

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIÈNCIES
HISTÒRICO - ECLESIASTIQUES

VOLS. 57-58
1984-1985

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)

Duran i Bas, 9 - 08002 Barcelona

1985

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIÈNCIES HISTÒRICO - ECLESIASTIQUES

PUBLICADA PER
BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)

Director: Francesc de P. Solà, S.I.

Preu anual de subscripció:
Espanya: 1.500 ptes.; extranger: 2.000 ptes.



ADMINISTRACIÓ
EDITORIAL BALMES
Duran i Bas, 11 - 08002 Barcelona

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

L'edició d'aquest volum doble s'ha fet
amb la col·laboració de la



**CAIXA DE PENSIONS
PER A LA VELLESA I D'ESTALVIS
DE CATALUNYA I BALEARS**

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIÈNCIES
HISTÒRICO-ECLESIASTIQUES

VOLS. 57-58
1984 - 1985

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)

Duran i Bas, 9 - 08002 Barcelona

1985

Amb llicència eclesiàstica
És propietat de l'Editorial Balmes

Dipòsit legal: B-18.288 - 1958

EL «TRACTAT D'USURA» DE FRANCESC EIXEMENIS

ÍNDEX

PRIMERA PART

PRESENTACIÓ DEL TEXT

I. EL «TRACTAT D'USURA» UNA OBRA DE FRANCESC EIXEMENIS .	3
II. CARÀCTER DEL «TRACTAT D'USURA»	10
1. El projecte del «Tractat d'usura»	11
2. Les fonts del «Tractat d'usura»	11
A. <i>Fonts paganes</i>	12
B. <i>Sagrada Escripura</i>	13
C. <i>Els Sants Pares</i>	13
D. <i>El Dret Civil</i>	14
E. <i>El Dret Canònic</i>	14
F. <i>Els Doctors</i>	14
a. <i>Les citacions explícites</i>	15
b. <i>Les citacions indeterminades i altres dependències</i>	17
a'. <i>D'autors citats en el tractat</i>	17
b'. <i>D'autors no citats</i>	23
III. Conclusió	28

SEGONA PART

TEXT

RÚBRIQUES	30
LO PRIMER CAPÍTOL ESPON LA PRIMERA PART DE LA DIFFINICIÓ DE USURA	32
LO SEGON CAPÍTOL ESPON LA SEGONA PART DE LA DIFFINICIÓ DE USURA	39

LO TERÇ CAPÍTOL ESPON LA TERÇA PART DE LA DIFFINICIÓ DE USURA	42
LO QUART ESPON LA QUARTA PART DE LA DIFFINICIÓ DE USURA .	44
LO QUINT CAPÍTOL ENSENYA PER QUÈ USURA ÉS VEDADA	47
LO SISÈN CAPÍTOL ARGÜEIX CONTRA AÇÒ QUI ÉS DAMUNT DIT .	52
LO SETÈN CAPÍTOL CONTINUA LO DIT ARGUMENT PER ALTRES RAHONS	58
LO .VIII ^è . POSA SET CASES EN QUE HOM POT PERCEBRE ULTRA LO CAPITAL EN CONTRACTE DE PRÉSTECH	61
LO NOVÈ CAPÍTOL POSA UN CAS DUPTÓS DE FEU	70
LO .X ^è . POSA ALTRE CAS DUPTÓS DELS CENSALS MORTS	73
LO .XI ^è . TRACTE DE LA JUSTIFFICACIÓ DELS VIOLARIS	82
LO .XII ^è . MOU LA MATÈRIA DELS MOGUBELLS	85
LO .XIII ^è . DESTRUHI LOS FONAMENTS DE LA OPPINIÓ PRECEDENT	87
LO .XIII ^è . PROVA QUE NENGÚ PER PRÉSTECH PUXA COBRAR LO SEU	92

PRIMERA PART

PRESENTACIÓ DEL TEXT

Interessats pels problemes d'ètica econòmica medieval, en cercar tractats d'autors catalans medievals qui haguessin escrit sobre usura, just preu i moneda, tot llegint el manuscrit 42 del Monestir de Sant Cugat del Vallès, que es troba a l'Arxiu de la Corona d'Aragó, que porta al lloc *TRAT. DE USURA*, escrit en català,¹ en concret la primera de les dues parts del manuscrit dedicada a la usura, ens sorprengué, i això sí que fou una sorpresa, la següent frase: «D'aquesta matèria, si a Déu plau, s'a a tractar pus longament de la matèria de avarícia en lo *Terç Libre del Cristià*».² En un article publicat a «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia»,³ afirmavem i raonavem que ens trobavem davant d'una obra fins ara desconeguda de Francesc Eiximenis.

I. EL «TRACTAT D'USURA» UNA OBRA DE FRANCESC EIXIMENIS

Dèiem en l'article esmentat que calia veure el *Terç del Cristià*,⁴ en concret els capítols on es parla de l'avarícia. Francesc Eiximenis en parla en *Lo sisè tractat de avarícia*.⁵ En aquesta part del *Terç libre del*

1. Manuscrit en pergami i paper. 205 x 275 mm. 49 folis útils; dos corondells, sense xifrar; caixa d'escriptura, 150 x 200 mm. Caplletres molt senzilles d'atzur i vermelló. Segle XIV. Cf. F. MIQUEL ROSSELL, *Catàleg dels llibres manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Sant Cugat del Vallès existents a l'Arxiu de la Corona d'Aragó*, «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya», VIII (1928-1932), pp.79-80.

2. *Tractat d'usura*, ms. 42 del Monestir de Sant Cugat del Vallès, fol.10 rb. Sempre que ens referim a aquest manuscrit, el citarem així: *Tractat d'usura*, fol. «x».

3. J. HERNANDO, *Una obra desconeguda de Francesc Eiximenis: El «Tractat d'Usura»*, dins «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 4, (1983), pp. 129-147.

4. Les referències al *Terç* les farem segons el ms. 91 de la Biblioteca Pública Universitària de Barcelona. Citarem el *Terç* així: *Terç*, fol. «x», cap. «x», lin. «x».

5. *Terç*, fol. 329ra - 330ra. La part dedicada a la usura comença en el fol. 329vb on hi ha la rúbrica *Capítol que tracta de la primera spècia de avarícia qui s'apel·la usura*.

christià, segons el manuscrit consultat, Eiximenis hi dedica cinc capítols a la usura. L'ur contingut correspon, quasi exactament, al contingut d'altres cinc capítols del *Tractat d'usura*. Permeteu-nos repetir part del que escrivíem en l'article esmentat per tal de que hom vegi la relació d'ambdues obres.

TRACTAT D'USURA
ms.42 de Sant Cugat
LO PRIMER EXPON LA PRIMERA
PART DE LA DIFFINICIÓ
DE USURA

E concorden los doctors en aquesta sentència, ço és que usura és tot guany temporal, lo qual l'om qui presta, ateny per pati precedent o per següent força... La primera part diu que usura és tot guany temporal. E diu temporal per tal: car no.s deu entendre de l'espíritual.

Deu-se, però, entendre la dita part primera de la diffinició, segons los doctors, de tota cosa qui caygua en valor o estimació peccuniosa, axí com és aur, argent o qualsevol roba o dinés o serveny. Hoc encara per la dita part és vedat a cascú prestant que no entena obligar per son préstech a aquell a qui presta a prestar-li en temps que ne seguirà...

Ne axí mateix per rahó de son préstech no entena haver servey temporal jamés...

Emperò, sàpies que remetre

TERÇ LIBRE DEL CRESTIÀ
ms.91 de la Univ. Barcelona
CAPÍTOL QUE TRACTA DE
LA PRIMERA ESPÈCIA QUE
S'APEL·LA USURA

E deus açí saber primerament que usura és, segons los grans doctors theòlochs, tot guany temporal, lo qual la persona qui presta, aconseguix per pati precedent expressat o entès o amagat...Primerament, donchs, posa la dita diffinició que usura està en guany temporal; e és dit per tant car que per son préstech entén a guanyar coses espírituals...

Deu-se, donchs, entendre la dita part primera de la dita diffinició que diu guany temporal axí: que l'hom per son préstech no vulla nenguna cosa que puxa caure en stimació peccuniària, axí com és aur o argent o qualsevol cosa que valla diners. Hoc encara per la vigor de la dita paraula nengun prestant no pot ne deu obligar aquell a qui presta a prestar-li cant ne sia request...

No per axò matex deu lo prestant entendre de haver d'a-

no és sinó dar, axí com appar
*Extra. De testibus et attestati-
bus. Veniens.*⁶

quell a qui presta nengun servey
temporal...

Com, emperò, remetre o es-
cusar a l'altre de pagar no és
sinó dar-li guany; axí açò appar
*Extra. - De testibus, argumentum
Veniens.*⁷

El *Terç libre del cristià* acaba aquí l'exposició de la primera part de la definició de la usura. No és així en el *Tractat d'usura*, que segueix exposant uns casos dubtosos, una explicació del contingut de Lc. 6, 35 i en quina mena de coses «pus clara se comet». El motiu cal trobar-lo en la diferència entre les dues obres: una sistemàtica sobre el tema, no així el *Terç*, com més endavant veurem. En la resta de capítols, però, del *Terç* llur contingut sobre la usura, fins i tot llenguatge, estil i exposició, és gairebé el mateix que el del *Tractat d'usura*.

LO SEGON CAPÍTOL ESPON LA
SEGONA PART DE LA DIFFINIÇÃO
DE USURA

COM USURA STÀ SOLAMENT EN
CONTRACTE DE PRÉSTECH,
EXPRÉS O AMAGAT

Segueix-se la segona part qui és aquesta: «lo qual l'om qui presta». E deus saber que solament se comet usura en contracte de préstech, exprés o amagat...

La .II^a. part de la dita diffinição és aquesta, ço és «lo qual la persona qui presta». E deus açí notar que solament se comet en contracte de préstech, exprés o amagat...

E per rahó d'açò és posat en la diffinição de usura aquesta segona part que diu «lo qual hom presta».⁸

Vet, donchs, com per raó de préstech, exprés o amagat, se pot cometre usura e per açò és posat en la .II^a. part de la diffinição de usura damunt dita lo vocable, ço és «lo qual l'om qui presta».⁹

6. *Tractat d'usura*, fol. 1va - 1vb, cap. 1, lin. 1-44.

7. *Terç*, fol. 329vb - 330ra.

8. *Tractat d'usura*, fol. 2va - 2vb, cap. 2, lin. 1-24.

9. *Terç*, fol. 330ra - 330rb.

LO TERÇ CAPÍTOL ESPON LA
TERÇA PART DE LA DIFFINICIÓ
DE USURA

La terça part de la dita diffinició «ateny», car lo guany qui ret l'om usuari per prestar deu ésser attent per lo prestant en quinaque manera... com havem *Extra. De usuris, capitulo primo et capitulo Conquestus* e en lo Decret .XIIII^a. q. III^a. *Si feneraveris...*

Nota prescís que axí com lo prestant, ans que prestàs, podia reebre d'aquell a qui lo ha prestat, servey o plers, axí mateix los ne pot reebre après del préstech si, emperò, nultemps no ha esguart de reebra-los per esguart del préstech que fet-li ha...¹⁰

LO QUART CAPÍTOL ESPON LA
QUARTA PART DE LA DIFFINICIÓ
DE USURA

La quarta part de la dita diffinició sí és «per pati precedent o per següent força» ...

COM LA SOLA ENTENCIÓ DE
HAVER GUANY PER LO PRÉSTECH
FA L'OM USURARI

La terça part de la dita diffinició de usura sí és «aconsegueix», car, jatsia que aquell que per la sola entenció de haver guany presta ... segons que appar .XIIII^a. q. III^a. *Si feneraveris, et Extra. De usuris, capitulo primo et capitulo Conquestus ...*

Noten ací, emperò, los doctors que, no contrastant res que dit sia, que axí com lo prestant, ans que prestàs podia reebre d'aquell a qui ha prestat serveys e plers, per qualque just títol, axí matex los ne pot reebre après lo préstech per esguart d'aquell matex títol sí, emperò, jamés ell no ha esguart de reebre los dits serveys per contemplació del préstech que fet ha ...¹¹

COM LOS PATIS USURARIS
PRINCIPALS SÓN TRES E QUALS
SÓN BONS E QUALS NO

La .IIII^a. part de la dita diffinició de usura és aquesta, ço és «per pati precedent, expressat o amagat, o per següent ...» si.s vol per violència o per força ...

10. *Tractat d'usura*, fol. 3ra - 3rb, cap. 3, lin. 1-30.

11. *Terç*, fol. 330va.

... car tot perill no justifica lo contracta, sinó aquell solament qui és del capital e del guany ensemps ...¹²

... car tot perill no justifica lo contracte en que és, sinó solament aquell que és del capital e del guany ensemps ...¹³

Els tres capítols que segueixen en el *Tractat d'usura* no hi són en el *Terç*. D'aquests el primer exposa tot un seguit d'arguments en que hom basa la prohibició d'usura: els altres dos són un recull d'objeccions, i solucions a aquestes, d'aquells qui neguen «l'universalisme» de la prohibició medieval de la usura.¹⁴ Tornen, però, ambdues obres eiximenianes a coincidir en exposar algunes operacions financeres i comercials que no són pas contractes usuraris.

LO .VIII^è. POSA ET CASES EN
QUE HOM POT PERCEBRE ULTRA
LO CAPITAL EN CONTRACTE DE
PRÉSTECH

Lo primer sí és quant la fermaça d'aquell qui reeb los dinés del prestant ha pagat al creador lo capital e les usures ...

Lo segon és quant aquell qui presta, no per guanyar res ultra lo capital, mas per guanyar si mateix del dampnatge...

Lo terç és quant lo deutor trigua massa a pagar...

Lo quart cas és aquest: Possem que yo ab mos dinés vulla comprar...

Lo quint cas és aquest: Poseu en Pere presta a.n Pau deu lliures per tal que en altre temps...

EN QUINES CASES LO PRESTANT
POT SENS USURA REEBRE
D'AQUELL A QUE PREST
QUEUCOM ULTRA LO CAPITAL

Lo primer cas és cant la fermaça d'aquell que reeb los diners del préstech ha pagat al creador lo capital e les usures...

Lo .II^{on}. cas és cant aquell que presta, no per guanyar res ultra lo capital, mas per guanyar si matex del dampnatge...

Lo terç és cant lo deutor trigua massa a pagar...

Lo quart cas és aquest: Possem que yo ab mos diners vulla comprar...

Lo quint cas és aquest: Poseu que en Pere prest a.n Johan .X. lliures per tal que.n altre temps...

12. *Tractat d'usura*, fol. 3rb - 3vb, cap. 4, lin. 1-40.

13. *Terç*, fol. 330va - 330vb.

14. Vegeu el text del *Tractat d'usura* als cap. 5, 6 i 7.

Lo sisèn és aquest: Posem que en Pere haia posada en penyora una vinya a.n Pau, son gendre...

Lo setèn cas és aquest: Poseu que un cambiador ho altre hom...¹⁵

Lo .VI^{en}. cas és aquest: Posem que en Pere haia posada en penyora una vinya a.n Pau, son gendre...

Lo .VII^{en}. cas és aquest: Posem que un cambiador o qui.s vol altre...¹⁶

El *tractat d'usura* segueix per espai de vint capítols més parlant dels casos dubtosos (feus, censals morts i violaris i diverses espècies de mogubells), de les penes que cal imposar als usurers i de la restitució. El *Terç* enceta els casos dubtosos (feus, censals morts i violaris i mogubells), però en veure l'extensió possible del *Terç* front a l'extensió del *Tractat d'usura*, que debia tenir davant, Eiximenis escriu: «De les quals matèries, si a Déu plau, direm longament en lo .VII^{en}. Libre en lo tractat de usura. E aquí havem a tractar largament aquesta matèria e a veure diverses dificultats pertanyents a ella, axí com és he com se deu usura restituir e a qui e per qui e con se pot per diverses altres vies cometre; e axí direm aquí de molts altres duptes. De present bast ací ço qui dit n'és poch e curt per tal que aquest tractat no fos de tots punts sens queucom d'aquesta tan gran matèria e tan pertanyent al propòsit, ço és a la matèria de avarícia.»¹⁷ Malgrat tot, en el *Terç* amb l'explicació de la definició de la usura i els casos considerats lícits, Eiximenis ha exposat allò que hom considerava indispensable per a que el comportament del lector sigui l'adient.

Però, no ens havia dit en el *Tractat d'usura*, tot parlant dels censals, que en diria quelcom més en el *Terç*? Un oblit de l'autor? No ho creiem pas. Cal no oblidar que, com veurem tot seguit, el *Tractat d'usura* l'escriu a Catalunya alguns anys abans del *Terç* escrit a València. El *Tractat d'usura* sembla dirigit als seus compatriotes. Per altra banda, Eiximenis projectava, però no era esclau de planificacions anteriors.¹⁸ Si en el seu projecte entrava, entre altres, el *Setè*, podria ser que pensés més accessible aquest que no pas el *Tractat d'usura*, la difusió del qual probablement no fou gran.¹⁹ A més, tot just encetat

15. *Tractat d'usura*, fol. 6vb - 8va, cap. 8, lin. 1-137.

16. *Terç*, fol. 331ra - 331vb.

17. *Terç*, fol. 331vb.

18. Cf. P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc Eiximenis OM (1340? 1409?)*, EF, XL (1928), pp. 443.

19. No tenim encara notícia de cap altre exemplar d'aquest *Tractat d'usura*.

el tema de la usura en el *Terç*, escriu: «Axí proposat que per tal que aquest libre no sia massa gran tractarem en lo .VII^{en}. Libre que és dels manaments divinals, car aquí a loch tractar de usura, ço és quan tractarem del manament de Déu que veda generalment tot furt e rapina e que largament pots veure tot ço que.s pertany a aquesta matèria de usura... E és ver que per tal cant los homens del món han sovín mester aquestes dues matèries damunt dites e molts que hauran aquest libre no hauran lo dit .VII^e., per tal he proposat que, ab l'ajuda de Nostre Senyor, diga açí queucom e fort curt e breu d'aquestes dues matèries damunt dites e per alcuna direcció e revelament de trebayl d'aquells que aquest libre hauran e que pus copiosament ne volrà de cascuna, recorrega als dits libres damunt al·legats.»²⁰ Vet aquí, doncs, la raó del canvi i de la no necessitat de remetre al *Tractat d'usura*.

No podria ser el *Tractat d'usura* una part del *Setè* i, com en altre cas,²¹ que ens hagi arribat apart, qui sap si per no haver-lo acabat? Cal respondre negativament. El *Tractat d'usura* del ms. 42 de Sant Cugat és anterior al *Terç*. Ens ho confirma el fet que aquest *Tractat d'usura* fou escrit mentre Eiximenis es trobava a Catalunya. En el capítol desè, quan comença a parlar dels censals morts, diu: «Lo segon cas és sobre la matèria dels censals e violaris segons la matèria que vuy se contén en Cathalunya».²² Més endavant, quan toca la matèria dels mogubells, escriu: «Lo terç cas duptós sí és sobre los mogubells qui ara s'ich use». Aquest *ich* cal, sens cap mena de dubte, entendre'l com a Catalunya, on l'autor es troba, després del que s'ha dit més amunt. Però, encara hi ha quelcom més. Eiximenis, en parlar dels censals, dóna el «for» de l'interès dels censals: exactament l'equivalent a 7,14 %. Sabem que en l'últim terç del segle XIV hi ha una puja en el «for» de l'interès dels censals.²³ Eiximenis, emperò, dóna l'equivalent a la xifra de 7,14% com la comuna aleshores. El *Terç* l'escriu en 1384, deu anys després de la primera notícia de la puja

20. *Terç*, fol. 329vb - 330ra.

21. Aquest sembla ser el cas de *Regiment de la cosa pública*. Cf. P. MARTÍ DE BARCELONA, *op. cit.*, pp. 455-456.

22. *Tractat d'usura*, fol. 9ra - 9rb, cap. 10, lin. 1-3.

23. «Car antigament qui comprava mil solidos de renda dava per ells vint milia solidos. E ara per rahó de la dita condició se'n leven six milia, car més valen .M. solidos en alou que no fan .M. solidos en feu. E que sia justa cosa...», *Tractat d'usura*, fol. 10ra, cap.10, lin. 55-59. Cf. A. GARCIA SANZ, *El censal*, BSCC, XXXVII (1961), pp. 281-305; ID., *Davallada comercial i problemes comercials entre 1350 i 1500, dins Història de Catalunya*, V. III, Salvat Ed., Barcelona, 1978, pp. 181 - 182.

del «for» de l'interès. Si el *Tractat d'usura* fos posterior al *Terç* i, per tant, part del *Setè*, un autor tan ben informat com Eiximenis, ho hauria fet palès.

Cal, doncs, concloure així: 1) l'autor del *Tractat d'usura* és Francesc Eiximenis; 2) el *Tractat d'usura* és anterior al *Terç* i, per tant, independent del *Setè*; 3) la seva data cal fixar-la entre 1374, any del retorn d'Eixemenis de Tolosa a Barcelona després d'obtenir «el co-bejat títol de Mestre Teòleg», on començà a esbossar el *Crestia*, i 1383, data de la seva anada a València, encara que cal fixar-la més aprop de 1374 que no pas de 1383.

II. CARÀCTER DEL «TRACTAT D'USURA»

L'*opus* eiximenià s'inscriu en una tendència que comença al segle XII i que segueix per tota l'època medieval: la preocupació per la direcció de les conductes dels fidels vers allò que hom ha de fer o bé evitar. El resultat d'això fou un immens nombre d'obres per l'ús dels clergues, en llur tasca pastoral, i també dels laics per a llur formació i informació en llurs activitats.²⁴

El P. Martí de Barcelona ens ha deixat una descripció de l'obra eiximeniana i que resumeix el caire del *Tractat d'usura*: «Eiximenis s'acontentà amb presentar la doctrina de l'Església com a menja sanitosa, amb democratitzar l'ideari medieval i demostrar-ne la practicitat entre la nostra gent. No fou un esperit subtil, sinó pràctic; no fou un pensador, sinó un condensador del pensament aliè —enriquit per la seva llarga experiència i seny ancestral—; no fou un geni creador, sinó ... un notari de la humanitat pensadora. Amb l'avantatge, que no feu un simple inventari ert i sense vida, sinó que, al costat del manlleu, fidel o arbitrari, i de l'assimilació, àgil o feixuga, de l'ensenyament tradicional, hi posa Eiximenis tot un cabal extraordinari d'observacions pròpies, de llegendes i exemples, filles del seu finíssim temperament subtil i sincer d'observació».²⁵

24. Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age* (XII - XIV siècles), «*Analecta Mediaevalia Namurcensia*», 13, Louvain-Lille-Montreal, 1962, pp. 7-67; ID., *À propos des premières Summae Confessorum. Théologie et Droit Canonique*, dins «*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*», 26 (1959), pp.264-306; ID., *El vocabulario de las categorías sociales en los canonistas y moralistas del siglo XIII*, dins D.E. LABROUSSE i altres, *Ordenes, Estamentos y Clases*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 83-100.

25. P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc*, cit., p.498. Cf. J. MASSÓ I TO-

1. El projecte del «Tractat d'usura»

Si hom llegeix les rúbriques dels capítols que encapçalen el tractat, després d'una breu observació, ens adonem que, malgrat el que diu a la introducció —«tractarem *breument* de la dita usura temporal²⁶»— no és aquest el cas. Eiximenis no va voler deixar de banda cap de les situacions pràctiques susceptibles de *fraus usurarum*. Cal tenir present que només ens han arribat els tretze primers capítols d'un total de vint-i-vuit, és a dir quasi tota la part dedicada a les operacions que ell en diu «duptoses de frau de usura», llevat de la de feu, censals morts i violaris i el primer dels mogubells, s'ha perdut. I, certament, cal que ens en lamentem. Tan debò que una futura recerca ens permetin conèixer el *Tractat d'usura* de Francesc Eiximenis en la seva totalitat.

2. Les fonts del «Tractat d'usura»

L'estudi de les fonts del *Tractat d'usura*, com de qualsevol altre, permet confirmar l'autenticitat, la data i la seva originalitat. La conclusió a la que hom arriba, després d'haver-les estudiades, és el que ja s'ha dit d'Eiximenis en torn a les altres obres conegudes: meticulositat i erudició, com diu el P. Martí de Barcelona.²⁷

Per qualsevol que conegui la producció literària medieval sobre la usura²⁸ i estudiï les fonts, tan directes com indirectes, del *Tractat d'usura* d'Eiximenis, li quedarà confirmada la informació força vasta que el nostre autor va arregar pel seu peregrinatge per Europa visitant les universitats de Colònia, París, Oxford per espai de cinc anys i més tard a Tolosa.

RRENS, *Les obres de Fra Francesch Eximenis (1340?-1409?)*, dins AIEC, 10 (1909), p.588; F. EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1981, la introducció a cura de C. WITTLIN, pp. XXX-XXXI.

26. *Tractat d'usura*, fol. 1ra., lin. 8-9.

27. P. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Francesc*, cit., p.450.

28. Vegeu el bon estudi de G. LE BRAS, art. *Usure*, II. *La doctrine ecclésiastique de l'usure à l'époque classique (XII^e - XV^e siècles)*, dins DTC, t.XV, col. 2336 - 2372. També A. DUMAS, art. *Intérêt et usure*, dins DDC, v. V, col. 1475 - 1518; J. T. NOONAN, *The scholastic analysis of Usury*, Cambridge (Mass.), 1957 i R. DE ROOVER, *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et Méthodes*, Montréal-Paris, 1971.

A. *Fonts paganes.* Dels filòsofs pagans Eiximenis només cita Aristòtil i ho fa quatre vegades. Cita, com és lògic, la *Política*, L. I, i l'*Ètica a Nicòmac*, L. V, on l'autor parla de la moneda i la usura, més altra vegada l'*Ètica*, L. II, on es parla de la virtut i, per tant, de l'acte virtuós. Després d'haver examinat les seves dependències dels diversos autors qui tractaren sobre la usura i el precediren, podem concloure que cita de segona mà. La primera citació, que correspon al llibre primer de la *Política* i que la trobem al capítol cinquè, Eiximenis escriu: «Aquesta mateixa sentència aprova Aristòtil en lo quart libre de la sua *Política*, en lo VIII^e capítol». ²⁹ Per què escriu «en lo quart libre»? Doncs bé, si tenim present que hem pogut veure les dependències en aquest capítol de diversos autors, entre aquests Sant Tomàs d'Aquino, el qual en *Secunda Secundae*, qüestió 78, cita d'Aristòtil el llibre I, lect. 8, ³⁰ i que més endavant, en el capítol setè hi ha una dependència directa amb Durand de Sant Porçan, qui diu: «In contrarium est quod dicitur ... quarto etiam Ethicorum dicitur hoc esse turpe lucrum, et primo Politicorum dicitur quod usura est praeter naturam», ³¹ hem de concloure que la memòria el traeix i l'expressió seva «quart libre» s'explicaria per una confusió involuntària produïda pel record de la lectura d'ambdós autors. En el capítol catorzè escriu: «Obra virtuosa e bona principalment requer que la circumstància sua sia bona en la manera segons que Aristòtil en la *Ethica* e los philòsofs morals an posat ...», ³² que ens fa pensar que llegí Sant Tomàs, la *Prima Secundae*, q. 18, a. 3: «Sed contra est quod Philosophus dicit in libro *Ethic.* quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet et secundum alias circumstantias. Ergo ex contrario vitiosus ... Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae». ³³ Això no vol pas dir que no conegués Aristòtil. Sens dubte el debia coneixer a través de la traducció de Grosseteste i sembla ser per a ell indiscutible: accepta la seva doctrina i prou. ³⁴

29. *Tractat d'usura*, cap.5, lin. 40-42.

30. Cf. ed. BAC, n.81, Madrid, 1963, p.480.

31. DURANDUS DE SANCTO PORTIANO, *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, Lugduni, apud Gulielmum Rovillum sub scuto Veneto, 1563, Q.II, n.3, fol.344.

32. *Tractat d'usura*, cap. 13, lin. 55-58.

33. Cf. ed BAC, n.80, Madrid, 1962, p.124.

34. Amb el que s'ha dit, hom puntualitza millor les afirmacions fetes en un treball anterior on presentavem aquest *Tractat d'usura*, obra desconeguda fins aleshores. Cf. J. HERNANDO, *Una obra desconeguda de Francesc Eiximenis: El «Tractat d'usura»*, dins «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 4 (1983), pp. 129-147.

B. *La Sagrada Escripura*. Les citacions de la Bíblia, tant de l'Antic com del Nou Testament, són, en gran part, les utilitzades pels autors medievals per a demostrar la prohibició de la usura. Les citacions, però, que hom llegeix en aquest tractat recorden massa les que posa Ramon de Penyafort i Robert de Courçon.³⁵ En dos ocasions fa exègesi, en concret per Lc. 6,35 i pel discutit text del Deuteronomi 16,6, encara que per aquest les dependències amb el *De malo* de Sant Tomàs són massa evidents.³⁶

C. *Els Sants Pares*. Només dues citacions, una de Sant Agustí, no pas literal, i una altra de Sant Joan Crisòstom, que hom troba en el *Decret* de Gracià.³⁷ Malgrat tot, això no vol pas dir que els desconegui, sinó que Eiximenis ha ignorat la patrística al menys en referències directes.

D. *El Dret Civil*. Quatre són les citacions del *Corpus Iuris Civilis*. Podem afirmar que Eiximenis ha triat les adients, deixant de banda les que podrien presentar problemes. De les quatre, tres no són citacions de primera mà. La part del text on trobem D. 37, 6, L. 1S22 i C.4, 32, L. 16 recorden massa la *Summa de Paenitentia* de Ramon de Penyafort per afirmar altra cosa.³⁸ El mateix podem afirmar pel que fa a D. 17, 2 *Pro socio*, L. 60 que, amb l'afirmació que segueix, sembla treta de la *Summa* de Gofred de Trani.³⁹ En aquest cas, el fet de fiar-se de la memòria explicaria la poca precisió de l'*auctoritas*. Malgrat tot, això no compromet el coneixement que Eiximenis pogués tenir del Dret Civil.⁴⁰

35. Cf. RAYMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de Paenitentia*, curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez, Roma, 1976, L.II, T. 7, n.4, col. 541; G. LEFEBRE, *Le traité «De usura» de Robert de Courçon*, «Travaux et memoires de l'Université de Lille», 1902, p.3-5.

36. *Tractat d'usura*, cap.1, lin. 66-82 i cap. 6, l.5-64. Cf. THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, V.II *De malo*, q. XIII, Taurini-Romae, 1942, pp. 229-235.

37. Aquesta de S. Joan Crisòstom és la PALEA *Eiciens* del *Decret*, D.88, c.11 (FRIEDBERG I, col.308-309).

38. *Tractat d'usura*, cap.5, lin. 60-65. Cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L.II, T.7, n.10, col. 548.

39. *Tractat d'usura*, cap. 8, lin. 55-58. Cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa in tit. Decretalium*, Venetiis, 1564, n.9, p.440.

40. Cf. M. J. PELAEZ, *Las fuentes jurídicas de Eiximenis y aspectos jurídico-históricos inéditos del «Dozè del Crestià»*, dins «Archivo Ibero-Americano», XLI (1981), pp.481-504.

E. *El Dret Canònic*. Les citacions del Dret Canònic, tan del *Decret* de Gracià com de les *Decretals de Gregori IX*, són abundoses, precises, algunes vegades copiades textualment i, en algun cas dubtós i discutit, fins i tot comentades, amb el que demostra bon coneixement i que tenia davant seu aquestes obres. Ara bé, el camí seguit per Eiximenis per arribar al Dret Canònic va ser la lectura dels decretalistes. Hom ho pot comprovar seguint les fonts implícites del *Tractat d'usura*. Pel que fa al *Decret*, les citacions C.14, q.3, c.4; c.14, q.4, c.6 i D.47, c.2 es troben en uns paràgrafs que semblen trets de la *Summa* de Ramon de Penyafort;⁴¹ les citacions C.14, q.4, c.1 i C.12, q.2, c.10 semblen escrites després de llegir la *Summa* de Gofred de Trani.⁴²

El mateix podem dir en la relació de les *Decretals de Gregori IX*. El camí seguit per arribar-hi va ésser la lectura dels decretalistes. La lectura de la *Suma* de Ramon de Penyafort li permet citar les decretals *Super eo*, *Consuluit* i *Conquestus*; la lectura de la *Summa* de Gofred de Trani, *Constitutus*, *Salubriter*, *Cum in officiis*, *Consuluit* i *Plures clericorum*; la *Summa aurea* de l'Hostiensis, entre altres, *Naviganti*. Com més endavant veurem, el capítol IX i X del tractat sobre els censals morts i violaris són resums dels arguments a favor d'ells que hom troba en el tractat sobre censals morts i violaris atribuït a Bernat de Puigcercós, i en ells trobem citades diverses vegades les decretals *Ad nostram* i *Illos vos*.⁴³

No ignorem pas que en aquesta època tots els tractats sobre usura són plens de citacions canòniques. Al coneixement, doncs, del Dret Canònic és possible que s'hi arribi de forma indirecta, però vist el paper d'aquestes *auctoritates*, no haurien tingut força d'argumentació si no s'hagués referit a elles com a primera font.

F. *Els Doctors*. Emprem aquest mot en el sentit genèric en que els autors medievals es designaven a si mateixos. Hom hi comprenia tant els doctors en Teologia com en Dret Civil o bé en Dret Canònic.⁴⁴ En el nostre autor hi podem trobar citacions explícites, on

41. *Tractat d'usura*, cap.1, lin. 92-94. Cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L.II, T.7, n.1, col. 538.

42. *Tractat d'usura*, cap. 3, lin. 8-9. Cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., n. 1, p. 439.

43. *Tractat d'usura*, cap. 9 i 10.

44. Cf. R. de ROOVER, *L'évolution de la Lettre de Change, XIV^e - XVIII^e siècles*, Lib. Colin, Paris, 1953, p. 12.

l'autor dona el nom del doctor a qui es refereix; d'altres referències les fa amb les expressions d'ús comú a l'època medieval: «concorden els doctors», «dien alguns», «no atorgan tots los doctors», «posen alguns», etc.; per últim, Eiximenis ni implícitament ni explícita cita cap autor en determinat moment en que hom ha pogut comprovar que a vegades copia *ad litteram*, altres de manera més o menys exacta i altres resumint.

a. Les citacions explícites. Eiximenis cita explícitament Bernat de Parma, Durand de Sant Porçan, Enric de Suse, Gofred de Trani, Joan Andreu, Joan Teutònic i Ramon de Penyaafort.

Hem vist que Eiximenis ha utilitzat el *Decret* de Gracià i les *Decretals de Gregori IX* com una de les fonts documentals. Però no ha consultat tan sols els cànons, sinó que ha tingut present les gloses que acompanyaven aquests cànons. Tres vegades es fa referència a la *Glossa ordinaria* sobre el *Decret* de Joan Teutònic i Bartomeu de Brescia: la primera amb «diu la *Glossa*», la segona amb «ensenya la *Glossa*» i la tercera amb «posen ... *Iohannes*». ⁴⁵ També cita quatre vegades Bernat de Parma en el seu *Apparatus in Decretales*, dues de les quals fan referència al mateix cànon encara que sobre aspectes diferents, i sempre anomenant-lo. ⁴⁶

Tan sols una vegada cita explícitament els comentaris a les *Sentències* de Durant de Sant Porçan, un dels teòlegs entre els autors citats, encara que la influència d'aquest no es limita a això, com veurem. ⁴⁷

També es citat explícitament Enric de Suse, conegut com *Hostiensis*, de qui fa referència a deu obres: la *Summa aurea* i el seu *Apparatus in Decretales*. ⁴⁸ Hostiensis, conjuntament amb Ramon de Penyaafort, és l'autor més citat i qui sembla tenir més pes per Eiximenis. D'ell tradueix un fragment de la seva *Summa aurea*.

45. *Tractat d'usura*, cap. 5, lin. 15 i cap. 13, lin. 40 i 67. Per a la *Glossa ordinaria* de Joan Teutònic i Bartomeu de Parma em tingut present *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis Gregorii XIII P.M. iussu editum*, Lugduni, 1506.

46. *Tractat d'usura*, cap. 8, lin. 136; 9, lin. 27; 13, lin. 106. Per a la *Glossa ordinaria* de Bernat de Parma hem tingut present *Decretales D. Gregorii papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1582.

47. *Tractat d'usura*, cap. 6, lin. 35. Per l'edició consultada vegeu la nota 31.

48. Les edicions consultades són *Henrici de Segusio Cardinalis Hostiensis Summae Aurea*, Venetiis, 1537 (ed. Anast. Bottega d'Erasmus, Torino, 1963); *Commentaria in quinque Decretalium libros*, Venetiis, 1981.

Una vegada és citada per Eiximenis la *Summa* de Gofred de Trani, és a dir, els seus comentaris a les *Decretals de Gregori IX*. També, com veurem, la influència d'aquest autor no es limita a aquesta citació explícita.⁴⁹

Els comentaris a les *Decretals de Gregori IX* de Joan Andreu coneguts com *Novella* són citats dues vegades, una d'elles no inclou el nom de l'obra.⁵⁰

La *Summa de Paenitentia* de Ramon de Penyafort és citada dues vegades, una d'elles sense referència al nom de l'obra.⁵¹

L'originalitat d'Eiximenis, en aquest aspecte, queda palesa amb les citacions de dos autors. En el capítol vuitè, parlant d'un dels casos-excepcions a la norma general de la prohibició de la usura, tot parlant del quart cas, el *contractus locationis*, diu el nostre autor: «Diu encara més açí *Guillermus de Missali*. q.II, *De mutuo*». D'aquest, doncs, cita els seus comentaris a les *Sentències* de Pere Llobard.⁵² En el capítol novè, tot parlant d'un «cas duptòs de feu» diu: «E açò ponunt *Raymundus, Rodericus et Bernardus super capitulo Conquestus*». Qui és aquest *Rodericus*? A quina obra es referix? Sembla ser *Rodericus Modici Passus*, canonista del segle XIII; de la seva obra no ens ha arribat res, només referències indirectes. És aquesta una citació de segona mà? Podria molt bé ser, després d'haver analitzat els onze primers capítols i haver vist les dependències directes i indirectes. Malgrat tot, hem pogut comprobar que els autors citats explícitament ho són sempre de primera mà. Per què, doncs, havia de ser aquest *Rodericus* una excepció?⁵³

49. *Tractat d'usura*, cap. 13, lin. 42. Vegeu l'edició consultada a la nota 39.

50. *Tractat d'usura*, cap. 8, lin. 72 i cap. 10, lin. 21. L'edició consultada és *Iohannis Andreae in quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, Venetiis, 1581 (ed. anast. Bortega d'Erasmus, 1963).

51. *Tractat d'usura*, cap. 9, lin. 26 i cap. 13, lin. 41-42. Per l'edició vegeu la nota 35.

52. *Tractat d'usura*, cap. 8, lin. 73. No ens ha estat possible fins ara consultar els comentaris a les *Sentències* de Pere Llobard de Guillem de Missal, els manuscrits del qual es troben a la Bolònia i Roma. Vegeu F. STEGMULLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, 1947, p. 132-133.

53. *Tractat d'usura*, cap. 9, lin. 26. Vegeu sobre aquest *Rodericus*, THOMAS DIPLOVATII, *Liber de claris Iuris consultis* (x. XV - XVI), dins «*Studia Gratiana*», X (1968), p. 72. Malgrat tot hi ha qui no està d'acord amb la lectura de *Rodericus*; vegeu St. KUTTENER, art. *Rodiocus ou Rotbertus Modicipassus (Parvipassus)*, dins DDC, t. 7, col. 701 - 702.

b. Les citacions indeterminades i altres dependències. Qui hi ha darrera expressions com «concorden els doctors ... dien alguns ... fan alguns theòlechs ...», etc.? Han estat veritablement consultades per Eiximenis o bé s'ha limitat a treure'n llurs opinions d'autors determinats? Podria molt bé ser que aquests «doctors» i «alguns» fossin els *doctores, quidam, alii* i *aliqui* que va trobar en obres consultades per ell. Malgrat tot, sí que hem pogut identificar diversos autors seguits per ell.

Però hi ha quelcom més. Eiximenis, com la majoria dels seus contemporanis, ha copiat i en altres ocasions ha seguit molt d'aprop altres autors sense fer cap mena d'al·lusió al plagi. En les citacions indeterminades i les altres dependències tàcites hem pogut identificar tant autors citats per ell explícitament: Ramon de Penyaafort, Hostiensis, Gofred de Trani, Durand de Sant Porçan, com altres que no anomena: Duns Scot, Alexandre d'Alexandria, Tomàs D'Aquino i Bernat de Puigcercós. Donarem tot seguit uns quants exemples d'això que afirmem. No tots, doncs, l'extensió d'aquest apartat fora massa llarga.

a'. D'autors citats en el tractat. Una de les obres que sens dubte Eiximenis tingué davant seu fou la *Summa de Paenitentia* de Ramon de Penyaafort. Res d'estrany, doncs, el paralelisme entre ambdós autors. I això fins al punt que determinades *auctoritates* aportades per Eiximenis són de segona mà.

Eiximenis

... principalment e pus clara se comet per cosa qui estigua en nombre, axí com és peccúnica; o en pes, aur e argent e coses semblants; o en mesura, axí com són forment e vi e oli e semblants coses, segons que appar .XIII. q. *tertia, Usura* e q. IIII^a, *Nullus et Instituta, Quibus*

Ramon de Penyaafort

... non dicitur committi usura nisi in his rebus tantum circa quas consistit mutuum, scilicet, quae consistunt in numero, pondere vel mensura. Numero, ut qualibet moneta, quae proprie dicitur pecunia numerata; pondere, ut aere, argento, auro ...; mensura, veluti frumento, vino, oleo, *Inst. Quibus modis re contrahitur obligatio, circa princi-*

*modis contraytur obligatio, circa principium.*⁵⁴

Açò mateix appar per Dret Civil ... El Emperador qui posa: *Ob sacre leges, non dedignantur imitari sacros canones, specialiter in matrimoniis et in usuris.*⁵⁶

*pium ... probatur 14 q.3 Usura et q.4 Nullus.*⁵⁵

Iure Civili, nam dicit Imperator quod sacrae leges non dedignantur imitari sacros canones, specialiter in matrimoniis et usuris.⁵⁷

En aquests punts la dependència és evident. Però si hom llegeix tot l'argument exposat per Eiximenis sobre la prohibició de la usura pel Dret Civil i Canònic, podrà veure més amplament qui llegeix en aquest cas. Posem, però, un altre exemple de plena dependència, potser per saber-s'ho de memòria, quan exposa la diferència entre préstech i lloguer:

Eiximenis

La primera sí és car en lo préstech lo perill passa a aquell qui reeb la peccúnia, mes no és axí en la cosa logada. La segona diferència sí és car en lo préstech la peccúnia no es pijora al prestant, mas la cosa logada al contrari. La terça, car la peccúnia prestada de si mateixa no fa nengun fruyt de si a aquell qui la reeb, mas de la cosa logada al contrari.⁵⁸

Ramon de Penyafort

Prima, quia in mutuo transfertur periculum in accipientem, secus in locato; secundum, quia pecunia non deterioratur per usum, secus in domo vel equo vel alia re locata; tertium, quia usus pecuniae nullum fructum vel utilitatem parit utenti, secus in usu agri, vel domus, vel equi, vel alterius rei locatae.⁵⁹

54. *Tractat d'usura*, cap. 1, lin. 89-94.

55. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 1, col. 538.

56. *Tractat d'usura*, cap. 5, lin. 61-66.

57. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, t. 7, n. 10, col. 547.

58. *Tractat d'usura*, cap. 6, lin. 74-80.

59. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, L. II, T. 7, n. 7, col. 545.

La *Summa Aurea* d'Enric de Suse està present en tot el *Tractat d'usura*. Si bé és cert que és un dels autors citats de manera explícita més vegades, les dependències tàcites al llarg del tractat a través d'una paraula, una frase o bé tot un pàrraf són abundoses. Reproduïm, com a exemple, un fragment, aquesta vegada una glosa, de la *Summa Hostiensis*:

Eiximenis

E deus açí notar que lo patis usuraris pus comuns e famosos són tres: lo primer és quant lo capital e lo guany se posa tot en cert, axí com fa aquell a qui aytal pati posa ab aquell qui presta: Yo.t prest .XX. solidos e tu dar-me as a Pascha .XXV. solidos. Lo segon pati usurari sí és cant lo capital és posat en cert e lo guany en fortuna, axí com fa aquell qui diu axí: Yo.t prest deu solidos e, si guanyes, dar-me as de guany ço que.t vulles; e, si no guanyes, no t'en vull res de guany; emperò tu.m retràs lo capital entegrament. Lo terç pati usurari és posar lo guany e lo capital en fortuna; e contra aquest pati és la decretal *Extra. De usuris, Naviganti*.⁶⁰

Hostiensis

Usura autem conventionis tribus modis committitur. Primo, quando capitale et lucrum ponitur in certitudine, ut cum dicitur: Mutuo tibi 10 solidos pro 15. Secundo, quando capitale ponitur in certitudine et lucrum in fortuna, ut cum dicitur: Mutuo tibi decem, et si lucratus fueris, dabis michi tantum de lucro, vel ad voluntatem; si vero nihil lucratus fueris, nihil mihi dabis; sed quicquid dabis mihi de lucro, reddes mihi penitus capitale. Tertio modo, quando lucrum ponitur in certitudine et capitale in periculo, sicut faciunt ii qui mutuam fortunam maris ut si navis periisset, non teneretur debitor etiam capitale reddere. Iste tertius modus probatur *Extra. De usuris, c. Naviganti*.⁶¹

La *Summa* de Gofred de Trani és una altra de les obres que Eiximenis debia tenir al davant. Les dependències tàcites són tan abundoses com les de Ramon de Penyafort i Enric de Suse. Les coincidències entre les auctoritates canòniques d'un i altre en fragments on es

60. *Tractat d'usura*, cap. 4, lin. 13-24.

61. HOSTIENSIS, *Summa aurea*, cit., *Liber V De usuris*, n. 3, col. 1614.

parla del mateix ens fa pensar no que Eiximenis no es mirés les *Decretals de Gregori IX*, sinó que altres autors, en aquest cas Gofred de Trani, li havien facilitat la tria. Tot explicant la definició d'usura, ambdós autors escriuen:

Eiximenis

... lo gunay qui ret l'om usurari per prestar deu ésser attent per lo prestant en quinaque manera, ço és ho de fet o de pensa. Car ... si per voluntat, axí mateix és usurer. Perquè nota que axí com havem *Extra. De usuris, c. primo et c. Consuluit* e en lo *Decret .XIV. q. III^a Si feneraveris...*

És ver que dien açí alguns doctors que la dita sentència se deu entendre d'aquell qui no prestaria de fet sinó per la speranza del guardó. Emperò, quant algun hom ha esperança del guardó e principalment presta per amor de Déu ne vol que lo guardó sia cosa notable temporal mas qualque misèria, lavors dien que aytal no és usura.⁶²

Gofred de Trani

... in hac descriptione addo intentione praecedente vel pacto, sola enim spe vel expectatione vitium contrahitur usurarum, ut infra eodem c. I et c. *Consuluit*, 14 q.4 *Si feneraveris...*

Quod intelligo verum esse cum causa mutuandi principaliter ponitur in spe el expectatione lucri sive emolumenti; aliter si non principaliter propter hoc moveatur mutuator ad mutuandum sed ob charitatem et dilectionem, secundario autem sperat de aliqua retributione, non puto hoc vitiosum.⁶³

Eiximenis segueix tant d'aprop la *Summa* de Gofred de Trani que no es limita a opinions aïllades que podria haver trobat a través d'altres autors com Hostiensis; doncs, quan exposa les excepcions a la prohibició de la usura, no segueix un autor de tanta autoritat com Hostiensis, sinó que bàsicament se serveix de la *Summa* de Gofred de Trani, encara que no pas amb absoluta servitut. Comprobem-ho:

62. *Tractat d'usura*, cap. 3, lin. 1-20.

63. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit. n. 1, p. 438.

Eiximenis

Lo primer sí és quant la fermaça d'aquell qui reeb los dinés del prestant ha pagat al creedor lo capital e les usures, lavors legudament la fermaça o pot recobrar del principal creedor axí com a deute que li és degut, *Extra. De fideiussoribus, Constitutus.*

Lo segon és quant aquell qui presta ... per guanyar si mateix de damnatge fa posar pena al deutor ... E açò trobaràs .XII. q. XII, *In legibus.*

Lo terç és quant lo deutor trigua massa a pagar lo creedor, en quant que lo creedor pot demanar ultra lo capital lo *interesse* ... De açò havem ff. *Pro socio.* E deus açí saber que pus justament se pot tots temps demanar lo *interesse* del dampnatge que no lo interèsser del guany.

Lo quart ... vendre lo ús de mos dinés: Que tu en aytal loch me retes aytant ... emperò reeb sobre mi lo perill...

Lo quint ... Posem que en Pere presta a.n Pau deu lliures per tal que en altre temps en Pau li'n reta aytantes mesures de blat o de vi o de oli com ara les valen ... si era dubte atuyt comunament ... E per aquesta mateixa rahó excusa de usura aquell qui ven ses mercaderies per tal que.n haia més en cert temps, jatsia que les mercaderies valen ara menys de fet quant ell les

Gofred de Trani

Secundus casus, cum fideiusor solvit debitum et usuras forte quia iuravit tunc exigere a debitore, ut supra *De fideiussoribus, Constitutus.*

Tertius, cum petitur usura canonica, hoc est poena canonis quae potest exigi ultra sortem, ut 12 q.12 *In legibus.*

Quartus, cum petitur usura non tanquam usura sed tanquam interesse ... et tunc non petitur quasi usura sed quos intersit moram adhibitam no fuisse, ut ff. *Pro socio, l. Socium.* Sed hoc intelligo cum interesse est intra rem vel cum petitur causa damni vitandi non lucri captandi.

Quintus, contratus locationis in quo licite requiritur ultra sortem, id est ultra id quod datur ... quia periculum rei locatae ad locatorem spectat...

Sextus, ratione incertitudinis, ut infra eo titulo cum *In civitate* ... Is autem qui pecunia sibi dat ut tot sibi mensurae grani vel olei vel vini tempore messium collectione olivarum, vindemiarum excusatur a foenore, si probabiliter dubitetur an merces sint plus vel minus eo tempore valiturae. Et idem ex parte venditoris, cum quis principaliter vendidit merces et tradidit pecuniae solutione dilata, ut in eadem decretali *Naviganti.*

Septimus, cum possessiones a socio vel genero sunt pro numerata dote pignori obligatae,

vent ... Açò appar aquí mateix en lo capítol *In civitate*.

Lo sisèn és aquest: Posem que en Pere haia posada en penyora una vinya a.n Pau, son gendre, per lo dot de sa filla e vol ço que la Església consent, axí com appar *Extra. De usuris, Salubriter*, ço és que los fruyts de la vinya no li sien contats en sort de paga.⁶⁴

nam tunc fructus non computantur in sortem, ut infra eodem titulo *Salubriter*.⁶⁵

També els comentaris a les *Sentències* de Pere Llobard de Durand de Sant Porçan és una altra de les obres que Eiximenis debia tenir al davant. La influència d'aquesta obra no es limita al lloc explícitament citat, sinó que, com els anteriors, les dependències tàcites són ben paleses. Amb tot, hem de dir que les dependències tàcites vers aquest autor les trobem en el capítol setè on Eiximenis, responnent a diverses objeccions, aprofondeix sobre la injustícia de la usura, on també la dependència vers Tomàs d'Aquino és més que evident.

Eiximenis

... aquell qui reeb préstech és segons lig de natura a dar ultra lo capital, donchs lo prestant pot senç peccat reebre ultra lo capital. El antecedent posa Aristòtil en la sua *Ethica* dient que tot hom que beniffet haia reebut és naturalment obligat a aquell que li fa en tanta recompensació com reeb beniffici. Com donques lo deutor en lo préstech haia reebut gran beneffici per lo prestant, segueix-se, donchs, que él li és tengut de satefer e,

Durand de Sant Porçan

Item unusquisque tenetur de debito honestatis aliquid compensare ei qui sibi gratiam facit, ut dicitur 5 *Ethic*. Sed ille qui pretium aut mutuum dat, gratiam facit ei, ergo recipiens mutuum tenetur tradenti aliquid compensare. Sed non videtur esse illicitum obligare aliquem ad illud ad quod ex iure naturali tenetur, ergo non videtur esse illicitum, si aliquis mutuans alteri pecuniam deducat in obligatione aliquam recompensatio-

64. *Tractat d'usura*, cap. 8, lin. 11-106.

65. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa* cit., n.9, p. 440.

per consegüent, lo prestant ho pot segurament reebre. Respon que lo prestant no entén en son préstech fer beniffet a aquell a qui presta, mas a si mateix.⁶⁶

nem ... Sed tradere mutuuum sub usura non procedit ex affectu benevolentiae sed avaritiae, per quam tradens quaerit lucrum proprium cum dampnum recipientis...⁶⁷

b'. D'autors no citats. Hem pogut comprobart també citacions indeterminades i dependències tàcites d'autors el nom dels quals no trobem en el *Tractat d'usura*: Duns Scot, Tomàs d'Aquino, Alexandre d'Alexandria i Bernat de Puigercós.

Dependències tàcites vers Duns Scot les hem trobat quan exposa en el capítol cinquè la manca per part del prestant del títol del treball en l'eventual benefici obtingut pel prestatari:

Eiximenis

Terçament que los cent solidos aquells de si mateix no.n faeren nengun fruyt sens la prudència e astúcia d'en Pau, la qual astúcia en Pau no ha d'en Pere ne de res del seu, com sia naturalment sua. Haver, donchs, de res d'altre guany e sens nengun treball, és contra lig de natura.⁶⁸

Duns Scot

Alia ratio est, esto quod pecunia maneret sua, tamen illa pecunia non habet ex natura sua aliquem fructum, ... sed tantum provenit aliquis fructus ex industria alterius, scilicet utentis; industria autem huius non est eius cui concedit pecuniam; ergo ille volens recipere fructum de pecunia, vult habere fructum de industria aliena.⁶⁹

Tomàs d'Aquino, directament o indirecta, és a dir a través d'altres, és un autor qui dóna a Eiximenis gran part dels elements de la fonamentació filosòfica de la prohibició de la usura. Però no sols això, sinó que part del vocabulari emprat sembla dependre de Tomàs

66. *Tractat d'usura*, cap. 7, lin. 1-11.

67. DURANDUS DE SANCTO PORTIANO, *In sententias*, cit., q. IV, n.2, p. 244 i q. III, n. 7, p. 244.

68. *Tractat d'usura*, cap. 5, lin. 22-27.

69. JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera mia*, t. 18 *Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum a distinctione decima quarta ad vigesimam secundam*, Parisiis, 1894, Dist. XV, Q. II, pp. 292-293.

d'Aquino. Expressions «no.s poden estimar per peccúnia», «stimació peccuniària», «stimació peccuniosa», etc., en porten a d'altres de Sant Tomàs en la *Summa*: «aestimatione pecuniae», «pecunia mensurantur», «pecunia aestimari», etc. Hi ha, emperò, reflexions senceres que semblen tretes de la *Summa*:

Eiximenis

... és vedat a cascú prestant que no entena a obligar per son préstech a aquell a qui prestar-li en temps que ne seguirà, com aytal obligació puxa caure en stimació peccuniària.⁷⁰

Tomàs d'Aquino

Repugnat autem ei obligatio ad mutuuum in posterum faciendum: quia etiam talis obligatio pecunia aestimari possit.⁷¹

Però les dependències vers Tomàs d'Aquino no es limiten a afirmacions aïllades. En els capítols cinquè, sisè i setè, on s'exposen les raons per les quals la usura està prohibida, en tot allò que es refereix al dret natural o llei natural, és a dir les raons filosòfiques, la dependència de la qüestió 78 de la *Secunda Secundae* i, molt especialment, la qüestió *De malo*, és palesa. Veiem-ne alguns exemples:

Eiximenis

Contra aquesta sentència ... la lig de Déu diu *Deuteronomii* .XXVI.: *Fenerabis gentibus multitis*, qui vol dir que tu logregaràs a molta gent, donchs logregar no és pecat, ne contra la lig de Déu.

Responen alguns doctors dient que lo al·legat no és manament, ans és promissió axí com fou del libell de refug de les mullers qui fou a ells permés.

Tomas d'Aquino

... nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuuum ad usuram est concessum in lege divina, dicitur enim *Deut.* ... Ergo dare mutuuum non est peccatum mortale.

Sed dicendum quod hoc non est concessum illi populo sed magis permissum propter eius duritia, sicut et libellus repudi.⁷²

70. *Tractat d'usura*, cap. 1, lin. 18-21.

71. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologica, Secunda Secundae*, q. 78, a. 2 ad 4, ed. BAC. cit., p. 484.

72. ID., *De malo*, cit., art. IV, 1 i 2, p.229.

Axí aquesta promissió fou feta als fills de Israel de logregar als estranys per tal que no logregassen entre si mateixos.

E per tal dient que lo dit al·legat de la Scriptura qui diu *fenneraberis gentibus multis* no vol dir que los fills de Israel donassen a usura, mas és *verbum yperbolicum* e parlant per excés de la habundància ... tu seràs bastant a prestar e dar a altres.

... lo *fenera* e el *mutuum* són paraules transumptives, qui donen a entendre la lur abundància.

La segona raó ... Per què no puix pendre yo guany de peccúnia que prest axí com vexell d'argent que prest per cert preu sens pecat, com no haia diferència entre la matèria de vexell e de la peccúnia?⁷⁶

Ad primum ... scilicet accipere usuras a gentibus, ut vitaretur maius malum, scilicet accipere usuras a iudaeis...⁷³

Ad secundum dicendum quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare ... Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat: et ideo quod dicitur *Fenerabis*, intelligendum est, mutuabis; ut per hoc detur intelligi quod in tantum affluerent temporalibus bonis...⁷⁴

Foenus ibi large accipitur pro mutuo ... Promittitur ergo in praemium Iudaeis abundantia divitiarum ex qua contigit quod aliis mutuare possint.⁷⁵

Preterea argentum monetatum et in vasa formatum non differt specie, sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati.⁷⁷

Eiximenis quan, tot exposant les excepcions a la prohibició de la usura, descriu el cas de la dot, posa un exemple en que la penyora donada pel sogre al gendre en lloc de la dot, pot ser considerada com préstech i, per tant, segons com usurari. Hem pogut comprobar la font de la que se serví Eiximenis: el *Tractatus de usuris* d'Alexandre d'Alexandria, autor que no anomena pas cap vegada i únic dels autors consultats que exposa aquest exemple que no hem trobat en cap dels canonistes consultats. La confrontació d'ambdós paràgrafs demostra, si més no aquí, la dependència vers el mestre Alexandre d'Alexandria:

73. ID., *Secunda Secundae*, cit., q. 78, a. 1 ad 1, p. 481.

74. ID., *Se malo*, cit., ib., p. 232.

75. ID., *Secunda secundae*, cit., ib., p. 482.

76. *Tractat d'usura*, cap. 6, lin. 1-53; 65-69.

77. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., ib., p.482.

Eiximenis

Lavors Pau, qui ama més los dinés del dot qui no fa la penyora ab sos fruyts, pregua a.n Johan, amic seu, que ell vulla pendre la vinya aquella ab tot aquell dret que lo dit Pau hi ha e que lo dit Johan li dóna aytant com és ço per què lo sogre la hi ha mesa en penyora. Dien açí los doctors que si en Johan per pura franquesa sua e per amistat que ha ab en Pau fa ço que.l pregua en Pau e no ha esguart al guany dels fruyts, e axí mateix en Pau li dóna graciosament tot son dret no per esguart de la peccúnia que li atorgua en Pau mas per especial affecció li ha maior que ha altra, dien que aquest contracte propiament no és ab préstech, ans sembla contracte de venda ab carta de gràcia. Si, emperò, en Johan ab aquest pati reebia la vinya, ço és que tostemps lo dit Johan demàs sos dinés que Pau li sia tengut de retre-los-hi tots, lavors lo contracte seria usurari majorment si a cor de no liurar la dita peccúnia a.n Johan, sinó ab aquest pati, lavós *presumitur omnino usurarius*.⁷⁸

Alexandre d'Alexandria

Numquid iste alius recipiens talem possessionem poterit lucrifacere fructus perceptos usque dum soluta ei fuerit pecunia praedicta, sicut gener? Ad hoc respondet ratio dicens quod si gener animo donandi transfert ius totum quod habet in pignore in talem non propter contractum pecuniae quam accepit ab eo, sed propter affinitatem et amicitiam, vel quia sibi coniunctus et iste numerat sibi pecuniam propter gratiam et dilectionem, et non propter fructus lucrificandos, tunc enim non est usura, quia non est ibi vera ratio mutui. Aboletur enim vitium usurae quia gener sibi gratis concessit ius quod habet in possessione; et per consequens donat sibi fructus quos ipse potest percipere. Si tamen ductum sit in pactum quod gener teneatur numeranti reddere pecuniam, si iste voluerit, usura est, si numerans pecuniam vellit lucrifacere fructus et propter hoc mutavit.⁷⁹

78. *Tractat d'usura*, cap. 8, lin. 107-125.

79. Cf. A.-M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV^e siècle. Le «Tractatus de usuris» de maître Alexandre d'Alexandrie*, «*Analecta Mediaevalia Namurcensia*», n. 14, Louvain-Montréal-Lille, 1962, n. 58, pp. 146-147.

Ens copsà la lectura dels capítols desè i onzè sobre els censals i violaris «segons la matèria que vuy se contén en Cathalunya». En cap dels autors citats per Eiximenis i altres consultats, trobavem la font o fonts emprades. No calia, però, anar massa lluny, doncs en el mateix manuscrit on es troba aquest tractat sobre la usura hom pot llegir un altre tractat sobre censals i violaris atribuït a Bernat de Puigcercós sobre els censals morts i violaris a Catalunya.⁸⁰ Hem de dir que s'ens clarificà l'exposició feta per Eiximenis molt fosca, per cert, potser per l'esforç de voler resumir un tractat tan llarg. Exposem aquí un exemple de la dependència del *Tractat d'usura* de Francesc Eiximenis en aquesta matèria vers el tractat atribuït a Bernat de Puigcercós:

Eiximenis

Ne.l contracte que la dita decretal posa és de si mateix en just mas retén lo injust: les fraus que si avisten per los comprants e venents. E la primera coniectura de frau és posada aquí en aquell capítol *Illo vos* en la fi on diu que presumir pot hom lo frau si lo comprant és usurer e ha acostumat de prestar a usura. Axí mateix la decretal aquella *Ad nostram* parle de usurer. Axí mateix diu Ostienc en la *Glosa* e Johan Andreu en la *Novella*.

La segona coniectura de frau són en lo dit cas, car diu que fou convengut entre ells que mudassen lo nom de préstech en nom de venda per tal que lo prestant no pogués ésser con-

Bernat de Puigcercós

... contractus positus in c. *Ad nostram* et in c. *Illo vos* non iudicatur illicitus ex forma contractus sed ex fraudibus adhibitibus in contractu. Coniecture contente in c. *Ad nostram* et in c. *Illo vos* in fine ubi dicitur presertim si emens consuevit exercere usuras. Capitulum autem *Ad nostram* loquitur in usurario ut expresse dicit Iohannes Andree ut in *Novella* super capitulum *Ad nostram*, cui consentit Ostiensis in *Glosa*.

Secunda etiam coniectura que est fundamentum totius fraudis ... prius fuit actum inter contrahentes de mutuo, sed creditor ne posset conveniri per canonem editum contra usurarios

80. *Questio disputata inter fr. Bernardum de Podio Cercoso et Raimundum de Area de licitudine contractus emptionis et venditionis cum conditione revenditionis*, Ms. 42 del Monestir de Sant Cugat del Vallès, fol. 15 - 49. Cf. F. MIQUEL ROSSELL, *Catàleg*, cit., pp. 79-80. Estem preparant l'edició crítica d'aquest tractat per a la seva publicació.

vengut per la Cort axí com ha usurer.

La terça conjectura de frau sí són car lus patis era segons que diu la dita decretal que lo venedor no podia cobrar la cosa venuda dins set anys primers, per consegüent lo comprador havia a reebre ultra lo capital tots los fruyts de .VII. anys.

La quarta, car aquí era lo preu massa poch en tant que no atenia la meytat del just preu.

La quinta es posada en lo capítol aquell après *Illo vos* e és que lo comprador cant cobrave lo capital cobrava ja ultra aquell .LX. solidos.⁸¹

mutavit contratum mutui in contractum emptiois.

Tertia etiam coniectura ... quia ibi in conditione ponebatur quod venditor non posset recuperare rem venditam infra septem annos primos sed solum a septimo usque ad novenium ex quo multum presumitur contra emptorem quia semper voluit recipere fructus per septem annos, quod fuit signum fraudis magne.

Quarta ... non est modicum ymmo iustum nec ... quod vix attingit medietatem iusti pretii.

Quinta ... que ponitur in capitulo *Illo vos* non habet locum in casu nostro quia hic emptor quando reddit vel revendit casum venditori no recuperat plus.⁸²

III. CONCLUSIÓ

Eiximenis autor original? L'estudi que hem fet de les fonts ens mostra que Eiximenis fou un bon compilador, qui emprà les obres que tenia a l'abast amb total llibertat. Podem afirmar que, malgrat tot, devia tenir al davant el *Decret* i les *Decretals de Gregori IX*, amb les *gloses ordinàries* de Joan Teutònic i Bernat de Parma; també les *Sumes* de Ramon de Penyafort, Enric de Suse, dit Hostiensis, i Gofred de Trani; la *Novella* de Joan Andreu; els *Commentaria* a les *Sentències* de Pere Lombard de Durand de Sant Porçan. Però, i els altres autors? Podrien ser reminiscències de la seva estada a París, Colònia,

81. *Tractat d'usura*, cap. 10, lin. 12-34.

82. BERNARDUS DE PODIO CERCOSO, *Questio disputata*, cit., fol. 17va - 18ra.

Oxford i Tolosa i del seu ensenyament de Filosofia i Teologia o bé referències trobades en les diverses obres consultades.

És Eiximenis original en el tractament doctrinal del problema de la usura? La resposta és negativa, al menys si hom té present els capítols que ens han arribat. Més aviat cal dir que es mostra restrictiu. Hom podrà veure en les notes a peu de text les valoracions que en cada moment es fan. Podriem afirmar que la seva preocupació és ésser lògic i poguer arribar a tothom. Reté i exposa la doctrina general sobre la usura com l'havien ensenyat altres abans d'ell tenint present també el medi on viu. Fins i tot en algun aspecte, l'explicació de la decretal *Naviganti* i el problema dels censals morts, l'obsessió de sintetitzar fa que no sigui massa clar. Ara bé, es tracta d'un tractat escrit íntegrament en català. Això sí que creiem que és original.

JOSEP HERNANDO I DELGADO

SEGONA PART

TEXT

- f. 1^{ra} Jesucrist, príncep e senyor, sobiranament franch e liberal, del qual incessanment e sens mesura devalla tot a tota creatura, sí promés a son leyal servidor dar guardó sobrehabundant de spiritual usura. E, per tal manera, nengun qui lo dit guardó volgués, no prestàs per esguart de guany temporal, ans solament prestàs per sol amor sua. E, per rahó de açò, per mils servir lo seu sant manament e per pus sègur anar a son loguer excel·lent, tractarem açí breument de la dita usura temporal sots l'ordre qui.s segueix en lo tractat següent. 5 10

7 manament *ms* manaments

RUBRIQUES

Lo primer capítol expon la primera part de la diffinició de usura.

Lo segon espon la segona.

Lo terç espon la terça.

Lo quart spon la quarta. 5

Lo quint ensenya per què usura és vedada.

Lo sisèn argüeix contra açò qui és damunt dit.

Lo setèn continua lo dit argument per altres rahons.

8 argument *ms* argun

- Lo .VIIIè. pose set cases en que hom pot percebre
ultra capital en contracte de préstech. 10
- Lo novè posa un cas duptós del feu.
- f. 1^{rb} Lo .Xè. posa altre cas duptós dels censals morts.
// Lo .XIè. tracte de la justifficació dels violariis.
- Lo .XIIè. mou la matèria dels mogubells e prova que
sia just cobrar lo seu ab préstech. 15
- Lo .XIIIè. destruhi los fonaments de la opinió pre-
cedent.
- Lo .XIIIè. prova que nengú que per préstech puxa
cobrar lo seu.
- Lo .XVè. inprova altra vegada la comuna resposta 20
dels contrariis.
- Lo .XVIè. respon al primer cas pus prop passat de
mogubellar.
- Lo .XVIIè. tracta de la segona spècia de mogubell.
- Lo .XVIIIè. tracta de la tèrcia spècia de mogubell. 25
- Lo .XIXè. tracta de la quarta spècia.
- Lo .XXè. tracta de una difficultat e és si tot transpor-
tant dret de cautela per transportar lo dret de mogu-
bellar.
- Lo .XXIè. tracta de la quinta spècia de mogubell. 30
- Lo .XXIIè. tracta de la VI^a spècia de mogubell.
- Lo .XXIIIè. prova que lo dit contracte valla e sol a
les rahons contràries.
- Lo .XXIIIè. tracta de la setena spècia de mogubell.
- Lo .XXVè. tracta si pot segurament mogubellar ab 35
altra aquell al qual lo príncep és deutor principal.
- Lo .XXVIè. pose les penes degudes als usurers pú-
blichs e ensenya qui són usurers públichs hi notoris. //
- f. 1^{va} Lo .XXVIIè. ensenya per quantes vies se deven res-
tituyr les usures. 40
- Lo .XXVIIIè. ensenya a qui.s deven restituyr les
usures.

10 capital *ms* capítol / 25. Lo XVIIIè. tracta de la tèrcia spècia de mogubell *interli-
neat i al marge dret* / 37 usurers *ms* usures

IO PRIMER CAPÍTOL EXPON LA PRIMERA PART
DE LA DIFFINICIÓ DE USURA

Primerament, donchs, havem a veure què és usura. E concorden los doctors en aquesta sentència, ço és que usura és tot guany temporal, lo qual l'om qui presta ateny per pati precedent e per següent força. E attén ací aquesta diffinició segons cascuna de ses parts.¹

5

La primera part diu que usura és tot guany temporal. E diu temporal per tal car no.s deu entendre del spiritual, con aquell no sia vedat a nengú.² E, si és cert que prestar a.lgun per amor de Déu, sia obra meritòria e lu-

2 definició de usura *al marge esquerre i de la mateixa mà* / 7 spiritual *al marge esquerre*

1-5. Cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de Paenitentia*, ed. Roma, 1976, L. II, T. 7, n. 1, col. 538; HENRICUS DE SEGUSIO, card. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, ed. Venetiis, 1573 (ed. anast. Bottega d'Erasmus, Torino, 1963), L. V *De usuris*, n. 2, col. 1614; GOFFREDUS DE TRANO, *Summa in titulos Decretalium*, ed. Venetiis, 1564, L. V *De usuris*, n. 1, p. 438.

1. Eiximenis, deixant de banda la qüestió sobre l'etimologia de la paraula usura, que hom pot trobar en tots els canonistes (cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de Paenitentia*, Roma, 1976, L. II, T. 7, n. 1, col. 538; o bé HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, Venetiis, 1573, ed. anast. Bottega d'Erasmus, Torino 1963, L. V *De usuris*, n. 2, col. 1614), dóna una definició en el sentit estricte: unida a un *mutuum*, que segueix l'Hostiensis: «Quodcumque solutioni rei mutuatae accedit ipsius rei usus gratia pactione interposita, vel hac intentione habita in contractu vel exactione habita post facto» (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 1, col. 1612-1613); aquesta definició combina altres dues: «Lucrum pacto debitum vel exactum», segons Ramon de Penyafort (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 1, col. 538), i «quicquid sorti accedit intentione praecedente vel pacto», segons Gofred de Trani (*Summa in titulos Decretalium*, Venetiis, 1564, *De usuris*, n. 1, p. 438).

2. Tots els canonistes i teòlegs diuen que hi ha dues classes d'usura: espiritual i corporal. La primera és lloable i justa i es basa en la promesa del premi que es donarà

grativa de guany envers Déu no.s deu encara la dita 10
 paraula estendre a coses que no.s poden estimar per pec-
 cúnia, axí com és haver la amiatat de aquell a qui hom
 presta ha d'altra persona per rahó del préstech; ni de co-
 ses semblants, axí com oracions o coses qui caen en sti-
 mació peccuniària. Deu-se, però, entendre la dita part 15
 primera de la difinició, segons los doctors, de tota cosa
 qui caygua en valor o stimació peccuniosa, axí com és
 aur, argent o qualsevol roba o dinés o serveny. Hoc en-
 cara, per la dita part, és vedat a cascú prestant que no
 entena a obligar per son préstech a aquell a qui presta, a 20

11 què és dit guany temporal *al marge esquerre* / 20 entena, *davant la -a hi ha -d-
 raillat*; presta *acabat amb -t raillat*

18-21. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologica, Secunda Secundae*, ed. BAC, n. 81, q. 78, a. 2 *Respondeo* i *Ad quartum*, p.483-484.

per les nostres obres (cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 2, col. 538; HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 3, col. 1614-1615. Hi ha, però, autors qui rebutgen aquesta divisió: Bohic, en els seus *Commentaria in quinque Decretalium libros*, diu: «Instam divisionem videtur reprobare frater Iohannes in *Summa Confessorum...* et forte bene, quia figurative et parabolice tantum lucrum operum bonorum dicitur usura, sicut fatuum est dicere quod duae essent species vitis, scilicet spiritualis et corporalis, quia Chistus dicit 'Ego sum vitis vera' » (cf. T.P. McLAUGHLIN, *The Teaching of Canonistes on Usury XII, XIII and XIV Centuries*, «*Mediaeval Studies*», I (1939), p. 98). La usura *corporalis*, dita per Eiximenis «tot guany temporal», es subdividia en dues menes, que corresponen al nostre interès simple i compost. Els escolàstics les anomenaven *usura prima vel simplex* i *usura secunda vel duplex*; o bé *usura sortis* i *usura usurarum*; o bé *foenus sortis* i *foenus foeneris*. L'interès compost, ja prohibit pel Dret Romà, qualificat per tots escolàstics com *improbum foenus*, no és objecte de l'atenció d'Eiximenis. Tan sols, doncs, li interessa la primera. En l'explicació d'aquesta segueix Sant Tomàs d'Aquino en la *Summa Theologica, Secunda Secundae*, q. 78, a. 2: «Respondeo dicendum quod... omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quae ex ipso usu consumitur, pecuniam accipit... ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit cuius pretium mensurari potest...» (*Summa Theologica, Secunda Secundae*, ed. BAC, n. 81, Madrid, 1963, p. 483). La influència de Sant Tomàs en aquest aclariment de «tot guany temporal» és també evident: «Repugnat autem ei obligatio ad mutuam i posterum faciendum: quia enim talis obligatio pecunia aestimari possit» (*Secunda Secundae*, cit., q. 78, a. 2 *Ad quartum*, p. 484).

f. 1^{vb} prestar-li en temps que ne seguirà, com aytal obligació
 puja caure en stimació peccuniària; ne axí mateix, per
 rahó de de son préstech, non entena haver servey // tem-
 poral jamés, mas que tot son guardó pos en Déu axí com
 diu la *Glosa* sobre aquella paraula de Jhesuchrist, *Lu-* 25
che .VI^o.; *Mutuuum dantes nichil inde sperantes*. Per
 aquesta mateixa rahó se comet usura per tot prenent ser-
 veny mal o bon, d'om o de fembra, per contemplació de
 préstech fet a.queull qui fa lo servey o l'a a ffer; e de açò
 entén de servey qui.s pot stimar per peccúnia. Semblant 30
 és de aquell qui presta a l'altre ab condició que molgua
 en son molí o que cogua en son forn o que.ll seguísca
 per vil.la sovint o per tal que per ell sia més famat,
 preat, loat e honrat, car tot açò pot caure en stimació de
 peccúnia. Axí mateix comet usura aquell creedor que no 35
 vol alongar lo terme de la pagua del prestech al deutor
 qui és stret ab jurament si, donchs, no li'n dóna pagua,
extra. De usuris, Consuluit, jatsia que lo creedor no la
 deman.³ Axí mateix és usura en aquell qui presta a la co-
 munitat ab aquest pati: 'Que no pach en les col·lectes de 40
 la comunitat', jatsia que les leys diguen lo contrari, axí
 com appar *.ff. De dampno infecto, et .ff. De collatione bono-*
rum, .l. Si is qui bona; emperò, sàpies que remetre no és
 sinó dar, axí com appar *extra. De testibus et attestati-*

43 is ms hiis

24-25. *Glossa Ordinaria*, sobre *Lc. 6, 35*, PL, 114, col. 264; cf. text a les línies.

37. *Decretal. Gregor. IX*, 5, 19, c. 10 (FRIEDBERG II, col. 814); cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 4, col. 542.

41-42. *Digestum*, 39, 2, 1. 11 *Quid de creditore* (ed. *Corpus Iuris Civilis academicum Parisiense opera et cura* C.-M. GALISSET, Paris, 1843, col. 1246); *ib.*, 37, 6, 1.1 § 22 (GALISSET, col. 1173).

43-44. *Decretal. Gregor. IX*, 2, 20, c. 10 (FRIEDBERG II, col. 318-319).

3. Aquests exemple d'usura el treu Eiximenis de la *Summa de Paenitentia* de Ramon de Penyafort quasi bé *ad litteram*: «Item et illi qui, veniente termino solutionis, nolunt dare verbum dilationis debitori, qui est iuramento astrictus solvere, nisi data ei pecunia vel aliquo aequipollenti, licet expresse non exigant, tenentur» (*Summa...*, cit., L. II, T. 7, n. 4, col. 542).

bus, Veniens, e, per consegüent e per for de consciència, 45
 ell reeb don per son préstech, e diguen les leys qu'és va-
 nent. Per aquesta mateixa via dien alguns que no és legut
 a l'hom qui té per perdut ço que ha, exig que no.u perda,
 f. 2^{ra} o presta per en veritat // tot recobrar quant se veu en
 segur, car la cosa que presta valia a ell molt menys que 50
 no fa quant la cobra, e posa si mateix en segur e los al-
 tres en peril axí prestant. Emperò, no atorgan tots los
 doctors, ni és ver segons molts.⁴ Per aquesta mateixa

50 valia, *darrera -i- segueix -d- ratllat* / 52 atorgan, *amb -t final ratllat* / 53 ni *amb n inicial ratllat*

51. Cf. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, t. 18 *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, ed. Parisiis, 1894, *Dist. XV, Quaest. II*, p. 303; A.-M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV siècle. Le «Tractatus de usuris» de maître Alexandre d'Alexandrie*, «*Analecta Mediaevalia Namurcensia*», n. 14, Louvain-Montréal-Lille, 1962, pp. 162-163; cf. nota a les línies.

4. Eiximenis exposa aquí una operació comercial que podria ésser qualificada com contracte *in fraudem usurarum* i, per tant, usurària. És la *venditio ad tempus* o bé *ad terminum*: el venedor ajorna el pagament del producte i, per això, l'article és venut a un preu més elevat. Aquest contracte sembla amagar un *mutuum*, un préstec; doncs, quan es compra quelcom a crèdit a un preu més alt que l'actual, hom pot veure l'equivalent a un doble contracte de venda i préstec: «Tu em vens quelcom que jo pago al preu corrent i tu em prestes el preu per un cert temps (venda del temps) a un interès determinat, representat per la diferència entre el preu que jo pago i el preu corrent». «Hom pot veure de nou aquest cas a les línies 8-18 del cap. 2 del text, doncs ambdós plantejaments es complementen. Hom pot veure exposat aquest cas en dos autors franciscans que sembla tenir present Eiximenis. Duns Scot diu: «Si quando commutans non statim recipit illud pro quo commutat, sed differt huiusmodi receptio, quaeritur quid iuris. Respondeo, praeter regulas praedictas pertinentes ad justum vel iniustum in singulis contractibus pro praesenti, addo hic istas duas: Prima est quod commutans non commutat, vel vendat tempus, quia tempus non est suum. Secunda, quod non ponat se in tuto de lucrando, et illum cum quo commutat de damno; intelligo in tuto semper, vel ut in pluribus» (*Opera omnia*, t. 18 *Quaestiones in quartum Librum Sententiarum a distinctione decima quarta ad vigesimam secundam*, Parisiis, 1894, *Dist. XV, Q.T. II*, p. 303). Alexandre d'Alexandria l'exposa així: «Putat quod aliquis vendidit ius percipiendorum reddituum quod tempore contractus valet centum et quia spectat solutionem fiendam certis terminis, vult ultra sortem habere centum et viginti, numquid est casus licitus? Videtur esse dicendum quod non, quia statim traditur res quae venditur, et emptor periculo stet et statim alteri eam vendere potest. Et quia spectans solutionem fieri, vult habere plus propter dilationem temporis, videtur indirecte committi

rahó, no és legut a.que'll qui té penyora per préstech, de servir-se de la penyora, si, donchs, no pren lo servey en 55
preu.⁵ Ne, axí mateix, no és legut al prestant pendre servey de lengua, ne de mà de aquell a qui ha prestat, e acò per contemplació de préstech fins al·la val·lor de una malla, com cascú aytal servey se puxa estimar per peccúnia. Per aquesta mateixa via, appar que no és legut a nengú 60
prestar a altre per tal que li sia prestat lo libre d'aquell a qui presta, encara que lo prestant vulla ab afficàcia aquell libre o semblant, e aquell libre semblant no.s pugua trobar sens loguer, lo qual loguer lo prestant rehevia per lo préstech; ne és legut a nengún com aytal caygua en sti- 65
mació peccuniària.

61 prestar, p- i -ar manca per estrip; prestat, -estat manca per estrip / 63 afficàcia, -icmanca per estrip / 65 com aytal caygua en sti- al marge esquerre |

usura et quasi quis indirecte mutuat pretium iustum rei venditae, scilicet libras centum et ex eis habeat ultra sortem libras viginti; et haec usura indirecte videtur esse in omni re vendita ad tempus» (cf. A.M. HAMLIM, *Un traité de moral économique au XIV^e siècle. Le «Tractatus de usuris» de maître Alexandre d'Alexandrie*, «Analecta Mediaevalia Namurcensia, n^o. 14, Louvain-Montréal-Lille, 1962, pp. 162-163) Eiximenis diu que «no otorgan tots los doctors, ni és ver segons molts», donchs, segons les decretals *In civitate, Consuluit i Naviganti* (Decretal. 5, 19, c. 6, 10 i 19; FRIEDBERG II, col. 813-816), no hi ha usura en el cas que hi hagi dubte raonable sobre el preu de la mercaderia en el moment del pagament.

5. Una de les més antigues i més usuals formes de contractes de préstec, practicada per a obtenir un profit i, al ensems, eludir les penes contra la usura era el préstec amb penyora que Eiximenis exposa breument. Quan el deutor reb un préstec, posa a les mans del creditor una terra o una altra cosa. El creditor ho poseirà fins que el deute sigui pagat. Durant aquest temps, ell reb els fruits de la penyora que no dedueix del deute. Quan el préstec sigui tornat, el creditor tindrà la quantitat prestada i un benefici adicional. Hom pot trobar aquest contracte, qualificat com usurari, excepte en el cas en que es descomptin els fruits rebuts de la penyora de la quantitat prestada (cf. *Decretal. 5, 19, c. 1 Plures clericorum* i c. 2 *Quoniam*; FRIEDBERG II, col. 811). Els escolàstics qualifiquen aquest contracte *in fraudem usurarum* amb breus explicacions.

f. 2^{rb} E açò apparrie que volgués dir lo Salvador quant dix,
Luche .VI^o.: *Mutuum dantes nichil inde sperantes*. Per les
 quals santes // paraules lo Senyor fa dos manaments. Lo
 primer sí és que mana que prestes quant ton prohïme 70
 ho ha menster. Lo segon, que, prestant-li, no esperes ha-
 ver nenguna cosa temporal, axí com és espost, car diu
 aquí la *Glosa* axí: *Non in hominem spem mercedis figentes*.
Qui sive reddat quod acomodastis, reddat et Dominus quo iu-
bente fecistis; si vero non reddat, hereditas vestra in eternum 75
erit. E vol dir aytant que «vosaltres, per amor de nostre
 Senyor Déu prestants al prohïme, no posets vostra spe-
 rança en l'om, mas en Déu, qui us retrà guardó d'aquella
 santa hobra, pus que per son manament a servir o havets
 fet; e, en cas que aquell a qui havets prestat no us ho 80
 puxa retre, vaga-us al cor, que per lo préstech havets
 comprada aquella celestial hereditat qui tots temps durarà».
 Alguns són persters que han queucom la consciència
 pus grossa e dien que, sens càrrech de consciència, pot
 l'om sperar algun servey per son préstech e pus que hom 85
 no prest principalment per rahó de aquell poch servey.
 Mas la primera via és pus segura.⁶

67 dir manca per estrip / 68 Luche, Luch- manca per estrip; sperantes, -erantes manca per estrip / 71 esperes ms espes per oblit d'abreviatura / 74 sive ms si non; et ms ei / 76 aytant, segueix no posets vostra anul-lat amb punts / 77 sperança ms speranca / 83 persters ms perstres; l'om sperar algun servey per son préstech e pus que hom no prest al marge dret / 85 l'om precedit per pot ratllat; préstech segueix per son anul-lat amb punts

67. Lc. 6, 35.

72-75. *Glossa Ordinaria*, sobre Lc. 6, 35, PL, 114, col. 264.

83-87. Cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, col. 542; HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 1, col. 1614; GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 1, p. 439.

