testigo en el acto de confirmación de los privilegios de aquella ciudad universitaria.

J. V.

A. VENY BALLESTER, C. R., *La real casa de San Cayetano de Palma de Mallorca*. Roma, Collectanea Theatina, 1971, 580 págs., 30 láms.

El autor, ya muy conocido por sus obras dedicadas a ensalzar las grandes figuras de la Orden Teatina: san Cayetano, san Andrés Avelino, Úrsula Benincasa, ofrece en el presente volumen una amplia monografía histórica de una de las casas más distinguidas de dicha Orden en España, la de San Cayetano el Real de Palma, fundada en los primeros decenios del siglo XVIII (a. 1721), suprimida en el año 1835 y restaurada bajo Pío X en 1910.

Como en sus anteriores obras, basa el autor su pormenorizada historia en una copiosísima documentación manuscrita e impresa, de la que hace un constante uso, por no decir abuso, en la transcripción de textos intercalados que sin duda imprimen a la narración mayor viveza.

Fueron grandes y variadas las vicisitudes en la fundación y desarrollo de la comunidad de aquella casa mallorquina, y se centran principalmente en cuatro capítulos o cuestiones. La de los recelos naturales por parte del clero y otras comunidades religiosas al ser instituido el convento en lugar tan céntrico de la ciudad con el favor popular que tuvo muy pronto y que culminó en la petición de que se declarara patrón secundario de la isla a san Cayetano.

Segunda cuestión, las luchas del lulismo y antilulismo, que, como es sabido, alcanzaron tanta violencia en Mallorca. Tercera, la más grave aún, iniciada con la propaganda jansenista y regalista que escondía un disimulado anticlericalismo particularmente contra las Órdenes religiosas, cuya primera víctima fue la Compañía de Jesús en tiempo de Carlos III, y, por fin, la bien declarada hostilidad desencadenada por la revolución francesa y el liberalismo que desembocó en la catástrofe de 1835.

Naturalmente, el autor se detiene en poner de relieve la actuación religiosa de los preósitos de San Cayetano el Real y en especial del P. José Mariano Talladas, cuyo nombre figura en el subtítulo de la obra. Particular atención merece también la descripción de las casas ocupadas, sus iglesias y tesoros.

Una serie de escogidas ilustraciones gráficas enriquecen la exposición histórica, en la que hubiera sido deseable un buen índice alfabético de materias, dada la imponente documentación utilizada, proveniente de archivos y bibliotecas nacionales y extranjeros.

J. VIVES

Commission internationale d'Histoire ecclésiastique comparée, *Bibliographie de Cartographie ecclésiastique*. Fasc. II: *Pologne*. Leiden, E. J. Brill, 1971, xxvi-204 págs., 1 mapa.

La comisión internacional de Historia eclesiástica comparada, una

sección del «Comité international de Sciences historiques», ha dedicado gran atención al desarrollo de la Cartografía eclesiástica en sus reuniones o coloquios internacionales de Lyon, Cambridge y Varsovia, para que cada una de las subcomisiones nacionales prepare el estudio de la cartografía de cada país.

Elemento importante y preliminar de la publicación de los mapas históricos es el repertorio previo bibliográfico de lo ya publicado. Es lo que quiere dar para Polonia el presente fascículo preparado por L. Bienkowski, J. Flaga y Z. Sulowski con el subtítulo: *Cartographie ecclésiastique de la Pologne. Bibliographie des cartes concernant les rapports religieux parues dans les années 1851-1968.*

Habida cuenta de las grandes variaciones de territorio que ha sufrido Polonia, que en los siglos XVI-XVIII llegó a triplicar el que ahora domina, la bibliografía se distribuye para cada uno de los temas en lo posible en cuatro períodos históricos: A) hasta el siglo XVI; B) siglos XVI-XVIII; C) hasta la primera guerra mundial de 1918, y D) hasta la segunda gran guerra de 1939-45.

El primer capítulo, que comprende casi la mitad del tomo (pp. 1-97), se refiere a la *Organisation géographique confessionnelle* en estos períodos. Los demás capítulos, con divisiones más simples, tratan: II. *Propriété du clergé séculier*; III. *Ordres et Congregations*; IV. *Bien monastiques*; V. *Confessions religieuses et densité de la population*; VI. *Cultes et sanctuaires*; VII. *Écoles et Hôpitaux*; VIII. *Art religieux*.

Comprende en total 1053 notas bibliográficas bien especificadas, con la indicación en cada ficha del territorio que alcanza cada mapa; escala de reducción, tamaño del impreso, título, autor, impresor y lugar, y además una corta nota sobre el contenido real, en francés, ya que no pocos títulos están en polonés.

Una corta introducción y dos índices: de autores y geográfico, dan un acabado perfecto a este rico y notable repertorio bibliográfico.

J. VIVES

Cahiers de Fanjeaux, 6: *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, Eduard Privat, éditeur, 1971, 436 págs., 7 láms.

Éste, como los anteriores fascículos de la colección, va dedicado a los problemas religiosos del Languedoc en el siglo XII, que casi siempre tienen como fondo principal los movimientos heterodoxos tan extendidos en aquel tiempo por el país, y así lo vemos en los dos grupos de ponencias y comunicaciones presentados en el último coloquio habido en Fanjeaux: 1. *Les pastorales de la foi et des moeurs*, en el que en la primera, *La predication nouvelle des Prêcheurs méridionaux*, por el P. M.-H. Vicaire, el núcleo principal lo constituye la predicación contra la herejía.

Más directamente tienen el mismo fondo las aportaciones del se-

gundo grupo: *L'action de chretienité contre les heresies. L'Inquisition.*

El interés de tales aportaciones va *in crescendo* en dramatismo hasta llegar a la exposición de las matanzas en *Le massacre d'Avignonet*, por Y. Dossat, en donde perecieron todos los inquisidores reunidos allí para un proceso contra los cátaros, víctimas de un complot hábilmente preparado.

Son varios los estudios referentes a los procedimientos de la Inquisición y a las personalidades que la representaban: *De la «persuatio» à la «coercitio»*, por R. Manselli; *La repression de l'heresie par les évêques* y *Une figure d'Inquisiteur, Bernard de Caux*, por Y. Dossat; *Un procès d'Inquisition à Albi, en 1300*, por J.-L. Niget; *Le «bûcher de Montsegur» et les bûchers de l'Inquisition*, por Y. Dossat.

Apartado final muy interesante es el dedicado a *Notes et discussions*, particularmente el referente a *La pratique des sacraments*. El índice de personas y cosas, así como el de Concilios recordados, facilitarán el aprovechamiento de la doctrina y de los hechos históricos expuestos y discutidos por bien documentados especialistas.

J. VIVES

Stella Maris Zunino - Noemi Dassori, *Genova e Spagna nel secolo XV. Il «Drictus catalanorum» (1421, 1453, 1454)*. Génova, Fratelli Bozzi, 1970, 244 págs. (Collana storica di Fonti e Studi, 6).

Transcripción íntegra de tres libros de cuentas del comercio, exportaciones e importaciones desde Génova a los puertos catalanes, principalmente a los de Tortosa, Valencia y Mallorca. Breve introducción con la descripción pormenorizada de cada fascículo, de la paleografía y sobre la naturaleza de las mercancías, particularmente lanas, pieles, esparto, drogas y colorantes, desde Cataluña a Génova, y papel, alumbre, desde Génova a puertos catalanes.

La transcripción, muy cuidada, imitando la disposición del original, en una cara las deudas (*debet*) y en la de enfrente los pagos (*reccpi-mus*), lo que da lugar a mucho espacio en blanco.

Interesante aportación para la historia económica nuestra en relación con el exterior. Principalmente serán apreciados los índices de personas y lugares, el de nomenclatura de las mercancías y el de pesos y medidas.

J. V.

JAIME SALVÀ, *El cardenal Despuig*. Palma de Mallorca, Imprenta Mossèn Alcover, 1964, 336 págs., 5 láms.