6. Els canonistes rebujaven que *principaliter* es pogués rebre quelcom, per petit que fos, per raó de préstec, però consideraven lícit que *secundario* qui prestava pogués esperar una compensació. Dels autors citats per Eiximenis, Ramon de Penyafort diu:

f. 2^{va} Nota aquí que, jatsia que per totes aquestes coses damunt dites se puxa cometre usura, emperò principalment e pus clara se comet per cosa qui estigua en nombre, axí com és peccúnia; o en pes, axí com aur e argent e coses semblants, segons que appar .XIIII., q. *tertia*, *Usura, et questione .IIII^a*, *Nullus, et Instituta, Quibus modis contraytur obligatio, circa principium*.⁷ 90

Per aquestes vies damunt posades appar exposada la primera part de la dita diffinició de la usura que dehia «tot guany temporal».

92 .q. *escrit sobre i llarga*

92-94. *Decret. C. 14, Q. 3, c. 4* (FRIEDBERG I, col. 735); *Ib.*, C. 14, Q. 4, c. 6 (FRIEDBERG I, col. 737); *Institutiones*, 3, 14 (GALISSET, col. 176-177); cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 1, col. 538; HOSTIENSIS, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 1, col. 1613.

«Et tunc si forte secundario speret quod ille debitor sibi remuneret, vel aliquod simile si opus ferit, forte non est reprobandum» (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 4, col. 542). També Hostiensis: «Porro si hac intentione principaliter ductus ut aliquid mihi dares, tibi mutuassem pecuniam, alias non mutuatur... Si tamen alias esset mutuaturus, sed secundario spero quod mihi subvenias, vel me remuneres, nullo, vel in modico pecco» (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 2, col. 1613-1614). Gofre de Trani és també de la mateixa opinió: «Aliter si non principaliter propter hoc mutuatur ad mutuandum sed ob charitatem et dilectionem; secundario autem sperat de aliqua retributione, non puto hoc vitiosum» (*Summa*, cit., *De usuris*, n. 1, p. 439). Eiximenis es mostra restrictiu i rebutja aquesta opinió.

7. Eiximenis segueix aquí l'Hostiensis encara que el paràgraf amb les *auctoritates* és de Ramon Penyafort. La usura és pagada tan sols en un contracte de préstec, *mutuum*, segons l'opinió de quasi bé tots els mestres, però l'Hostiensis afegeix *regulariter*, que Eiximenis tradueix per *principalment*, doncs hi ha casos en que es pot pagar usura sense que hi hagi un *mutuum*. En un contracte de *mutuum* allò que és meu passa a ser teu i tan sols aquelles que coses que poden ser comptades, pesades o mesurades poden ser objecte d'un *mutuum*, encara que «quoad usuram aliud est, nam si tibi mutuo aliquid et tu pro illo mutuo promittas mihi vestem, vel equum, vel praedium aliquid vel aliud quod nec in numero, mensura, vel pondere consistat, usura est.» Per què no hi pot haver *mutuum* en altres coses? En el contracte de *mutuum* la propietat es transfereix a aquell qui reb un *mutuum* no està obligat a retornar la mateixa i idèntica cosa que es consumida en l'ús, sinó la mateixa quantitat. Això no es pot fer en aquelles coses que no són numerades, pesades o mesurades, en un cavall, per exemple. La certesa de igualtat de valor sols és possible que aquelles coses que tinguin una de les tres qualitats esmentades (cf. HOSTIENSIS *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 1, col. 1613). Vegeu la diferència entre *mutuum* i *locatio*, lloguer, a les línies 74-75 del cap. 6 del text l'explicació del *mutuum* i de les coses que es consumeixen, o no, amb l'ús de les línies 17-20 del cap. 5 del text.

LO SEGON CAPÍTOL ESPON LA SEGONA PART DE LA
DIFFINICIÓ DE USURA

Segueix-se la segona part qui és aquesta: «Lo qual l'om qui presta». E deus saber que solament se comet usura en contracte de préstech exprès o amagat.⁸

Exprès és quant algun preste e vol e entén a prestar sots speranza del guany temporal damunt dit. Amagada- 5
ment preste aquell qui en frau de usura presta e de fet e met altre nom al préstech, ço és nom de compra o de loguer o qualsevol altre, axí com fan aquells qui venen les coses per més que no valen per tal com speren per algun temps lo preu; aquells aytals dien que speren la 10
f. 2^{vb} paga al comprador, emperò, de ffet, per tot aquell// temps li presten lo preu de les coses venudes: cant la un ven, eixirà la possessió al comprador; l'altre deu dar tan-

3 usura principalment en préstech *al marge esquerre* / 13 al, segueix reebre *anul·lat amb punts*; comprador *al marge dret*

8. Eiximenis, d'acord amb els cànons i canonistes, condemna el pendre usura i l'esperança de rebre usura en un préstech, un *mutuum*. Això és usura en sentit estricte, «contracte de préstech exprès». Però el sentit del mot *usura* és més ample. Davant la prohibició de rebre usura en un *mutuum*, hom trobà altres medis per a obtenir el mateix resultat: mitjançant altres contractes on el *mutuum* en aparença no hi era, s'obtenia el mateix resultat: hom obtenia un profit d'un capital. Aquesta praxis es considerava que es feia *in fraudem usurae* o *in fraudem usuraum*: «contracte de préstech amagat», en diu Eiximenis, o bé «en frau d'usura.» A això es refereix el *Decret* quan diu: «quocumque sorti accidit, usura est; et quodcumque velis ei nomen imponere, usura est» (*Decret.* C. 5. q. 3, c. 3 *Plerique*, FRIEDBERG I, col. 735). Les *Decretals*, en el títol XIX del llibre V, condemnen específicament diverses formes de contractes fets en frau d'usura (cf. FRIEDBERG II, col. 811-816). Gran part de la literatura escolàstica sobre la usura està relacionada amb aquest concepte més ampli d'usura. Hom pot veure, per exemple, l'opinió de l'Hostiensis a la nota de les línies 18-27 del cap. 2.

tost la pagua e, si no.u fa, lo venedor damunt dit la li
 presta a temps per lo guany que reeb en la cosa que li ha 15
 venuda massa car; lo qual guany és de aytant usurari com
 lo comprador d'one ultra la valor de la cosa venuda al ve-
 nedor. Axí mateix, aquell qui ven a deu anys alguna pos-
 sessió lucrativa per tal que, passats los deu anys, reebra
 lo capital, no contrastant que haia reebuts los fruyts de la 20
 dita possessió; aquest aytal, jatsia que aquell appell
 aquest contracte venda, emperò, pus en sa pensa ell te a
 posa de recobrar lo dit cabdal *per integrum*, sens nenguna
 recompensació dels fruyts reebuts, de ffet ell presta e
 comet usura verdaderament, maiorment si ha obligat l'al- 25
 tra a.l retre, *alias* reebre, la possessió totstamps que ell
 ne sia request.⁹

18-27. Cf. HOSTIENSIS, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 3, col. 1614.

9. Davant la prohibició de retenir les rendes d'una penyora donada per un préstec, hom trobà un altre contracte que permetia d'obtenir el mateix resultat. Es tracta del contracte conegut com *de retrovendendo*. Aquest combinava el contracte de préstec amb penyora amb un contracte de venda, que és simulat i que, per això, és inclòs entre els «contractes de préstec amagats» o «en frau d'usura». Hom pot trobar-lo en la decretal *Ad nostram* (cf. *Decretal.* 3, 17, c. 5, FRIEDBERG II, col. 519): A demana un préstec a B i està disposat a donar un camp com a penyora del préstec; B desitja treure'n fruit, però, si reté els fruits de la penyora, caurà sota les penes contra els usurers. Per a evitar-ho, en lloc de concedir un préstec en penyora, compra el camp per una certa quantitat i promet en el contracte que A pot recuperar el camp a un cert preu entre 7 i 9 anys. El temps i el preu són calculats per a treure'n un profit del camp. El papa diu que aquest contracte és fet *in fraudem usurarum*, per tant és nul, l'accedor és usurer i s'han de deduir els fruits de la penyora de la suma prestada. La consideració dels preus establerts en el contracte, el valor dels fruits i el fet que el deutor no pot recuperar la seva propietat fins després d'un cert temps, fan concloure que no es tracta d'una venda sinó d'un «préstec amagat» o «en frau d'usura.» Hom pot veure aquest contracte *de retrovendendo* qualificat com usurari entre els escolàstics: Ramon de Penyafort exposa les presumpcions que el fan usurari: «Ad hoc dico quod non est mutuum et emptor facit fructus suos sine periculo usurae, licet venditor iuxta venditionis formam postea recuperat praedium. Et hoc intelligas, nisi in fraudem usurarum sit facta talis conditio. Quod praesumitur ex his coniecturis, reilicet: ex eo quod modium est pretium respectu valoris rei; item ex eo quod modicum est pretium respectu valoris rei; item ex eo quod aliquid persolvitur ultra summam receptam, puta fuit vendita pro centum et est in pacto quod, cum rescinditur venditio, reddantur centum viginti; item ex eo quod emptor condevit exercere usuras» (cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 6, col. 543-544). L'Hostiensis, però, exposa entre els con-

E per rahó de açò és posat en la diffinició de usura aquesta segona part que diu «lo qual hom presta».

28 posat, -at manca per estrip / 29 aquesta manca per estrip; diu, -iu manca per estrip; lo qual, lo q- manca per estrip

tractes en que hom pot rebre quelcom en excés del capital l'anomenat *lex commissoria*, de l'incipit d'una llei del *Còdex* de Justinia: «Si vendo tibi rem meam tali pacto quod si solvo tibi usque ad duos annos res revertatur ad me, hoc enim facit fructos tuos ut *Cod. De pactis inter emptorem et venditorem*, l. *commissoria* (4, 54, 4). Quod intelligas quando pretium justum est et nihil est in fraudem usurarum, alias contra» (HOSTIENSIS, *Summa Aurea, De usuris*, cit., n. 7, col. 1622). És a dir, el venedor pot recuperar la possessió de l'article venut reintegrant el mateix preu dins els límits del termini donat; els fruits obtinguts pertanyen al comprador i no hi ha usura, sempre que no hi hagi frau, és a dir, que sigui una venda real i no un préstec amb penyora on, sota una venda, el creditor el que vol és retenir el fruits d'una penyora posada a les seves mans.

f. 3^{ra} // LO TERÇ CAPÍTOL ESPON LA TERÇA PART DE LA
DIFFINICIÓ DE USURA

La terça part de la dita diffinició: «ateny», car lo guany qui ret l'om usurari per prestar deu ésser attent per lo prestant en quinaque manera, ço és ho de fet o de pensa.

Car, si de ffet és attent lo guany, lavors l'om és ver 5
usurer; si per voluntat, axí mateix és usurer. Per què
nota que axí com havem *extra. De usuris, capitulo primo*
et capitulo Consuluit, e en lo *Decret, .XIV., q. .III^a, Si*
feneraberis, per bé que l'hom prestant no faça pati ab 10
aquell a qui presta, si, emperò, lo enprestant espera per
lo préstech haver guany temporal, per bé que no.l n'aga,
ell és usurer e, axí prestant, pecca mortalment e, si res
ne aconsegueix, és tengut de restituyr-o en for de consi-
ciència. És ver que dien açí alguns doctors que la dita
sentència se deu entendre d'aquell qui no prestaria de 20
ffet sinó per la sperança del guardó. Emperò, quant al-
gun hom ha sperança del guardó e principalment presta
per amor de Déu, ne vol que lo guardó sia cosa notable
f. 3th tem-//-poral, mas qualque misèria, lavors dien que aytal 25
no és usura. Emperò, aquests par que digan contra açò
que dit és primerament en la exposició de la primera

8 XIV manca al ms / 23 per lo manca al ms

7-9. *Decretal. Gregor. IX*, 5, 19, c. 1 *Plures clericorum* (FRIEDBERG II, col. 811);
Ib., 5, 19, c. 10 (FRIEDBERG II, col. 814); *Decret. C.* 14, Q. 3, c. 1 (FRIEDBERG I,
col. 735); cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 1, p. 439.

20-24. Cf. nota a les línies, 83-87 del cap. 1.

26-30. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 78, a. 2 *Respon-*
deo, p. 482.

part d'aquesta diffinició, on havem dit que nenguna cosa temporal no deu ésser presa per lo prestant per rahó del préstech. E aquest consell appar pus segur e que mils se concorda ab la doctrina del Salvador damunt al·legada. 30
 Nota prescís que axí com lo prestant, ans que prestàs, podia reebre d'aquell a qui lo ha prestat servey e plers, axí mateix los ne pot reebre après del préstech, si, emperò, nul temps no ha esguart de rebra-los per esguart del préstech que fet-li ha.¹⁰ 35

Per totes aquestes coses appar què és la rahó per què en la diffinició de usura se posa «atteny», qui vol dir ay-tant com aconseguir.

10. Aquest cas correspon a l'onzena excepció exposada per l'Hostiensis, *gratis dans*, (cf. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris* n. 8, col. 1620-1621) que no presentava cap dificultat. Eiximenis, però, l'exposa seguint St. Tomàs: Si no hi ha exacció, expressa o tàcita, i la intenció és honesta, no hi ha raó per a que la condició del préstec sigui pitjor després del préstec que abans (cf. TOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 78, a. 2 *Respondeo*, p. 483).

LO QUART CAPÍTOL ESPON LA QUARTA PART DE LA
DIFFINICIÓ DE USURA

- La quarta part de la dita diffinició sí és «per pati precedent o per següent força». Car tot ço que l'om instant pren e ha de aquell a qui presta per vigor del pati fet ans del préstech, ho ço que n'an per força per esguart del dit préstech, tot és usura e rapina, segons que havem *extra*. 5
- f. 3^{va} *De usuris*, en los lochs al·legats. E pots açí veure com aquest contracte de préstech deu ésser net de tota corrupció, car no contrastant que lo prestant obliga naturalment aquell a qui presta *ad antidora*, segons appar *extra*. 10
- De testamentis*, *Cum in officiis*, emperò la dita obligació no.s pot reduhir en pati ne en obligació civil sots pena de usura.
- E deus açí notar que los patis usuraris pus comuns e famosos són tres.¹¹ Lo primer és quant lo capital e lo guany se posa tot en cert, axí com fa aquell qui aytal pati 15
- posa ab aquell a qui presta: «Yo.t prest .XX. solidos e tu dar-me as a Pascha .XXV. solidos'. Lo segon pati usurari sí és cant lo capital és posat en cert e lo guany en fortuna, axí com fa aquell qui diu axí: 'Yo.t prest deu solidos e, si guanyes, dar-me as de guany ço que.t vulles; e, 20

9 antidora ms antidota / 16 aquell, la primera l escrita sobre s

5-6. Cf. nota a les línies, 7-9 del cap. 3.

10. *Decretal. Gregor. IX*, 3, 26, c. 7 (FRIEDBERG II, col. 540); cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 20, p. 442.

13-23. Cf. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, glossa, col. 1614.

11. Eiximenis reproduceix aquí *ad litteram*, sense citar-ho, una glosa de la *Summa Aurea* de l'Hostiensis (cf. *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, col. 1614).

si no guanyes, no t'en vull res de guany; emperò, tu m retràs lo capital entegrament'. Lo terç pati usurari és posar // lo guany en cert e lo capital en fortuna. E contra aquest pati és la decretal *extra. De usuris, Naviganti*, que diu axí: «Que aquell qui fa pati de cert guany ab lo navegador o ab aquell qui va a la fira, jatsia que sobre si mateix reeba lo peril, emperò él és ver usurari». ¹² E la rahó per què aquests patis són usuraris sí és car lo guany e ell perill de la mercaderia den correr sobre aquell solament

24. *Decretal. Gregor. IX, 5, 19, c. 19* (FRIEDBERG II, col. 816); ja hem dit en l'apartat fonts que la descripció d'aquests pactes la treu Eiximenis de la *Summa Aurea* de l'Hostiensis: vegeu nota anterior.

12. El nostre autor exposa aquí un dels casos més discutits pels escolàstics i menys compresos pel que fa a la historiografia moderna: el préstec marítim, també conegut com *pecunia traiecitia*, segons el Dret Romà (cf. *Dig. 22, 2; Cod. 4, 33; Nov. 106*), que permetia al prestador, quan acceptava els riscos del transport marítim, la percepció d'un fort interès, i que Gregori IX condemnà en la coneguda decretal *Naviganti*. La dificultat que hi trobaren els escolàstics en voler donar una explicació coherent d'aquesta decretal, que semblava condemnar una operació mercantil usual, la *societas*, fou gran (cf. T. P. McLAUGHLIN, *The sheaching*, cit., p. 103). Eiximenis, qui segueix en aquest cas l'Hostiensis, malgrat que no el citi, resum la solució comuna en el seu temps: tot préstec, *mutuum*, fet amb pacte sobre repartiment de beneficis, malgrat el risc assumit pel prestador, és usurari; però la *societas*, on hom posa el capital i altre el treball, compartint ambdós el risc, està permesa i també ho és la participació en els beneficis. En els préstecs marítics, on el prestador assumeix el risc, sembla que hi manqui la naturalesa del *mutuum*, on la propietat i el risc, pertanyen al prestatari. És a dir, retenint el prestador el risc, sembla que el contracte fet sigui una *locatio*. Eiximenis respon, seguint l'Hostiensis, que això no es pot fer. La raó cal trobar-la en la naturalesa de la moneda i, per tant, en la diferència entre *mutuum* i *locatio* segons la Palea *Eiciens*. «Ni lo perill que lo prestant se carregua justifica lo contracte», és a dir, «periculum igitur —diu l'Hostiensis— quod in se retinet, ipsum in nullo relevat, sed potius honoratum relinquit. Imputet ergo sibi, quia apposuit, periculum enim in se recipere voluit et potuit, et ideo valet pactum; ultra summan exigere voluit, sed non potuit, et ideo non valet... (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 8, col. 1624). El que la decretal *Naviganti* condemna és un *mutuum* fet a un mercader amb un contracte col·lateral pel qual el prestant reté el risc i el prestatari donarà un cert guany. Però, si amb el contracte es forma una *societas*, on el risc és compartit per ambdues parts, llavors és legal que una de les parts hi posi el capital i l'altra, el treball, i està permesa una participació d'ambdós en els beneficis. Això és el que vol dir Eiximenis amb «sinò aquell solament qui és del capital e guany ensemps», doncs sembla tenir *in mente* la resposta de l'Hostiensis: «Quid ergo si contrahatur societas quod unus ponat pecuniam et alius operam? Licitum est dum tamen lucrum et damnum communiter sentiant» (*Summa Aurea*, cit. *De usuris*, n. 8, col. 1624).

a qui la mercaderia és liurada e aquell qui n'a la senyoria 30
 e l'ús, el trebal e perill, del qual corre, car la cosa si.s
 pert, aquell qui és dit senyor se perdrà. Donchs fer pati
 sobre cosa certa ab lo senyor de la mercaderia, qui la té
 en pur perill e fortuna e risch e que nenguna certenitar
 no n'a de la fi, appar que és gran injustícia e usura, en 35
 quant de la cosa que li ha prestada e la qual él posseeix
 de present li demans cert guany. Ni lo perill que lo pres-
 tant se carregua justiffica lo contracte, pus que ab pati
 f. 4^{ra} ell se reté en cert lo guany, axí com diu la decretal //
Naviganti, car tot lo perill no justifica lo contracte, sinó 40
 aquell solament qui és del capital e del guany ensemps.

Per totes aquestes coses appar queucom declarada la
 diffinició dada de usura per la qual appar què és usura.

LO QUINT CAPÍTOL ENSENYA PER QUÈ USURA ÉS VEDADA

Pories açí fer qüestió qué és la rahó que la sancta religió crestiana axí és quina avorreix aquesta espècia de contracte usurari. Al qual dupte respèn o dich per les segones rahons.¹³

2 crestiana *ms* crestina / 3 per, *segueix* que *al ms*

1 ss. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, ed. Taurini-Romae, 1942, V. II *De malo*, q. 13 *De avaritia*, pp. 224-235.

13. Per què es prohibeix la usura? La resposta d'Eiximenis està en la línia iniciada per Sant Tomàs d'Aquino. Si hom llegeix el *Terç del Crestià* veurà que el nostre autor parla de la usura dins el tractat de l'avarícia com Sant Tomàs ho havia fet en la *Quaestio XIII De avaritia*, dins el *De malo* (cf. THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, V. II, Taurini-Romae, 1942, pp. 224-235). Eiximenis demostra recordar molt bé aquest tractat, com hom pot veure llegint aquest capítol i els següents sobre la prohibició de la usura. Expressions com «contra lig de natura» i «contra justícia natural», a més de la pregunta inicial d'aquest capítol: «Què és la rahó que la sancta religió crestiana avorreix aquest spècia de contracte usurari?», ens fan pensar en el pensament tomista assimilat per Eiximenis: «Nec ideo est peccatum quia est prohibitum; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum; est enim contra iustitiam naturalem» (*De malo*, cit., *De avaritia*, p. 231). Ara bé, si la resposta de Sant Tomàs es basa en l'objecte mateix de la usura, la moneda: «Usus autem pecuniae, ut dictum est, non est aliud quam eius substantia; unde vel vendit id quod non est, vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cuius usus est consumptio eius; et hoc est manifeste contra rationem iustitiae naturalis» (*De malo*, cit., *De avaritia*, p. 232), Eiximenis no es limita a aquesta raó, en la moneda l'ús no es pot separar del domini, la moneda és naturalment improductiva, que exposa en el segon argument del sis de que consta aquesta prova basada en la justícia natural. Eiximenis, d'acord amb la seva metodologia de sintetitzar diverses visions d'un problema i abastar-ho a tothom, exposa com a fonament de la prohibició de la usura, el treball, títol que tan sols té qui reb el préstec; el concepte de *mutuum*, que comporta transferència total de propietat vers el prestatari, però amb l'obligació de retornar la quantitat prestada; l'obligació natural d'ajudar el proïsme en cas de necessitat que exigeix que el préstec

La primera sí és car usura és contra lig de natura se- 5
 gons que posen alguns. E proven-o axí: Poseu encara
 que en Pere prest a.n Pau cent solidos ha un any per un
 florí de logre. Certa cosa és que en Pere a la fi de l'any a
 lo dit florí contra natural justícia. E açò appar primera- 10
 ment per tal quant en aquest guany no ha hagut peril ni
 a rrisch a.n Pere, ni ell no.y ha gens treballat. Segona-
 ment, car, com los .C. solidos per lo dit any fossen d'en
 Pau, segueix-se que en Pere no devia haver guany d'açò
 f. 4^{rb} qui seu no era e que los // cent solidos fossen d'en Pau.
Et quod per mutuuum transferat dominium, açò diu la Glosa 15
 qui és .XIV., q. .IV., *super capitulo Si quis usuram*. En-
 cara appar per la siffincació del nom de préstech qui és
 en Gramàtica dit *mutuum*, qui vol dir «fer lo meu teu».

16 .XIV., q. .IV. ms IX. q. X

14-16. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, ed. Lugduni, 1506, sobre C. 14, Q. 4, c. 10 *Si quis, Rapinam*, col. 1053.

17-18. Cf. S. ISIDORUS, *Etymologiarum*, ed. BAC, n. 433, Madrid, 1982, V, 25, 18, p. 524; *Digestum*, 12, 1, 1.2 § 2 (GALISSET, col. 507); vegeu nota a les línies; IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, cit., *Dist. XV, Quaest. II*, pp. 292-293.

sigui gratuït. Hom pot afirmar que el fonament de la prohibició de la usura està representat pel concepte de la *aequitas*, d'on es deriva la necessitat d'una *aequalitas*, que ha de presidir tot contracte, i per l'idea de la *charistas*, que ha d'inspirar tot comportament de l'home vers un altre home en una societat cristiana. Eiximenis sintetitza així el pensament dominicà sobre la usura basat en la *aequitas* —de Sant Tomàs en treu els punts quart i cinquè— i el pensament franciscà —de Duns Scot en treu el punt tercer— que tenia també molt present el principi de la caritat i que recorda en diversos indrets del tractat. Hom creu, però, que Eiximenis debia tenir molt present en el sisè punt de l'argument el pensament d'Alexandre de Hales quan diu que «la llei natural *dictat* diversament respecte a la comunió de béns i a la propietat, estableix quelcom *quia debitum*, quelcom perquè es just. Perquè és degut determina que en estat de necessitat totes les coses són comunes, doncs en aquesta situació totes s'han de comunicar i, per tant, la comunicació és de precepte» (*Summa Theologica*, P. II, T. 2, q. 4, ed. Ad claras aquas, Quaracchi, t. IV, 1948, p. 362).

Axí mateix papa Johan qui determina que en les coses
 qui.s consumen per ús, no.s pot l'ús separar de la senyo- 20
 ria. Donchs, com los dits cent solidos sien aytals, se-
 gueix-se que, com los sia d'en Pau, que axí mateix sia
 sua la senyoria. Terçament, que los cent solidos aquells
 de si mateix no.n faeren nengun fruyt sens la prudència
 e astúcia d'en Pau, la qual astúcia en Pau no ha d'en Pere 25
 ne de res del seu, com sia naturalment sua. Haver, donchs,
 de res d'altre guany e sens nengun treball, és contra lig
 de natura. Quartament, que en temps que la dita peccú-
 nia corria a perill d'en Pau e no.s podia perdre a.n Pere,
 la dita peccúnia guanyava a.n Pere, per la qual cosa és 30
 f. 4^{va} contra egualtat de justícia natural. Quintament, car en
 Pau no dóna liberalment lo dit florí // a.n Pere, ans ho fa
 per tal quant és posat en gran necessitat, lo qual ama
 més escapar ab pèrdua del florí que no que l'hagués a
 sostenir retench lo florí. Sisenament, car en Pere natural- 35
 ment és obligat, e segons lig de natura, a prestar a son
 prohíme purament sens guany temporal, axí com dit és
 damunt, e ajudar-li en ses necessitats; que, donchs, ell ne
 vulla guany, ço és contra lig de natura. E aquesta és la
 primera rahó provant que usura és contra lig de natura. 40
 Aquesta mateixa sentència aprova Aristòtil en lo primer
 libre de la sua *Política*, en lo .VIIIè. capítol, e açò sola-
 ment prosegüent dret de justícia natural.

La segona rahó principal per la qual usura és vedada 45
 sí és per tal com és contra lig divinal de cascun testa-
 ment. E, primerament, la lig de Déu posa *Levitici et .Vº*.

27 e ms és / 41 primer ms quart / 46 la lig de Déu posa *Levitici et Vº* on havem *al marge esquerre*

19-22. L'*auctoritas* atribuïda per Eiximenis al papa Joan la treu de la *Palea Eiciens* del *Decret*, prové del dit *Opus imperfectum in Mattheum, Homilia 38* (PG, 56, col. 839-841), atribuït a Sant Joan Crisòstom: *Drecret*, D. 88, c. 11 *Primum quidem* (FRIEDBERG I, col. 308-309).

41-42. ARISTOTELES, *Política*, L. I, c. 10, n. 4-5, (BK. 1258 b 40, 1-8).

46. *Lev. 25, 37*.

on havem: *Peccuniam tuam non dabis ad usuram et omnem frugum superabundantiam non requires*. Semblantment havem *Exodi*, en aquell pàrraf *Si peccuniam*. Semblantment havem *Ezechiel* .X^o .VIII^o. en aquell pàrraf *Si genuerit*. E 50
 f. 4^{vb} *Daviu* dóna a entendre semblant en lo psalm *Domine, quis // habitabit in tabernaculo tuo?* És encara usura contra la lig divina: posada en el Novel Testament, axí com ja damunt és al·legat e és dit de Salvador, *Luche* .VI^o., e diu axí: *Mutuum date nichil inde sperantes*. 55

La terça rahó principal per què usura és vedada sí és car la usura és prohibida per cascun dret. E primerament per Dret Canònic axí com appar en lo *Decret, distinctione* .XLVII^a., *Quoniam multi, et extra. De usuris, per totum*. Açò mateix appar per Dret Civil, *ut in auctoritate* 60
Nullum credentem agricole, et cetera, Collatione .III^a. Axí que totes leys qui permeten usura són cassades per justícia. E l'Emperador qui posa: *Oh sacre leges, non dedignamur imitari sacros canones, specialiter in matrimoniiis et in usuris*.¹⁴ 65

50 genuerit *ms* ginuerit / 53 en manca al *ms*

49. *Ex.* 22, 25.

50. *Ez.* 18, 10-13.

51-52. *Ps.* 14, 1-5.

54-55. *Lc.* 6, 35.

58-59. *Decret.* D. 47, c. 2 (FRIEDBERG I, col. 169-170).

59. *Decretal. Gregor.* IX, 5, 19, c. 1-19 (FRIEDBERG II, col. 811-816).

60-61. *Codic.* 4, 32, l. 16 *In AUTHENT. Nullum credentem agricolae tenere, Sancimus itaque.* coll. IV, tit. XIII, c. 1, *Nov.* 34, c. 1, (GALISSET, col. 249-250); hom pot llegir al text *auctoritate* en lloc de *Authenticae* i *collectione* en lloc de *collatione*, és probable que el copista hagi malentès aquests mots.

63-65. Eiximenis sembla tenir present no el text de les *Authenticae* del *Corpus Iuris Civilis*, ans la *Summa de Paenitentia* de Sant Ramon de Penyafort, que sembla citar de memòria: L. II, T. 7, n. 10, cit., col. 548; cf. *Authen., collat.* VI, t. XII, c. 1 (GALISSET, col. 937-938).

14. Permet el Dret Civil la usura? Ha estat modificat? Pot permetre allò que ha estat prohibit pels canons? Eiximenis afirma que «la usura es prohibida per cascun

Per totes aquestes rahons appar sumariament que usura és crim malvat e prilós e dampnat per nostre Senyor Déu e per los seus majors vicaris en tant que en usura no pot dispensar lo papa, com sia vedada per Déu, qui és major, e totes les leys imperials qui les atorguen 70
 f. 5^{ra} són casses e vanes. // No és leguda per nenguna obra de pietat, per gran que sia, per les rahons al·legades.

dret» Eiximenis no fa res més que reflectir amb les seves paraules la mentalitat de l'Església sobre si el Dret Civil pot permetre la usura o bé no. El Dret de Justinia permetia per a certes operacions mercantils la usura i la negava per a altres. Els ecolàstics intentaren explicar l'aparent contradicció. Dels juristes que Eiximenis cita explícitament, Joan Teutònic, Ramon de Penyafort, Hostiensis i Joan Andreu, ell segueix i reproduïx l'opinió de Ramon de Penyafort: les lleis que permeten la usura no obliguen, doncs «són cassades per justícia». Els arguments adduïts són d'autoritat, de raó i del Dret Civil mateix. L'argument d'autoritat és les citacions de l'Esriptura. L'argument de raó ja ha estat exposat en part: la llei natural ho prohibeix, per tant no és possible admetre cap llei ni cap dispensació sobre usura; per altra part, l'inferior no té autoritat sobre el seu superior, cal, doncs, concloure que «Imperator terrae non potuit condere legem contra Imperatorem caeli». Per últim, les lleis que permeten la usura han estat abolides pel mateix Dret Civil. Cal doncs, concloure que ja no és correcte dir que el Dret Civil admet la usura i «illae tamen leges quae permittunt usuras exigi ratione interesse vel ratione morae, bonae sunt et approbandae, si sane intelligantur» (*Summa*, cit., L. II, T. 7, m. 10, col. 547-548). Ni tan sols una obra de pietat, «per gran que sia», justifica la usura. Eiximenis arrodoneix així l'opinió de Ramon Penyafort amb la de l'Hostiensis: «Unde etima pro redimenda anima captivi non potest exerceri... nec enim pretextu pietatis est impietas committenda» (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 7, col. 1619).

LO SISÈN CAPÍTOL ARGÛEIX CONTRA AÇÒ QUI ÈS
DAMUNT DIT

Contra aquesta sentència damunt dita e contra açò que dit és damunt en la exposició de la diffinició dada de usura fan alguns les següents rahons a provar que usura no sia peccat.¹⁵

1 contra *escrit sobre contract*

1 ss. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *De malo*, cit., a. 4, pp. 229-235; *Secunda Secundae*, cit., q. 78, pp. 480-487.

15. La usura està absolutament prohibida. No es pot fer dispensació ni tan sols en cas de una gran obra de pietat. També, emperò, vers el no cristians? Eiximenis sembla tenir present el plantejament del problema que fa Ramon de Penyafort: «Numquid judaeus potest exigere usuras a christiano aut numquid christiani, a iudaeis vel paganis vel ceteris hostibus fidei christianae?» (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 15, col. 554). La raó del problema cal trobar-la en el Deuteronomi, tant en el versicle citat per Eiximenis com en el 23, 19-20, citat aquest més endavant: «Non foenerabis fratri tuo ad usuram... sed alieno». Els canonistes es plantejaren el problema en intentar explicar la interpretació de Sant Ambròs del manament deuteromòmic posada en el *Drecret*, on diu: «Ubi ius belli, ibi ius usurae (*Decret.* D. 14, q. 4, c. 12 *Ab illo*, FRIEDBERG I, col. 738). La posició d'Eiximenis no admet cap dubte vistes les raons de la prohibició: la usura és pecat no perquè està prohibida sinó que està prohibida perquè és pecat, perquè va contra la llei natural. Com, doncs, cal entendre el doble manament deuteromòmic? No ho diu pas. Es limita a exposar diverses interpretacions dels teòlegs, seguint principament Sant Tomàs dins la *Secunda Secundae*, qüestió 78, i dins el *De malo*, i a oposar-hi els dubtes que les raons per la prohibició ja exposades dins el capítol anterior li sugereixen. En aquest punt, si bé és veritat que demostra una bona informació, ens sembla, si més no, que se sent incapacitat per a intentar resoldre la aparent contradicció entre el text deuteromòmic i la prohibició absoluta que es desprèn de les raons exposades en el capítol cinquè i, per tant, donar una explicació pròpia al manament deuteromòmic, com ferem els teòlegs medievals.

La primera és aquesta: La lig de Déu diu, *Deuteronomii* .XV^o.: *Fenerabis gentibus multis*, qui vol dir que «tu logregaràs a molta gent», donchs logregar no és peccat ne contra lig de Déu. Responen a ço alguns doctors dien que lo dit al·legat no és manament ans és un promissió, axí com fou del libell de reffug de les mullers, qui fou a ells permès per tal que no les aucissen; axí aquesta promissió fou feta als fills de Israell de logregar als estranys per tal que no logregassen entre si mateix. ¹⁶ Emperò la dita execució de prestar a usura no era a ells nengun bé spiritual. Emperò, dien ací aquells qui tenen que usura sia contra lig de natura, que aquesta solució no val res, que Déus no permetia fer contra lig de natura sens que l'om no en corregués peccat. Lo contrari de la qual cosa posen aquells qui donen la dita solució. E per tal són // altres que dien que, com los jentils dampnificassen los fills de Israel, ells retinguessen lurs possessions e heretats per tal de licència de nostro Senyor Déus a ells dada; per vigor de la paraula dessus al·legada los era legut de recobrar ço de lur per via de usura. ¹⁷

6 XV ms XXVI / 9 dien, la d- escrita sobre v- / 14 era, segueix nengú bé aquest al ms / 17 fer repetit al ms / 23 ells ms ell

5-6. *Deut.* 15, 6; vegeu nota anterior, doncs Eiximenis sembla tenir *in mente* aquestes obres de Sant Tomàs d'Aquino.

8-13. Cf. PETRUS COMESTORIS, *Historia Scholastica*, c. XIII *De prohibitione prostibuli et libello repudii*, PL, 198, col. 1256.

19-24. Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, L. III, D. 37, PL, 192, col. 832; GULLIELMUS AUXERRENSIS, *Summa aurea in quatuor libros sententiarum*, ed. P. Pigouchet, Paris, 1500, f. 223.

¹⁶. Hom pot trobar aquesta explicació en la *Historia Scholastica*: «Item non foenerabis pecuniam ad usuram nec fruges, nec aliquid aliud fratri tuo, sed alineo. Sed quod dictum est de fratre praeceptum est; quod de alieno permissio, sicut et permissio fuit quod sequitur de libello repudii» (PETRUS COMESTORIS, *Historia Scholastica*, cap. XIII *De prohibitione prostibuli et libello repudii*, PL, 198, col. 1256).

¹⁷. Aquesta opinió es basa en *Ex.* 3, 21-22: «Daboque gratiam populo huic coram Aegiptiis: et cum egrediemini, non exhibitis vacui: sed postulavit mulier a vicina sua et

Emperò dien alguns que aquesta resposta aytanpoch se 25
 contén veritat en quant diu que lo dit poble de licència
 de nostre Senyor poria recobrar per via de usura, car
 posa papa Alexandri terç, *extra. De usuris*, que sobre
 usura no.s pot fer nenguna dispensació e appar açò en lo
 capítol *super eo*, aquí mateix. E provan açò mateix per ço 30
 qui dit és damunt en la primera rahó feta contra usura
 en lo capítol pus prop damunt, ço és que usura és peccat
 contra la lig de natura, la qual lig és indispensable se-
 gons los theòlechs, qui posen que ne per càstig a reebre,
 ne per almoynes a fer, no és legut de prestar a usura. 35
 Axi.u posa Duran en lo tractat *De usura, questione In con-*
trarium. Contra aquesta resposta dien alguns, que prenen
 fals fonament, ço és que nengú cobrant lo seu per prés-
 tech cometa usura, ne.l papa no.l veda, sinó solament
 f. 5^{va} quant algun pren per préstech ço qui és d'altre, axí com // 40
 daval se ha a tractar. E per tal dien que lo dit al·legat de
 la Scriptura, qui diu *fererabis gentibus multis*, no vol aquí
 dir que los fills de Israel donassen a usura, mas és *verbum*
yperbolicum e parlant per excés de la habundància e del
 bé que Déus deria a aquell poble, si li era hobe dient. E 45
 vol aytant dir com si digués: 'Si tu est a Déu hobe dient,
 tu seràs bastant a prestar e a dar a altres e nengú no serà

40 és, segueix daval anul·lat amb punts al ms; axí com repetit al ms;

28. *Decretal. Gregor. IX*, 5, 19, c.4 (FRIEDBERG II, col. 812).

35-36. DURANDUS A SANCTO PORTIANO, *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, ed. Lugduni, apud Gulielmum Rovillum sub Scuto Veneto, 1563, L. III, D. XXXVII, Q. II, pp. 244-245.

41. Cf. G. LEFEVRE, *Le traité «De usura» de Robert de Courçon*, «Travaux et mémoires de l'Université de Lille», 1902, p. 7.

42-49. *Deut.* 15, 6.

ad hospita sua, vasa argentea et aurea, ac vestes: ponetisque eas super filios et filias vestras et spoliabitis Aegyptum». Guillem d'Auxerre, relacionan aquest fet amb el manament deuteronomíc, havia dit que l'expoliació dels egipcis per part dels hebreus no tenia cap importància en relació amb la usura, perquè els hebreus no feien res més que apropiar-se d'allò que els hi era degut pels egipcis (*Summa aurea in quattuor libros sententiarum*, ed. P. Pigouchet, Paris, 1500, fol. 223).

bastant de fer tant com tu als altres'. E açò ensenya lo test qui.s segueix aquí mateix, qui diu axí: *Fenerabis gentibus multis, a nullo accipies mutuuum et subsidium; dominaberis nationibus plurimis et tui nemo dominabitur.* 50 Per rahó de açò dien aquests que lo *fenera* e el *mutuum* són aquí paraules transumptives qui donen a entendre la lur habundància e la misèria de les altres gents, per què, dien aquests, appar que usura no fou per Déu atorgada en 55 pròpia forma per vigor de les dites paraules per vigor del test al·legades.¹⁸ Altres dien que usura no és mala natural-//ment, sinó per tant quant és vedada per Déu, e per tal plach a Déu dispensar e dar loch als fills de Israel de prestar a usura a gent estranya axí com dispensa ab 60 ells mateixs que poguessen perdre e s'en poguessen por-

f. 5^{va}

49 *Fenerabis* escrit sobre *feneraberis* / 50 et manca al ms / 51 *dominabitur* ms *dabitur* / 57 no, la n- escrita sobre N

51-56. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 78, a. 1 *Ad secundum*, pp. 481-482.

60-64. Ex. 3, 22; Os. 1, 2 ss; cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, cit., L. III, D. 37, Pl. 102, col. 832.

18. Aquesta interpretació del manament deuteronòmic és atribuïda a Pere el Cantor per Robert de Courçon, un dels seus més importants deixebles: «Cantor sic exposuit illam auctoritatem: non foenerabis fratri tuo in terra sancta; sed ibi adeo abundans eris quod foenerabis alieno, id est, alieni petent a te foenerari» (cf. G. LEFEVRE, *Le traité «De usura» de Robert de Courçon*, «Travaux et mémoires de l'Université de Lille», 1902, p. 7). Abans, però, en el segle XII, la *Glosa Ordinaria* apunta aquest sentit, però donant a la usura un sentit espiritual: «*Foenerabis*: Quasi ditior eris omnibus gentibus. Ecclesia quoque abundat spiritualibus divitiis: ipsa docet, nec habet necesse doceri» (cf. PL, 113, col. 466). Sembla, emperò, que Eiximenis té present, més que no pas Robert de Courçon, Sant Tomàs d'Aquino, qui en l'article primer de la qüestió 78 *De peccato usurae* de la *Secunda Secundae* exposa aquest sentit: «*Praeterea*... Sed in lege divina conceditur aliqua usura: secundum illud Deut. 23, 19-20: Non foenerabis... Ergo accipere usuram non est peccatum... Ad secundum dicendum quod Iudaeis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Iudaeis: per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem quasi proximum et fratrem... Quod autem ad extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum: ne scilicet a Iudaeis... Quod autem in praemium promittitur... foenus ibi large accipitur pro mutuo... Promittitur ergo in praemium Iudaeis abundantia divitiarum, ex quo contigit quod aliis mutuari possint» (*Secunda Secundae*, cit., p. 480-482).

tar los béns dels Egepcians, en temps que.s partien de Egipte, sens culpa de furt; e dispensa ab Osee propheta que pogués pendre fembra estranya sens crim de fornicació.¹⁹ 65

La segona rahó és aquesta: Car diu lo usurer: 'Per què no puix pendre yo guany de peccúnia que prest axí com de un vexell d'argent que prest per cert preu sens peccat, com no haja differència entre la matèria de vexell e de la peccúnia?' Responen açí los doctors e dien que lo contracte no és semblant.²⁰ Per tal se poden haver dinés del préstech del vaxell e no del préstech de la peccúnia, car prestar vexell per paga és loguer del vexell, mas liurar la peccúnia ab sperança que torn lo capital al prestant ab guany, açò és préstech. Per què nota açí la differència 75

69. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 78, a. 1, p. 481; A.M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV^e siècle. Le «Tractatus de usuris» de maître Alexandre d'Alexandrie*, «Analecta Mediaevalia Namurcensia», n. 14, Louvain-Montréal-Lille, 1962, n. 6, p. 124.