La fundación March, que escogió como emblema heráldico de la institución la urna cineraria de Claudio Marcelo, una de las piezas arqueológicas más notables de la colección de antigüedades reunida

por el cardenal D. Antonio Despuig y Dameto (1745-1813) en su quinta patrimonial de Raixa, ha tomado bajo sus auspicios la publicación de la presente — y primera importante — biografía del purpurado mallorquín.

Jaime Salvà sigue en ella los vericuetos de la misma en diez capítulos escalonados — La Casa de Montenegro, El canónigo Despuig, Primer viaje a Italia, Auditor de la Rota, Despuig en Italia, Obispo de Orihuela, Arzobispo de Valencia, Arzobispo de Sevilla, Patriarca de Antioquía, Cardenal de la Santa Iglesia —, acompañándole y escuchándole las confidencias por el tornavoz de su archivo personal, hoy recogido en el marquesal de la Torre, de Palma de Mallorca.

La obra no hace alarde de bibliografía, aunque se muestra bien informado, en especial en lo que atañe a la isla natal del biografiado, con todo y que la fuente principal de donde mana la obra, como decimos, son los fondos del archivo familiar. De ahí que hubiéramos gustado de una introducción o epílogo en que se nos diera cuenta de su cuantía y valor. Aparte del personaje, seguido con prudencia por Salvà, siempre sobre la pauta del oportuno documento, hay que tener presente que, dadas la participación del personaje en el movimiento ilustrado insular y su amplia curiosidad por la cultura en los países que recorrió — de que dan fe las repetidas citas de diarios y memorias de viaje —, sin duda habrá otros investigadores que, desde distintas vertientes, se interesarán por la ulterior consulta y aprovechamiento del legado documental del eclesiástico mallorquín, el cual ya honró a Mallorca con el legado monumental de su villa de Raixa y su famoso museo de antigüedades.

La consulta de la obra de Salvà será en adelante necesaria para quien quiera no sólo conocer la figura del prócer mallorquín, sino también para quienes quieran saludar la actividad cultural de la isla en la segunda mitad del siglo XVIII.

G. LLOMPART

MOSSÈN COLOMER, *Una família dels temps medievals ençà*. Igualada, Centre d'Estudis comarcals, 1971, 334 pp. (Colecció Monografies locals, série biogràfica, n. 1).

La familia biografiada es la del autor, l'igualadí mossèn Ignasi Colomer Preses, que ha recollit i ha sistematitzat una considerable documentació històrica sobre els seus avantpassats, començant a la segona meitat del segle XIII. El llibret es divideix en dues parts desiguals pel seu mètode i valor històric. La segona, la més extensa (pp. 123-331) és un cederari cronològic amb centenars de notes biogràfiques o efemèrides històriques d'interès molt local, quasi familiar, encara que és notable la variada documentació utilitzada.

En la primera es presenten qüestions més generals que comporten

major utilitat científica i no poca originalitat. Es sintetitzen en categories diversos aspectes del noticiari contingut en el cedulari esmentat, ja referents a les persones, ja als monuments domèstics o eclesiàstics relacionats amb ells, alguns de notable interès arqueològic.

J. VIVES

BARTOLOMÉ TORRES GOST, *Miguel Costa y Llobera (1854-1922). Itinerario espiritual de un poeta*. Barcelona, Editorial Balmes, 1971, 664 pàgs. (Biblioteca hist. de la Biblioteca Balmes, serie II, XXVII).

Miguel Costa y Llobera y Jacinto Verdaguer, los dos sacerdotes, son los máximos poetas de la «Renaixença catalana» en el siglo pasado y principios del nuestro.

A Verdaguer, émulo de la épica de Virgilio y de la mística de Juan de la Cruz, se le han dedicado numerosas y valiosas biografías a partir de su muerte en 1902 y particularmente en los últimos años. Costa, el pulcro y señorial Horacio catalán, ha merecido, sí, muchos estudios parciales, principalmente para valorar su obra poética, pero no verdaderas biografías completas, fuera de la que ya escribía en 1936 el mismo autor de la presente. Cierto que Verdaguer, aparte su copiosa y torrencial producción literaria, por su azarosa y trágica vida en sus últimos años se prestaba a múltiples y contradictorias interpretaciones y polémicas, manantial inexaurible para variadas biografías. Costa, el ejemplar sacerdote de plácida y no discutida vida, no ofrecía tantos aspectos biográficos.