19. També aquesta opinió es basa en *Ex.* 3, 22 i en *Os.* 1, 2 ss. Hom pot veure aquesta explicació en Pere Lombard, però en un sentit tot diferent: «*Non furtum facies... Hic etiam usura prohibetur quae sub rapina continetur... Si vero quaeritur de filiis Israel qui, Domino iubente, ab Aegyptiis mutuaverunt vasa aurea et argentea et vestes praetiosas et asportaverunt, utrum furtum commiserint, dicimus eos qui ut parent, Deo iubente, illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omnino peccasse... Hic opponitur quod etiam boni in isto opere peccaverunt quia naturalem legem cui concordat Evangelium et lex moralis praeeptionis, transgressi sunt quae est: quod tibi non vis fieri alteri non feceris... Sed ibi intelligendum iniuste, ut non alii, scilicet, iniuste facias quod tibi non vis fieri...* » (*Sententiarum Libri quatuor*, L. III, D. XXXVII, PL, 192, col. 832).

20. Els escolàstics, tant els teòlegs com els canonistes, deien que hom pot llogar o prestar coses que no cauen sota l'obligació del *mutuum*, és a dir que no poden ser mesurades, i a canvi rebre quelcom. Quina és la diferència entre aquesta cessió i el *mutuum*? Un cavall, per exemple, pot ser donat a algú en ús, per a que en faci ús. No es dóna per a que sigui de l'altre, ans ha d'ésser tornat. Aquell qui ho dóna no assumeix el risc de pèrdua. Això és un *commodatum*. Es tracta d'un contracte gratuít. Si hom demana quelcom per la cessió de l'ús, llavors és una *locatio*, és a dir un contracte de renda o lloguer. Per què està permès rebre quelcom pel préstec d'una casa o d'un cavall i no pel préstec d'una moneda, *gra* o *vi*? Eiximenis es posa el mateix problema en comparar la matèria de la moneda d'argent i la matèria d'un vas d'argent. La ma-

- f. 6^{ra} qui és entre préstech e loguer e sàpies que.y ha quatre //
differèncias. La primera sí és car en lo préstech lo perill
passa en aquel qui reeb la peccúnia, mes no és axí en la
cosa logada. La segona differència sí és car en lo préstech
la peccúnia no és pijora al prestant, mas de la cosa lo- 80
gada és lo contrari. La terça, car la peccúnia prestada de
si mateixa no fa nengun fruyt de si a.que'll qui la reeb,
mas de la cosa logada és lo contrari, axí com appar quant
l'om logua camp, vinya, casa o bèstia. La quarta, car en
lo loguer se ret una mateixa cosa al logant, mas en lo 85
préstech no, jatsia que li reta semblant.

86 li *ms* si

83-85. Cf. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 7, col. 544-545; HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 1, col. 1613.

teixa objecció havien posat altres escolàstics. Així Sant Tomàs: «Argentum monetatum, et in vasa formatum, non difert specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum» (*Secunda Secundae*, cit., p. 481). I també Alexandre d'Alexandria, qui repeteix *ad litteram* l'objecció de Sant Tomàs (cf. A.M. HAMELIN, *Un traité de morale économique*, cit., p. 124). La resposta d'Eiximenis no és altra cosa que una repetició del contingut de la Palea *Eiciens*, però més aviat el que fa és seguir Ramon de Penyafort, qui havia plantejat el mateix problema, i repetir la resposta d'aquest, qui l'havia donada en el contexte de préstec de diners a mercaders. La resposta de Ramon de Penyafort fou: «Primum, quia in mutuo transfertur periculum in accipientem, secus in locato; secundum, quia pecunia non deterioratur per usum, secus in domo vel equo vel alia re locata; tertium, quia usus pecuniae nullum fructum vel utilitatem parit utenti, secus in usu agri vel domus vel equi vel alterius rei locatae» (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 7). Ara bé, Eiximenis n'afegeix una quarta raó diferencial: en el lloguer hom ha de retornar la mateixa cosa llogada; en el préstec hom retorna «una senblant», no la mateixa. Eiximenis sembla tenir *in mente* la raó exposada per l'Hostiense quan compara el *mutuum* i la *locatio*: «Item, usus rei locatae aliquis est sine consumptione, usus autem rei mutuatae nullus est sine consumptione.» (*Summa Aurea* cit., *De usuris*, n. 1, col. 1613); i també per Sant Tomàs: «Ad sextum dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio: et ideo usus erorur potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes. Unde non licet eius usus vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit» (*Secunda Secundae*, cit., p. 482).

LO SETÈN CAPÍTOL CONTINUA LO DIT ARGUMENT PER
ALTRES RAHONS

La terça rahó és: Aquell qui reeb préstech és, segon lig de natura, obligat a dar ultra lo capital, donchs lo prestat pot sens peccat reebre ultra lo capital.²¹ E l'antecedent posa Aristòtil en la sua *Ethica* dient que tot hom que beniffet haia reebut és naturalment obligat a aquell 5
f. 6^b Com, donques, lo deutor en lo préstech haja ree-//-but gran beneffici per lo prestant, segueix-se, donchs, que el li és tengut de satefer e, per consegüent, lo prestant ho pot segurament reebre. Respon que lo prestant no entén 10
en son préstech fer beniffet a aquell a qui presta, mas a si mateix. E, jatsia que aquell qui pren lo préstech aconseguesca profit per lo préstech, emperò per tal quant lo dit profit ha per sa astúcia e treball e no per intenció del

2 natura, segueix és al ms / 4 Èthica ms Entha

3. ARISTOTELES, *Ethica*, L. V, c.5, n.7, (BK. 1134 a 4); cf. DURANDUS DE SANCTO PORTIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi*, cit., L. III, D. XXX-VII, Q. II, n. 2 i Q. III, n. 7, pp. 243-244; IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, cit., D. XV, Q. II, p. 293.

21. Aquell qui reb un favor d'un altre es troba sota l'obligació natural de tornar-lo o bé fer alguna compensació. En un préstec el deutor té l'obligació natural de fer quelcom en favor del creditor. Per què aquesta natural obligació no pot ser objecte d'un pacte? La resposta dels canoniste és ambígua, vacil·lant: no donen una explicació, en tot cas responen que no està permès, donchs, en cas contrari, hom podria obtenir un guany per la concessió d'un préstec, sempre que sigui la raó principal. Ramon de Penyafort respon: «Ad hoc dico, salvo meliori iudicio, cum Alano et Tancredo... » (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 4, col. 542). La resposta de l'Hostiensis no és pas gaire més aclaridora (cf. *Summa Aurea*, cit. *De usuris*, n. 1, col. 1613-1614). Eiximenis, en explicar la definició d'usura, bé prou que s'havia decantat cap a una opinió absolutament restrictiva. És per això que acudeix als teòlegs, més clars en llur explicació. Du-

prestant, per tal lo deutor no li és axí tengut, com dius 15
Aristòtil. Axí mateix entén a parlar de l'hom que reeb
beniffet de aquell que solament entén a fer bé a aquell a
qui. l fa e no d'aquell qui facent bé a l'altre entén a ffer
bé a si mateix. No res menys dich que, segons que ha-
vem *extra. De testamentis, Cum in officiis*, aquell qui reeb 20
préstech és naturalment obligat al prestant *ad antidora*, la
qual obligació no.s pot legudament reduhir en civil obli-
gació per no cometre usura.

La quarta rahó és aquesta: Aquell qui reeb lo prés-

20-21. *Decretal. Gregor. IX*, 3, 26, c. 7 (FRIEDBERG II, col. 540); cf. nota a la línia 10 del cap. 4.

rand de Sant Porçan i Duns Scot són les seves fonts per a exposar l'objecció i resoldre-la. Diu Durand en la qüestió II dels seus comentaris a les *Sentencies* de Pere Llobard: «Item unusquisque tenetur de debito honestatis aliquid compensare ei qui sibi gratiam facit ut dicitur 5 Eth. sed illae qui pretium aut mutuum dar, gratiam facit ei, ergo recipiens mutuum tenetur tradenti aliquid compensare. Sed non videtur esse illicitum obligare aliquem ad illud ad quod ex iure naturali tenetur, ergo non videtur esse illicitum, si aliquis mutuans alteri pecuniam, deducat in obligatione aliquam recompensationem». La resposta la troba Eiximenis en la qüestió III n. 7: «... dare mutuum gratis procedit ex affectu benevolentiae. Et ideo recipiens mutuum tenetur ei aliquam recompensationem quaecumque sit illa. Sed tradere mutuum sub usura non procedit ex affectu benevolentiae sed avaritiae, per quam tradens quaerit lucrum proprium cum dampno recipientis. Et dato quod tales usuras non recipiat aut receptas restituat, hoc non procedit ex affectu benevolentiae, sed ex debito iustitiae. Et ideo ex nulla parte debetur ei recompensatio, quamvis possit commendari ut poenitens, vel ut iustus. Cum etiam dicitur in minore, quod recipiens mutuum gratis traditum tenetur ad antidora, verum est, quia si tradens alias indigeat mutuo, ille qui recipit ab eo mutuum, tenetur ei gratis dare mutuum, si potest, sicut gratis ab eo recipit, tenetur etiam ad gratiarum actionem, sed non tenetur ad aliquam recompensationem pecuniariam... affectus usurarii tradentis mutuum non est affectus beneficientis, sed potius intendentis laederi» (*In sententias Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, Lugduni, apud Gulielmum Rovillum sub scuto Veneto, 1563, fol. 243, 244-245). Eiximenis, que té present què és un *mutuum* i la naturalesa de la moneda, afegeix que el benefici obtingut pel préstec tan sols es deu al treball i habilitat del prestatari, per tant el prestador no hi té res a dir. Sens dubte recorda aquí el que respon Duns Scot a una objecció semblant a la plantejada per Eiximenis: «Alia ratio est, esto quod pecunia maneret sua, tamen illa pecunia non habet ex natura sua aliquem fructum... sed tantum provenit aliquis fructus ex industria alterius, scilicet utentis; industria autem huius non est eius cui concedit pecuniam; ergo ille volens recipere fructum de industria aliena, quam tamen non dedit ille alius sibi, ex hoc quod accepit mutuum ab alio» (*Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, cit., p. 293).

f. 6^{va} tech pot donar a qui.s vol ço de seu; donchs, si él gracio- 25
sament promet a dar // aytant a dar a.n Pere, segueix-se
que en Pere pot justament allò reebre. Respon e dich
que, jatsia cascun pusque donar lo seu, emperò nengú
no pot dar per matèria il·lícita, axí com és donar ab pati
al prestant ultra lo capital alguna cosa per contemplació 30
del préstech.

La quinta rahó sí és car pendre peccúnia per ço que
hom no és tengut de ffer appar que sia legut; com, don-
chs, nengú no sia tengut de prestar a l'altre, segueix-se
que, si presta, que en bona consciència s'en pot fer pagar 35
e.n pot reebre ultra lo capital.²² Aquesta rahó dien los
doctors: Que cascú és obligat en temps de necessitat no-
table a prestar a son prohisme segons la sentència de
sent Johan en la sua canònica: *Si quis viderit fratrem suum*
necessitatem habere et clauserit ab eo viscera eius, quomodo ca- 40
ritas Dei est in eo? E, per consegüent, si no.u fa, pecca
greument. E, en cas que prestàs a algun qui no fos posat
en necessitat notable, encara no pot pendre guany, pus
que lo préstech aytal és mal e contra la lig de Déu da-
munt al·legada, specialment // contra aquella qui és *Luche* 45
.VI^o.: Mutuum dantes nichil sperantes, qui és pura nega-
tiva e, per consegüent, obliga *pro semper*, segons los
theòlechs.

29 ab *ms* al / 40 quomodo *ms* quando

39-41. *I Io.* 3, 17.

45-46. *Lc.* 6, 35.

47-48. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 33, a. 2 *Respon-*
deo, p. 323.

22. Té present aquí Eiximenis el pensament del també franciscà Francenc de Me-
yrones (+1328). Aquest, no veient massa clar el fonament natural de la prohibició
del préstec usurari, el que condemnava era la usura exigida als pobres, permetent així
implícitament el préstec usurari fet als rics (cf. A.H. HAMELIN, *L'école franciscaine de*
ses debuts jusqu'à l'occamisme, «*Analecta Mediaevalia Namurcensia*», n. 12, Louvain-
Montréal-Lille, 1961, p. 71).

LO .VIIIè. POSA SET CASES EN QUE HOM POT PERCEBRE
ULTRA LO CAPITAL EN CONTRACTE DE PRÉSTECH

No contrastant, emperò, ço que dit és, ço és que a nengun per contemplació de préstech que faça no pot justament res pendre de guany, emperò en algunes coses se pot fer legudament que lo prestant de aquell a qui presta se pot reebre ultra lo capital alguna cosa sens crim 5 de usura. E la rahó sí és car lo prestant en aytals coses, ço qui pren, no.u pren per tal que.s path del préstech que fa ha, mas per tal que justícia sia servada entre les parts o per altres leguts esguarts axí com ara veuràs en los següents casos.²³ 10

23. Els canonistes discutien sobre tot un seguit de casos on deien que està permès exigir usura o bé on hom pot rebre quelcom *ultra sortem*. L'Hostiensis, un dels canonistes citats per Eixemenis, amb la seva facilitat per a la versificació, els agrupa en uns versos:

«Feuda, fideiussor, pro dote, stipendia cleri,
venditio fructus, cui velle iure nocere,
vendens sub dubio, pretium post tempore solvens,
poena nec in fraudem, lex commissoria, gratis
dans, socii pompa: plus forte modis datur istis»

(*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 7, col. 1623). Són dotze excepcions al principi de la gratuïtat del *mutuum*, però després de l'explicació de cada un n'afegeix un altre, el tretzè: «Si is qui mutuavit occasione mutui laborem subiit, in cuius compensationem fructus perceptos suos facit». Ramon de Penyafort dóna una llista de set: «Licet usura corporalis sit prohibita, sunt tamen casus in quibus est permissa... possessio ecclesiae... fideiussor... pro dote... ratione morae... ratione dubii... venditio ad terminum... gratis acceptum...» (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 3, col. 539-541). Joan Andreu repeteix la llista de l'Hostiensis (cf. *Novella*, cit., fol. 74vb). Eixemenis, però, segueix la llista donada per Gofred de Trani: «Et ideo sciendum est quod in 7 casibus usura secundum iura canonica licite petitur. Primum est cum laico beneficium assignatur... fideiussor... poena canonica... tamquam interesse... in contractu locationis... ratione incertitudinis... pro numerata dote...» (*Summa*, cit., *De usuris*, n. 9, p. 440). Eixemenis estudia en aquest capítol els casos exposats per Gofred de Trani, menys el primer que ho farà en

Lo primer sí és quant la fermaça d'aquell qui reeb los dinés del prestant ha pagat al creador lo capital e les usures, lavors legudament la fermaça o pot tot recobrar del principal creador axí com a deute qui li és degut. *Extra. De fideiussoribus, Constitutus.*²⁴

15

f. 7^{ra} Lo // segon és quant aquell qui presta, no per guanyar res ultra lo capital, mas per guanyar si mateix de dampnatge, fa posar pena al deutor que li pagarà ço que li ha prestat dins aytal temps sots aytal pena.²⁵ Dich-te que, en cas que'l deutor no l'aga pagat en aquell temps, 20

15 Constitutus, -stitutus manca per estrip

11 ss. Cf. l'apartat de fonts on hom ha parlat de la dependència en l'exposició de gran part de les excepcions a la prohibició de l'usura vers Gofred de Trani.

15. *Decretal. Gregor. IX*, 3, 12, c. 3 (FRIEDBERG II, col. 530 - 531); cf. GOFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 9, p. 440; RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 4, col. 539.

24. *Decret. C.12, Q. 2, c. 10* (FRIEDBERG I, col. 689); cf. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, D. XV, Q. II, p. 293.

el capítol següent, i n'afegeix un que no hi és en aquesta llista, el *musuum ad pompam*. Més endavant, en els capítols onzè i dotzè, n'afegirà dos més: els censals morts i els violaris. Usura permesa? Eiximenis diu que «se pot rebre ultra lo capital alguna cosa sens crim d'usura». El perquè cal veure'l en la explicació de cada un. Hom creu que el mateix caldrà que sigui dit dels altres autors, malgrat que canonistes com Ramon Penyafort i Gofred de Trani ho qualifiquin com *usura permissa vel licita*.

24. Tots els canonistes estan d'acord en que el fiador, qui es veu obligat a pagar usura a un tercer, ho pot exigir d'aquell de qui ha sortit fiador. Eiximenis, emperò, no posa limitació en aquest cas, cosa que sí fa Gofred de Trani: «forte quia iuravit», i l'Hostensis: «forte quia iuraverat», és a dir, sols quan el *fideiussor* ha jurat pagar usura, té el dret d'exigir compensació per part del deutor. Eiximenis sembla tenir *in mente* la raó exposada per Ramon de Penyafort: «Non sunt usurae quantum ad ipsum fideiussorem sed potius interesse, id est, non lucrum, sed vitatio damni» (*Summa*, cit., L. II, T. 7, n. 4, col. 539), que exposarà en el tercer cas.

25. És ben conegut l'ús, a l'epoca medieval, de clàusules penals amb que es lligava l'altra part a causa de l'incompliment del contracte. Era natural, doncs, que aquestes clàusules es trobessin en els contractes de préstec. L'abús, però, feu que deixessin de ser purament penals i que prenguessin un nou caràcter: llur finalitat era indemnitzar la part perjudicada per la pèrdua ocasionada a causa de l'incompliment del contracte. Aquí aquell qui reb un préstec, l'ha de tornar en una data prefixada, altrament pagarà

lo creador pot après ultra lo capital reebra pena posada e majorment quant él és de aytal consciència que més amaria que lo deutor no caygués en la pena. E açò trobaràs .XII^a., q. II^a., *In legibus*, en son equivoclent. Aytals, emperò, qui aytals penes posen scientment per tal que los deutors hi cayen e que ells axí guanyen queucom ultra lo capital, cometen usura. 25

Lo terç és quant lo deutor trigua massa a pagar lo creador, en quant que lo creador pot demanar ultra lo capital lo *interesse*, car legut és a cascú de servir si mateix de dampnatge per via leguda; ne lo creador demana aytal *interesse* per rahó de préstech, mas deman-li satisfacció e recompensació del dampnatge // que li dóna retenent-li los dinés dels quals él viuria axí con comunament fan los altres. E, per rahó de açò, a conservar la consciència del creador e alunyar-la de tota usura, fa menster que ell molt més amaria que lo deutor lo pagàs que no li tingua sos dinés donant-li son degut interèsser e que no li plau ab tot açò que lo dit deutor los li tingua pus. Per rahó d'açò appar que, si lo creador era rich hom e no reebia 'dampnatge del dit préstech, que ab bona consciència no podia demanar interèsser. E deus aquí notar que y ha dues maneres de interèsser, ço és *dampnum vel lucri*. Interèsser de dampnatge és aquell que és dat al creador per f. 7^{rb} 30 35 40

24 XII^a ms XXII^a; II^a, *segueix et al ms* / 31 demana ms demanant

una pena a causa del retàrd. És el que els escolàstics qualifiquen com *poena canonica* (Gofred de Trani) o *poena conventionalis* (Duns Scot). Però aquesta condició es presta a frau com diu Eiximenis: «Aytals, emperò, qui aytals posen scientment per tal que los deutors hi cayen e que ells axí guanyen queucom ultra lo capital, comenten usura». No és frau d'usura quan aquell qui presta «és de aytal consciència que més amaria que lo deutor no caygués en la pena». Segueix aquí Duns Scot: «... non est in frauden usurarum, manifestum est illud, quando mercator magis vellet pecuniam sibi solvi die praefixo quam in crastino cum poena adiecta sibi. Et per oppositum, est in fraudem, quando vult diem transiri potius quam pecuniam ipso die solvi» (*Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, cit., p. 293). La pena es fixarà *ratione interesse*, és a dir, com a danys i perjudicis, o bé indemnització per la pèrdia ocurreguda al prestador. No és, dons, usura, és a dir, una quantitat proporcional al temps i al préstech. Eiximenis ho aclareix en el cas següent.

guardar-lo que no.n haia pèrdia ni mal per lo préstec 45
 que fet ha entrefegant per sa fretura dels dinés prestats;
 interèsser de guany és preservar del dampnatge del
 guany que fet haguera menegant los dinés prestats, se-
 gons bon juy de rahó, si lo deutor no li hagués retenguts
 los dinés que li havia prestats.²⁶ E açò pot hom jutgar 50
 f. 7^{va} per açò que appar, *ut in // pluribus*, en los altres merca-
 ders e per ço qui appar a ull de present attenent als dits

52 attenent *ms* attenem

26. Aquest tercer cas correspon al quart exposat per Gofred de Trani que Eixime-
 nis repeteix: «*Quartus cum petitur usura non tanquam usura sed tanquam interesse, ut
 in contractibus bone fidei de quibus superius dictum est, et tunc non petitur quasi
 usura sed quod socii intersit moram adhibitam non fuisse, ut ff. Pro socio, l. Socium.
 Sed hoc intelligo cum interesse est intra rem vel cum petitur causa damni vitandi non
 lucri captandi... Et ideo caute dixit canon incrementa susceperit*» (*Summa*, cit., *De usu-
 ris*, n. 9, p. 440). Eiximenis exposa en aquest quart cas, quan aquell qui reb un préstec
 no el retorna en la data fixada i no consta en el contracte una pena en cas de retràs, el
 que es coneix com títols extrínsecs per a la percepció d'un interès: *Dammum emergens,
 lucrum cessans, periculum sortis*. Cal dir que, si hom exclou Gofred de Trani, els cano-
 nistes no discuteixen aquests títols en sí mateixos, sinó casos específics. Tanmateix els
 teòlegs s'interessen, més que en discutir casos concrets, en deduir dos o tres principis
 generals i discutir llur validesa i aplicació general. És a dir, redueixen les excepcions a
 l'aplicació d'un parell de principis. Hom no troba en els canonistes cap discussió siste-
 mática sobre els títols extrínsecs; cal, doncs, deduir llur ensenyament del que diuen
 sobre cada un dels casos. Partint del Dret Romà, en concret la llei citada per Eixime-
 nis, que distingeix entre *usura*, la quantitat proporcional al temps i al préstec, i *inte-
 resse, id quod interest*, la diferència entre la present situació del prestador i la que hauria
 estat si el préstec no s'hagués fet, dedueixen els tres principis citats: *dammum emergens,
 lucrum cessans i periculum sortis*. Si el títol *dammum emergens* és admès per teòlegs i cononis-
 tes, hom no troba la mateixa unanimitat en els altres títols, el *lucrum cessans* i el *periculum
 sortis*. Si bé és veritat que aquell qui per causa d'un *mutuum* deixa d'obtenir un profit,
 hom pot dir que ha sofert una pèrdia tan real com aquell qui ha de fer despeses a
 causa del préstec que ha fet, s'hauria de provar que aquest profit s'hauria fet. És a dir,
 com diu Sant Tomàs: «quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impe-
 diri multipliciter ab habendo» (*Secunda Secundae*, cit., p. 484). O bé, com diu l'Hos-
 tiensis: «de futuris et contingentibus, secundum Aristotelem, non est veritas determi-
 nata» (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, 7, col. 1621). Del títol *periculum sortis* no en parla
 explícitament Eiximenis. Hom pot veure la seva opinió a les línies 14-40 del cap.
 4 del text quan parla de la decretal *Naviganti*: com tots els canonistes és fidel al text
 de la decretal; cal, doncs, concloure que el títol *periculum sortis* no és títol suficient per
 a una compensació en un préstec.

altres negocians quant guanyen e atenen al temps e a les altres circumstàncies, specialment a les coses mercables, quin guany retén comunament e de present. De 55
aço havem .ff. *Pro socio*. E deus açí saber que pus justament se pot totstems demanar lo *interesse* del dampnatge que no lo *interesse* del guany.

Lo quart cas és aquest: 'Posem que yo ab mos dinés vulla comprar alguna mercaderia e tu as-me pregat que 60
yo no faça de present la dita compra, mas que.t prest mos dinés. E yo responch-te axí: Yo no.t vull prestar, mas vendre axí lo ús de mos dinés: que tu en aytal loch me retes aytant com segons bon arbitre de bons mercaders yo guanyaria ab la mercaderia que açí compraria 65
quant la hagués fet portar en lo dit loch, emperò reeb sobre mi lo perill'.²⁷ Dien açí los doctors que açí no ha

56. *Digest.*, 17, 2 *Pro socio*, l. 60 *Socium* (GALISSET, col. 623); cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 9, p. 440.

59 ss. Cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n.2 i 9, p. 439 i 440.

27. Eiximenis, malgrat que continuï sense citar Gofred de Trani, segueix el seu ordre en l'exposició de excepcions i la seva opinió: «*Quintus contractus locationis in quo licite recipitur aliquid ultra sortem, id est, ultra id quod datur... quia periculum rei locatae ad locatorem spectat, periculum autem mutui ad debitorem pertinet, convenitur mercis et exigitur non usura, ut ff. De re ven., l. Si navis*» (*Summa*, cit., *De usuris*, n. 9 i 2, pp. 439 i 440). Eiximenis dóna a entendre que aquesta és l'opinió comuna dels autors consultats, en concret Hostiensis i Joan Andreu. Hem de dir que la memòria el traeix, o bé ha llegit malament. L'exemple el treu, sens dubte, de l'Hostiensis i Joan Andreu, però la solució al cas la li dóna l'Hostiensis. Ambdòs autors exposen el cas tot explicant la decretal *Naviganti*, és a dir, parlant de la *pecunia traiectitia* o *nautica*. Hom dóna per entés que aquí no es parla d'un *mutuum* fet a un mercader, ni d'una *societas*, en que un posa el treball i l'altre el capital. Només cal llegir l'opinió de Joan Andreu per a veure-ho: «*Non loquitur ergo in contrahentibus societatem quorum unus ponit operam, alter pretium... licite enim tunc communicantur commoda et incommoda... Quid si habens pecuniam volebat ad nundinas ire et mercis emere ut alio deferret, vel tempore servaret propter lucrum, ego indigens pecunia, illam recipio, offerens me illam restituere cum lucro sperato in termino et loco? Dixit hic Innocentius quod licet quidam contrarium teneant, ipse putat hunc contractum usurarium, nec scit illum excusare. Hostiensis dicit quod tali mercatori obligatus sum ad interesse illius lucri quod facturus erat verisimiliter ex pecunia, dummodo nil fiat in fraudem usurarum, et dictus mercator dicto modo no consuerverit pecuniam tradere ad usuram. Verius videtur dictum Innocentii et quod dicitur de interesse, illud locum habet post*

f. 7^{vb} usura, car ço que reeb estén a reebre no per lo préstech
 que e fet, ans o reeb axí com *interesse*, ço és per squivar
 e lunyar de mi // tot damonatge e no per rahó de haver 70
 guany del préstech. *Habet hec Ostiensis et Iohannes*. Diu
 encara més açí *Guillemus de Missali, q. II. De mutuo*,
 que si yo, que són mercader, per pietat e per amor de
 Déu me estich de esmercar mos dinés per tal que tu.n
 puxes fer de tot prou, yo pux fer pati ab tu que tu.m 75
 retes mon cabal ab aytal guany com los altres mercaders
 qui són anats en aquell mateix viatge ab tu e porten de
 semblant quantitat com yo t'e prestada, car açò no és
 prestar, axí com és dit.

Lo quint cas és aquest:²⁸ Poseu que en Pere presta 80

68 ço ms com

72. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 8, col. 1623-1624; IOHANNES ANDREAE, *In quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, ed. Venetiis, 1581, *In quintum De usuris*, c. XIX *Naviganti*, fol. 77v-78r.

moram debitoris ex contrario pararetur aperta via ad foenus. Staret enim usurarius paratus cum capello, ocreis et calcaribus ad modum Foroiuliensium, dicens se ad nundinas ire velle, si sibi liceret taliter stipulari sub colore lucri sperati aliquid ultra sortem...» (*In quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, Venetiis, 1581, ed. anast. Bottega d'Erasmus, 1963, V. 5 *In quintum Decretalium librum*, fol. 77vb).

28. Eiximenis exposa aquí tres casos qualificats pels escolàstics com excepcions de la usura: *emptio i venditio ad terminum sive ad tempus* i la compra de rendes *ad vitam*. El nostre autor no fa res més que exposar l'opinió de Gofred de Trano: «Is autem qui pecuniam sibi dat ut tot sibi mensurae grani vel olei vel vini tempore messium collectionis olivarum, vindemiarum, excusatur a foeneore is probaliter dubitet an merces sint plus vel minus eo tempore valitura. Et idem ex parte venditoris cum quis principaliter vendit merces et tradidit pecuniae solutione dilata ut in eadem decretali *Naviganti*... Sed caveat sibi quilibet ne magis declinet in eximatione lucri quam dammi ex dilatione. Deus enim cor interrogat et non manum... Quid de quibusdam qui dant pecuniam ecclesiis et ab eis recipiunt certas possessiones tenendas toto tempore vitae suae quibus utantur et fruuntur in vita sua et post mortem ipsorum ad ecclesias redeant, pecunia apud ecclesiam remanente. Numquid licitus est contractus? Videtur quod sic propter conditionis incertum... et dubium mortalitatis eventum. Nam et aliter propter dubium excusatur usura, ut infra eodem titulo *In civitate* et c. *Naviganti*» (*Summa*, cit., *De usuris*, n. 29 i 30, pp. 443-444). La raó de que es planteji aquest cas és que en aquets contractes sembla que s'hi amagui un *mutuum*. És a dir, es tractaria d'un doble contracte: de compra-venda i préstec del pla o d'una quantitat durant un

a.n Pau deu lliures per tal que en altre temps en Pau li'n
 reta aytantes mesures de blat o de vi o de oli com ara les
 deu valen. Dien aquí los doctors que, jatsia que les dites
 mesures de les coses damunt dites valen més en temps
 de la paga que no munten les .X. lliures ara prestades, 85
 emperò, si era dubte atuyt comunament lavors quant en
 Pere presta les .X. lliures ja si les .X. lliures valien més
 gra, més vi o més oli, e axí de les altres coses, en temps
 f. 8^{ra} de la paga que no fan ara, dien // aquí los doctors que 90
 aquest axí prestant no és usurari, e açò per rahó del
 dupte damunt dit. E per aquesta mateixa rahó escusan de
 usura aquell qui ven ses mercaderies per tal que.n haia
 més en cert temps, jatsia que les mercaderies valen ara
 menys de fet quant ell les ven, car dien que aquest és 95
 scusat de usura per lo dupte que és ja lavors, ço és si
 valrian tant o menys. Per aquest mateix dupte escusen
 de usura aquell qui compra alguns fruyts a vida, car dien
 que, jatsia que més ne reeba que ha lo capital, escusat és
 per lo dupte. Açò appar aquí mateix en lo capítol *Si ego*.
 E açò posa semblantment *Ostiensis* sobre aqueix mateix 100
 capítol *In civitate*.

96 scusat, s- *scrit sobre a-*

81 ss. Cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 29 i 30, pp. 443-444.

99. En el *Terç del Crestià* hom pot llegir: «Açò appar aquí mateix en lo capítol *Si ego* (cf. MS. 91 de Biblioteca Pública Universitaria de Barcelona, fol. 321rb). Quin o quins capítols de les *Decretals* és? Si tenim present que Eiximenis copia Gofred de Trani i que aquest escriu en aquest punt: «ut infra eodem titulo *In Civitate* et in c. *Naviganti*» (cf. *Summa*, cit., *De usuris*, n. 30, p. 444), cal concloure que Eiximenis recorda malament. El context és sobre el dubte en certs contractes i les decretals citades per Gofred de Trani són les que en parlen. Podria ser una mala lectura de l'abreviatura *super eodem* que hom troba en els canonistes?

101. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 7, col. 1621.

temps. La diferència entre el que hom paga i el que l'objecte valia o valdrà semblava ésser usura. D'acord amb les decretals *In civitate* i *Naviganti* el dubte sobre el preu ha de ser probable i la intenció dels contractants ha d'ésser recta (*Decretal.* 5, 19, c. 6 i 19, FRIEDBERG II, col. 813 i 816). És a dir, el temps no pot ésser objecte de venda.

Lo sisèn és aquest: Posem que en Pere haia posada en penyora una vinya a.n Pau, son gendre, per lo dot de sa filla e vol ço que la Esglèsia consent²⁹ axí com appar *extra. De usuris, Salubriter*, ço és que los fruyts de la vinya 105
 f. 8^b no li sien contats en sort de paga, lavors en Pau, qui ama més los dinés del dot que no fa la penyora ab sos // fruyts, pregua a.n Johan, amich seu, que ell vulla pendre la vinya aquella ab tot aquell dret que lo dit Pau hi ha e que lo dit Johan lo dóna aytant com és ço per què lo 110
 sogre la hi a mesa en penyora. Dien açí los doctors que, si en Johan per pura franquesa sua e per amistat que ha ab en Pau fa ço de que.l pregua en Pau e no ha esguart al guany dels fruyts, e axí mateix en Pau li dóna graciosament tot son dret no per esguart de la peccúnia que li 115
 atorga en Pau, mas per special affecció que li ha maior que ha altra, dien que aquest contracte propiament no és ab préstech, ans sembla al contracte de venda ab carta de gràcia. Si, emperò, en Johan ab aquest pati reebia la vinya, ço és que tostemps lo dit Johan demans sos dinés 120
 que Pau li sia tengut de retre-los-li tots, lavors lo contracte seria usurari majorment si a cor de no liurar la dita peccúnia a.n Johan, sinó ab aquest pati, lavós *presumitur omnino usurarius*.

103 dot *ms* dit / 117 mas per special *repetit al ms*

106. *Decretal. Gregor. IX*, 5, 19, c. 16 (FRIEDBERG II, col. 815); cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n. 9, p. 440.

107 ss. Vegeu a l'apartat de fonts on fem veure que aquest cas sembla tret del *Tractatus de usuris* d'Alexandre d'alexandria; cf. A.-M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV^e siècle*, cit., n. 58 i 59, pp. 146-147.

29. Eiximenis, seguint Gofred de Trani, es limita a exposar l'excepció *pro dote* i, amb l'exposició d'un cas concret, demanar-se i respondre si el gendre pot amb la penyora guanyar quelcom. Els fruits d'una penyora han de ser descomptats del capital. La decretal *Salubriter* afirma que això no s'aplica al cas de la dot «quum frequenter dotis fructus non sufficiant ad onera matrimonii supportanda» (*Decretal.* 5, 19, c. 16). Cal deduir del cas plantejat per Eiximenis que ell està d'acord amb l'opinió més comuna entre els escolàstics sobre la raó d'aquesta excepció: «... est ratio —diu Gofred de Trani— quia dos ad hoc constituitur ut onera matrimonii sustententur... Unde cum pro pecunia dotali praedium sicut ex aliquo honesto lucro pecuniae sustentarentur

Lo setèn cas és aquest: Poseu que un cambiador ho 125
 f. 8^{va} altre // hom m'a preg que li loch alguns sachs de diners
 per ensenyar-los e per fer-ne mostra en sa taula e açò
 per tal que aparegua maior hom e pus rich hom e per
 tal que les jents li donen maior fe, dich-te que en aytal
 cas en bona consciència tu pots pendre de açò paga, car 130
 en aquest contracte no és préstech ans és loguer. E apar-
 o en açò: car lo dit cambiador és tengut de retre a tu
 aquella mateixa peccúnia que tu li as lliurada, la qual
 cosa no és en contracte de préstech. E açò posa *Ostiensis*
 sobre lo pàrraf *Comodata, libro tertio, et Bernardus super 135*
capitulo Conquestus.

135 tertio manca al ms

135. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., L. III *De commodato*, n. 3 *In quibus*, col. 924.

135-136. BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ordinaria*, vegeu-la en *Decretales D. Gregorii papae IX suae integritati una cum glossis restituae*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1582, 5, 19 c. *Conquestus. De feudo*, col. 1737-1738.

onera matrimonii... sic et ex fructibus praedii quod in locum pecuniae succedit...» (*Summa*, cit., *De usuris*, n. 9, p. 440). Per tant cal pensar que hom considera els fruits de la penyora no com usura sinó com *interesse*, és a dir., per raó del títol *damnum emergens*, per a evitar-li danys i perjudicis. Eiximenis no sembla, malgrat tot, entrar en la discussió sobre aquesta raó que l'Hostiensis no admet: «Sed certe reddi potest et alia ratio, haec, scilicet ut dos remaneat salva mulieri, quam alias consumi contigeret et sic utilitas publica laederetur... Et quia hic nullum contrahitur mutuum... prima ratio etiam mutuo adaptari potest, nam si recipi praedium tuum obligatum pro 10 lib. quas tibi mutuo et de quarum lucro vivere proponebam praedium succedit loco pretii et tamen fructus computantur in sortem...» (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 7, col. 1621). Pot el gendre disposar de la penyora, una vinya en el cas exposat, i cedir-la a un tercer per a obtenir els beneficis que la dot li haria produït? És aquest cas un préstech usurari? Eiximenis pren la resposta d'Alexandre d'Alexandria: «Numquid iste alius recipiens talem possessionem poterit lucrificare fructus perceptos usque dum soluta ei fuerit pecunia praedicta, sicut gener? Ad hoc respondet ratio dicens quod si gener animo donandi transferret ius totum, quod habet in pignore, in talem non propter contractum pecuniae quam accepit ab eo, sed propter affinitatem et amicitiam, vel quia sibi coninuctus et iste numerat sibi pecuniam propter gratiam et dilectionem, et non propter fructus lucrificandos. Tunc enim non est usura, quia non et ibi vera ratio mutui. Aboletur enim vitium usurae quia gener sibi gratis concessit ius quod habet in possessione; et per consequens donat sibi fructus quos ipse potest percipere. Si tamen ductum sit in pactum quod gener teneatur numeranti reddere pecuniam, si iste voluerit, usura est, si numerans pecuniam vellet lucrificare fructus et propter hoc mutuavit» (*Tractatus de usuris*, cit., n. 59, p. 147).

LO NOVÈ CAPÍTOL POSA UN CAS DUPTÓS DE FEU

Ultra los dits cassos se'n posen altres, specialment tres, los quals an maior difficultat que nenguns dels damunt dits en los precedent capítol.

El primer sí és aquest: La església té en penyora d'un seu feudatari lo castel per lo qual lo feudatari és vassall de la església.³⁰ Dien a ço alguns que la església pot rebre legudament los fruyts del castiell no contants-los en sort de paga, emperò lo feudatari en aquest endemig no és tengut de fer homenatge ni de servir a la església per rahó del dit feu. Açò proven per la // dita decretal *Conquestus, extra. De usuris*, on diu papa Innocent terç res-

2 dels, *escrit sobre das*

6. Cf. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., *De usuris*, n.7, col. 1619; BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ordinaria*, cit., sobre c. *Plures clericorum*, col. 1732-1733; HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 7, col. 1619.

10-11. *Decretal. Gregor. IX*, 5, 19, c.8 (FRIEDBERG II, col. 813).

30. El cas que Eiximenis proposa aquí és conegut com *de feudo*, o bé *casus vassalli*. Sobre aquest cas Eiximenis exposa dos opinions diferents: la de Ramon de Penyafort i Bernat de Parma, per una banda; i la de l'Hostiensis, per l'altra. Cal dir que la memòria el torna a traïr, doncs no sembla que recordi exactament, al menys així cal deduir-ho de la seva exposició, que és exactament el que es diu en una opinió i en l'altra. És a dir, la decretal *Insinuatione* del papa Innocenci IV (Decretal. 3, 20, c. 1, FRIEDBERG II, col. 525) declara que un feu pertanyent a una església i que està en mans d'una persona, ha estat donat al bisbe com penyora d'un préstec; malgrat el principi que els fruits d'una penyora han de reduir el préstec, el bisbe pot quedar-se el fruits i aquests no dismueixen el deute; durant aquest temps, el vassall està lliure del servei a que estava obligat a causa del feu. Més endavant, en la decretal *Conquestus*, citada per Eiximenis, el papa Alexandre III mana a un abad que redueixi d'un deute els fruits

ponent a l'abat e als frares de sent Loreuç: *Discretioni vestre mandamus quatenus si terram ipsam titulo pignoris detinetis et de fructibus eius sortem recepistis, predictam terram clerico memorato reddatis nisi terra ipsa sit de proprio feudo monasterii vestri.* E la rahó que lo papa atorgua los fruyts a la església en aytal cas sí és, segons alguns doctors, per tal car lo vassal no és senyor mayor ni és dret senyor e, per tal, pus cessa son servey e, per la dita penyora, s'és desexit axí a temps de la dita possessió, la església pot legudament pendre los fruyts axí com seus propiament.

12 Discretioni vestre *ms* districte nobis / 13 pignoris *ms* pigneris / 14 recepistis *ms* recipistis / 17 cas *ms* cars

16-22. Cf. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n.7, col. 1620.

rebutts de la penyora «nisi forte terra ipsa de feudo sit monasterii vestris» (*Decretal.* 5, 19, c. 8, FRIEDBERG II, col. 813). La diferència entre els canonistes en explicar el contingut d'aquets cànons ens fa palesa la dificultat que hi trobaren per a donar una justificació que tregués d'aquesta transacció el caràcter usuari i, per altra part, determinar fins on arribava la seva aplicació. Ramon de Penyafort i Bernat de Parma diuen que això és un privilegi especial que té l'Església pel qual pot recobrar allò que és seu. Podria ser que Eiximenis tingués *in mente* l'exposició d'Alexandre d'Alexandria qui diu sobre aquesta primera opinió: «Tollitur vitium usurae, quia Ecclesia ratione feudi non dicitur recipere alienum» (*Tractatus de usuris*, cit. n. 57, p. 145). L'altra opinió és la de l'Hostiensis, predominant en temps d'Eiximenis. L'Hostiensis rebutja les opinions anteriors, en concret aquella que diu que és un privilegi de l'Església, altrament s'excusaria a si mateixa de les lleis de la usura que obliga a tots; per tant, el papa no pot donar un privilegi especial o dispensa i menys donar-ho a l'Església i no als laics. La decretal citada, segueix l'Hostiensis, no és altra cosa que una resposta judicial a una qüestió proposada: «Ad consultationem factam responderetur de iure». Per què és aquest cas una excepció i, per tant, no és un *mutuum*? La resposta cal trobar-la en la natura *rei feudalis*: «Est autem ratio, quae movit papam, natura rei feudalis». El vassall «non est dominus, quamvis habeat utilem actionem vel... non est maior dominus directo, sed utiliter tantum, unde vassallus praesumitur velle donare fructus, quia ad antidora est naturaliter obligatus». Quan el vassall dona el feu al senyor com a garantia d'un préstec, «res de facili revertitur ad id quod ius et natura ab initio concessit». Per tant, els beneficis que hom obté de la penyora no redueixen el deute, perquè tot és ara com si hom no hagués concedit el feu. I aquets motius hom els troba tant en un feu eclesiàstic com en un laic (*Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n.7 col. 1619-1620).

Dien axí mateix que, jatsia que lo damunt dit cas aga loch en feu eclesiàstich, emperò no ha loch si lo feu era en for setglar, car no.s troba expressant posat en dret 25
 sinó de eclesiàstich. E açò *ponunt Raymundus, Rodericus et Bernardus super capitulo Conquestus*. Ostiench, emperò, té lo contrari e fa aytal rahó: «O la determinació de la església en esta manera feta // per decretal és vera u no. f. 9^{ra}
 Si és vera, donchs val en lech axí com en clerque, con 30
 aquella mateixa rahó de vassallania e de senyoria sia en feu setglar com en feu eclesiàstich. Si dius que no és vera, segueix-se, per consegüent, que lo fet aquest damunt dit no és en si legut, donchs molt més és vedat al clergue que no al lech, com sia en pus alt estament e en 35
 pus spiritual, per què appar que, si la dita determinació papal se entén a feu eclesiàstich, que molt màs se entén a feu de lech e setglar». E açò que diu Ostiench appar pus rahonable. Ni val ço que los altres en contrari al·leguen quant dien que açò no és exprès en dret, car tots 40
 los cassos possibles no poden ésser en dret, car tots los cassos possibles no poden ésser expressos en dret, basta que rahó natural e fundada en justícia en dret l'om en aytal cases qui són per dret expresses. De aquesta matèria mana la veritat pus largament en lo terç cas següent. 45

26-27. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L.II, T.7, n.3, nota 1; BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ordinaria*, cit., sobre c. *Conquestus*, *De fuedo*, col. 1737.

27-39. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n.7, col. 1619-1620.

LO .Xè. POSA ALTRE CAS DUPTÓS DELS CENSALS MORTS

f. 9^{rb} Lo segon cas és // sobre la matèria dels censals e violaris segons la matèria en que vuy se contén en Cathalunya.³¹

Iss. Cf. *Quaestio disputata inter Bernardum de Podio Ceroso et Raimundum de Area de licitudine contractus emptionis et venditionis cum conditione revenditionis*, Ms. 42 del Monestir de Sant Cugat del Vallès, Arxiu de la Corona d'Aragó, fol. 17rb.

31. Entre les formes d'inversió de capitals difoses a l'època medieval hom pot trobar l'adquisició de rendes privades i públiques. Al principi, quan el pagament era fet *in natura*, en gra o altres productes de la terra, aquesta operació no presentava dificultats especials, doncs era relativament fàcil demostrar que es tractava d'una compra-venda, on no era tant la rígida teoria de la usura el que entrava en joc quant aquella més flexible relativa al just preu. Tot seguit, emperò, als fruits en natura hom hi substituï el correlatiu en diners. Llavors els escolàstics es trobaren en la necessitat de cercar nous arguments per tal que hom veiés clarament els elements que feien possible distingir aquestes operacions del préstec a interès. Deien que adquirir rendes no era un *mutuum*, un canvi de moneda present contra moneda futura, sinó una venda, i precisament una venda en diners comptants del dret a la moneda, on el factor temps no jugava un paper determinant. A més, si hom es trobava davant una operació comercial el preu pagar, és a dir, la renda podia molt bé superar la suma rebuda. També el risc de perdre la inversió per raons diverses justificava la licitud d'aquesta diferència. Des d'el punt de vista doctrinari, malgrat els esforços dels teòlegs i canonistes, les explicacions eren tot altra cosa que satisfactòries, perquè les aparences eren sempre les d'un contracte il·lícit. Això explica la constant recerca de noves formulacions i nous arguments. Eiximenis parla d'aquesta matèria en aquest capítol, sobre els censals morts, i en el següent, sobre els violaris. I ho fa «segons la matèria que vuy se contén en Cathalunya». I, del cert, així és. Hom cercaria inútilment les diverses fonts emprades per Eiximenis. Totes les citacions i explicacions donades per ell tenen llur origen en un únic lloc: un tractat inèdit sobre censals i violaris atribuït a Bernat de Puigcercós, que es troba en el mateix manuscrit on trobarem el *Tractat d'usura* d'Eiximenis, catalogat com *Quaestio disputata inter fr. Bernardum de Podio Ceroso et Raimundum de Area de licitudine contractus emptionis et venditionis cum conditione revenditionis*, ff. 15a-49d (cf. F. MIQUEL ROSSELL, *Catàleg dels llibres manuscrits de la biblioteca del Monestir de Sant Cugat del Vallès existents a l'Arxiu de la Corona d'Aragó*, Barcelona, 1937, pp. 79-80).

E primerament nengun dels censals morts, qui per tal són dits morts car lo comprant no ha nengun dret en les coses sobre que compra lo dit censal, sinó solament dret de percebra la quantitat que compra. E la rahó per què molts han duptat que aytals censals no sia usura sí és per la decretal aquella *extra. De emptione et venditione, Ad nostram*, qui par que vet aytals contractes. Emperò, si lo seny de la decretal consideras, veuràs que ella no parle gens de aquests aytals contractes. Ne.l contracte que la dita decretal posa és de si mateix en just, mas retén lo injust: les fraus que s.i avisten per los comprants e vents.³²

9-10. *Decretal. Gregor. IX, 3, 17, c.5 (FRIEDBERG II, col. 519).*

L'interès d'aquest tractat escrit a la primera meitat del segle XIV, i que esperem poder-lo publicar ben aviat, rau no ta sols en l'aspecte doctrinari, ans en que hom discuteix sobre un problema encarnat a la realitat de Catalunya. Per entendre l'exposició d'Eiximenis només cal llegir-lo.

32. L'argumentació d'Eiximenis en favor dels censals morts, i per tant dels violaris, toca tres punts: a) aquets contractes no són préstecs usuraris ni contractes en frau d'usura; b) són veritables contractes de compra-venta; c) són utilitzats per l'Església. Bernat de Puigercós en el seu tractat, després d'exposar les raons d'il·licitud de la venda dels censals, passa a provar llur licitud seguint el camí dels seus opositors: *ex iustitia pretii, ex forma contractus i ex intentione ementis*. Eiximenis pren, per a demostrar que la compra-venta de censals no és usurària, el segon argument resumit de Bernat de Puigercós. Els contraris a la licitud de la compra dels censals al·legaven que les decretals ho condemnaven. La prova de que aquestes compres «no són viciades per natura de frau o de préstech amagat appar per los dits supòsits»: 1) el comprador no és usurer ni «a acostumat de prestar a usura» 2) no «fou convengut entre ells que mudassen lo nom de préstech en nom de venda»; 3) no és un contracte *de retrovendendo*; 4) el preu pagat pel dret de percebre la renda és just; 5) el comprador, a la fi del contracte, sols recupera la quantitat pagada, no més: «Ad secundam rationem respondeo quod contractus positus in c. *Ad nostram* et in c. *Illo vos* non iudicatur illicitus ex forma contractus sed ex fraudibus adhibitibus in contractu. In nostro autem casu fraudes omnino excluduntur, ut supra patet. In nostro etiam casu non iudicatur ex coniecturis, sed ex certa confessione ementis cui creditur in foro penitentiali. In certis autem et non in hiis que non sunt certa locus est coniecturis, ut dicit regula iuris. Et ubi etiam iudicaretur per coniecturas non possent applicari ad nostrum casum coniecture contente in capitulo *Ad nostram* et in c. *Illo vos*, in fine, ubi dicitur presertim si emens consuevit exercere usuras. Capitulum autem *Ad nostram* loquitur de usurario, ut expresse dicit

E per la primera conjectura de frau és posada aquí en aquell capítol *Illo vos*, en la fi, on diu que presumir pot hom lo frau si lo comprant és usurer e ha acostumat de prestar a usura. Axí mateix, la decretal aquella *Ad nostram* f. 9^{va} parle de usurer, // axí com diu Ostienc en la *Glosa* e 20 Johan Andreu en la *Novella* parlant sobre *Ad nostram*. La segona conjectura de frau són en lo dit cas: car diu que fou convengut entre ells que mudassen lo nom de préstech en nom de venda per tal que lo prestant no pogués ésser convengut per la cort axí com ha usurer. La terça 25 conjectura de frau sí són car en lus patis era, segons que

24 nom *ms non* / 25 la, segueix rahó anul·lat amb punts

17. *Decretal. Gregor. IX*, 3, 21, c. 4 (FRIEDBERG II, col. 526-527). Vegeu l'apartat de fonts on fem veure la relació entre el *Tractat d'usura* d'Eiximenis i la *Quaestio disputata* de Bernat de Puigcerros sobre els censals i violaris.

20. HOSTIENSIS, *Commentaria in quinque Decretalium libros*.

21. IOHANNES ANDREAE, *Novella*, cit., *In tertium*, c. *Ad nostram*, col. 80v-81r. A l'apartat de fonts hom pot comprobar que tant aquesta *auctoritas* com l'anterior de l'*Hostiensis* són de segona mà.

Iohannes Andree ut in *Novella super capitulum Ad nostram*, cui consentit Ostiensis in *Glosa*. Secunda etiam coniectura, que est fundamentum totius fraudis non habet locum in casu nostro, quare, scilicet, prius fuit actum inter contrahentes de mutuo, sed creditor, ne posset conveniri per canonem editum contra usurarios, mutavit contractum mutui in contractum emptionis. Tertia etiam coniectura non habet locum in casu nostro, quia ibi in conditone ponebatur quod venditor non posset recuperare rem venditam infra septem annos primos, sed solum a septenio usque ad novenium, ex quo multum presuntur contra emptorem, quia semper voluit recipere fructus per septem annos, quod fuit signum fraudis magne, ut dicunt predicti duo doctores. Quarta etiam coniectura non habet locum in nostu casu. No est modicum, ymmo iustum; nec etiam minus modicitas pretii esset argumentum huiusmodi doli, sed quando est tanta modicitas quod vix attingit medietatem iuti pretii. In nostro autem casu non solum attingit medietatem iusti pretii, ymmo excedit in tertia vel in quarta parte medietatem iusti pretii. Quinta coniectura etiam que ponitur in capitulo *Illo vos* non habet locum in casu nostro, quia hic semper, quando reddit vel revendit casum venditori, non recuperat plus, sed solum pretium quod dedit. Sexta etiam coniectura que ponitur in capitulo *Illo vos* non habet locum in casu nostro, non consueverunt mutuare nec exercere usuras» (*Quaestio disputata*, cit., fol. 17rb-18ra).

diu la dita decretal, que lo venedor no podia cobrar la cosa venuda dins set anys primers, per consegüent lo comprador havia a reebre ultra lo capital tots los fruïts de .VII. anys. La quarta, car aquí era lo preu massa poch en tant que no atenyia la meytat del just preu. La quinta és posada en lo capítol aquell après *Illo vos* e és que lo comprador cant cobrave lo capital cobrava ja ultra aquells .LX. solidos. E és certa cosa que en los censals morts no.y ha nenguna d'aquestes corruptiles, segons que veuràs si attens a la rahó primera // següent per què appar que la dita decretal no és en res contra lo contracte de la compra dels censals morts.

Mas que axí sia, que la dita compra sia justa, yo.u prov certament axí: Primerament per los supòsits que són en la vera compra d'aquells censals. Lo primer és que lo comprant no ha senyoria de dret ne de fadigua ni loysme ni nengun altre dret en la cosa sobre que.s compra, sinó solament un dret de percebra cascun any la quantitat comprada,³³ ans los possidents aquells béns los

32 capítol *ms* capital / 33 aquells *ms* aquell / 40 primerament *ms* primerament

33. La compra dels censals morts és una veritable compra-venda no de la moneda sinó d'un dret de «percebre cascun any la quantitat comprada», amb carta de gràcia, i la quantitat de 14.000 sous pagada pel comprador pel dret de percebre 1.000 sous de renda és just. Eiximenis resumeix aquí diversos apartats de la *Quaestio disputata* de Bernat de Puigcercós: «Ubi dicitur quod pecunia emi non potest, respondeo et dico quod predicta ratio decipit quemdam magistrum in Theologia, qui mominabatur Henricus de Gavano, canonicus regularis, qui probat multipliciter quod pecunia emi non potest. Idem dicit quod redditus qui consistunt in pecunia non possunt emi ad imperpetuum vel ad tempus. Sed ipse deceptus fuit in hoc, quia non distinxit inter pecuniam et ius percipiendi pecuniam. Ista enim diversa sunt sicut aliud est ius hereditarium et ipsa hereditas. Et aliud est fructus rei et aliud ius percipiendi fructus. Et aliud est ius percipiendi decimam, quod est spirituale et vendi non potest, et aliud est fructus decime qui vendi potest, cum sit temporale. Sic aliud est pecunia ipsa, que nec vendi nec emi potest propter rationem per dictum magistrum assignatam, et aliud est ius percipiendi pecuniam, quod vendi potest et emi... In nostro casu dominium transfertur in emptorem. Et utilius est in hoc similitudo quod sicut in feudo dominus maior retinet sibi aliquod ius, scilicet directum, sic et in nostro casu venditor retinet sibi aliquod ius, scilicet quod possit recuperare rem venditam pro eo pretio...; emptor teneatur vendere rem vel rescindere contractum quomocumque velit venditor» (*Quaestio disputata*, cit ., fol. 19rb).

poden vendre sens voluntat e licència d'aquell qui ha comprat lo dit censal, jatsia que los dits béns totstempshajen a pasar ab lur càrrech. Lo segon supposít d'aytal compra sí és que aquell qui.l ven lo puxa cobrar per aquell mateix preu per què l'a venut, axí que lo comprador per força ha ha retre tot lo censal totstempsh que lo venedor ho vulle. Lo terç supposít és que per tal quant

f. 10^{ra} la dita condició, ço és que.l comprant l'aia totstempsh // a etre si lo venent lo vol reebre, per açò lo censal val menys al comprador e per tal hi dóna menys. Car antigament qui comprava mil solidos de renda dava per ells vint milia solidos, e ara per rahó de la dita condició se'n leven six milia, car més valen .M. solidos en alou que no fan .M. solidos en feu.³⁴ E que sia justa cosa que, per la dita

34. La quantitat de 14.000 sous que el comprador dóna per 1.000 sous de renda és justa. Tota l'exposició que Eiximenis fa no és altra cosa que repetir, encara que d'una manera un mica confosa, el que hom troba en l'exposició del primer argument emprat per a justificar la licitud de la compra dels censals en la *Quaestio disputata* de Bernat de Puigercós: «Et primo probo quod, dato et posito quod pro mille solidis talis censualis dentur viginti mille solidi quando venditur absolute sine conditione, quod tamen verum non est, quia frequenter est datum pro minori preti in pluribus loci Cathalonie, tamen, hoc concessio, adhuc non est iniustum pretium, si non dentur nisi .XIII. mille solidi, quando venduntur cum predicta conditione, quare nulli debet esse dubium quod mille solidi minus valent venditi cum predicta conditione quam si vendantur pure et absolute et sine omni conditione, sicut mille solidi in feudo minus valent quam mille solidi in allodio; et sicut predium venditum cum conditione onerosa minus valet quam venditum sine conditione; et sicut res vendita cum conditione retentionis alicuius iuris, quod sibi retinet venditori, minus valet quam si nullum ius venditor sibi retineret. Constat autem quod sicut in feudo dominus alodialis potest sibi retinere feudum, si vendatur, ita et in proposito: venditor non solum potest sibi retinere si venditur, immo de necessitate etiam contra intentionem emptoris potest recuperare rem venditam; et quod plus est, licet feudatarius non habet vendere feudum domino alodiali pro certo pretio, tambe iste emptor habet vendere vel reddere illud censuale pro certo pretio venditori quandocumque velit retinere. Idem patet ex similitudine predii venditi cum conditione, maxime si sit onerosa. Certum est autem quod predicta conditio multum est onerosa. Quod enim aliquis habet vendere rem suam quandocumque alius velit etiam contra voluntatem suam multum est onerosum. Idem etiam patet ex similitudine rey que venditur cum retentione alicuius iuris vel dominii, quod venditor sibi retinet in vendendo, quia tunc emptor non habet tantum dominium nec tantum ius in re vendita quam haberet si venditor nichil sibi retineret. Et sic est per omnia in nostro casu, nam venditor sibi retinet ius recuperandi quandocumque velit rem

condició e per tal quant solament ço que costa ha lo com- 60
 prador a tornar, per tal se'n leven sis milia solidos, ap-
 par, per tant, car maior càrrech és haver .M. solidos ab
 les dues dites condicions que no haver-los en feu, car lo
 feudatari no a a vendre per força al senyor al loer son
 feu per cert preu, per consegüent appar que lo censal ab 65
 la condició damunt dita notablement val molt menys que
 si.s venia en feu. Ara és certa cosa que .M. solidos en feu
 se darien per quatorze milia e per menys. Com, donchs,
 dels .XX.^M solidos, per les dites condicions, sien desfal-
 cats sis milia, qui són quaix la quarta part // de mil soli- 70
 dos censals menys, appar que lo preu roman prou bas-

venditam pro eodem pretio. Et sic possent infinita similia adduci ad probandum quod censuale venditum cum predicta conditione nimis onerosa emptori, multo minus notabiliter valet quam si vendatur pure sine dicta conditione. Igitur sequitur quod non est iniustum pretium si minus detur quando venditur cum predicta conditione etiam si notabiliter minus detur, imo etiam iniustum pretium ex parte venditoris, si tantum vellet habere cum predicta conditione quam sine ea, quare reciperet notabiliter plusquam valeat cum predicta conditione. Nec valet si dicatur quod emptor tantam commoditatem habet ex censuali vendito cum conditione quantum haberet si emisset sine conditione. Hoc quidem non valet. Primo quidem quare ex hoc non sequitur quod tantum valeat cum conditione predicta quam sine ea, licet eandem commoditatem haberet, sicut patet in exemplis suprapositis, sicut .M. solidi feudales numquam valent tantum quantum .M. alodiales. Et sic est in predicto vendito cum conditione onerosa et in re vendita cum conditione iuris, quare valor rei non solum pensatur ex fructu vel ex commoditate seuquente sed ex pluribus aliis causis. Sic mille solidi in omnibus multo puls valent in prediis et in re honorabili quam in re non honorabili et ex pluribus aliis causis. Non est etiam verum quod tanta sit commoditas in mille solidis venditis sine conditione illa. Non solum enim *commoditas* est ex fructu percepto sed etiam ex eo quod potest vendere quando vult et cui vult et potest retinere quando vult et quantum vult; et ex hoc si vendat maius pretium consequatur et maius si uno tempore vendat quam alio. Et multas commoditates, preter fructum qui sequitur, habet emptor quando emptor non tenetur vendere nisi velit et quando velit et quod quo pretio velit» (*Questio disputata*, cit., fol. 16rb-17ra).

tant a la valor dels mil solidos censals ab condició.³⁵ D'aquesta matèria, si a Déu plau, s'a a tractar pus longament de la matèria de avarícia en lo *Terç Libre del Crestià*, per què açí bast ço que dit és quant aquest supòsit. Lo 75 quart supòsit és que aquest contracte no.s face entre usurers ne ab nengun préstech, mas sia pura venda sots los supòsits damunt posats.

Per tots aquests supòsits appar la compra de aquests censals ésser luny del cas de la decretal avistat ab les males coniectures damunt al·legades. En prenent summariament tot ço que dit és, poden fer aytal rahó: Aquestes compres no són viciades per natura de frau o de préstech amagat o de qualque mal altre contracte, axí com

77 *usurers ms usures*

74. FRANCESC EIXEMENIS, *Terç del Crestià*, Ms. 91, Biblioteca Pública Universitària de Barcelona, fol. 329vb - 331rb. Vegeu sobre això la introducció.

35. Tot i admetent que 20.000 sous fossin un preu just per mil sous de renda, tanmateix els 14.000 sous que hom pagava, tant en el moment de la confecció del *Tractat d'usura* com de la *Quaestio disputata*, en el cas dels censals morts amb la condició esmentada són una quantitat prou bastant per a no concloure que hi ha engany i, per tant, que el contracte no és sospitós d'usura. Eiximenis resumeix el raonament de la *Quaestio disputata* sobre el just preu. En el cas que el just preu fos 20.000 sous, els 14.000 sous, que hom paga ara per 1.000 sous de renda, ultrapassa en molt la meitat del preu hipotètic de 20.000 sous considerat just pels contraris a la venda dels censals. Per tant, 14.000 sous són un just preu segons el Dret i la doctrina dels teòlegs: «Non est modicum ymmo iustum. Nec eiam omnis modicitas pretii esset argumentum huiusmodi doli; sed quando est tanta modicitas quod vix attingit medietatem iusti pretii. In nostro autem casu non solum attingit medietatem iusti pretii, ymmo excedit in tertia vel quarta parte medietatem iusti pretii. Secundo defficit dicta ratio in hoc quod dicit quod pretium iustum non debet esse in arbitrio ementis, qui semper vult pro minori pretio habere. Et ego respondeo ad hoc quod est in arbitrio ementis simul cum arbitrio vendentis, quia sicut emens vult minus pretium dare ita et vendens vult mains pretium habere. Et illud est iustum pretium in quo ambo conveniunt, quia, ut dicunt iura, contractus legem accipiunt ex pactis vel ex conventionibus contrahentium; et, sicut illud est iustum pretium in quo assensunt emens et vendens, dum tamen deceptio, fraus et dolus non interveniat in contactu, quia, ut dicunt omnia iura, tantum valet res quantum vendi potest. Unde, si res exponatur venalis pluribus et non inveniatur qui plus offerat, illud erit iustum petium quod plus offerens dabit, dum tamen nulla deceptio interveniat» (*Quaestio disputata*, fol. 17rb i 20rb-20vb).

appar per los dits supòsits; ne són viciades per injust 85
 preu, axí com havem ensenyat per lo terç supòsit; ni bi-
 ciades per la mala intenció dels comprants o venents, axí
 f. 10^{va} com diu lo quart supòsit; // ne.y appar altra via per
 què.s deia viciar, donchs segueix-se que sia justa e bona.

Segonament fas aytal rahó: Aquest contracte no és 90
 vedat per la Sglèsia, ans és per ella aprovat, en quant ella
 compra e posseix molts beniffets sustentats en aytals
 censals;³⁶ donchs appar que sia just certament, car aquest
 contracte és justificat per egualtat de justícia e més per
 lo venent que per lo comprant per rahó de la dita condi- 95
 ció, la qual cosa és per lo contrari en lo contracte de
 usura; e per tal los mercaders no volen comprar conti-
 nuament, car més guanyen en les mercaderies.³⁷ Per què

36. També aquest argument d'autoritat, l'actuació de l'Església, el treu Eiximenis de la *Quaestio disputata* de Bernat de Puigcercós qui respon a Enric de Gant: «Alias sequeretur quod censualia mortua sive viva numquam emi nec vendi possent, quod est maxima absurditas, cum multa beneficcia ecclesiastica consistunt ut plurimum in censualibus peccunie, Ecclesia sciente et approbante. Et sic fit in casu nostro, quia non emitur peccunia sed ius percipiendi peccuniam. Ista enim ratio est contra eos qui nostrum contractum reprobant, nam ipsi concedunt quod licite et iuste potest emi censuale mortuum, si ematur pure et sine conditone quia, si predicta ratio dicti magistri esset bona, non liceret emere censuale mortuum pure et sine conditone, quod est contra eos. Unde et alii magistri reprobantes dictam rationem concedunt quod possunt emi redditus ad imperpertuum et ad vitam, sicut fit in violario, et hoc dicunt maxime pertinere ad illos quibus prohibita est negotiatio, sicut sunt clerici et religiosi, qui vivunt de redditibus datis vel emptis. Et totus mundus utitur talibus contractibus. Un de ratio dicti magistri reprobat omnes status mundi, quod est periculosum» (*Quaestio disputata*, cit., fol. 19rb-19va).

37. La raó d'aquesta afirmació d'Eiximenis hom pot trobar-la també en el tractat atribuït a Bernat de Puigcercós: «Ad tertiam rationem dicendum est quod in pluribus deficit. Primo deficit in facto quod subponit et asserit scilicet quod .M. solidi venditi pure et sine conditione predicta vendatur communiter pro mille libris. Hoc enim dictum, salva reverentia dicentis, non est verum, quare michi constar per inquisitionem quam ego feci per decanum Cervarie quod pluries fuerunt vendita censualia mortua pure et sine conditione ad ratonem centum solidorum pro mille quadringenti solidis; et secundum istam taxationem vel formam non dabantur pro mille solidis nisi .XIII. mille solidi; nec fuit inventum in tota illa terra qui amplius daret nisi solum unus qui modicum amplius dedit ut sic, illo modico multiplicato, ascenderet pretium mille solidorum ad .XIII. milia .CCL. solidos et fuerunt inventi multi qui minus dederunt pro

appar que per nengun vici aquest contracte no pugua ésser inpugnat ne maculat, per rahó d'açò deven haver 100 gran consciència aquells qui públicament dien que aytals contractes sien usuraris, car diffamen aquells qui n'han ells pronathan a viure'n ab càrrech de consciència de açò que no.ls cal haver scrúpol nengun; pensar deven aytals que en les rendes qui.s venen de censals no morts se do- 105
 f. 10^{vb} nen .M. solidos per vint milia, // emperò venen-s'o ab loysme e ab fadigua e ha emperes qui són grans e tres coses e tan grans que notablement valen los .VI. milia solidos que hom defalca del censal mort per la dita condició dessús dita, per què no cal que ço qui.s dóna per lo 110 censal mort attenya la meytat del just preu del censal mort ab l'altra meytal de la altra meytat axí que sien quinze milia solidos, car basta que lo preu del dit censal attenya a just preu axí com són .XIIIe. milia solidos, e axí mateix que nengú comunament no.y dóna més, jatsia 115 que los venents hi facen lur poder.³⁸

dicto censuali mortuo vendito pure et sine conditione. Et sic est et fuit comune pretium in illis partibus et in Illerda et in Tharracona, nec est inventus ibi aliquis qui maius pretium dederit et ubi aliquis maius pretium dedisset» (*Quaestio disputata*, fol. 19vb-20ra).

38. En cas que el comprador fos el més beneficiat, hom sospitaria de la intenció del comprador i, pert tant, el contracte podria ésser usurari o en frau d'usura: «Unde in hoc stat tota iustitia istius contractus quia emens non mutuat ed emit, nec intendit mutuare sed emere, et dat iustum petium quia nullus est qui plus offerat quam ille. Venditores enim, qui cum tali conditione vendunt, sempre querunt qui maius petium velint dare, unde quia est magna utilitas venditorum talium quam emptores, quare mercatores communiter talibus contractibus non utuntur quia plus lucrantur in aliis mercationibus» (*Quaestio disputata*, cit., fol. 21ra-21rb).

LO .XIÈ. TRACTE DE LA JUSTIFFICACIÓ DELS VIOLARIS

Per ço que dit és dels censals morts appar què poden dir dels violaris comprats a vida, car, servades les legudes circumstàncies damunt queucom tocades en la matèria dels censals, axí que aytal compra no.s façe en frau de usura e que.s faça ab just preu, los violaris són tenguts per leguts e per justs.³⁹ 5

f. 11^{ra} E açò nota: Que frau de usura se prosomeix en los contractes per // los senyals següents. Lo primer, si lo comprador havia stimat de prestar a usura. Lo segon, si lo comprador ultra lo capital demane sots qualche cautela qualche cosa ultra lo capital. Lo terç, si posa aquell guany en pati exprès o amagat. Lo quart, si lo preu és poch e contra custuma en semblant comprats. E açò tot se toca *extra. De usuris, Ad nostram et in capitulo Illo vos.* 10

En suma e breu, per què attén açí que liurgerament 15

2 dels violaris *ms* del violari

14. *Decretal. Gregor. IX*, 3, 17, c. 5 i 3, 21, c. 4 (FRIEDBERG II, col. 519 i 526-527).

15-ss. Cf. *Quaestio disputata*, cit., fol. 46vb i 47ra.

39. El violari no és altra cosa que un censal. Aquest contracte atorga la facultat de percebre periòdicament una renda, és a dir, una pensió en diners durant la vida d'una o dues persones, a canvi del lliurament d'un capital. Eiximenis i Bernat de Puigcercós, doncs, exposen *mutatis mutandis*, els mateixos arguments dits per a provar la licitud dels censals morts. Vet aquí perquè Eiximenis comença descartant qualsevol sospita sobre que aquest contracte sigui usura o sospitós de frau d'usura.

pots conèixer la justícia del preu del violari⁴⁰ atnent a la etat e a la sanitat e al nombre d'aquells a vida e a sanitat e a nombre del quals se compren, car segons que aquestes circumstàncies són millors per lo comprant, aytant lo preu deu ésser major per profit del venent. E axí és axí 20 que en cascun dels contractes sie dreita intenció e ab les condicions acostumades, ço és que lo venedor lo puxa reenbre quant li plau, appar que lo contracte sia just. E donen açí consell los doctors que.s a vida d'aquell qui.l ven per tal que lo venedor no desig la mort d'aquell a 25

f. 11^{rb} vida del qual lo fa, car per aquest peccat // a cesar, és

22 puxa, segueix vendre als ms / 26 peccat, segueix a ce- anul·lat amb punts

40. Com en el cas dels censals morts, el que hom compra no és una quantitat de moneda, sinó, com diu Bernat de Puigcercós, el dret de percebre de part del venedor una certa quantitat de pecúnia anualment durant la seva vida: «Michi autem... non videtur iste contractus ex forma sui illicitus, quare ego non dico ibi esse contractum mutui sed contractum venditionis et emptionis. Nam proprie non possumus dicere quod ibi res empta sit pecunia, sed emens certa suma pecunie tramquam pretio emit a vendente ius percipiendi ab ipso certam quantitatem pecunie annuatim ad vitam suam, hoc est ad vitam ementis. Ius autem percipiendi aliquam quantitatem pecunie annuatim non est pecunia et sic pecunia non emitur» (*Quaestione disputata*, cit., fol. 34vb). La sospita d'il·licitud podria venir per la injustícia del preu pagat. Si l'adquisició d'un violari és un contracte de compra-venda, la diferència entre el preu pagat i la quantitat que hom rebrà no pot ultrapassar la meitat del just preu; però la quantitat percebuda del violari podria ultrapassar en més de la meitat el preu pagat, considerat en principi just, doncs la seva percepció pot durar més d'una vida. El mateix es pot dir de la renda pagada, que segons les circumstàncies, podria ésser que no arribés a la meitat del capital lliurat. Com en els contractes de compra-venda a crèdit, el dubte raonable justifica el preu pagat. Bernat de Puigcercós ho explica així: «Sciendum quod iste contractus licitus est quando inter ementem et vendentem servatur illa equitas quam requirit equitas iuris naturalis, hoc est quando, ponderata etate ementis et sanitate vel infirmitate et periculis que possunt vitam obviare, et compensatis aliis circumstantiis que debent inspici, etiam compensatis quantitate pretii que datur ab emente, non potest discerni facilliter utrum meliorem partem habeat iusto contractu vendens vel emens... dubium est utrum vendens plus det quam accipiat sive emens plus accipiat quam det, videtur tamen quod ratione dubii excusetur» (*Quaestio disputata*, cit., fol. 35ra i 36ra).

vedat que renda de beneffici que no vagua que no sia permesa a nengún per tal que aquell a qui és promesa no desig la mort d'aquell qui és possident.⁴¹ Ne aquest contracte legim ésser vedat majorment quant les parts són 30 reduhides ha egualtat de justícia aytal que appar a cascú que les parts sien eguals. E açò posa *Ostiensis, libro .III^o, capitulo De usuris, articulo .II^o.*

32-33. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit., *De usuris*, n. 8, col. 1626; cf. A.-M. HAMELIN, *Un traité de morale économique*, cit., n.74, p. 153.

41. Si per la seva forma i natura aquest contracte no és usurari, sí que pot ésser maculat per la intenció dels contraents, però no l'invalida: «... de mala intentione quam possunt habere contrahentes, puta quod emens plus vellet vivere, vendens autem vellet quod citius moriatur... Nec propter hoc est dicendum quod donatio ex sua forma sit illicitus. Igitur, si iste qui tradidit emendo .VI. vel .VII. M. solidos servaverit supradictam equalitatem iusti pretii secundum quod valor illorum annualium. .M. solidorum communiter extimatur, pensata conditione persone quoad etaem ementis et pensatis ceteris que ad hoc pertinent, non est usurarius censendus ex natura contractus... Michi enim sufficit de natura contractus quia nec plus ponitur in questione...» (*Quaestio disputata*, cit., fol. 46vb i 47ra).

LO .XIIÈ. MOU LA MATÈRIA DELS MOGUBELLS

Lo terç cas duptós sí és sobre los mogubells, qui ara s.ich use, si són leguts justs. E per tal que pus clarament veies aquesta matèria, deus saber que ara s.ich usen les següents spècies de mogubells.

- La primera sí és quant algun per via de préstech recobra ço que lo príncep li deu per sa quitació o per servey personal o per son salari. E que aquesta via de prestar sia leguda, provem-ho per les següents rahons. La primera sí és car aquest és legut de recobrar lo seu; donchs, si lo príncep me deu mil solidos e yo prestant-li los cobre, no fas mal a nengú, ans lo príncep fa a mi gran injustícia, qui per aytant temps me retén ço que li e prestat e ultra rete.m ço que.m deu o no.m vol // donar lo meu graciosament axí com és obligat *iuxta illud Thobie: Merces mercenarii apud te maneat, et Levitici .XIX., id.*
- La segona és aquesta: Leguda cosa és a cascun reembre sa vexació segons que appar *extra. De simonia, Dilectus filius*; com, donchs, retenir-me lo meu sia notable vexació e maiorment si n'e menster, donchs leguda cosa és que ab préstech o ab quinaque via me delliura d'aquesta

9 aquest *ms* aquesta

5 ss. Cf. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Tractatus de usuris*, cit., n. 116-122, pp. 172-175.

14-15. *Tob.* 4, 15.

15. *Lev.* 19, 13.

17-81. *Decretal. Gregor.* IX, 5, 3, c. 28 (FRIEDBERG II, col. 758-759).

vexació. La terça és aquesta: Car la decretal primera *extra. De usuris* atorga aquest aytal préstech ésser legut e bon segons appar aquí a ja es damunt al·legada e vull-la açí repetir tot lonch per mils a veure la sua sentència, e diu axí: *Plures, et cetera. Generalis concilii decrevit auctoritas ut nullus constitutus in clero vel aliud genus usure exercere presumat. Et si quis possessionem alicuius data pecunia sub hac specie in pignus acceperit, si sortem suam deductis expensis de fructibus iam percepit, absolute possessionem restituat debitori. Si autem aliquid minus habet, eo recepto, possessio libere ad dominum revertatur. Quodsi post huiusmodi constitutum in clero quisquam, extiterit, qui detestan- || -dis usurarum lucris insistat, ecclesiastici officii periculum patiatur, nisi forte fuerit beneficium Ecclesie, quod redimendum ei hoc modo de manu layci videatur.* Per lo dit pàrraff *nisi forte* appar clarament que és legut al clergue a prestar per reembre son beneffici e, per consegüent, és fa pus legut a lech, segons que damunt en semblant matèria és tocat. E açò posa expressament la *Glosa* d'aquesta decretal. E aquestes són les rahons que al·leguen aquells qui justifiquen aquest aytal préstech.

25 *Generalis concilii ms grandis consilii* / 26 *exercere presumat ms exercerent presumant ut* / 30 *minus ms nullus* / 31 *libere manca al ms; huiusmodi ms huius* / 32 *qui, segueix destend anul·lat amb punts* / 34 *ei manca al ms*

21-35. *Decretal. Gregor. IX, 5, 19, c. 1 (FRIEDBERG II, col. 811).*

39. BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ordinaria*, cit., sobre c. *Plures clericorum*, *In clerico, Beneficium*, col. 1732-1733.

LO .XIIIÈ. DESTRUHI LOS FONAMENTS DE LA OPPINIÓ
PRECEDENT

Contra aquesta via fan alguns theòlechs les següents rahons.

E la primera rahó sí és a destruir los fonaments de la dita oppinió. E volen açí aquests ensenyar que no sia le-
guda cosa e nengú prestar a altre per lo cobrar lo seu. E 5
primerament prenen que lo primer fonament sie nul·le
quant dien que a cascun és legut recobrar lo seu, car,
com per açò conceben lur propòsit, appar que general-
ment vulam posar lo dit fonament ésser ver, car, si no
plauen, generalment no conclourien res a lur propòsit. E 10
f. 12^{ra} que // lo fonament aquest sia falç axí entès appar-ho car
a nengú no és legut recobrar lo seu per via no leguda,
axí com és per monsónegua, ni per furt, ni per nenguna
via no vedada il·lícita; ne és legut a l'hom soriós de reco-
brar son coltell, si altre lo té, com llavors se pos a peril 15
de fort homey ho qualque mal notable a son prohisme;
ne, per consegüent, és legut de cobrar lo seu per via de
préstech com sia vedat per Jhesuchrist, *Luce* .6^o.; Que
nengú no prest a guany. Ara, és certa cosa que aquell 20
que axí presta per cobrar lo seu, fa lo seu de millor con-
dició que no era primerament quant era sots mà strana,
la qual condició és estimable per peccúnia e la qual él
ateny per aquell préstech.

18 6^o ms 8^o

1. Cf. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Tractatus de usuris*, cit., n.116-122, pp. 172-175.

18. *Lc.* 6,35.

Item, que lo dit fonament sia manifestament fals
 appar-ho per tant car certa cosa és que, si yo prest a tu 25
 cent solidos, tu est a mi tengut naturalment: em deus re-
 prestar en cas que yo te'n empre, segons que appar *ex-*
tra. De testamentis, Cum in officiis; donchs, aquella obli-
 gació natural sobre tu és naturalment mia e tu la deus a
 f. 12^{rb} mi. Si, donchs, lo teu fon- // -dament és ver, que ço del 30
 meu pus cobrar totstemps per préstech, segueix-se que
 yo prestant aur te puch, e ab pati a retre'm mon deute, ço és a
 vilment obligar o ab pati a retre'm mon deute, ço és a
 prestar-me quant yo.u vulla, axí com puch civilment obli-
 gar aquell qui.n deu a retre-m'o en cert temps a hora 35
 prestant-li segons tu dius'. E, emperò, cosa és manifesta-
 ment falsa, con en lo dit contracte haia usura; car obligar
 altre a prestar per tal quant li prest, és obligar a cosa ex-
 timable per peccúnia. E que açò sia pura usura, ço és
 prestar per obligar l'altre a repretar, ensenya la *Glosa* 40
 qui és .XIV., q. III., *Si feneraberis*. E axí mateix posa Ra-
 mon e Godofre ens lurs *Summes* en aquesta matèria. Per
 aquesta via appar que no és leguda cosa totstemps reco-
 brar lo seu en tota manera. Axí appar que digna lo dit
 fonament primer de la dita oppinió. 45

Item, certa cosa és que no és a nengú legut cobrar lo

33 obligar *ms* obligat / 38 obligar *ms* obligat / 41 XIV *ms* IX / 46 nengú, *segueix*
 que no és *al ms*

24 ss. Cf. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Tractatus de usuris*, cit., n. 120,
 p.174.

28. *Decretal. Gregor. IX*, 3, 21, c.7 (FRIEDBERG II, col. 540).

36-38. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 78, a.2, *Ad quar-*
tum, p. 484.

40-41. IOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria*, vegeu-la en *Decretum Gra-*
tiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis Gregorii XIII iussu editum,
 Lugduni, 1506, C.14, Q.3, c.1 *Si foeneraveris*, *Expectas*, col. 1050.

41-42. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa*, cit., L.II, T. 7, n. 4, col. 542;
 GOFFREDUS DE TRANO, *Summa*, cit., n.20, p.442.

seu ab manera furtiva, ans ne seria punit per la cort set-
 glar e en for secret, axí com aquell qui ha fet contra lo
 f. 12^{va} manament de Déu qui veda // furt, qui sovén esta més 50
 en la matèria que no fa en la sustància de la obra e, per
 tal, veda mon Senyor no solament la obra ans encara la
 matèria quant diu, *Deuteronomii .XVI^o.*: *Quod iustum est*
iuste exequeris.

E, per açò, appar axí mateix que lo segon fonament
 lur no val res quant diu que legut és a cascú pendre sa 55
 vexació, car, jatsia que açò sia legut en manera leguda,
 no, emperò, per via no leguda, car, com diu lo Apóstol,
Romanis .III^o.: *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.*

E, per tal, nengú no deu comprar los sacraments de ca-
 pellà ne d'altre per bé que.lls haia menster, no contras- 60
 tants que sien seus per lig de natura e per ordinació de
 la Església e jatsia que li sia feta injúria, si lo són negats
 lavors, e jatsia que.l capelà sia tengut de dar-los-i, ans
 deu hom sostenir sa vexació que no rembre-la axí per via

de simonia axí com a cosa d'aquells qui.ls demana. Em- 65
 però, segons que posen los doctors, specialment o posa
Iohannes, .I., q. .I., Baptizandis. Axí mateix, com per Jhe-
 suchrist sia manat que no sia dat préstech ab guany, axí

f. 12^{vb} com // dit és, per tal, dien aquests, no és legut a nengú
 que ab préstech reema sa vexació en aytal cas ni en altre, 70

48 for ms fer / 55 pendre escrit sobre vendre / 57 no al marge esquerre / 69 aquests,
 segueix doc- anul·lat amb punts

46-47. Cf. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Tractatus de usuris*, cit., n. 121, p. 174.

49. Cf. *Ex.* 20,15.

52-53. *Deut.* 16,20.

58. *Rom.* 3,8.

67. IOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria*, cit., C. 1, Q. 1, c. *Baptizandis*, col. 548.

68-69. *Lc.* 6,35.

com aytal redempció caya en preu de peccúnia. E, per consegüent, qui axí la reem comet vera usura. Ne la decretal que al·leguen és a propòsit, car aquí lo papa dóna de consell a l'elet en bisbe que don a.que'll qui li empatxa lo ús de la justa elecció alguna cosa e açò per tal que no l'enpatxa pus en son dret, e axí pot reembre sa pròpia vexació. En aquest cas, emperò, que jatsia que lo ver elet en bisbe puxa reembre sa vexació donant alguna cosa a l'enpatxant-lo, emperò ja per axò no.s segueix que li puxa enprestar per reembra sa pròpia vexació, ne lo papa fa aquí menció de açò.

Al terç argument, quant posa per fonament la decretal *Plures*, responen alguns que nostro senyor lo papa aquelles paraules no entén a licenciar nengú ne ha proposat axí com leguda cosa que prest a altre per recobrar lo seu, axí com appar siguants les paraules aquelles, les quals són aquí aquestes: // *Nisi forte fuerit beneficium Ecclesie quod redimendum hoc modo de manu layci videatur*; car ell posa aquí dos termes qui estrenyen molt l'om a lexar se a aytal préstech a fer: lo primer terme és aquell *forte* e lo segón és aquell *videatur*. Per què nota açí primerament que lo sant pare no atorgua aytal cosa plenariament a clergue, car diu *forte*, que és dicció dubitativa; ans ho posa sots dupte e sots modificació expressa en lo *videatur*. Qui.s segueix, segons los theòlechs, als quals pertany en aquesta matèria màs a diffinir que a canonistes, en quant la matèria aquesta és de for estret de consciencia, segons, donchs, aquests lo *videatur* és dicció qui inimex que ans que aytal cas se atorch a nengun, que sia vist e examinat de sa justícia per aquells a qui pertany, per què appar que ens temps de aquest sant pare, qui fo Alexandre terç, encara aquesta matèria era pregonament diffusa

93 diu *escrit sobre* dus / 97 for *ms* sor

83 ss. *Decretal. Gregor. IX*, 5, 19, c.1; vegeu text a les línies 21ss del cap. 12; cf. IOHANNES ANDREAE, *Novella*, cit., *An quintum*, p. 72r.