Estudiada ya considerablemente su obra poética, el autor ha preferido tocar a fondo otro aspecto esencial de su rica personalidad, ya indicado en el subtítulo del libro: *Itinerario espiritual*, y principalmente desde que fue elevado a la dignidad sacerdotal. Costa y Llobera quiso ser desde entonces sacerdote, llegando a veces a temer que su afición literaria pudiera redundar en perjuicio de su misión sagrada.

Para trazar este itinerario, el autor ha podido disponer de valiosísima documentación inédita, aparte de la que ya ofrece la lectura de sus escritos. Así, la rica correspondencia con tantas relevantes personalidades del Renacimiento catalán, como los mallorquines Aguiló, Alcover, Forteza, Roselló, o los catalanes Collell, Mateu, Verdaguer y Rubió y Lluch, el más íntimo, o de otras tierras, como Menéndez Pelayo, Echegaray y Mistral, entre otros muchos. Pero el documento más valioso ha sido el *Diario de Conciencia*, que dejó escrito el poeta, empezado en 1887 en Roma, al prepararse para el sacerdocio, hasta el año de su muerte, en 1922.

Con estos elementos básicos, aunque sin despreciar la literatura ya existente sobre Costa, se ha podido componer una monografía precisa del quehacer poético y espiritual del insigne vate de Pollensa, en la que se puede presentar la génesis casi día por día de cada estrofa,

de cada verso; de los sentimientos que querían reflejar, de las circunstancias ambientales que los explicaban y aun del trabajo de pulimentación de que eran objeto hasta obtener la forma definitiva. Sobre la valoración artística de cada composición ha preferido el autor recoger los juicios de los críticos y admiradores de Costa.

Aparte el examen tan minucioso de la producción escrita de Costa y Llobera, se expone con no menor atención la vida familiar y social desde la infancia, de sus estudios escolares en Mallorca, de los universitarios en Barcelona, Madrid y Roma; de sus viajes, uno a Tierra Santa; de sus actuaciones académicas, y particularmente de su actuación sacerdotal como predicador u orador sagrado que ejerció con tanto entusiasmo hasta el punto que le sobrevendría la muerte repentina en el púlpito, en el templo de las Teresas de Palma, ante el Santísimo expuesto en el altar, el 16 de octubre de 1922.

La semblanza del poeta que emerge de esta amplísima narración es de admiración y simpatía. Para un mayor atractivo, el texto va acompañado de una serie de escogidas ilustraciones por grabados en negro y en color de los lugares vividos, visitados o cantados por el vate y de facsímiles de algunos autógrafos, así como de varios apéndices documentales e índices..

Magna biografía que si ya impone respeto por el grueso del abultado volumen, revela una larga, meditada labor de años y años del paciente autor en su preparación y desarrollo con el amor y entusiasmo de un discípulo y admirador sincero.