- f. 13^{rb} ni tractada axí com ara és e, per tal, la lexa él a determinació dels següents, segons que ensenya per les dites paraules, de que // pots veure com la *Glosa*, qui és aquí de 105 *Bernardo Parmensi*, parla massa temerariament: qui lo cas que lo sant pare posa en dupte, ell lo determena lexant-lo a setglar e a clergue axí com a just sens tota altra allegació e fonament, que no.y posa sinó aquest, car diu que aytal préstech se pot fer legudament pus que lo 110 prestant no recobra sinó sol del seu, lo qual fonament és nul·le segons aquesta oppinió, axí com damunt és dit largament.

106 parla *ms* purala

105-113. BERNARDUS PARMENSIS, *Glossa ordinaria*, cit., sobre c. *Plures clericorum, Beneficium*, col. 1732-1733.

LO .XIIIÈ. PROVA QUE NENGÚ PER PRÉSTECH PUXA
COBRAR LO SEU

Mas que axí sia, ço és que no sia legut de prestar a qualsevol persona del món per recobrar lo seu, provenho alguns theòlechs per les següents rahons.

- La primera és aquesta: segons doctrina del Salvador, *Luche* .6º., nenguna cosa temporal no deu l'om sperar de atenyer de guany per rahó de son préstech, car lo préstech se deu fer purament e liberal e solament per la amor de nostre Senyor Déu. E açò vol dir lo dit manament de Déu qui diu axí: *Mutuum dantes nichil inde sperantes*, car lo *nichil* és negació negativa e universal, per la qual // nos dóna nostro Senyor a entendra que ell no vol que nenguna cosa temporal del món sia dada a nengú per rahó de son préstech. E açò conferma un comun dit dels theòlechs que dien que manament negatiu obliga *pro sempre et ad semper* e, per consegüent, en tot cas; donchs apar ver ço que dit és: per rahó de préstech nengú no deu sperar nenguna cosa temporal. Açò axí mateix es damunt tractat en lo començament. Mas que lo rement lo seu per via del préstech reeba notable guany temporal per lo préstech prove.s axí. Primerament, car lo prestant fa lo seu de molt milor condició que sens lo préstech. Appar-ho per ço: 'Que ans del préstech lo deute teu e
- f. 13^{va} 5
10
15
20

11 nos *repetit al ms* / 16 ver *ms vet* / 21 que, *segueix lo préstech al ms*

9-10. *Lc.* 6,35.

14-15. Cf. S. THOMAS AQUINATIS, *Secunda Secundae*, cit., q. 33, a. 2 *Respon-*
deo, p. 232.

- ço que reebes per lo préstech era teu solament de dret e
 après de préstech lo teu és teu no solament de dret ans
 encara de dret e de fet, lo qual fet sobre lo dret ajusta 25
 notablement a la volor de la cosa, donchs de tota aquella
 val.lor qui és guany del préstech tu romans usurari axí
 prestant'. Conferm aquesta rahó per los propis principis
 dels contraris. Axí, certa cosa és que aquests dien que
 f. 13^{vb} .M. // solidos pagats per mal pagador valen .M. solidos. 30
 E proven-o per tant car dien ells com les coses valen ay-
 tant com haver-s'en pot per venda de comuna stimació.
 E comunament se dóna la una de les cautel·les per dos
 solidos, donchs .L. lliures no valen sinó cent solidos.
 Que, donchs, per préstech tu faces que la valor de cent 35
 solidos puig a la valor de mil solidos, certa cosa és que
 açò és notable guany; e, com lo aconseguesques per via
 de préstech, appar que axí prestant és usurari. Item, lo
 dret de la propietat se procura hom per lo fet, car haver
 dret en la cosa sens la propietat o possessió de fet, poch 40
 se val. Com, donchs, lo dret qui s'apela juspartida val·le-
 ya alguna cosa, ço és aquella qui.s dóna per lo compra-
 dor del dret, sens que no ha lo fet, e lo fet valla més e
 sia principal fi del comprant, segueix-se, axí com dit és,
 que qui préstech consegueix lo fet el ajuste al dret, que 45
 aytal serà notable guany en lo préstech e, per conse-
 güent, és usurari.
- La segona rahó és aquesta: Provat és damunt que
 f. 14^{ra} usura és naturalment mala e de // si mateixa; com, don- 50
 ques, usura sia tot guany temporal aconseguït per lo hom
 per via de préstech, segons que està ja damunt posat en
 la diffinició de usura, segueix-se que lo prestant ha a re-
 cobrar lo seu e fahent lo prest a bia de millor condició e
 de ffet comet usura.

30 pagats per mal pagador valen .M. solidos *al marge esquerre* / 48 rahó, *segueix* 1-

La terça és aquesta: Obra virtuosa e bona principal- 55
 mente requer que la circumstància sua sia bona en la ma-
 nera segons que Aristòtil en la *Ethica* e los philòsofs mo-
 rals an posat en la ley de Déu qui posa expressament,
Deuteronomii .XVI., dient: *Quod iustum est iuste exequeris*.
 Com, donchs, guanyar cosa temporal per via de préstech 60
 sia cosa prohibida e vedada per tota ley, axí com damunt
 és dit, segueix-se que reebra lo seu per préstech pus
 l'om ne aconsegueix guany, sia cosa prohibida e vedada.

La quarta rahó sí és fundada en la intenció del Salva-
 dor quant feu lo dit manament: *Mutuum dantes nichil* 65
inde sperantes. Car certa cosa és a qui guarda la intenció
 sancta sua en tot aquell capítol que ell entén per diverses
 vies l'om induhit a exercitar-se en obres de pura caritat,
 qui segons induhit a exercitar-se en obres de pura cari-
 tat, qui segons lo Apòstol *non querit que sua sunt, Pauli* 70
 f. 14^b *Ad Corintios* .12^o. E, per tal, diu: // *Nichil inde sperantes*.
 Quant, donchs, lo prestant per lo préstech *querit que sua*
sunt e avista e troba per esta via ço que havia perdut,
 segueix-se que el presta no per caritat ni segons la inten-
 ció del Salvador, ans per son guany e profit temporal e, 75
 per consegüent, en sa intenció e en sa obra roman ver
 usurari. E pot-se confirmar aquesta rahó per tant car lo
 prestant avista solament prestà per son propi profit e per
 cobrar lo seu e no gens per caritat ne per amor de Déu.
 E, per consegüent, ve de dret en dret contradictori a la 80
 intenció del Salvador e contra la ley e justícia. E pot-se

59 quod *ms* que / 81 intenció, segueix de sa anul·lat amb punts; del Salvador e con-
 tra la *al marge dret*

57. ARISTOTELES, *Ethica*, L. II, c. 3, n. 5 (BK. 1104 b 26); cf. S. THOMAS
 AQUINATIS, *Prima Secundae*, cit., q. 18, a. 3, p. 124. Vegeu també la coincidència
 entre la afirmació feta abans sobre «que manament negatiu obliga *pro semper et ad sem-*
per» i aquesta sobre obra virtuosa, per una part, i el que hom pot llegir a la *Secunda*
Secundae, q. 33, a. 2. Respondeo (ed. cit. p. 232).

59. *Deut.* 16,20.

65-66. *Lc.* 6,35.

70-71. *2 Cor.* 12,13.

encara confirmar en aquesta rahó: Per çò que diu sent Agustí que aytant l'om és pus luny de caritat quant més se acosta a cupiditat. Com, donchs, axí prestant, no prest sinó per pura cupiditat de cobrar lo seu, donchs en aytal préstech no.y concorre gens de caritat, per consegüent és injust e no legit. 85

La quinta és aquesta: Axí com damunt és dit, *precepta negativa obligant pro sempre et ad semper*; com, donchs, lo dit manament del Salvador sia negatiu e contena sa negació general sens tota excepció, segueix-se que en nengun cas no pot justament prestar per recobrar lo seu per via de préstech. E pot-se confermar aquesta rahó axí: // Ley f. 14^{va} és expressa qui veda generalment que nengún no prest per cor de res guanyar ni esperar per lo préstech, donchs a nengún no és legit de prestar contra la tenor de la ley sens expressió de excepció alguna; com, donchs, sobre aquesta matèria, ço és que alguna pugua prestar per millorar lo seu, no.y aga nenguna expressió de ley divinal ne de canonge ecclesiàstic, appar que a nengú no sia legit axí a prestar. 90 95 100

La sisena és aquesta: 'Yo sé què és propiament meu de dret e de fet no pusch fer que sia d'aquell qui.m presta ab pati que lo.y dó, per bé que no hi consenta de tot mon cor, ans jamès aquell qui.u haconsegueix de fet per aquesta via, nul temps no.y ha dret. Appar-ho per tant car aquell a qui.n dó lo guany per lo préstech, totstemp roman obligat a tornar-lo, ne yo per esta via no.n puix fer que sia seu, donchs molt menys puix ço que altre o compra del meu e qui menys és meu fer plenariament meu per aquesta via de préstech. E appar la contenció per tant car nenguna cosa pus aytant fer mils a f. 14^{vb} mon voler // com la cosa és més e mils mia. Per què ap-

82 en *interlineat*

88-89. Vegeu nota a les línies 14-15.

par qui ço qui és plenament meu no puix dar a l'altre ab pati per rahó del préstech qui és enmig, donchs segueix- 115 se que molt menys puix per aytal via recobrar ço qui és solament meu de dret e no de fet'. E pot-se confermar aquesta rahó per tant quant no appar que mils puxa l'om recobrar, si.s vol, lo seu que alinear, com alienar-ho sia en consell de Jhesuchrist, *Matthei.:* *Si vis perfectus esse et* 120 *da pauperibus et habebis thesaurum in celo;* e recobrar sia solament permissió divinal: atorga als inperfets d'esta vida. E apar encara la dita rahó tenir per tant car un mateix enpatxa a d'eça e a d'ellà, ço és lo préstech; donchs, si per rahó del préstech, la un cas no és legut, segueix-se 125 que ni l'altre serà legut e, per consegüent, usurari. Item, *Ostiensis in Summa, extra. ubi De usuris, capitulo Que pena,* consella que aytal préstech no.s faça e diu aquí que préstech cosa és quaix spiritual e per tal apar

120-121. Mt. 19,21.

127-128. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, cit. *De usuris*, n. 10, col. 1633.

EL OFICIO DE PENTECOSTÉS DEL ORACIONAL VISIGÓTICO Y EL BREVIARIO DE CISNEROS

Cinco libros manuscritos han transmitido el oficio hispano de la fiesta de Pentecostés. El más antiguo es de *Oracional visigótico*, escrito hacia el año 700 para una iglesia de Tarragona. La edición J. Vives dió el texto del códice de Verona y las variantes del oracional silense del British Museum de Londres, del siglo IX. No fué posible, por causa de la guerra mundial, disponer de fotografías de los libros místicos conservados también en Londres.¹ Quizá por ello tampoco fueron colacionados los místicos toledanos. En cambio, el editor anotó pacientemente las lecciones variantes del breviario mozárabe impreso por orden de Cisneros, en 1502, y las correcciones del *Breviarium Gothicum* de Lorenzana, reimpresso en *Migne PL*, t. 86.

Aquí voy a tratar de la transmisión manuscrita de los textos del Oracional desde la época visigoda hasta la compilación de los oficios completos en los llamados libros místicos. Luego me ocuparé del oficio reformado por Alfonso Ortiz en el breviario mozárabe de Cisneros.

I

LA TRANSMISIÓN MANUSCRITA DE LOS TEXTOS

Las Antífonas

El oficio de Pentecostés aparece idéntico en el oracional tarracense de Verona y en el ejemplar silense de Londres. Consta de 29 fórmulas que siguen al título «Orationes in diem sanctum Pentecosten». Este título fué dispuesto en el antifonario primitivo del si-

1. Véase la introducción del Dr. Vives, pp. L-III, al *Oracional visigótico* (= *Monumenta Hispaniae sacra*, Serie Litúrgica, Vol. I, Barcelona 1946).

guiente modo: «Ordo psallendi in diem sanctum Pentecosten». Lo prueba el vestigio del «Ordo psallendi in Ramos Palmarum», del Antifonario de León, f.151v, y el místico Toledo 35.6, cuyos títulos, desde la octava de Pascua, son precisamente «Ordo psallendi in diem...». Falta, por laguna, el comienzo del oficio de Pentecostés.

El oracional puro responde sin duda al arquetipo organizado por Julián de Toledo, al principio de su pontificado, en los años 682-683.² En la copia de Tarragona fueron añadidos en los márgenes los incipit de las antífonas en veinte oraciones del oficio *Ad Matutinum*. En el códice de Londres se escribieron con letra de cuerpo menor los incios de las antífonas algo más desarrollados, y fue colocada notación neumática. Esto significa que ya en época visigótica se inició el enriquecimiento del puro oracional con los incipit de las piezas de canto, es decir, nos hallamos ante la primera fase del proceso evolutivo hacia la compilación de oficios completos, en un mismo libro.

El antifonario de León,³ escrito en el siglo X, testimonia idénticas antífonas, alleluiáticos y responsorios en el oficio *Ad Matutinum* de la fiesta de Pentecostés. Los libros místicos las copian fielmente. El más antiguo, el códice Toledo 35.6 (sigla T6)⁴ de fines del siglo X o principios del siglo XI, debió ser escrito en el Norte de Castilla e importado quizá a fines de dicha centuria; está mutilo al principio del oficio de Pentecostés, pero es el único místico que compiló el oficio completo del oracional. El códice silense conservado en Londres, British Museum, add. 30.846 (sigla L6),⁵ del siglo XI, simplificó y abrevió el manuscrito Toledo 35.4 (sigla T4),⁶ escrito en Toledo entre los años 1191 y 1208, para la parroquia de Santa Eulalia, omitió la tercera *missa* de antífonas-oraciones. Puede apreciarse en el siguiente esquema; señalo los números de mis ediciones de los libros místicos:

2. M.C. Diaz y Diaz, *La fecha de implantación del oracional festivo visigótico* en «Boletín Arqueológico 113-20 (Tarragona 1971-1972), pp. 215-243. Sobre la obra de Julián de Toledo y los nuevos fragmentos del oracional véase J. Janini, *Liber Missarum de Toledo II* (Toledo 1983), pp. LV-LVII.

3. Edición: L. Brou, J. Vives, *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León* (= *Monumenta Hispaniae sacra*, Serie litúrgica, vol. V,1, Barcelona-Madrid 1959).

4. J. Janini, *Liber Missarum de Toledo II* (1983) pp. 58-62.

5. Edición: J. Janini, *Officia Silensia, Liber mysticus II*, en «Hispania sacra» 30 (1977), pp.411-415.

6. Edición: J. Janini, *Liber Missarum Toledo II* (Toledo 1983), pp.186-189.

Ad Matutinum

<i>Oracional visigótico</i>		A León	L6	T4	T6
1024	A. In principio	208r	980	688	
1025	A. Verbo	—	982	690	
1026	A. Spiritus qui	—	984	692	
1027	R. Disciplina	—	986	694	
1028	A. Dominus loquutus	—	988	696	
1029	A. Accipite	—	990	698	402
1030	AL. Alleluia repleti	—	992	700	404
1031	R. Adtende	—	994	702	406
1032	A. Omnium	208v	996	704	408
1033	A. A te	—	998	706	410
1034	AL. Spiritus paraclitum	—	1000	708	412
1035	R. Alleluia spiritum	—		710	414
1036	A. Spiritum paraclitum	—			416
1037	A. Spiritum tuum	—			418
1038	AL. Spiritum meum	—			420
1039	R. Hec dicit dominus	209r			422
1040	A. Spiritus domini	—		712	424
1041	A. Si diligitis	—		714	426
1042	AL. Effundam	—		716	428
1043	R. Spiritus sanctus	—	1002	718	430

Los textos de las piezas de canto se escribieron en los libros místicos en letra de cuerpo menor que las oraciones y son fielmente transmitidos, quizás porque a los copistas les sonaban en la memoria. La notación neumática sólo fue colocada en el místico toledano T4. La perfecta coincidencia del antifonario de León y los místicos en el oficio de Pentecostés se extiende también al oficio *Ad Vesperum* y al final del matutinal. Podemos, pues, suponer que siguieron copiando fielmente el arquetipo del antifonario visigótico, tal y como quedó ordenado cuando Julián de Toledo organizó metódicamente el libro de oraciones de las festividades del círculo del año.

LAS ORACIONES

En el oficio *Ad Matutinum* del Oracional visigótico siguen a los cinco grupos de «missae» de antífonas-oraciones tres fórmulas tam-

bién tituladas «Alia», pero no fueron colocados incipit de antifonas. No se hallan tampoco en el Antifonario de León ni en los libros místicos. Probablemente se incluyeron en el modelo juliano como piezas de recambio, pues se copiaron también en el oracional silense de Londres. En realidad, sus comienzos coinciden con otros «initia» de piezas de canto del oficio matutinal. Así la oración *Effundam*» (OrV 1042); la pieza *Spiritu et intellectu* (1045) a las abundantes que empiezan con «Spiritum» o «Spiritus»; la oración *Reple nos* (1046) al *alleluiaticum* «Alleluia repleti sunt omnes» (1030).

Los textos de la época visigoda sufrieron a veces la incuria de algunos copistas. La edición Vives dio las variantes del oracional silense del siglo IX. Aquí señalo las lecciones variantes de los libros místicos:

Oracional visigótico

ORATIONES IN DIEM SANCTUM PENTECOSTEN

Ad Vesperum

- 1022 Fiat (L6 976 T4 683) manus tua / manum tuam L6
 1023 BNO. Spiritus (L6 977 T4 684) 1 manifesto / manifestus L6, manifestum T4 2 signi / ignis T4 3 fide fidem L6

Item ad Matutinum

- 1024 Ds pater (L6 981 T4 689) 1 fluidum / flugidum L6 2 ut / + et L6
 1025 Tuo dne (L6 983 T4 691) 1 sunt facti / facti sunt L6 / 2 spiritu / spiritus L6 T4 3 construitur / constitutum es L6 4 spiritu / spiritu / L6 5 deum / dominum 6
 1026 O spiritus (L6 985 T4 695) 1 his / om L6 2 adsocias / socias L6, nos adsocias T4
 1027 Disciplina (L6 987 T4 695) 1 Disciplinam L6 2 reple / doce L6 3 sanctus spiritus / spiritus tuus L6 4 sinceres / sinceros T4
 1028 Ds qui in uirtute (L6 989 T4 697 T6 401) 1 quatenus L6 2 quum / quem T4 3 pro / om T6 4 bonis / uobis L6
 1029 Christe dei (L6 991 T4 699 T6 403) 1 bono / dono L6 T4 T6 2 tuis / tui L6 3 quum / cum T4
 1030 Dne I.C. (L6 993 T4 701 T6 405) 1 apostolos / + tuos T6 2 pectorum / peccatorum T6 3 ut te / et te T6, om L6
 1031 Adtendimus (L6 995 T4 703 T6 407) 1 audire cupimus / cupimus audire T4, om T6 2 impleat / impleas T6 3 nos / uos L6
 1032 Omnium (L6 997 T4 705 T6 409) 1 rerum / om T6 2 est / et T4, om T6 3 sanctus spiritus / spiritus sanctus L6 T4 4 spiritus sanctus / spiritus spiritus L6 5 ostensi / ostendis L6 6 uirtutis in-nexi et unione personae careant et in / om T6 7 in / om L6 8

- unitate / diuinitate T6 9 santca trinitas / trinitas sancta T6 10
 inradies / inradias L6 11 ut et / ut T6 12 conecetmur / consecte-
 mur T4
- 1033 Ds spiritus (L6 999 T4 707 T6 411) 1 omnia et restaurata sunt / om L6
 2 sanctificas / glorificas T4 3 infunderis / difunderis T4 4
 cunctis / cuncti L6 5 indiuiduus / indiuiduis L6 T6 6 permanes /
 manens L6 7 ergo / uirgo T6 8 dona gratiarum partiris in sin-
 gulis / om L6
- 1034 Spiritum paraclitum (L6 1001 T4 709 T6 413) 1 domine / om T6 2
 scientiam / scientia T6 3 extinguat / quo per illum et peccati / om
 L6 4 et aeterna / eterna T6, et eterne L6
- 1035 Ds o. qui spiritum (T4 771 T6 415) 1 Deus / Domine deus T6 2 te in
 / in te T6 3 manifestationem diuinarum donarum T6 4 recedat /
 recedant T4
- 1036 Consolare (T6 417) 1 affluentium / ofluentia T6 / 2 substantia / subs-
 tantie T6
- 1037 Da nobis (T6 419) 1 bonum / bonorum T6 2 bonitatem / uerita-
 tem T6 3 a nobis / om T6 4 bonus nos misericordialiter / om T6
 5 mali / om T6 6 cessemus dum per summum / om T6
- 1038 Pone (T6 421) 1 mundis / munda T6 2 aquis / om T6
- 1039 Dns ds suscita (T6 423) 1 quo / quod T6
- 1040 Ds cuius gloria (T4 713 T6 425) 1 inmensuum T6
- 1041 Da nobis ds o. (T4 715 T6 427) 1 Da / Dona T6
- 1042 Effunde (T4 717 T6 429) 1 munere / mandata T6 2 iam / om T6
- 1043 Accede (L6 1003 T4 719 T6 431) 1 igne / ignem L6 2 ineffabile L6
 3 repleuisti / compleuisti T6 4 et qui / ut qui T6 / 5 atria /
 atrium T6
- 1044 Effunde caritatem (*Omiten* L6 T4 y T6)
- 1045 Spiritu et intellectu (*Omiten* L6 T4 y T6)
- 1046 Reple nos (*Omiten* L6 T4 y T6)
- Completuria da Matutinum*
- 1047 Dne I.C. infunde (L6 1011 T4 726 T6 437) 1 infunde / effunde L6
 2 uiuificet et / uiuificet L6 3 summa / sumam T6
- 1048 BNO. Spiritus sanctus (L6 1012 T4 727 T6 438) 1 repenti / repen-
 tino L6 2 dei magnalia / magnalia dei T6 3 oportunam / suam
 T6 4 remissio / remissione L6
- Item completuria explicito ipso die dominico ad uesperum*
- 1049 Spiritus tuus (L6 1029 T4 752 T6 461) 1 diuinitate / diuinitatis T6
- 1050 BNO. Spiritus dei (L6 1029 incompleta, T4 753 T6 462) 1 itinere
 uestro itinera uestra T4 T6

Como puede apreciarse, los manuscritos L6 y T6 transmiten peor los textos, con faltas gramaticales y a veces con omisión de palabras, a menudo por homoloteleuton. En líneas generales, el manuscrito más tardío, el T4, es el que mejor conserva los textos originales. No

deja de ser curioso que ese códice fue escrito en Toledo, hacia el año 1200, es decir, cinco siglos después del oracional tarraconense.

El texto establecido por el Dr. J. Vives en las formas 1025 y 1034, supliendo sendas lagunas del manuscrito de Verona, está también testimoniado en los místicos. Quizá en la oración 1029 el original fue la lectura unánime de todos los manuscritos: «da nobis huius *dono copiosius aflu*», en vez de la lección *bono* del códice de Verona.

El futuro editor del *Oracional visigótico* deberá colacionar las lecciones variantes de los libros místicos. Podrá, en cambio, prescindir de los abundantes retoques hechos en la edición del breviario de Cisneros por Alfonso Ortiz, al reformar los antiguos oficios hispanos.

II

EL OFICIO REFORMADO POR ALFONSO ORTIZ

Las líneas directrices de la reforma de los oficios en el breviario mozárabe impreso en 1502 las he expuesto con detalle en otro lugar.⁷ Aquí pueden confirmarse ampliamente, al apreciar la evidente dislocación de los textos del Oracional visigótico (fielmente reproducidos en los grupos de «missae» de antífonas-oraciones en los libros místicos). En realidad, el procedimiento empleado por Alfonso Ortiz dislocando piezas de los manuscritos lo inició al compliar el *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozárabes* (Toledo 1500). Allí utilizó como oración «Post Gloria in excelsis Deo» de la misa de Pentecostés⁸ la fórmula del oficio del Oracional visigótico 1026 «O spiritus sancte». He aquí en esquema las piezas del Oracional utilizadas en el breviario mozárabe impreso. Aparecen en la fiesta y en el nuevo oficio de la primera dominica después de Pentecostés. Doy las referencias al *Breviarium Gothicum* de Lorenzana, en la reimpresión de *Migne*:

7. Véase *Liber Missarum de Toledo II* (Toledo 1983), pp. LXVIII-LXXII.

8. *Missale mixtum* (PL 85, 613). Remito a mi trabajo *Las oraciones «Post Gloria» de la misa mozárabe*, en «Hispania sacra» 36 (1984).

*Breviarium Gothicum (PL 86)**Orac. visigótico*

IN SANCTUM PENTECOSTEN

<i>Ad Vesperum</i>		
689	Or. Consolare	1036 (Ad Matutinum)
690	Capitula. Fiat	1022
	Benedictio. Spiritus paraclitus	1023
691	Or. O spiritus sancte	1026 (Ad Matutinum)
<i>Ad Matutinum</i>		
	Or. Deus qui in virtute	1028
692	Or. Omnium rerum	1032
	Or. Christe dei filius	1029
	Or. O spiritus sancte (= 691)	1026
<i>In Laudibus</i>		
	Or. Pone domine	1038
694	Capitula. Dne I.C. infunde	1047
	Benedictio. Spiritus paraclitus (= 691)	1023
<i>Exeunte Vespera</i>		
695	Capitula. spiritus sanctus	1049
	Benedictio. Spiritus Dei bonus	1050

IN PRIMO DOMINICO POST SANCTUM PENTECOSTEN

<i>Ad Vesperum</i>		
696	Capitula. Deus spiritus sancte	1033 (Ad Matutinum)
	Benedictio. Spiritus sanctus qui repenti	1048
	Or. Deus pater o. qui in principio	1024 (Ad Matutinum)
<i>Ad Matutinum</i>		
	Or. Tuo domine Verb	1025
697	Or. Domine Deus suscita	1039
	Or. Pone domine (= 692)	1038
	Or. Deus pater o. qui (= 696)	1024
<i>In Laudibus</i>		
698	Capitula. Deus spiritus sancte (= 696)	1033
	Benedictio. Spiritus sanctus qui (= 696)	1048

Como puede apreciarse, sólo conservó el orden de las oraciones de los manuscritos en las parejas *Capitula-Benedictio* de los oficios vespertinos de la fiesta de Pentecostés. Es también propio del brevia-

rio impreso de Ortiz la repetición de idénticas piezas, para rellenar el esquema previamente escogido de los oficios reformados.

LAS LECCIONES VARIANTES DEL BREVIARIO IMPRESO

La edición J. Vives dio las lecciones variantes del breviario de Cisneros y las que corrigió el *Breviarium Gothicum* de Lorenzana. Aquí voy a resaltar que algunas variantes del texto impreso se hallan en los libros místicos. He aquí la relación:

<i>Orac. visig.</i>	<i>Lecturas comunes de Br</i>	<i>y los libros místicos</i>
1023 BNO. Spiritus	manifestus L6	ignis T4
1025 Tuo domine	dominum L6	
1048 BNO. Spiritus	suam T6	
1050 BNO. Spiritus	itinera uestra T4 T6	

Es pues, indudable que el editor del breviario de Cisneros estableció su texto a la vista de las fuentes manuscritas silenses y toledanas conservadas.⁹ No es menos cierto que el canónigo Ortiz introdujo abundantes lecciones propias, en su afán de adaptar Ortiz los textos visigóticos al uso de los presbíteros del siglo XVI. Entre ellas hay sin duda algunas variantes por errores la lectura y por erratas tipográficas, de las que está plagado el breviario mozárabe impreso en 1502.

LAS ORACIONES RECOMPUESTAS

En el breviario mozárabe de Ortiz abundan las recomposiciones de oraciones. En el oficio de la primera dominica después de Pentecostés es característica la pieza recompuesta con textos de dos fórmulas visigóticas. El lector podrá apreciarlo claramente, como muestra de la habilidad del canónigo toledano:

9. Véase mi trabajo *Las misas votivas del «Liber Ordinum» publicadas por Ortiz*, en *Anales Valentinus X* (1984), pp.99-111.

Orac. visigótico 1033*Breviarium* (PL 86, 696)

Deus Spiritus sancte a quo creata sunt omnia
et restaurata sunt universa,

Orac. visigótico 1024

Deus pater omnipotens,

qui in principio, id est in filio tuo (Domino nostro Br) Iesu Christo
domino nostro

caelum terramque fecisti:
da nobis ut Spiritus ille tuus qui

Orac. visigótico 1033

... bonus enim spiritus es in omni- est bonus in omnibus
bus dum infunderis cunctis ... in cordibus nostris infundatur:
qui ergo mirabiliter dona gratiarum partiris in singulis,
singulariter te manifestum ostende in remittendis iniquitatibus nostris.

Con estilo litúrgico de imitación compuso Ortiz las dos piezas de la *Supplicatio* en el oficio Vespertino de Pentecostés (Br 690) y en la dominica siguiente (Br 696), ambas repetidas en los respectivos oficios *In Laudibus*. Es asimismo recomposición la oración «Deus apud quem est fons vitae»,¹⁰ ofrecida en dos recensiones. La más larga (Br 689) incluye esta frase insólita en el lenguaje litúrgico visigótico: «Locos quoque diversarum doctrinarum, contentos fluentis tuis, nobis collige propinandos». Dicha frase ortiziana es omitida en la recensión breve del oficio de la dominica Post Pentecosten (Br 695).

También la oración del oficio matutinal de la festividad es recomposición, sobre la antífona del salmo 56, 4, que no se halla en el canto mozárabe.¹¹ El incipit «Spiritus sancte, qui ex Patre Filioque procedis» (Br 691) está tomado del Oracional visigótico 1026 (O spiritus sancte, qui a patre filioque procedis); el resto de la fórmula es manifiesta recomposición. Nótese que diferencia entre la mención del oracional «inhabitando sanctificas» (1033) y la imitación tomando textos del salmo 50, 12 (innovet Spiritus rectus) y del versículo 14 (confirmet Spiritus principalis).

10. El incipit está imitado del visigótico «Deus apud quem est misericordia copiosa» (LM 481).

11. No se halla en el excelente repertorio de M. Randel, *An Index to the Chant of the Mozarabic Rite* (Princeton 1973).

El canónigo Ortiz pretendió que los nuevos oficios reformados del breviario mozárabe impreso fueran los más completos y ordenados. Todo aparece, en efecto, sistemáticamente regularizado en sus esquemas. Con gran libertad compiló las antífonas, regularizando los signos de «presa» o repetición de los manuscritos (p) con el signo P colocado metódicamente, alternando con el signo V del versículo.¹² La oración del himno «Aeterne rerum» (Br 691) la copió del Toledo 35.4, fórmula 802 de mi edición.¹³ Sólo retocó el final, como puede apreciarse:

Toledo 35.4, n° 802

Breviarium (PL 86, 691)

ut dum mens egra sopore turbatur
dumque gallo canente admonitur,
..... primitias *diurni* laboratis

ut mens aegra sopore turbata
dum gallo canente admonetur,
..... primitias *diuini* laboris

Finalmente, es interesante comprobar el ingenio del canónigo toledano para suplir la falta de oración de Cántico en los manuscritos.¹⁴ Aquí se limitó a colocar, en el oficio *In Laudibus* de Pentecostés, la pieza «Pone domine spiritum rectum» (Br 692 = Orac. visig. 1038).

JOSÉ JANINI

12. Véase mi trabajo *Las piezas litúrgicas del Toledo 35.7 editadas por Ortiz*, en «Escritos del Vedat» 8 (1978), pp.161-177.

13. Ed.: J. Janini, *Liber Missarum de Toledo II* (Toledo 1983), p.69.

14. Véase la lista de oraciones de Cántico recompuestas en los oficios cuaresmales, en mi edición *Liber mysticus de Cuaresma* (Toledo 1979), pp. XLII-XLIII.

CORRESPONDENCIA EPISTOLAR DE FR. ISIDORO GIL DALMAU, PRIOR DE SANT FELIU DE GUIXOLS (1835-1859)

Sabido es la exclaustación de 1835 dispersó a todos los monjes españoles de sus monasterios, tras no pocos sufrimientos antes y después de la fecha fatídica de su expulsión.

Uno de los monjes benedictinos que se vio obligado a refugiarse en Francia, fue el P. Isidoro Gil Dalmau, prior del monasterio de St. Feliu de Guixols (Gerona), que había nacido en Tossa de Mar (Gerona) el 26 de Julio de 1790, en el seno de una familia de comerciantes. Sus padres fueron D. Gerau Dalmau y Dña. Victoria Teixidor, unidos en sagrado matrimonio. Fue bautizado en la parroquial de San Vicente de su villa natal el 29 del mismo mes, siendo apadrinado por Gil Dalmau y Teresa Bas y Teixidor, quienes le impusieron los nombre de Gil, Juan y Vicente.¹

Nada sabemos de su infancia y estudios, pues la primera noticia que tenemos de su juventud es la de su toma de hábito en el monasterio de S. Feliu, a 22 kms. al Norte de Tossa, el 25 de mayo de 1806. Profesó en 1807,² però a los pocos años hubo de abandonar el monasterio, obligado por el decreto de exclaustación dado por el gobierno intruso de José Bonaparte. Regresó a St. Feliu en la primavera de 1814 y permaneció en el monasterio hasta el 15 de marzo de 1821, en que lo abandonó la comunidad, en virtud del decreto de exclaustación dado el año anterior por las Cortes Constitucionales.³

Entonces se retiró a Tossa, donde fue perseguido por sus ideas realistas. Así lo refiere el P. Vicente Viola, cronista del propio monasterio —que sin duda lo habría oído de su misma boca— en una

1. Sus abuelos fueron: Gabriel Dalmau, pescador, y Margarida Dalmau y Jalpí; los maternos; Juan Teixidor, pescador, y María Teixidor y Cabrisas, Archivo Parroquial de Tossa de Mar, *Libros de Bautizados*, vol. V, f, 296r.

2. Archivo de Montserrat, *Llibre del Consell del Monestir de St. Feliu de Guixols*, 401, 409, Cf. E. ZARAGOZA, *Monjos professos del monestir de St. Feliu de Guixols des del segle X al XIX*, en *Ancora*, n. 1669-72 (24 julio-14 agosto 1980) 13.

3. E. ZARAGOZA, *Abadologio guixolense (Siglo X-XIX)* (S. Feliu de Guixols 1982) 106-108.

relación enviada al General de la Congregación de Valladolid: «Le insultaron en su mismo pueblo, le robaron, le persiguieron con tanto encono que tuvo que esconderse infinitas veces y últimamente fugarse con el ánimo de ir a Francia, asilo de todos los eclesiásticos y de todo buen realista, lo que no efectuó, porque en aquel tiempo entraban los leales franceses».⁴

Con la reinstauración del absolutismo, pudo regresar al monasterio el verano de 1832. En 1824 se celebró Capítulo General y fue electo abad de St. Feliu el P. Mauro Gras y de Roca, que el 14 de junio del mismo año nombró maestro de novicios y mayordomo segundo del monasterio al P. Dalmau. Ejerció estos cargos hasta el 11 de julio de 1828, en que el nuevo abad, Bonifacio Bertrana, le nombró prior mayor y maestro de novicios, y lo fue hasta el 21 de octubre de 1832, en que el abad José Paradedá y Sabater le reeligió prior del monasterio.⁵ Con estos cargos, fácil es de comprender que el P. Dalmau era un firme candidato al abadiato guixolense, y hubiera sido sin duda abad, de no haber existido la exclaustración de 1835.

Como prior mayor del monasterio —el abad José Paradedá estaba habitualmente enfermo— tomó parte activa y muy principal en los hechos acaecidos en el monasterio que culminaron con la expulsión de los monjes el 29 de julio de 1835, tras el asesinato del mayordomo, P. Veremundo Casanovas. De estos acontecimientos, así como de los ulteriores avatares de la comunidad hasta su llegada a Francia, nos dejó cumplida relación, en unas memorias que escribió en el Castillo Bellver, cerca de Palma de Mallorca, en el mes de agosto de 1835, que se conservan inéditas en el archivo de la abadía de Montserrat.⁶

4. Archivo Congregación de Valladolid (Silos), *Documentación varia*, Vol. 32, ff. 714r-716r, Cf. E. ZARAGOZA, *Fondo monástico catalán del archivo de Silos*, en *Studia monastica*, vol. 25/1 (1983) 128, publicado por mi mismo con el título: *Los monjes de Sant Feliu y la exclaustración de 1820*, en *Ancora*, n. 1370 (24 de octubre de 1974) 6-7; Arch. Congr. Valladolid, *Documentación varia*, Vol. 34, f. 714r, publicado por mi mismo con el título: *Documentos inéditos de la abadía de Sant Feliu*, en *Ancora*, n. 1368 (10 de octubre de 1974) 6.

5. Archivo de Montserrat, *Llibre del Cosell del monestir de St. Feliu de Guixols*, 493, 518, 540, Cf. E. ZARAGOZA, *Nomenaments de càrrecs al monestir de St. Feliu (1754-1832)* en *Ancora*, n. 1627 (4 de octubre de 1979) 1; ID., *Abadologio guixolense*, o.c., 108-111.

6. Biblioteca de Montserrat, Ms. 1130: *Memorias para servir a la historia de Sant Feliu de Guixols, desde los acontecimientos de la noche del 28 al 29 de julio de 1835, empezadas en el Castillo de Bellver, cerca de la ciudad de Palma, en la Isla de Mallorca, por el mes de agosto del mismo año*. Cf. J. MASSOT I MUNTANER, *El fons monàstic de Sant Feliu*

En esta relación detallada va intercalando diversas reflexiones sobre temas diferentes, en los cuales muestra su sólida cultura teológica y filosófica, sus vastos conocimientos del mundo y de los hombres que le rodean, apareciendo como hombre de espíritu práctico i combativo, prudente, espiritual y hasta poeta. Muestra también insensiblemente sus ideas políticas, al declararse amigo de los realistas y contrario a las ideas de los liberales exaltados, con una metalidad muy de antiguo régimen.

Por esta relación sabemos que los monjes de comunidad guixolense embarcaron con destino a Barcelona el 29 de julio de 1835. Llegaron Ciudad Condal el 30 y al día siguiente partieron para Mallorca. Arribaron a Palma el día 8 y pocos días después fueron conducidos al Castillo de Bellver. Durante su estancia en el mismo el P. Dalmau escribió la susodicha relación, además de cuatro cartas a un amigo suyo guixolense —de las que sólo poseemos los borradores de la tercera y cuarta— y otra a una hermana o dirigida suya, residente también en St. Feliu.⁷

En estas cartas relata la situación política de la isla y los sucesos ocurridos aquellos días con respecto a los religiosos; describe la situación y los edificios del Castillo de Bellver, y da noticia de las personas con quienes trató, casi todos presos o confinados en la isla por sus ideas políticas. Nombra al Sr. Cantillo, fiscal militar, preso e incomunicado en el mismo castillo; al carmelita P. Pagés, arrestado por el Capitán General de Cataluña, por las opiniones vertidas en el panegírico que pronunció en las honras fúnebres del rey Fernando VII;^{7bis} al dominico de Palma, P. Vicente; al Comendador de los mercedarios del convento de Tárrega; a D. Joaquín Berga, juez de Valencia; a D. Pedro Prat, canónigo de Barcelona y Vicario General Castrense; a dos párrocos de la ciudad de Valencia, a cinco militares valencianos y a tres capuchinos, «todos gente de probidad, de religión, todos animados de unos mismos sentimientos y todos reunidos aquí por la misma causa, por la justicia»,⁸ a quienes llama: «confeso-

de Guixols de la Biblioteca de Montserrat, en *II Col·loqui d'Història del Monaquisme Català*, Vol. II (Poblet 1974) 351-352. Fue extractado por E. GONZALEZ HURTEBISE, en *Bosque histórico de la villa de Sant Feliu de Guixols*, en *Ancora*, 164-170, y por C. BARRAQUER I ROVIRALTA, *Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX*, vol. III (Barcelona 1915) 272-307.

7. Cf. Cartas n.1, 2 y 3.

7bis. El expediente del P. Pagés se halla en el Archivo Histórico Nacional, *Sección de Consejos*, ley. 12064, n. 100.

8. Cf. Carta n. 2.

res de la fe, cuyos pálidos semblantes, los hábitos viejos, eran marca de la pobreza a que estaban reducidos, me llenaron de una profunda devoción, que aún no he podido reprimir». Pero asegura que «el testimonio de la inocencia, la justa causa por la que se padece, da una fuerza, una conformidad, que hace abrazar con gusto las privaciones y la pérdida de sus más caros hábitos».⁹

No obstante y a pesar de ser cordialmente un realista y de estar convencido de que su causa era justa, no pudo dejar de admitir en la conversación que sostuvo con el celador isabelino que le acompañó en la subida al castillo de Bellver, que no era «muy inmoral» la proposición que éste le hizo de que «las reformas apetecidas no podían hacerse sin sacrificios, que el interés general debía hacer voluntarios y agradables». Y aunque cortó la conversación diciéndole: «La justicia en primer lugar, la justicia, la equidad, que es la base de todo gobierno», confesó abiertamente: «Yo veo que este gobierno es justo con vosotros...»¹⁰

Además de los citados eclesiásticos y militares confinados en Bellver, trató también con el procurador que el monasterio de St. Feliu tenía en Mallorca, el Sr. Togores, con el Barón de Hostagá y su hijo, que les visitaron en el castillo, y con la Vda. del general O'Donnell, que le invitó un día a comer en su casa de campo, en cuya capilla particular dijo la misa aquel día¹¹

A pesar de tantos sobresaltos y temores, el P. Dalmau confiesa en sus cartas que se siente feliz en los infortunios, porque Dios le concede salud, lo necesario para vivir y sobre todo la buena compañía de sus hermanos los monjes y de las personas que piensan como él y que se hallan allí por la misma causa. No quiere recordar sucesos desagradables pasados, y así escribe a una hermana o dirigida suya diciéndole que no alimente ideas tristes, porque «lo sucedido es como una tempestad pasada en que no se piensa más».¹²

No obstante, la estancia en Mallorca era provisional. El primer grupo de 7 monjes había partido el seis de agosto para Rosas, con el intento de pasar a Francia. El P. Pedro Pérez y Fr. Antonio Blanch, partieron pocos días después con destino a Barcelona, el primero para embarcar para Italia y el segundo para reintegrarse a casa de sus padres, en Vilafranca del Penedés. Quedaban en Mallorca el abad

9. Cf. Carta n. 2.

10. Cf. Carta n. 1.

11. Cf. Carta n. 2.

12. Cf. Cartas n. 2 y 3.

José Paradedá, los ex-abades, Bonifacio Bertrana y Mauro Gras, los PP. Jerónimo Moré, Benito Bruguera, Miguel Marí, Bartolomé Ros-sich, Manuel Alibés, el lego José Bendrell y el propio P. Dalmau.

Ante el temor de que en la isla se repitieran las escenas de persecución y odio contra los frailes, solicitaron pasaporte colectivo para pasar a Francia. Lo alcanzaron tras no pocas diligencias, y así partieron de Palma el 6 de setiembre, llegando el 11 de Port-Vendres.