J. VIVES



## PUBLICACIONES RECIBIDAS

- Actas das I Jornadas arqueológicas*, Lisboa, 1969, vol. I. Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, 1970, 434 págs. ilustradas, 4 mapas plegados.
- PABLO VI, *Siervos del pueblo*. Reflexiones y discursos sobre el sacerdocio ministerial. Salamanca, Ediciones Síguemes, 1971, 452 págs. (Nueva Alianza, 39).
- MALFATTI CESARE, *La Crónica de Cerbonio Besozzi. De las solemnidades, guerras y otros sucesos que tuvieron lugar después de la Dieta hecha en Augusta por el emperador Carlos V*. Trad., introd. y notas. Barcelona, S. A. D. A. G., 1967, 242 págs., 16.º
- FIGUERAS PACHECO, FRANCISCO, *Relación de hallazgos arqueológicos en el tosal de Manises (Alicante), 1933-1935*. Alicante, 1971, 216 págs. (Publicaciones del fondo editorial del Excmo. Ayuntamiento, serie mayor, XIII).
- GALUZZI, ALESSANDRO M., O. M., *Pergamene codici e registri dell'Archivio generale dei Minimi*. Roma, Edizioni della Curia generalizia dei Minimi, 1970, 130 págs.
- BERTI CORRADO M., O. S. M., *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica*. Prefazione di Mons. F. Angelini. Roma, Edizioni «Marianum», 1971, 64 págs.
- BONICELLI, SILVIO CESARE, *I Concili particolari da Graziano al Concilio di Trento*. Studio sulla evaluación del diritto della Chiesa latina. Brescia, Morcelliana, 1971, 216 págs. (Publicaciones del Pont. Seminario Lombardo di Roma, Richerche, 8).
- CAMPO, JULIO, Sch. P., *Vicente, obispo de Huesca y Calasancius, en el siglo VI*. Madrid, Analecta Calasanciana, 1970 (extracto), pp. 53-94.
- CORRECCO, EUGENIO, *La formazione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale*. Brescia, Morcelliana, 1970, 248 págs., 1 gráfico (Publicaciones del Pont. Seminario Lombardo di Roma, Ricerche, 7).
- DARIS, SERGIO, *El lexicón latino nel greco d'Egipto*. Barcelona, Papyrologia Castroctaviana, 1971, 120 págs.

- FARÉ, PAOLO, *I manoscritti T. inf. della Biblioteca Ambrosiana di Milano*. Milano, Soc. editrice Vita e Pensiero, 1968, 232 págs. (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore).
- FOLLINET, JOSEPH, *L'Information moderne et le Droit a l'Information*. Paris, Co. Difusion Gamma, 1969, 328 págs. (Le fond du problème. Chronique sociale de France).
- GEREMIA, FRANCESCO, O. S. M., *I primi due capitoli della «Lumen Gentium»*. *Genesi ed elaborazione del testo conciliare*. Roma, Edizioni «Marianum», 1971, 172 págs.
- MADURELL I MARIMON, JOSEP M.<sup>a</sup>, *L'Art antic al Maresme. Del final del gòtic al barroc salomònic*. Notes documentals. Mataró, Edició de la Caixa d'Estalvis Laietana, 1970, 288 págs., 24 láms.
- RIBES MONTANER, PEDRO, *El principio y la norma de Moralidad en Aristóteles*. Discurso inaugural. Barcelona, Facultad de Teología, 1971, 60 págs.
- MARTÍN DE RIQUER, *Guillem de Berguedà*. I: Estudio histórico, literario y lingüístico. II. Edición crítica, traducción y glosario. Abadía de Poblet, 1971, 294 y 348 págs. (Scriptorium Populeti, 5 y 6).
- SANTOS DÍEZ, JOSÉ LUIS, *Política conciliar postridentina en España*. Roma, Iglesia nacional española, 1969, 162 págs. (Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica, Monografías, 13).
- SEGURA, FRANCISCO, *Social Humanismo. Perfil de un nuevo sistema económico*. Barcelona, Edic. El Social Humanismo, 1967, 244 págs.
- STÖHR, JOHANNES, *Die theologische wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569-1638)*. Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlag-sbuchhandlung, 1967, 422 págs.
- Escatologie et Cosmologie*. Université libre de Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie, 1969, 200 págs.
- SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, F., *La certeza de la Esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*. Roma, Iglesia nacional española, 1969, xx-266 págs.
- CASADO BARROSO, P., *La virtud de la Esperanza en Melchor Cano*. Roma, Iglesia nacional española, 1960, 214 págs.
- MAGISTRI PETRI LOMBAEDI, *Sententiae in IV libris distinctae*. Tom. I, pars I: *Prolegomena*; pars. III: *Liber I et II*. Grottaferrata (Roma), 1971, 169 y 642 págs.

(Acabado de imprimir en marzo de 1972)

## Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo*, *diócesis*, *monasterio*, etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo*, *diócesis*, *monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco**, a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.