El día 13 se reunió de nuevo toda la comunidad en Perpignan, donde el Prefecto de Policía les envió a Pug-en-Velay donde llegaron el 29 de setiembre. El obispo de la diócesis Mr. Louis Bonald, luego arzobispo de Lyon y Cardenal, les acomodó en el gran seminario, con los sulpicianos. Allí ayudados también por los jesuitas de Vals cerca de Le Puy intentaron rehacer la vida comunitaria, pero sin éxito, por falta de ingresos fijos y disparidad de criterios. Después de tres años se dispersaron cada uno por su lado.

Estando en Le Puy alguien puso en contracto al P. Dalmau con Dom Guéranger, quien le escribió una carta el 25 de julio de 1836, invitándole a incorporarse a su monasterio de Solesmes. Contestóle el P. Dalmau el 10 de setiembre, asegurándole que desearía en efecto trasladarse a Solesmes, pero por el momento no podía hacer el viaje, por falta de posibles. No obstante confía en la divina providencia, y en teniendo lo necesario para el viaje, promete emprenderlo llevando consigo a un compañero suyo, sin duda el P. Mauro Gras.¹³

Dom Guéranger le escribió el 22 de setiembre, enviándole lo necesario para el viaje, cosa que agradeció vivamente el P. Dalmau en la carta que le escribió el 4 de octubre, notificándole que su partida se retrasaría algunos días, hasta obtener el pasaporte. Pero se equivocó en su apreciación del tiempo de espera, porque el prefecto de policía de Le Puy no quería dárselo, sin licencia del Ministro del Interior, a quien había recurrido informando del caso.¹⁴ Pero el 30 del mismo el P. Dalmau escribe de nuevo a Don Guéranger, esta vez para pedirle que interponga los buenos oficios de sus amigos del Ministerio del Interior a fin que se le expida el deseado pasaporte.¹⁵ Obtenido ya éste, se dirigió a París con una carta de recomendación de los sulpicianos de Le Puy, para hospedarse en el seminario de San Sulpicio, donde permaneció algunos días, con el objeto de visitar los

13. Cf. Carta n. 4.

14. Cf. Carta n. 5.

15. Cf. Carta n. 6.

monumentos la ciudad. Desde París, el 16 de enero de 1837 escribió a Don Guéranger, anunciándole que estaba ya en París y que el 18 del mismo mes partiría en dirección a Solesmes, pasando por Chartres, Nogent y Le Mans, para llegar a la abadía el día 21.¹⁶

Debió llegar a Solesmes el día indicado y se estableció en la abadía. Al año siguiente intervino a favor de Dom Guéranger en la polémica suscitada por el Obispo de Le Mans, Mr. Jean Baptiste Bouvier (1834-54), que no veía con buenos ojos, que el abad de Solesmes usara insignia pontificales. El P. Dalmau, el 2 de enero de 1838, remitió al prelado diocesano una exposición, acompañada de un atestado, en la que defendía el uso que los abades hacían de las insignias pontificales, como un privilegio de la Orden, asegurando haber visto en España dicho uso, pacíficamente poseído y libremente ejercitado, sin que los obispos pusieran traba alguna.¹⁷

Ya en Solesmes no olvidó a su amigo el P. Mauro Gras e intercedió por él ante Dom Guéranger, quien le invitó a incorporarse a Solesmes, como en efecto lo hizo el 6 de junio de 1838, permaneciendo en la abadía hasta su muerte en 1859.¹⁸

16. Cf. *Carta n. 7*.

17. Cf. *Cartas n. 8 y 9*. En España el, obispo de Gerona, en 1805, había impugnado el derecho de usar insignias pontificales al abad de Sant Feliu. De este pleito que duró varios años, se conservan diferentes cartas en el Ms. 555 de la biblioteca de Montserrat, Cf. J. MASSOT I MUNTANER, o. c., 55. Y algunos documentos en el archivo diocesano de Toledo, *Leg. de benedictinos exclaustrados*, donde los vi en 1983.

18. Cf. su biografía en E. ZARAGOZA, *Abadologio guixolense*, o. c., 108-110 y en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. No resisto a la tentación de transcribir aquí lo que dice Cecile Bruyère del P. Gras, en su *Vie de Dom Guéranger*, 58-64, que se guarda manuscrita en el archivo de la abadía de Solesmes: Le 14 février 1859 s'endormait à Solesmes un vénérable moine, D. Maur Gras y de Roca, qui était venu d'Espagne se réfugier à l'ombre de la crosse de D. Guéranger, préférant à tout son humble profession monastique. Il avait édifié les Pères durant longues années sommant à toutes leurs observances et donnant le spectacle d'une vertu affermie. Il avait aussi reçu, malgré leur pauvreté, l'hospitalité la plus généreuse, et les soins les plus touchants, dans les longues infirmités qui l'assiégèrent à la fin de sa vie. Ce vénérable Père était né le 18 juin 1782 à Villafranca del Panadés, au diocèse de Barcelone en Catalogne. Son Père Jean Gras, et sa mère, Marie Anne de Roca, d'une noble famille, l'avaient élevé très pieusement. A l'âge de seize ans, les 19 mars 1798, le P. Maur entre comme novice à l'Abbaye de Saint Félix de Guixols, au diocèse de Gerona, au il fit profession le 2 avril 1799. Il alla ensuite étudier la philosophie dans l'abbaye de Saint Jean del Poyo, au diocèse de Compostelle, et en 1802 il fut envoyé au monastère collège de Salamanque pour s'y livrer à l'étude de la théologie. En 1805 il dut rendre à Saint Pierre d'Exlonga, autre monastère collège de la Congrégation de Valladolid, où l'on enseignait la théologie morale et l'éloquence de la chaire. Enfin en 1806, nommé par le Supérieur Général de la Congrégation de Valladolid *Praedicator*

Desde 1839 a 1842 nada sabemos de las actividades del P. Dalmau, pero en diciembre de 1842 le hallamos de capellán o de cura en Les Courans, cerca de Solesmes. El 20 del mismo mes escribe a Dom Guéranger, que estaba en París, suplicándole permita al P. Gourbillon viajar a Les Courans para esculpir los bustos de algunos

major pour son monastère de profession St. Félix de Guixols, il fut ordonné prêtre le 24 juin de la même année.

Dom Maur avait été chassé trois fois de son monastère; en 1809, à la suite de l'invasion française; en 1820 par les Cortes libérales, et en 1835 par la révolution que provoqua la reine Chistine. Il fut abbé régulier de son monastère de 1824 a 1828. Les troubles de 1835 l'obligèrent de quitter l'Espagne. Embarqué de force avec ses confrères, il fut envoyé comme prisonnier à Majorque, et de là dirigé sur la France où il fut interné au Puy. C'est là qu'il reçut du Rme. Père Abbé l'invitation de venir à Solesmes, où se trouvait depuis 18 mois son compagnon D. Isidoro Dalmau, prieur du même monastère et qui ne resta pas à Solesmes.

A peine Dom Maur y de Roca fut-il arrivé au monastère, qu'il se mit tout aussitôt au régime de la communauté, assistant à tous les offices, mangeant au réfectoire, et édifiant tous les moines par son amour à la prière, de la régularité et du travail. Ayant, selon le malheureux usage de la Congrégation de Valladolid, le péculé, il administrait ses petites ressources avec un réel esprit de pauvreté. Atteint d'une grave infirmité, il la supporta avec un grand courage, et vint qu'un de ses cousins, Don Joaquin de Roca, et son neveu, Don Gras y Corriol, lui offrissent l'hospitalité en Espagne avec une forte pension, il préféra rester à Solesmes pour y vivre conventuellement et mourir dans un monastère de son Ordre. Lorsque Dom Isidoro Dalmau s'éloigna de Solesmes, loin de songer à le suivre, il continua sa vie pieuse et retirée. Il fuyait surtout l'oisiveté qu'il savait être *inimica animae*, comme le dit notre Bienheureux Père St. Benoît. Il écrivait une grande partie de la journée, composant des grammaires, des dictionnaires, des sermons, des dissertations théologiques ou philosophiques. Sur la fin de sa vie, il ne faisait plus que copier de sermons, mais il mettait à cette occupation, qui n'avait d'autre attrait que la fuite de la oisiveté, une ardeur et une persévérance étonnantes chez un vieillard si âgé et si infirme.

Ses prières étaient longues. Comme il ne pouvait marcher à cause de son infirmité, il se couchait entre cinq et six heures du soir, et se levait vers minuit. Il récitait alors l'Office de la Sainte Vierge, celui des Morts, le chapelet, faisait son oraison, célébrait le Saint Sacrifice vers trois heures et enfin se rendait aux matines avec les frères.

Cet homme vénérable était d'un caractère doux et humble. Quoiqu'il s'intéressât beaucoup à la prospérité du monastère et de ses membres, jamais il ne se permettait aucune critique et aucune remarque et témoignait à l'Abbé de Solesmes le plus profond respect. Son exquise urbanité, sa parfaite discrétion lui donnaient ce parfum de bone compagnie qui est comme le lustre de la charité. Il aimait tendrement tout les moines de Solesmes et quoique vivant très retiré, il n'était aucunement indifférent à ce qui pouvait survenir au dernier des frères. C'était l'éveil bienveillant de la dilection fraternelle et non l'indiscrétion de la curiosité. Son innocence de mœurs était si grande, qu'on pensait généralement autour de lui qu'il avait gardé l'intégrité de son baptême.

Il montra dans sa dernière maladie une très grande patience et accepta la mort avec une très paisible sérénité, bien qu'il eut souvent pensé vivre jusqu'à cent ans.

antepasado de la familia Chanzièce, según el deseo de ésta, al mismo tiempo que le pedía le comunicara qué día iban a tener lugar en Solesmes a las profesiones monásticas, porque deseaba asistir a la ceremonia.¹⁹ La emisión de votos tuvo lugar el día de San Mauro, pero el P. Dalmau no pudo asistir. Por ello el 1 de febrero de 1843 escribe a Dom Guéranger anunciándole que irá a Solesmes el día de Sta. Escolástica para desenojarse con él.²⁰

Losqu'il fut administré par le Rme. Père Abbé, en présence du Convent, il demanda pardon à haute voix des fautes qu'il aurait pu commettre aiusi que des scandales qu'il aurait pu donner, et pria très humblement le Rme. de vouloir bien lui faire l'aumône de la plus vieille coulle de la maison pour y être enseveli. Après une courte agonie, durant laquelle Dom Guéranger lui avait lu, après les prières des agonisants, le recit de la Passion, il expira doucement entre ses bras, laissant tous les Pères grandment consolés de sa fin bienheureuse. Faut-il voir dans cette vie et cette mort un présage de ce que Solesmes serait appelé à faire pour l'Espagne? Les prières de Dom Maur Gras y de Roca contenaient-elles in germe de résurrection monastique pour sa patrie, et Dieu a-t-il recuilli dans le secret de cette âme un de ces désirs qui ne meurent pas, parce qu'ils sont comme la base humaine sur laquelle le le Verbe du Très-haut aime à étendre son ombre créatrice? L'avenir répondra; mais quoiqu'il en soit, voici la forme sous laquelle chaque anné le souvenir du moine espagnol est rappelé dans la Congrégation de France: «Anno Domini millesimo octingentesimo quinquagesimo nono, in monasterio nostro, obitus R. P. Mauri Gras et de Roca, presbyteri et monachi Congregatione Vallisoletanae, Ordinis Sci. Benedicti. Religionem ingressus in abbatia Sancti Felicis Guixolensis, vir ille venerabilis in sua Congregatione concionatoris, magistri novitorum et etiam abbatis munere functus erat. Ter expulsus a monasterio et multa perpressus, tandem anno millesimo octingentesimo quarto, post immania pericula et unius e monachis interemptionem, ad oras Galliae appulit com coeteris fratribus guixolensibus. Anicii in seminario majore receptus, ibidem mansit donec a nobis inotatus ut in monasterio nostro sedem eligeret; Solesmes ingrederetur die sexta junii anni millesimi octingentesimi trigesimi octavi. Apud nos igitur ultra viginti annos commoratus, monastici spiritus quo juventure informatus erat, specimina nobis constanter demonstravit. In patriam a suis revocatus ubi clericorum saecularium vitam, ut coeteri, ducere potuisset, supremam diem sub cuculla obire maluit. Pietate et zelo orationis conspicuus, numquam etiam studiorum curam intermisit; observantias nostras fideliter colens quamdiu vires suffecere; cunctis amabilem se exhibebat, ob raram et vere evangelicam simplicitatem, animi mansuetudinem et erga omnes benevolentiam. Durissimis et longis probatus infirmitatibus, patienter eius usque in finem toleravit, donec a Domino vocatus, divinis munitus auxiliis, ad meliorem vitam, ut speramus, evolaret, septuaginta septem annis in terra peregrinationis transactis», P. DES PILLIERS, *Les bénédictins de la Congrégation de France. Mémoires de Pierres des Piliers, ancien prêtre et Vicaire de Clairveaux* (Chambery 1887) t. I, 550 cuenta de él algunas aveturillas no muy edificantes del P. Gras, conocidas de Dom Guéranger. Pero es preciso advertir que dicho escritor es contrario a Solesmes, para poder hacer un juicio equilibrado de lo que dice. En el Ms. 175 del Archivo de Solesmes, el propio P. Gras traza una pequeña autobiografía suya, en latín.

19. Cf. Carta n. 10.

20. Cf. Carta n. 11.

Cinco años después le hallamos viviendo en Solesmes, desde donde el 20 de setiembre de 1848 escribe a un sacerdote amigo, que le había avisado de algo importante, asegurándole que a pesar de todo, él actuará de acuerdo con las resoluciones que tiene tomadas, porque así lo exige la concordia y la paz de su alma.²¹

Esto suena a dificultades graves. En efecto, el 12 de marzo de 1850 desde Solesmes contesta a una carta que Dom Guéranger le había remitido desde París, diciéndole que está ya ultimando los preparativos para regresar a España, y que lo que más le aflige del asunto que le ha comunicado Dom Guéranger, es el que él haya podido ser quizás ocasión de que se hablara mal de la comunidad de Solesmes.²²

¿Qué había pasado para que el P. Dalmau dejara Solesmes después de trece años? ¿Qué había dicho o hecho para que el obispo de Le Mans le hubiera prohibido decir misa en su diócesis? No lo sabemos, pero conocemos los hechos posteriores a la decisión del obispo, porque en una carta dirigida a Dom Guéranger, el 15 de marzo de 1850, el P. Dalmau dice que él no quiere discutir si la sentencia del obispo es justa o no, pero puesto que dicho prelado no le ha prohibido decir misa en la iglesia del monasterio, suplica a Dom Guéranger que no se lo prive él, porque esta medida causaría gran escándalo en la comunidad, y «une affaire que de sa nature exige la plus stricte reserve, serait bientôt connue du public», lo que no haría sino «aggraver une position déjà si pénible».²³

Cecile de Bruyère, en su *Vie de Dom Guéranger*, que se conserva manuscrita en Solesmes, asegura vagamente que «raisons particulières empêchèrent qu'il fut jamais incorporé au monastère».

Sea lo que fuere, lo cierto es que el 26 de marzo de 1850, escribe Dom Guéranger, que está ya preparado para emprender el viaje a su patria, pero falta todavía el pasaporte.²⁴ Oteniendo éste el 27 del mismo mes en La Flèche, escribe de nuevo a Dom Guéranger el 28, anunciándole que partirá para España al día siguiente, agradeciéndole cuanto ha hecho por él durante estos años de estancia en Solesmes y haciendo votos por la prosperidad de su Congregación.²⁵

21. Cf. Carta n. 12.

22. Cf. Carta n. 13.

23. Cf. Carta n. 14.

24. Cf. Carta n. 15.

25. Cf. Carta n. 16.

Llegando a España fijó su residencia en su villa natal de Tossa de Mar. Desde aquí le vemos escribir a Dom Guéranger el 18 de marzo de 1859. La ocasión de la carta fue que el P. Dalmau había remitido al P. Gras en Solesmes 16 francos para misas, más como éste había muerto el 14 de febrero del mismo año, Dom Guéranger le había devuelto la letra de cambio enviada —incobrable por ir a nombre de un difunto—. El P. Dalmau le enviaba ahora otra nueva, al tiempo que le deseaba larga vida para bien de su congregación. Y añadía: «Le moment n'est pas encore arrivé de rétablir la notre, il n'en existe à présent qu'un noyau a Montserrat, petit encore, mais bien interessant».²⁶

Es la última carta suya que tenemos. Continuó en Tossa hasta 1871, pero munió accidentalmente fuera de Tossa poco después ya vetogenario.²⁷ Había sido el último prior del monasterio de St. Feliu y el último presente de la comunidad guixolense exclausturada, tras la muerte del abad José Parededa ocurrida en Francia en 1837.²⁸

La correspondencia epistolar que aquí presentamos, todo ella inédita, tiene dos procedencias diversas, que son los archivos de las abadías de Montserrat (AM) (Ms. 1130) y de Solesmes (AS). Todas las cartas se han transcrito literalmente y en su totalidad. Los puntos suspensivos de las procedentes de Montserrat indican que son incompletas. En cuanto a las procedentes de Solesmes, todas escritas en francés, hemos optado por transcribirlas tal cual, conservando incluso su sintaxis y ortografía defectuosas.

Creemos que esta documentación, aunque muy personal y biográfica, es interesante porque nos suministra noticias varias sobre la situación político-religiosa de Mallorca en los días aciagos de la exlaustración de 1835, así como el estado del Castillo de Bellver, las peripecias de la comunidad guixolense hasta llegar a territorio francés, y el itinerario de los P.P. Dalmau y Gras hasta su muerte.

ERNESTO ZARAGOZA PASCUAL
ACADEMICO DE LA REAL DE LA HISTORIA

26. Cf. Carta n. 17.

27. *Boletín Eclesiástico del Obispado de Gerona*, vol. X (Gerona 1865 y 1871). No se halla su partida de defunción en los libros de la época que se conservan en la parroquia de Tossa de Mar, que examinamos personalmente en noviembre de 1985.

28. Nótese que en el atestado dirigido al obispo de Le Mans, el 2 de enero de 1838, se intitula ya «prieur major et *président* du Monastère Imperial de Saint Félix de Guixols», Cf. Carta n. 9.

1

Relación autógrafa incompleta del P. Isidoro Gil Dalmau sobre la estancia de la comunidad de Sant Feliu de Guíxols en el castillo mallorquín de Bellver. Bellver agosto de 1835.

AM, Ms. 1130, s. f. (Borrador autógrafo del P. Dalmau).

...separación que fue para mí muy sensible. Nosotros fuimos admitidos a libre plática, es decir, que vino un médico a declararnos que estábamos libres de peste y que podíamos comunicar con ellos; pero yo me guardaré, porque estoy persuadido que reina en la ciudad una peste maligna, contagiosa, que temo hará estragos. En el lazareto recibimos algunas visitas de buenas personas, sobre todo de nuestro procurador Togores; familia del mallorquín que Uds. tienen en ésa, y la Sra. del Dr. Ignacio. El estado de la ciudad es poco seguro, los acontecimientos se suceden rápidamente, y muy pronto las escenas del continente van a ser representadas en este país, antes tan pacífico. Me han asegurado que hay agentes revolucionarios, tales como el P. Nebot,¹ el autor del pastel de Madrid, y otros se hallan aquí en clase de confinados, pero que van influyendo e intrigando para revolucionar. Los religiosos subsisten aún en sus conventos, pero molestados, y los de mayor reputación, confinados o fugitivos. Estos días se ha escapado el obispo y el P. Montemayor, jesuita, que se había retirado al interior de la isla, este padre ejercía una influencia grande por sus sermones y su dirección, así como otros muchos y varios particulares de la ciudad. Ya ve Ud. que este país no promete un arreglo. En fin, yo veo hervir pasiones terribles en el fondo de los corazones. Este pueblo se cree humillado si no imita los del continente. El capitán general es un hombre de buenas intenciones, pero le falta carácter para contener las pasiones. El se dejará gobernar por la muchedumbre revoltosa que le rodea. Estos días ha destituido al coronel de artillería, hombre de talento, de honor y de reputación; por fin los mal intencionados harán todo con este hombre. Ya ve Ud. que esto es un volcán pronto a encenderse, pero yo no temo que su erupción sea tan terrible como las del continente, porque las materias y elementos no son tan activos ni tan inflamables. Los mallorquines son tímidos, no están acostumbrados a sangre y asesinatos, a más de que el partido realista es más numeroso y más fuerte. El barrio llamado de Calatrava se hace terrible a los isabelinos; el nombre de calatravinos les impone; es terrible la reacción, pero será tímida y con precauciones y esto impedirá los

1. Se refiere al franciscano Fr. Anselmo Nebot, famosísimo guerrillero durante la guerra de la Independencia, en la zona de Segorbe, Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada*, vol. 37, 1470-1471.

desórdenes. Los jefes directores del movimiento popular en Mallorca son tímidos y esto impedirá los desórdenes.

Este estado de cosas y las circunstancias de nuestra posición, me hacen mirar como un oasis, alomenos en el momento, el Castillo de Bellver, como un lugar de asilo, en las circunstancias actuales. Subimos acá el día 8 al anocheecer, acompañados de dos celadores de policía, el uno blanco, según me dijeron, el otro negro. La subida a Bellver empieza desde el lazareto, en cuyo pie se halla. Yo fui subiendo, a ratos conversando con el negro; el otro iba con los demás. Hablome de las ventajas que tendríamos en el castillo. Yo no dejé de hacerle sentir que las ventajas estaban en gozar cada uno de la libertad de ejercer sus funciones en el punto que estaba destinado; el me replicó que las reformas apetecidas no podían hacerse sin sacrificios, que el interés general debía hacer voluntarios y agradables. Permítame Ud. que le diga que no hallo muy inmoral el sentido que ha dictado esta proposición. Yo observé que la conversación empezaba a rodar sobre un terreno espinoso para mí, traté de cortarla, diciéndole: La justicia en primer lugar, la justicia, la equidad que es la base de todo gobierno. Yo veo que este gobierno es justo con vosotros, nosotros estaremos bien aquí, este puerto es encantador, tranquilo...

En efecto, íbamos subiendo la montaña, sembrada de piedras, de thim, de hierbas odoríferas, que despedían una fragancia deliciosa. La subida es penosa, el calor ahogaba; el camino es un sendero, que antes de llegar a la cima vuelve un poco hacia el Norte. Llegamos en fin al castillo; todo esta tranquilo; el puente estaba levantado; los centinelas pidieron el «quien vive»; los celadores se avanzaron a dar la orden al gobernador, el puente se bajó a poco rato y entramos ya cerrada la noche, entre ocho y nueve. El aspecto de la entrada era triste y sombrío; una torre a la izquierda, después una puerta y una escalera practicada dentro de los muros del recinto, iluminada por una luz pálida y escasa de un farol nos condujo a una galería en forma de claustro. El gobernador nos recibió con afabilidad y nos hizo sentar en la sala de su habitación; éste es un hombre pequeño, de unos 57 a 60 años de edad; había sido teniente de navío. Por su conversación conocí que era liberal, pero moderado, enemigo de desorden y de vejaciones, buen sujeto en el fondo, llámase Don Joaquín. Los soldados de la guarnición nos subieron los baúles y colchones del lazareto; vi que reinaba orden y atención. El gobernador nos destinó una habitación para todos, que se componía de una sala y una cocina; extendimos nuestros colchones y nos fuimos a descansar; estamos todos en esta sala; esto parece una comitiva de segadores, una caravana de gitanos, en fin pásese Ud. esta comparación.

Ayer por la mañana, mi primera diligencia fue caminar este castillo. El sitio es excelente. Fígrese Ud. S. Telmo, pero esta montaña es mucho más grande y bella y más elevada; el mar al mediodía, distante una media hora; la ciudad al oriente, a unos tres cuartos; al norte y occidente montaña y campiña. Esto es un desierto embellecido por una muchedumbre de plantas salvajes, cuyos perfumes embalsaman el aire; cerros enteramente tapizados de estas vivas producciones de la naturaleza dan a esta soledad un aspecto particular, es decir grandeza sin belleza.

Alrededor de esta montaña que domina todo el contorno, se ve Porto Pi, una fortaleza donde dicen está detenido el Barón de Ortafá y su hijo, algunas granjas y casas de campo de recreación; más lejos un palacio, que dicen ser del marqués de Sureda, que está con Don Carlos. Esta casa parece ser edifi-

cada con gusto y sumptuosidad, las montañas que se descubren son de aspecto imponente y curioso. He dicho que esto es grande sin belleza, pero me equivoco, esto es bello para los ojos y para el entendimiento, esto es un paisaje magnífico; el aire es fresco, puro, vivificante.

Este castillo está edificado sobre esta montaña, las murallas exteriores son modernas, como las de la ciudad, un foso profundo rodea todo el recinto del castillo que parece antiguo. Dicen que fue edificado por el Rey Don Jaime el Conquistador para una hermana suya. El aspecto exterior es triste, imponente; esto es una inquisición; algunas ventanas pequeñas con rejas se dejan ver entre las torres que circundan y salen de la pared; en fin, esto es un castillo redondo, coronado de torres, que creo son 14 ó 15. Además de estas torres hay una más grande a la entrada del recinto, separada del cuerpo del edificio, cuya base se eleva del foso, y esta basa que calculo tendrá cuarenta pies de diámetro, sin abertura ni luz alguna, dicen servir de prisión a los condenados de delitos graves, que los descendían por una cuerda en esta sepultura de vivos.

El interior del edificio se compone de una galería, debajo de la cual forma un claustro como una plaza redonda, que forma una cisterna que contiene 9 mil pipas de agua, alrededor de esta galería están las habitaciones; las bóvedas son de una espesor prodigiosa; nada hay de escultura ni arquitectura, todo es fuerte y feo. Por una escalera de caracol muy disimulada, se sube a una azotea y tejado que cubre toda la galería y edificio, pues no hay abierto sino el claustro o plaza interior. Esta azotea es la vista más rica del mundo, esto es una plaza, una calle puesta entre el cielo y la tierra. Alrededor de esta plaza se hallan algunas torres. En una de ellas está encerrado el Sr. Cantillón, fiscal de la comisión militar, que fue preso en los primeros días de la revolución.^{1bis} Hay en este terrado algunas pequeñas garitas, dentro las cuales se hallan escaleras misteriosas, que no se sabe dónde van a parar. Yo quise examinar una de ellas, y después de haber ido bajando y más bajando, conocí que esta bajada iba más profunda de lo que se elevaba el edificio y vi que la luz me iba faltando, y por fortuna me advertí que la escalera era quebrada a mis pies, y que iba a caer dentro de unos calabozos oscuros, profundos y subterráneos, que no sé si son el limbo o un país encantado. Pronto me retiré, porque mi imaginación creyó oír voces de víctimas que pedían misericordia. Verdaderamente es un palacio misterioso y encantado este castillo, tal como los que hallaba D. Quixote.

Olvidábame decir que hay una capilla bastante capaz, grande como la de la Congregación. Ayer oí en ella el Sacrificio y hoy lo he celebrado. Todos podemos celebrar; esto es ya una grande consolación. El gobernador y la guarnición han asistido también con mucha devoción y varios particulares de las casas de campo vecinas. Esto es ya una de las ventajas, como dijo el celador de policía. No crea Ud. que estamos acá prisioneros, podemos salir a dónde y cómo nos dé la gana, mientras estemos aquí al toque de oración. Heme extendido en mil detalles para complacerle, pues estoy persuadido le interesarán. Esta es la tercera que le escribo; ahora sí que merezco una res-

^{1bis}. Este caballero era sin duda D. Francisco Cantillo, abogado, publicista, auditor honorario de guerra, gobernador de algunas provincias y miembro de la Sociedad Económica Matritense, Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Vol. 11, 259.

puesta que se servirá dirigir al tenor del papelito adjunto. Las pruebas que recibo con su amistad y afecto con su favorecida son sin duda muy apreciables.

2

Carta del P. Dalmau a un amigo suyo en St. Feliu de Guixols, relatándole la situación de la comunidad y su intento de pasar a Francia. Bellver 27 de agosto de 1835.

AM, Ms. 1130, s. f. (Borrador autógrafo del P. Dalmau).

Amigo y Sr. mío: Hoy le escribo con tres suertes de satisfacción, que no puedo descifrar cuál es la más grata. Yo acabo de recibir pruebas inequívocas de su amistad, Ud. ha recibido las de mi reciprocidad, y la complacencia que Ud. ha hallado en leer mis pormenores y en comunicarlos a las personas interesadas, me han llenado de contento. Ud. me pide que continúe la historia de mis aventuras; aunque no viajo, me lisonjeo hacer el papel de viajero sólo por la satisfacción de complacerle.

Ud. me tiene por feliz en los infortunios. Confíesole que lo soy, pues estoy tranquilo y aun contento. ¿Y cómo no lo he de estar al ver la misericordiosa providencia, que nos da la salud y lo necesario en medio de tantas privaciones? ¿Qué digo privaciones? No pueden llamarse así, una reunión de sujetos de probidad y de mérito, que se hallan reunidos en este delicioso recinto, todos por el mismo objeto. Ud. va a juzgar por el momento de la compañía; éstos sin el riojano Pérez que se embarcó para Barcelona e Italia y el junior Blanch para incorporarse con sus padres.² Ya le hablé del Sr. Cantillón; este señor estaba encerrado en la torre consabida sin comunicación. De algunos días acá sabe y comunica con nosotros; este acto de condescendencia es un consuelo para él y una satisfacción para nosotros. Tenemos al P. Vicente, dominico del convento de la ciudad, el P. Mro. Pagés, carmelita, que Ud. recordará fue arrestado y encarcelado por Llauder con motivo de algunas expresiones que dijo en un sermón que predicó en Barcelona por las exequias del Rey Fernando; el P. Comendador de la Merced de Tárrega, con un lego para servirle, tres capuchinos con sus barbas, Don Joaquín Berga, juez de Valencia, con su criada Ramona, Don Pedro Prat, canónigo de Barcelona, Vicario General castrense, dos párrocos de la ciudad de Valencia. La lista de estos confesores de la fé, cuyos pálidos semblantes, los hábitos viejos eran marca de la pobreza en que estaban reducidos, me llenaron de una profunda devoción que aún no he podido reprimir.

2. El riojano Pérez, era el P. Pedro Pérez, nombrado predicador de St. Feliu en el Capítulo General de 1832. El junior Blanch, era Fr. Antoni Blanch y Ráfols, natural de Vilafranca del Penedés (Barcelona) que había tomado el hábito en el monasterio de St. Feliu de Guixols el 6 de mayo de 1830, en compañía de Fr. Manel Alibés, los últimos profesos del monasterio guixolense, Archivo Montserrat, *Llibre del Consell del monestir de St. Feliu de Guixols*, ff. 225, 526, 529, 530, Cf. E. ZARAGOZA, *Monjes profesos del monestir de St. Feliu de Guixols des del segle X al XIX*, en *Ancora*, n. 1669-1672 (24 julio-14 agosto 1980), 13.

Cinco militares de Valencia y un notario de la misma ciudad, de éstos hay tres que han venido con sus familias. Cuánta compasión me hacen estos hombres que han envejecido en el servicio de su Soberano, con sus hijas y mujeres. Ayer llegó Don José Fabres, 2º Comandante del Resguardo; todos estos sujetos son gente de probidad, de religión, todos animados de unos mismos sentimientos y todos reunidos aquí por la misma causa, por la causa de la justicia.

Y me acuerdo de un filósofo condenado a muerte que al tiempo de la ejecución decía: Yo no pensaba que fuese tan dulce al morir. Yo no dudo decir con principios de una filosofía más sólida y elevada: Que no pensaba fuese tan dulce el destierro. En efecto, el testimonio de la inocencia, la justa causa por la que se padece, da una fuerza, una conformidad, que hace abrazar con gusto las privaciones y la pérdida de sus más caros hábitos.

Si Ud. viese este Sr. Cantillón, esa víctima del furor popular, que hace muchos meses está encerrado en una torre sin comunicación, privado de la compañía de su mujer, fresco, jovial, resignado a todo, que nada le ocupa menos que su triste suerte; si Ud. viese esta alma fuerte, honrada, sin un rastro de sufrimiento, ni una marca de disgusto se nota en esta figura angélica que inspira desde el momento afección, ánimo y el más vivo interés. Yo le he preguntado, ¿Dónde ha hallado esa fuerza, ese ánimo superior? En la religión, me ha respondido; en la Sagrada Escritura, que es mi aliento. El ha pedido un breviario y yo le he dado un opúsculo compuesto por Jovellanos, que es una paráfrasis de un salmo; la ha aceptado como un regalo el más precioso, y me ha dicho que parece se ha compuesto expresamente para él. Yo envió la calma de este espíritu sublime.

Si Ud. viese el Mro. Pagés, hombre sabio y de talento, cuánto nos divierte con sus agudezas, con sus chistes finos e instructivos. Su fortaleza es capaz de desafiar y fatigar todas la maquinaciones y durezas de sus enemigos despotas y bárbaros. ¿Qué le diré de estas cándidas y piadosas familias de Valencia, modelos de resignación y de piedad?

El Barón de Ortafá nos ha hecho una visita con su hijo, y ha tomado el chocolate con nosotros. Este sujeto, digno de mejor suerte, es siempre el mismo.³

Yo te dejo ahora a tus reflexiones el trabajo de formar una idea de nuestra situación. Yo he salido algunas veces a pasear por estos montes y campiñas con mis propios hábitos; los jóvenes han visto ya toda la ciudad, pero vestidos de seglar. Yo estaría contento de quedarme en la isla, pero este estado es transitorio, como todo lo del mundo. Nosotros no podemos permanecer aquí. Porque a excepción de la capital, todo el resto está traquilo y los moradores perseguidos se creen seguros en la capiña. Esto es como la fiebre amari-

3. El «Barón de Ortafá» era D. Fernando de Horta fà y de Ros, brigadier de infantería carlista y publicista. Había sido secretario de guerra del gobierno de la Regencia de la Seo de Urgel (1820-23) y en 1835 formaba parte de la Junta Superior Gubernativa de Cataluña, en calidad de vocal. Murió en S. Quirico de Besora en 1836, en una refriega militar. Había publicado en Barcelona diversos manuales escolares, entre 1830 y 1835, Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada*, vol. 40, 697 y *Gran Enciclopedia Catalana*, vol. 8, 497.

lla de Barcelona el año 1822, que estaba circunscrita en la atmósfera de la ciudad. Hemos tanteado si será dable de col·locarnos en el interior, pero el capitán general no quiere condescender; este gobierno teme los extranjeros.

Hace pocos días que bajé a la ciudad con G(ras) para pedir a S. Excia. pasaporte para el extranjero. Estando en la antesala entró un oficial con indicios de fariseo; hémosle pedido si S. E. era visible; ha salido a poco rato y nos dijo que podíamos entrar. S. E. nos recibió en pie a la entrada de su retrete, le expusimos nuestra solicitud y pareció sorprendido que hubiéramos salido del castillo y anduviésemos libres por la ciudad. Nos aconsejó de evitar los efectos de la animosidad que reinaba en la población, y en cuanto a pasaporte nos dijo que no estaba autorizado para librarlo para el extranjero, que podíamos pedirlo para Rosas u otro punto de la Península, donde las animosidades eran más vivas, y en fin, nos retiramos para deliberar.

Estábamos casi resueltos a pedirlo para Rosas, cuando hemos sabido que el cólera se había declarado en aquél punto, y de aquí hemos tomado motivo para insistir que nos libre pasaporte para el extranjero. La misma negativa, con instancias para que salgamos de aquí a la primera ocasión que se presente. Convencidos que no podemos permanecer aquí tranquilos, hemos tratado de fletar un falucho para conducirnos a algún punto inmediato a Francia, pues esta isla va a ser teatro de desórdenes. Estos días han sacado los religiosos de todos los conventos, pero ha sido con orden; les han permitido sacar libremente todo lo que han querido y forzado a tomar el hábito de clérigo secular. Me han asegurado que muchos religiosos iban pidiendo limosna por las calles y casas, que se tenían que encarar mofas e insultos. El P. M. Pagés, el mercedario y los capuchinos han sido trasladados de aquí al castillo del Angel, que está dentro de la ciudad; han tenido antes que dejar el hábito... Las utopías de la filantropía se van cumpliendo. Todo está cambiando en esta isla. Nosotros vamos a dejarla de un momento a otro. Ya se lo avisaré antes, si tengo ocasión. Quedo de Ud...

3

Contestación del P. Dalmau a una hermana o dirigida suya residente en Sant Fel·liu de Guíxols, consolándola. Bellver, agosto de 1835.

AM, Ms. 1130, s. f. (Borrador autógrafo del P. Dalmau).

Mi apreciada hermana: He hallado la tuya inclusa en la del amigo. Por él has sabido todo lo ocurrido desde me que alejé de ese suelo. No hables más de lo pasado; esto es como una tempestad pasada en la que no se piensa más. Lo porvenir está oculto en los secretos impenetrables; te añadiré algo de lo presente, que te confirmará en lo que tantas veces te he dicho, que yo no hallo el mundo tan malo como ponderan, pues en todas partes hallo personas buenas, honradas, excelentes, almas sensibles y benévolas, y jamás me he encontrado esos corazones depravados que tanto...

No quiero que aientes ideas tristes; lo sucedido es como una tempestad pasada en que no se piensa más; el porvenir está oculto en los archivos impe-

netrables, pero estoy seguro que no contienen nada que no sea justo, nada que no sea dirigido a un mayor bien, respetémosles sin quejarnos. Ha pocos días que tuve la dicha de hacer conocimiento que una señora, que está en su casa de campo, a una media hora de aquí. Llámase Dña. Vicenta Gual de Onell; su marido difunto fue capitán general;⁴ ésta es de familia noble y honrada, sentimientos religiosos y está dicho todo. Posee muchas riquezas y se mantiene viuda, aunque no llega a los cincuenta años. Esta circunstancia da una idea de las prendas de esta señora, que vive con su nuera y dos nietos y un capellán. Su hijo está en Madrid para agenciar un pleito. Esta señora, que tiene una buena educación y una instrucción poco común, tuvo noticia de que nosotros estábamos aquí y nos hizo significar sus deseos de favorecernos; envió su capellán y me invitó para ir a comer a su casa. Informado de su carácter y calidades creí que debía aceptar y fui una mañana a decir la misa en su capilla, que tiene dentro de su casa de campo, a la que asistió con una devoción edificante. Tomé el chocolate en su compañía y quedéme a comer. La nuera no estaba en casa por la mañana, pero me dijo que estaría a la hora de comer, y me previno que havia pasado mucho tiempo en Madrid, y que sin embargo de tener su hijo los principios e ideas sanas, como veía por las cartas que escribía, ella...

4

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger agradeciéndole el ofrecimiento que le había hecho de admitirlo en Solesmes, que no podía aceptar por falta de medios para el viaje. Le Puy, 10 de setiembre de 1836.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).⁵

Le Puy, setembre 10, 1836.

Mon très reverend père: Les pères de la maison de Vals près Le Puy ont eu la bonté de me communiquer votre Excellente lettre du 25 juillet 1836. Il me serait vraiment difficile de vous exprimer combien j'a été touché de l'obligeance et de l'extreme charité que vous nous, temoignez. Je ne doute pas que l'esprit de Dieu ne vous anime et ne regne dans votre maison; tous les bons sentiments qui respirent dans tout ce que vous dites pour nous m'ont attendri, et certe je souhaiterais vivement qu'il plût au Seigneur de me donner les moyens de vous prouvez a la fois ma reconnaissance et le grand désir que j'aurais de me rendre auprés de vous et d'y fixer ma demeure. Je suis persuadé, comme vous l'observez vous même, que nostre exil si aurait plus d'amertûme, et que nous serions bien consolés dans votre sainte retraite, ou

4. Se refiere a D. Enrique O'Donnell, que había sido capitán general del Principado de Cataluña (1810), de Valencia (1811) y de Andalucía (1814) y era Conde de La Bisbal, que vivió desterrado en Francia y cuando iba a reintegrarse a la patria, falleció en Montpellier el 16 de mayo de 1834, Cf. *Gran Enciclopèdia Catalana*, vol. 10, 688.

5. El sobrescrito dice: *Monsieur l'abbé Guéranger a Solesmes, par Sablé, Departament de la Sarthe.*

nous pourrions ensemble suivre notre institut et chanter les louanges du Seigneur dans une terre, qui ne serait plus étrangère pour nous, déjà je serai parti pour venir vous dire ce que je vous écris aujourd'hui, mais je suis arrêté, faute de ressources pour faire le voyage.

Notre monastère en Espagne fut pillé et les fables moyens qui nous restaient au moment de notre expulsion ont été épuisés par les longues courses qu'on nous a fait faire, en sorte qu'il nous serait impossible de nous rendre à Solesmes. Si la Divine Providence mettait en mon pouvoir quelques fonds, je me haterais avec l'un de mes compagnons,⁶ de venir vous faire une visite pour mieux faire votre connaissance et après que nous aurions tout examiné avec vous, que nous aurions profité des conseils de votre sagesse pour mieux délibérer sur notre décision, nous prendrions la parti que le Seigneur nous inspirerait. Tout me persuade d'avance qu'il n'y aurait pas de difficulté à notre réunion et nous serions trop heureux de retrouver au milieu de vous, mon très révérend père, une nouvelle patrie, nos pères et nos frères dans un pays où on a cru nous envoyer en exil.

J'attendrez donc, puisque la nécessité m'y oblige, que la charité me fournisse de quoi pouvoir à mon voyage, et je vous prie du fond de mon cœur d'agréer les sentiments de respect, de reconnaissance et d'affection fraternelle avec les quels je serai toujours.

Mon très révérend père, votre humble et très obéissant serviteur T.S.V.P.

(Firmado y rubricado:) Fr. Ysidore Gilles Dalmau, prieur de St. Feliu de Guixols.

P. S. Un ecclésiastique de cette ville, qui aime beaucoup la vie de communauté et qui depuis assez long temps s'occupe des lettres et de sciences philosophiques et théologiques, souhaiterait beaucoup de savoir si dans votre Prieuré de Solesmes vous vous livrez à des études sérieuses, si parmi vous il y a de professeurs, et quelles sont à cet égard les dispositions de votre institut. Je vous serai bien reconnaissant de me donner la dessus quelques détails.

Je vous demande bien pardon, mon très révérend père d'avoir si long temps différé de vous écrire, mais je me trouvais absent du Puy pendant près d'un mois.

5

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger, diciéndole que tiene que retrasar su viaje, porque todavía no le han facilitado el pasaporte. Le Puy, 4 de octubre de 1836.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Mon très Révérend Père: J'ai reçu votre lettre et le billet que vous avez en la extrême bonté, je peux dir l'extrême charité, de m'adresser à la date du

6. Sin duda se refiere al P. Mauro Gras, su íntimo amigo, que más tarde se reunió con él en Solesmes, donde murió santamente en 1859, Cf. nota n. 11.

22 septembre. Il m'est impossible de vous dir combien je suis sensible a tant de générosité et de vous exprimer la vive reconnaissance, dont je suis penetré.

Vous commences vous rapports avec nous par les procedés les plus obligants, je reconnais dans tout ce que vous nous ecrivez, et dan tout ce que vous faite pour nous, l'esprit et la charité de Notre Seigneur et de notre Saint Patriarche. Aussi je sens croite chaque jour en moi le désir de vous voir et de me fixier ou milieu des frères qui nous invitent a venir avec tant de douceur et d'affabilité.

Je me hatais, en effect, mon très Reverend Père de me disposer à partir, mais une formalité, que je ne prevoyais pas, retardera mon voyage de quelques jours. Mr. le Prefet ne peut consentir à me delivrer un passeport qu'après en avoir informé le Ministre de l'Interieur et avoir reçu de lui la permission de me laisser partir d'ici; ce retard sera d'environ dix ou douze jours, après les quels je m'acheminerais vers Paris et de là j'aurai l'avantage de vous ecrire de nouveau pour vous determiner en fin le jour où j'aurai le bonheur d'arriver à Solesmes.

L'ecclésiastique dont je vous avais déjà parlé, aura l'honneur de vous ecrire incersament. Tous mes confreres vous prient d'agreer leurs respects et leur reconnaissance et de les offrir pour vous a tous les Pères de la Rd. Communauté.

Veillez bien recevoir la nouvelle assurance du profond respect et de la vive reconnaissance et de la sincere affection en N. S. avec les quels je serais tout la vie.

Mon très Reverend Père. Votre très humble et très obeissant serviteur.
(Firmado y rubricado:) Fr. Isidoro Gil Dalmau.

Le Puy, 4 octobre 1836.

6

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger diciéndole que no puede trasladarse a Solesmes, porque todavía no ha recibido el pasaporte preceptivo. Le Puy, 20 de octubre de 1836.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Mon très réverend père: Dans la dernière lettre que j'eûs l'honneur de vous écrire, je vous exprimai les difficultés que j'éprouvais pour obtenir mon paseport. On me promit a la prefecture, que sous, peu de jours, l'aurais una reponse du Ministre de l'Interieur, je m'attendrais à la recevoir dans dix ou douce jours, ainsi qu'on me l'avait dit, mais j'ai été trompé dans mon attente, et j'ai beau faire visiter souvent les bureaux de Monsieur le Prefet, jamais rien n'arrive. L'ai eû recours a Monseigneur l'Eveque, qui à pris al peine lui même d'allez Mr. le Prefet pour faire hâter l'administration, mais Mr. Prefet etait absent et je suis toujours à attendre. Personne ne croit ici que le Ministère ne refuse la permission que je lui demande, et l'on attribue ce long retard à la négligence des chefs de bureau. Cependent, comme j'apprehende que les froids rigurieux de ses montagnes ne me rende le voyage difficile plû-tart, je voudrais vous prier, mon très réverend père, de voulez bien employer vous même vos amis auprès du Ministère, afinque j'obtienne plus vitte

les moyens de venir auprès de vous et de vos vénérables confrères, où mon esprit et mon coeur me porte si vivement. Pour cette nouvelle bouté vous ajouterez un nouveau bienfait à tants d'autres, et ma reconnaissance sera éternelle. Mon impatience d'arriver à Solesmes est si grande, que j'ai besoin de plus de résignation aux volontés de la Divine Providence, pour supporter en paix les contradictions qui m'arretent. J'ai voulu vous demander tout ce-ci, mon très réverend père, afinque vous m'inspirez les demandes que vôtre sagesse vous suggerira, et que vous continuez à m'accorder une part dans vos ferventes sacrifices.

Je vous prie de faire agreer mes respects et mon affection fraternelle à votre sainte communauté et de recevoir vous même la nouvelle expresione des hommages de la vive reconnaissance et de l'affection devoiement avez les quels je serais toujours.

Mon très réverend père. Votre très humble et très obeissant serviteur en
J. C.

(Firmado y rubricado:) Fr. Ysidoro Gil Dalmau.

Le Puy, 30 de octobre 1836.

7

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger, avisándole de su llegada a Solesmes. París, 6 de enero de 1837.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Mon très réverend père: La divine providence n'a pas voulu que l'obstacle qui m'arretait au Puy durant plus long temps, il à été elevé hereusement et j'ai fait mon voyage jusqu'ici sans accident.

Je souhaitais de passer quelques jours dans la capitale, soit pour me réposer, soit encore pour visiter quelques monuments curieux; je sui recomandé spécialement aux Messieurs de St. Sulpice, qui ont pour moi toute la charité que leurs confreres m'ent prodiguée au Seminaire du Puy. Je me suis un peu delassé et j'ai satisfait ma curiosité, et je me hâte de me rendre au milieu de vous, mon très réverend père pour venir vous dir de vive voix tout ce que je sens de reconnaissance et d'estime pour vous et pour votre Ste. Maison et prier le Seigneur de m'y accorder non seulement un ruile momentane, mais une demere stable; ce sont là mes souhaits et mes vaux; j'ai la confiance qu'il plaira au bon Dieu de les exaucer; j'ai fixé mon départ de Paris au 18 du courent; je passerais par Chartres, par Nogent et Le Mans; mon arrivé à Solesmes avec l'aide du Seigneur, sera le 21.

Je recomande mon voyage a vos ferventes prières et von prie d'après la nouvelle assurance du respect profond, de la reconnaissance et de l'affection fraternelle avec les quels je serai toujours.

Mon très réverend père. Votre très humble et très obeissant serviteur.

(Firmado y rubricado:) Fr. Isidore Gil Dalmau.

De Paris, le 16 janvier 1837.

Carta del P. Dalmau a Monseñor Bouvier, sobre el uso de insignias pontificales de los abades benedictinos. Solesmes, 2 de enero de 1838

AS, Cartas del P. Dalmau (Borrador autógrafo).

Les RR. Pères de ce monastère m'ont communiqué l'ordonnance que vous avez daigné leur envoyer. Il paraît que leur conduite vous a été présente sous un point défavorable, J'en ai été sensiblement pénétré, car depuis près d'une année que j'ai le bonheur de continuer les exercices de la vie monastique en compagnie de ces saints moines, je n'ai remarqué rien que ne soit édifiant. L'observance de la Sainte Règle et des statuts du convent, l'application à l'étude et surtout l'office divin sont les seuls objets qui préoccupent l'esprit de ces religieux. Avec un sentiment de l'esprit de la gloire de Dieu que le R. Père Abbé a exercé les fonctions de la dignité abbatiale, ainsi comme je l'ai vu pratiquer en Espagne pendant 33 ans, que j'ai passé dans la religion, etc.

Je sais qu'il ne m'appartient pas de m'entremettre dans les dispositions émanées de V.G. je les respecte de tout mon cœur, mais ne me serait-il pas permis d'exposer à votre G. les sentiments de l'Eglise en Espagne, la pratique des monastères benedictins et la conduite des évêques des monastères benedictins et la conduite des évêques à leur égard? Je prends la liberté de le faire dans l'intérêt de la religion, persuadé que V.G. ne trouvera pas vous faire relation de la juridiction épiscopale et les réguliers ne sauraient pas faire cession de ce privilège sans nuire à la religion elle-même. Le principe se trouve prouvé dans les Salmanticensis, qui traitent longuement des privilèges des réguliers, et dans l'Université de Salamanca à été à soustenir des thèses sur ce point. Les diocésains d'Espagne regardent ce droit comme un point essentiel à la paix et au maintien de la discipline régulière et s'abstiennent de s'immiscer dans les affaires propres des communautés, exceptés quelques cas exprimés dans le droit, ils attachent un intérêt si grand à ce point que quand les Cortes révolutionnaires décrétèrent en 1822 la suppression des réguliers à la juridiction des diocésains respectifs, ceux-ci résistèrent si fortement à ce décret destructeur, que l'un d'eux, l'Evêque de Vich, perit victime de son zèle aux mains des impies assassins et plusieurs autres furent exilés, tels que le saint et savant archevêque de Valence Arias⁷ et le très zélé Evêque de Orihuela, López.

Pour ce qui regarde les usages pontificaux, il est reconnu incontestable le droit que les abbés ont de l'exercer. Tous les abbés d'Espagne sans exception

7. Se refiere al benedictino Fr. Veremundo Arias Teixeira, ex abad de San Vicente de Salamanca y catedrático de teología en la Universidad del Tormes, que luego fue obispo de Pamplona y arzobispo de Valencia, realista convencido, sabio y virtuoso prelado, que con sus cartas pastorales defendió los intereses de la Iglesia de España contra los decretos de las Cortes Constitucionales. Murió en Villar del Arzobispo, tras haber sufrido varios destierros, el 15 de febrero de 1824, Cf. E. ZARAGOZA PASCUAL, *Los Generales de la Congregación de Sant Benito de Valladolid*, Vol. VI (en preparación).

sont en possession pacifique de ce droit. J'ai vu pratiquer dans diverses monastères tous les actes pontificaux, sans être inquiétés par les Evêques dans la possession des prérogatives abbatiales. Le décret d'Alexandre 7 n'a pas été admis, ni les Evêques ont réclamé son observance. La bulle de Pie 7 ne fut publiée non plus, elle ne déroge pas les privilèges des bénédictins, parce qu'ils sont rémunérateurs.

Quand à la tonsure et aux quatre ordres mineurs, le Concile de Trente ne défend pas aux abbés de les conférer qu'à eux qui ne sont leurs sujets, mais ils ont le droit révetu de toutes les formes nécessaires pour les conférer aux profès qui sont sous leur juridiction. Les abbés, en Espagne, ont exercé de puis long temps librement ce droit les Evêques ne l'ont pas contesté; ils ne mettent pas de difficulté à admettre aux ordres sacrés aux moines mineurs par leur abbé, au contraire ils reconnaissent et admettent les lettres d'ordination expédiées par leurs supérieurs. J'ose ajouter que le respect que les diocésains ont eu pour les prérogatives des réguliers, en particulier pour les bénédictins, contribuait beaucoup à maintenir l'harmonie entre le clergé, source de cet ordre admirable qui régnait en les corporations ecclésiastiques florissant en vertu et en discipline.

J'espère, monseigneur que V.G. que l'Esprit Saint a mis pour gouverner l'Eglise pour son édification, ne consentira pas que cette maison naissante, formé sous les auspices de V.G., soit paralysé dans ses progrès et que la malveillance. etc.

9

Atestado del P. Dalmau, que acompañaba la exposición de la carta anterior dirigida a Monseñor Bouvier. Solesmes, 2 de enero de 1838.

AS Cartas del P. Dalmau (Borrador autógrafa).

Don Fr. Ysidoro Gil Dalmau, prieur major et président du Monastère Imperial de Saint Félix de Guixols, de l'Ordre de Saint Benoît, Congrégation de Valladolid en Espagne, dans la Diocèse de Gerona, Principauté de Catalogne, curé de la ville de Sant Felix et de toute sa contrée, etc.

J'atteste et fais foi: Que les abbés de notre Congrégation ont toujours exercé librement et licitement les actes pontificaux sans restriction. Ce droit, dont la possession est immémorial, se trouve autorisé par les Souverains Pontifes et notamment par la bulle du Pape Nicole V, que j'ai lu plusieurs fois, et dont l'original se trouve conservé dans les archives de notre monastère, d'où j'en tirai copie.

Benoît XIII et Benoît XIV confirmèrent le même privilège avec la concession que firent à nos abbés de pouvoir conférer la tonsure et les quatre ordres mineurs à leurs sujets. Le savant écrivain espagnol Murga, qui vers le milieu du siècle dernier publiâ un excellent ouvrage in folio *De privilegiis abbatum*, traite longuement des origines des insignes pontificaux, et avec l'autorité des privilèges et des bulles accordés aux abbés qu'il inière, établit d'une manière incontestable et le droit qu'ils ont de l'exercice des pontificaux et

celui de porter la crosse inherente a la dignité abbatiale, et ajoute que ce droit loin de porter atteinte a la jurisdiction episcopale, les mitres des abbés autour de celles des eveques sont comme les etoiles autour du soleil.

Les circonstances de ma position actuelle ne me permettent pas de presenter pièces justificatives des documents que je viens de mentionner, et d'une multitude de temoignages que je pourrais produire ici au meme sujet, ce que j'espère etre à meme de faire plus tard s'il etai convenable; cependant je donnerai encore quelques details pour appuyer mon attestation sur de faits positifs, que j'en puis garantir l'exactitude particulière sur cette matière a l'occasion d'écrire l'histoire de notre monastère, qui embrasse la longue serie de 12 siècles et que je fis devant de documents autentiques.⁸

Il est un fait de notoriété publique, que nos abbés en vertu de ses privilèges celebrent pontificalement les messes solemnelles, toutes les fois qu'il leur paroît convenable, il est aussi notoire qu'ils celebrent les messes privés avec la croix pectorale, l'anneau, le boujoir et quatre ciéges a l'autel. Ils font de meme les bénédictiones solemnelles, la consecration des calices, et conferent les ordres pontificalement. L'an 1806 l'abbé de mon monastère administra pontificalement le bapême a un negre adulte. L'an 1808 fit una benediction solemnelle de un vaisseau sur les bords de la mer, avec les insignes pontificales. En 1829 se trouvant le Diocessain dans notre monastère, l'abbé fit la benediction solemnelle d'une cloche avec toutes les ceremonies pontificales. En 1835 la benediction d'un cemetière avec toutes les ceremonies solemnelles ou assisterent les autorités civiles et militaires. Dans nos archives se trouvent une multitude de documents authentiques qui temoignent que les abbés de notre monastère ont siège, avec la croix pectorale et l'anneau, dans les Conciles Provinciaux et dans les Cortes Générales du Royaume en les differents epoques qui ont eu lieu, et dernièrement assista l'an 1811 avec les memes insignes a une assamblee general a Solsona, ou assistirent plusieurs eveques et nobles. Il est aussi constant qu'ils ont asisté au Synode Diocessain avec la crosse et le pectorale.

Non seulement les abbés de notre Congregation en Espagne, mais ceux de la Congregation Tarraconense, de Cisteaux et de la Trappe, ont l'exercice des pontificaux, et portent publiquement la croix pectorale dont le droit est si generalement reconu qu'on se etonnerait si ils paroisoient sans cette marque distinctive qui est considéré appuye sur le decret d'Alexandre VII pretendit restreindre les droits des abbés de la Congregation Claustral Tarraconense sur le teneur de dit decret et la Real Camara de Castilla prononça en 1805 en faveur des abbés, qui ont continué jusque oujourd'hui l'exercice de ces prerrogatives sans modification.

Le silence des eveques et d'autres autorités ecclesiastiques qui surveillent avec un zèle vigilant l'observance des canons et lois a l'égard des ponti-

8. Esta historia del monasterio guixolense, es sin duda la que publicó Josep Massot i Muntaner, con el título de: *Els abats de Sant Feliu de Guíxols*, en *Studia Monastica*, Vol. XIII (1971) 331-403 y en *Subsidia Monastica*, n.2 (Montserrat 1971), que abarca los siglos XVII-XIX. Los apuntes de la primera parte de esta historia, referentes a los siglos X-XVI, los poseo yo, autógrafos del P. Dalmau, cuya letra es inconfundible, y por si fuera poco, están escritos aprovechando sobras de su correspondencia, dirigidos a él cuando estaba todavía en St. Feliu de Guíxols.

ficieux restent dans toute sa vigueur et que n'ont reçu aucun changement par le decret d'Alexandre 7me.

Et pour le faire constater aux fins convenables, je done la present a Solesmes, le 2 janvier de 1838.

10

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger pidiéndole que le envie por unos días al artista P. Gourbillon y a él le permita ir a Solesmes con ocasión de la emisión de votos solemnes. Les Courans, 20 de diciembre de 1842.

AS. Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).⁹

Les Courans, a 20 decembre 1842.

Trés Réverend Père: Je reconnais que mon premier devoir dés mon arrivé a la campagne etait d'ecrire a Votre Réverendissime, empeché de me librer aux exercices ordinaires par un malaire que je n'ai cesse d'éprouver les premiers jours, l'ecrire surtout me servait de supplice: maintenant je commence à ressentir les bons effects de se séjour, dont j'espere tirer tout le profit, pour le quel Votre Réverendissime a daigne me temoigner son interet.

Je pense comme Votre Réverendissime, que la Providence a ses desseins dans les circonstances ou elle nous place; les pouvoirs du diocessain ne seront pas inutiles j'espere, avec le grâce de Dieu. Je remercie Votre Réverendissime, de le avoir obteni pour mois, ainsi comme de son empressement à me les communiquer et à propós.

Je pense n'aurais cru que les travaux des artistes de l'abbaye de Solesmes aurent tant de renomné. Ayant eu occasion d'en parler les membres de la famille de Chanzièca (?) ont temoigne un vif désir que posseder quelques bustes des tableaux de leurs ancetres et je me suis chargé de supplier Votre Réverendissime veni me bien permettre au pere Gourbillon de passer quelques jours aux Courans, a l'epoque la plus prochaine qu'il lui serait possible. Je puis assurer d'avance Votre Réverendissime qu'il serait ici d'une manière convenable et tout a afait monastique.

Comme la solemnité de la Saint Maur ocurre l'année prochain au dimanche, je crain bien de ne pouvoir y assister a cause de la messe, qui ne peut manquer ici dans la saison la plus rude, me je souhaite prendre part a la ceremonie de voueux solemnels, et je me promet de la bonté de Votre Réverendissime voudra bien me prévenir le jour qu'aura fixé.

Mr. l'abbé Prosper dans sa dernière lettre du Cavi, du 11 novembre, me charge d'offrir à V. Reverendissime ses respects, il allait faire una excursion de deux mois sur le Nil; toute sa famille me prie de lui faire agreer les siens.

9. El sobrescito pone: «Au très Rérend. Réverendissime P. Dom Guéranger, Abbé Général de la Congrégation Française de S. Benoit. Rue de Monsieur Saint Germain de Paris, 13 bis. Paris».

Veuillez mon très Réverend Père accueillir l'expression bien sincère de ma vive reconnaissance, et de la vénération avec la quelle je suis toujours.
De votre Réverendissime, le devote et obeissant serviteur.
(Firmado y rubricado:) Fr. Isidoro Gil Dalmau.

11

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger anunciándole que va a ir a desenojarse con él a Solesmes el día de santa Escolástica. Les Courans, 1 de febrero de 1843.

AS. Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).¹⁰

Les Courans, ce 1 février 1843.

Réverendissime Père: Il y a quinze jours que je reçus la bonne lettre de Votre Réverendissime, je la remercie de sa bienveillance et la prie d'excuser mon retard a lui ecrire: le temps est depuis quelques jours si mauvais si lourd qu'on vit ici comme hébété. Je pense que Votre Réverendissime est toujours a Solesmes et dans cette persuassion je compte venir me desennuyer dans sa compagnie, n'agant pu participer au bonheur de la Saint Maur, je serai bien aise de me dedommager a la fête de notre Sainte Scholastique. Ce sera donc lundi ou mardi prochain, Réverendissime Père, que je viendré me retremper dans les exercices de sa vénérable communauté.

Je désir bien vivement rencontrer Votre Réverendissime en bonne santé; en attendant veuille bien recevoir l'expresion de la reconnaissance et du parfois devouement avec les quels je suis.

De Votre Réverendissime le très humble serviteur.

(Firmado y rubricado:) Fr. Isidoro Dalmau.

12

Carta del P. Dalmau a un párroco agradeciéndole cierto aviso personal. Solesmes, 24 de setiembre de 1848.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Monastère de Solesmes, ce 24 septembre 1848.

Monsieur le Curé: J'ai reçu hier midi la lettre que vous avez bien voulu m'adresser. Ben persuadé de l'estime que vous portez a cette maison et au respect que vous professez pour l'habit monastique, je ne saurais voir, dans ce que vous me dites, que les effects du zèle animé par la charité. C'est doncs avec reconnaissance que je reçois l'avis amical que vous jugez a propos de me donner; je m'y conforme, et je garderai fidelement, soyez bien sur, més resolutions, très convancu qu'aussi l'exigent la concorde et la paix de mon âme.

10. En el sobreescrito se lee: «Au Réverendissime père Dom Guéranger, Abbé de l'Abbaye de Solesmes. Par Sablé». Pero el matasello es de Chateau-Gontier, del día 3 de febrero.

Recevez Monsieur le Curé, je vous en prie, l'assurance des sentiments d'estime et de respect, avec quels j'ai l'honneur d'être votre très humble serviteur.

(Firmado y rubricado:) Fr. I. G. Dalmau.

13

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger comunicándole que si puede dejará Solesmes antes de Pascua de Resurrección. Solesmes, 12 de marzo de 1850.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Révérendissime: Mon très Réverend Père: J'ai déjà fait les demarches pour hater mon départ, autant qu'il dépend de moi. Si je puis être en mesure de l'effectuer avant Pasques le ferai très volontiers. Ce qui m'affige le plus dans le malheureuse affaire que vous m'avez communiqué, c'est que je aurai peut être occasion de parler de votre religieuse communauté, et surtout de la peine que je vous donne a vos, mon très Reverend Père, que je respect et que j'aime tant et a qui je dois tant d'égards et de reconnaissance. Mon pauvre corps en souffre beaucoup, mon esprit pour tant est calme et rassuré. Je rends hommage a votre prudence et confie en votre protection, en vous suppliant d'agréer les sentiment de respect, d'estime et de gratitude, avec les quels je suis et serai toujours votre dévoué et humble serviteur.

Abbaye de Solesmes, 12 mars 1850.

(Firmado y rubricado:) Fr. Isidoro Gil Dalmau.

14

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger dándole cuenta de su delicada situación canónica y de su próximo regreso a España. Solesmes, 15 de marzo de 1850.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

De l'abbaye de Solesmes, 15 de mars 1850.

Mon très Réverend Père: Je ne dois pas chercher a examiner si la sentence de Monseigneur est juste ou injuste; à ses yeux elle est juste, et je dois la respecter et m'y soumettre. Mais Monseigneur ne juge pas convenable de m'interdire de la dire la sainte messe dans votre eglise, il me suspend de la dire ailleurs que chez vous; et vous, mon très Réverend Père vous n'avez pas non plus privé de cette unique consolation. Je vous en supplie, mon Réverend Père, songer a l'escandale que cette mesure ferait dans la communauté, considérez qu'une affaire que de sa nature exige la plus stricte reserve, serait bientôt connue du public. Je ne cesse de fer toutes les demarches possibles pour acclerér mon départ; vous n'ignorez les entraves de la police et d'après l'instruction que j'ai reçu de Mr. l'Ambassadeur d'Espagne a Paris, je ne puis compter de pouvoir partir que pour la Semaine Sainte au plus tot.

En attendant, je vous conjure, mon Réverend Père, d'avoir la charité d'éviter toute sorte d'éclat, qui ne fesait qu'aggraver una position déjà si péni-

ble. Agreez, je vous en prie, les sentiments de ma vive reconnaissance et du respect filial avec le quel je suis.

Mon très Réverend Père, votre très humble et devoue serviteur.

(Firmado y rubricado:) Fr. Isidoro Gil Dalmau.

P.S J'ai renoncé il y a 8 jours a la messe de la Poille. Mr. le Curé m'a répondu avec bienveillance les regrets qu'il éprouve de mon départ.

15

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger diciéndole que está dispuesto a emprender su viaje a España, en cuanto reciba el pasaporte. Solesmes. 26 de marzo de 1850.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Abbaye de Solesmes, ce 26 mars 1850.

Mon très Réverend Père: Je vous demande bien pardon de ne vous avoir répondu au temps voulu, j'étais hier trop souffrant. La contrainte dans la quelle je suis, pressé de partir d'un coté et de l'autre par le delai inespéré a l'autorisation de Mr. le Préfet que j'ai demandee et reclamé deux fois, me met dans la necessité de faire un voyage au Mans, demain matin. Je suis tout disposé et tout prêt de entreprendre mon voyage pour l'Espagne, aussitôt que j'auré reçu le passeport de Mr. le Préfet. En attendant et dans l'intention de m'en tenir a vos instructions, je vous supplie de me continuer la charité et la patience que vous m'avez accordé jusqu'ici, et d'agreeer les sentiments de mon profond respect et de ma vive reconnaissance.

(Firmada y rubricado:) Fr. I. G. Dalmau.

P.S. C'est à la Flèche que je dois m'adresser d'abord, et s'il est besoin de là au Mans.

16

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger anunciándole su partida para España. Solesmes, 28 de marzo de 1850.

AS, Cartas del P. Dalmau (original autógrafa).

Abbaye de Solesmes, a 28 mars 1850.

Mon très Réverend Père: J'entreprands enfin demain matin le bon voyage pour ma patrie. Je vous remercie de toutes les bontés et de tous les égards que vous avez eu pour moi.

Faissant des veaux pour la prosperité de votre Congrégation, je vous prie de me reconnaître toujours pour votre devoue et reconnaissant serviteur.

(Firmado y rubricado:) F. I. G. Dalmau.

Carta del P. Dalmau a Dom Guéranger sobre cierto envío de dinero remitido a Solesmes para la celebración de misas. Tossa de Mar, 18 de mars de 1859.

AS, Cartas del P. Dalmau (Original autógrafa).

Tossa, ce 18 de mars de 1859.

Trés Réverend Père: Je n'avais pas fait réflexion sur la traite de 16 d. francs que vous avez renvoyé, qu'elle n'était pas recevable étant adressé a l'ordre d'un défunt.¹¹ Je me suis donc empressé d'en demander une nouvelle a l'effet de ne plus retarder la célébration des messes, aux quelles la sus-dite somme est destinée. Mais le Banquier m'a assuré que la même lettre était valable en y ajoutant au dos l'endossement de coutume. Ainsi je vous la renvoie-ci-jointe dans la persuasion qu'elle vous sera payée sans difficulté.

Je souhaite bien sincèrement que le bon Dieu digne conserver long temps la vie de votre Réverendissime, pour bien établir et étendre votre Congregation. Le moment n'est pas encore arrivé de rétablir la notre, il n'existe à présent qu'un noyau a Montserrat, petit encore, mais bien interessant.

Je vous prie d'agrecer les sentiments du respect et de la considération, avec les quels je suis de votre Reverendissime le très humble serviteur.

(Firmado y rubricado:) Fr. Isidoro Gil Dalmau.

11. Se refiere al P. Mauro Gras y de Roca, fallecido en Solesmes el 14 de febrero de 1859.

LA PUBLICACION DEL «SYLLABUS» EN ESPAÑA

En mi colaboración sobre el estado de la Iglesia durante los últimos años del reinado de Isabel II, publicada en el volumen V de la *Historia de la Iglesia en España*, editada por la BAC, dije que la publicación y difusión de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus* fue el mayor conflicto entre la Iglesia y Estado en España, tras el bienio progresista.¹ Ahora intento documentar la magnitud del incidente, que enturbió las relaciones diplomáticas entre las cortes de Madrid y Roma cuando la monarquía de Isabel II se aproximaba a su ocaso. Creo que es un episodio fundamental de la historia eclesiástica española del XIX porque sólo a la luz del mismo se descubre el verdadero alcance de la política regalista de los gobiernos liberales y la lucha constante de la Santa Sede para defender los derechos inalienables de la Iglesia, su independencia de las ingerencias del poder civil y su completa autonomía en la esfera espiritual.

Toda la documentación que manejo está tomada del Archivo Secreto Vaticano (ASV) y, en concreto, de los archivos de la Secretaría de Estado (SS) y de la nunciatura de Madrid (AN Madrid). Es documentación inédita, sacada de la *Correspondencia diplomática del nuncio Barili (1857 - 1868)*, que espero publicar un día, según el ambicioso proyecto, felizmente iniciado de dar a conocer los despachos de los nuncios y de la Secretaría de Estado.² Las fuentes archivísticas sobre este incidente son inmensas: cuatro enormes cajas de documentos, cuyo contenido he dado a conocer en otro artículo.³

1. *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid 1979, pp. 164-170.

2. Han aparecido hasta ahora los volúmenes dedicados a los nuncios Tiberi (1833-1834) y Amat (1833-1840) editados en Pamplona por Eunsa. Noticias detalladas sobre este proyecto pueden verse en mis artículos *La nonciature de Madrid au cours du XIXe siècle. État des recherches* en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 77 (1982) 82-94 y *La correspondance diplomatique des nonces apostoliques dans l'Espagne du XIXe siècle* en «Revue d'Histoire Diplomatique» 96 (1982) 320-334.

3. *El archivo del nuncio Barili (1857-1868)* en «Archivum Historiae Pontificiae» 17 (1979) 289-355. La documentación sobre el *Syllabus* está en las cajas 364, 365, 366, 367 (cfr. pp. 305-307).

1. El «exequatur», clave del conflicto

Las frecuentes tensiones entre la Iglesia y el Estado durante el siglo XIX, incluso tras la firma del concordato de 1851 no pueden entenderse si se desconoce la existencia del *exequatur* o *placet*, que el Gobierno concedía a todos los documentos pontificios para que pudieran tener fuerza de ley en España, incluidos los nombramientos de obispos y otras decisiones pontificias de menor relieve. Cualquier decisión del Papa dirigida a la Iglesia universal no podía ser publicada y difundida en los dominios de la monarquía española sin esta cláusula, tolerada de mala gana por la Santa Sede y mantenida firmemente por los políticos regalistas del XIX.⁴

Cuando el nuncio Barili llegó a Madrid en diciembre de 1857 para concluir un breve período de ruptura en las relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede, el cardenal Antonelli, secretario de Estado de Pio IX, le dio instrucciones precisas sobre la conducta que debería observar frente a los abusos del Gobierno y a sus continuas ingenuidades en cuestiones estrictamente eclesiásticas. La experiencia de los predecesores de Barili en la nunciatura de Madrid había sido muy aleccionadora porque el Gobierno había pretendido controlar el breve pontificio con el que el nuevo nuncio quedaba acreditado ante el rey de España para verificar si en la larga lista de facultades que el Papa le concedía existía alguna que pudiera violar las prerrogativas de la corona y, en particular, aquellas que desde siglos atrás —con la paciente tolerancia de Roma— le permitían inmiscuirse en asuntos religiosos.

He documentado cuanto ocurrió con los nuncios Tiberi y Amat.⁵ El primero fue reconocido por el Gobierno y el segundo no. La Santa Sede protestó continuamente por estas intromisiones indebidas sin conseguir grandes resultados prácticos, de ahí que al nuncio Barili se

4. R. OLAECHEA, *El concepto de «exequatur» en Campomanes* en «Miscelánea Comillas» 45 (1966) 119-187.

5. Con el nuncio Tiberi no surgieron dificultades porque el Gobierno le restituyó el breve de su nombramiento con el «consueto», inevitable, odioso *exequatur*» (cfr. mi *Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi*, Pamplona, Eunsa, 1976, p.52). Pero no ocurrió lo mismo con su sucesor Amat, a quien nunca se le devolvió el breve con el *exequatur* y, por consiguiente, el Gobierno de Madrid nunca le reconoció como representante pontificio con carácter diplomático (cfr. mi *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles, 1830-1840*, Pamplona, Eunsa, 1975, pp. 148ss. y la documentación que avala este conflicto publicada en *Correspondencia diplomática del nuncio Amat, 1833-1840*, Pamplona, Eunsa, 1982.

le ilustró con precisión el problema para que intentara impedir abusos mayores.

En las instrucciones a las que me he referido anteriormente el cardenal Antonelli le decía:

«E'antichissimo l'abuso di apporre il regio *exequatur* o *pase* breve di facultà del nunzio in Spagna. Quando però una tal practica abusiva incominciò ad osservari era pura e semplice, ed aveva luogo con atto separato, ossia non si apponeva sul breve originale. Se non che dopo la metà del secolo che ha proceduto, sotto il re Carlo III, il riprovevole abuso divenne peggiore, ed ecco ciò che si praticò fino al tempo della nunziatura del cardinale Tiberi.

Il nunzio, giunto a Madrid, con biglietto ufficiale annunziava al ministro di Stato suo arrivo ed insieme gli rimetteva il breve di facultà ordinarie perchè il governo avesse notizia dei poteri onde era investito dal Santo Padre. Il ricevutosi breve si mandava alla Camera di Castiglia, e poscia, quella abolita, al Consiglio Reale; decorso un mese incirca un impiegato del consiglio medesimo ritornava al nunzio il suo breve originale, all'ultima pagina del quale si trovava l'*exequatur* ed il novero di alcune facultà, le quali erano state ritenute. L'impiegato anzidetto poi, nell'atto di consegnare il breve in parola, diceva al nunzio essere esso il breve da lui inviato al ministro di Stato e che vi era stato opposto il *pase*, ma che Sua Maestà avea creduto di ritenere alcune facultà indicate nell'atto di placitarlo. Il nunzio dopo ciò lo prendeva dalle mani dell'impiegato pronunciando queste due sole parole: resto inteso = *quedo entendido*; dava quindi un dono al messo e due oncie d'oro al portiere del ministero di Stato.

In quanto alla sostanza fu tutto ciò praticato con monsignor Brunelli salve le seguenti variazioni. Monsignor Brunelli, andato in Ispagna in qualità di delegato apostolico, ebbe oltre al breve ordinario di nunzio anche due altri di facultà straordinarie e straordinarissime. Per istruzione poi ricevuta dalla segretaria di Stato egli non dovea presentare che due de' detti brevi, tenendo riservato quello in cui davansi straordinarissime facultà. Giunto in Madrid, inviò i detti due brevi al ministro di Stato con atto ufficiale annunziandogli il suo arrivo, ed aggiungendo che il Santo Padre avealo rivestito di straordinarie facultà, e siccome trovava giusto che il governo

le conociese gli rimetteva i due brevi ad unico oggetto di prenderne cognizione.

Scorso un qualche spazio di tempo i brevi gli furono ritornati, accompagnati da una risposta ufficiale del ministro di Stato e placitati secondo il costume ordinario.

Il cardinale Brunelli in vista di ciò reclamò contro questo nuovo abuso mediante una nota ufficiale, alla quale non si conosce se rispondesse il governo.

Tutto ciò si è voluto notare affinché monsignor Barili potesse conoscere i diversi metodi tenuti dai nunzi di Spagna, onde gli servano di norma. Sarà però bene che prima di rimettere il breve al governo consulti monsignor Simeoni per sapere quale condotta ha egli tenuto nella presentazione del suo.

Avrà poi cura monsignor Barilli di riferire tutto ciò che sarà passato tra lui ed il governo sulla presentazione del breve, onde possa servire di norma nel tempo avvenire».⁶

2. Gestiones del nuncio Barili

La situación política española a finales del 1864 era la más inestable que había conocido el reinado de Isabel II, hasta el punto que estaba ya en el aire el profundo cambio político que llegaría apenas tres años después con la revolución «Gloriosa» de septiembre de 1868. Narváez, con tendencias cada vez más conservadoras y reaccionarias, enemigo abierto del liberalismo, había formado su enésimo gobierno en septiembre de dicho año, mientras la oposición liberal encabezada por O'Donnell sacaba fuerza y prestigio de los fracasos de sus adversarios políticos. El nuevo gabinete presidido por Narváez se ganó inmediatamente las antipatías del país por su política represiva, en particular contra la prensa.⁷

6. Cfr. mis *Instrucciones al nuncio Barili en 1857* en «Revista Española de Derecho Canónico» 35 (1979) 159-185; el fragmento citado está en las pp. 183-184.

7. Los trágicos sucesos de la llamada noche de San Daniel y los incidentes en la Universidad fueron los más llamativos. Cfr. mi artículo *La Santa Sede ante las revueltas universitarias de 1865* en «Hispania» 34 (1974) 199-222.

El 8 de diciembre de 1864 Pío IX publicó la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*,⁸ que condenaba las principales libertades modernas. Es el documento más discutido del papa Mastai Ferretti y el que ha contribuido a dar una impronta negativa a su largo y fecundo pontificado. En principio, la actitud de Pío IX no podía desagradar al gobierno español, ya que el contenido de ambos documentos y el tono duro y contundente de su redacción estaban en la línea de la política antiliberal del último Narváez. Sin embargo su publicación planteó serios problemas porque algunas de las proposiciones condenadas afectaban directamente al regalismo de la corona española, heredado del siglo XVIII y al derecho público español. Al mismo tiempo, el papa insistía excesivamente sobre su poder temporal hasta el punto de poner de nuevo en tela de juicio la famosa «cuestión romana», que España había resuelto reconociendo al reino de Italia. Y aunque las relaciones amistosas entre el papa y la reina no habían sufrido menoscabo, una exhumación de reivindicaciones relativas a los Estados Pontificios era cuanto menos inoportuna.

El nuncio en Madrid, Barili, recibió del cardenal Antonelli ejemplares de ambos documentos pontificios para que fuesen distribuidos a todos los obispos. Esto ocurría el 12 de diciembre de 1864.⁹ Hasta ese momento nadie conocía su contenido. Los periódicos franceses fueron los primeros en publicarlos el día de Navidad, mientras en Bruselas salieron el día 26. Barili cumplió inmediatamente las instrucciones de Roma y a principios del nuevo año 1865 todos los obispos tenían los documentos en cuestión. Entre tanto la prensa de Madrid recogió las noticias provenientes de otros países y de esta forma la opinión pública tuvo conocimiento del *Syllabus*, aunque ignoraba con precisión su contenido. Periódicos progresistas como *La Iberia* y *Las Novedades* lamentaron las condenaciones del papa, mientras *La Democracia*, más radical en sus juicios, llegó a decir que la encíclica era un atentado y una blasfemia contra los sentimientos más nobles y hermosos de los pueblos libres y en concreto contra el progreso intelectual y social de la humanidad. Según este periódico, Pío IX pretendía volver a las tinieblas y a la esclavitud del medioevo olvidando la existencia de Lutero y la Revolución Francesa. El órgano liberal *El Reino* también censuró la encíclica porque atacaba el desa-

8. ASS 3 (1867/68) 168ss; Pii IX *Acta* 1/III, 701ss. Enchiridion Symbolorum, ed. Denzinger, nn. 2901-2980.

9. Cfr. doc. I del presente artículo.

rrollo de la sociedad moderna, y la prensa vinculada al poder, como *El contemporáneo* (liberal moderado), *El Gobierno* y *La Epoca*, se limitaron a informar sin manifestar opinión, aunque explicaron el significado de algunas condenaciones relativas a las relaciones Iglesia-Estado. El impacto, pues, que ambos documentos pontificios produjeron en la opinión pública general, representada por los periódicos laicos, fue tremendo y la actitud hostil a los mismos o el estudiado silencio lo demuestran. En cambio, la prensa católica —*El pensamiento español*, *La Esperanza* y *La Regeneración*— los recibieron con entusiasmo y alabaron abiertamente la valentía del pontifice que se enfrentaba valientemente con textos tan solemnes a los errores del liberalismo y del socialismo.¹⁰

Sin embargo, la gran incógnita fue la actitud del gobierno, que guardó silencio hasta pasadas las fiestas navideñas. Ciertamente no debían agradecerle las condenas relativas al *exequatur regio* y a los recursos de fuerza. La primera indicación vino de las Cortes, que al abrir sus sesiones el 7 de enero interpellaron al gobierno, por medio del diputado Lasala, de la Unión Liberal. Preguntó dicho diputado si había sido prohibida, como en otros tiempos habían hecho monarcas católicos de la talla de Felipe II y Carlos III, la difusión de las cláusulas contrarias a la independencia del Estado; pero el ministro de Estado, Antonio Benavides, salió por la tangente diciendo que como el gobierno pontificio no había comunicado oficialmente el texto de los dos documentos era conveniente esperar antes de tomar una decisión. En realidad se trataba de una respuesta evasiva porque la documentación vaticana demuestra que, en sus contactos con el nuncio Barili, los miembros del gabinete madrileño no ocultaban su preocupación por las consecuencias que podía tener la difusión de un documento pontificio sin autorización real e incluso hubieran preferido dar largas al asunto con el fin de calmar los ánimos de la oposición política pasado el furor de los primeros días. Pero éste era precisamente el problema, que los obispos estaban dispuestos a difundir los documentos y a publicar el jubileo anunciado por Pío IX porque su finalidad principal era denunciar y condenar muchos abusos del poder civil en sus relaciones con la Iglesia y en particular algunas interferencias concretas del Estado español, que la Santa Sede no estaba dispuesta a tolerar por más tiempo. Los políticos moderados se encontraron en un callejón sin salida porque el nuncio Barili llegó a

10. Cfr. doc. II.

amenazar al ministro de Gracia y Justicia, Arrazola, con un retiro total del apoyo que la Iglesia prestaba a su partido. La tesis del nuncio era que el gobierno no sólo no debía impedir sino favorecer la difusión de un documento que era esencialmente político, ya que el papa buscaba la condena de todas las revoluciones para salvar a las naciones de sus excesos. Por otra parte era evidente que el gobierno deseaba mantener a toda costa las regalías y derechos de la corona, entre los cuales figuraba el *exequatur* tan reprobado por la Santa Sede. El conflicto además podía agravarse si los obispos difundían el documento sin autorización real porque el gobierno se vería obligado a aplicarles las penas previstas en el código penal contra los que ejecutaban, difundían o publicaban documentos pontificios sin el pase o *exequatur*. En el fondo persistían los perjuicios regalistas que habían enrarecido la atmosfera de las relaciones con la Iglesia.¹¹

Con respecto a los obispos, Barili trató de conseguir inmediatamente la unidad de acción, evitando división de pareceres, omisiones lamentables o reticencias peligrosas. Casi todas las diócesis disponían ya por aquellas fechas de boletines eclesiásticos, con periodicidad semanal, aunque podían salir cuando el obispo lo deseara. Se trataba de publicaciones que comenzaron a aparecer tímidamente pocos años antes del concordato, si bien tuvieron mayor incremento entre 1852 y 1865. Desde 1862 tuvieron carácter oficial, reconocido por el gobierno, y por ello estaban exentos de las formalidades previstas en la ley de 13 de julio de 1857, que imponía la obligatoriedad de presentar un editor responsable de cada publicación. Sin embargo, el gobierno había advertido explícitamente que dichos boletines debían limitarse estrictamente a los actos del obispo, «no dando cabida a polémica ni a inserción de artículos que directa o indirectamente versen sobre política u otros objetos distintos de su especialidad, por los conflictos y dificultades que el hacer lo contrario puede engendrar, con detrimento de los verdaderos intereses de la Iglesia y el menoscabo del prestigio del episcopado, que tanto interesa conservar en una esfera superior al campo de las agitaciones de partido». Por consiguiente, el carácter oficial de los boletines se reducía al ámbito de los documentos del obispo respectivo. Sin embargo, todos los boletines solían publicar una segunda parte, no oficial, que generalmente trataba argumentos varios sobre la Iglesia y el clero.¹²

11. Cfr. documento III y IV.

12. Cfr. mi artículo *Los boletines oficiales eclesiásticos de España. Notas históricas*. en «Hispania Sacra» 19 (1966) pp. 45-85.

Visto que la prensa diaria había difundido la encíclica y el *Syllabus* sin que el gobierno lo hubiese impedido, y ante la posibilidad que les ofrecía su órgano oficial diocesano los obispos decidieron dar a conocer el texto íntegro de ambos documentos, sin solicitar autorización del ministro de la Gobernación, competente para estos asuntos. El nuncio aprobó este sistema y a lo largo del mes de enero de 1865 el clero y los fieles de casi todas las diócesis pudieron disponer de los discutidos documentos pontificios. La mayoría de los prelados los introdujo en la segunda parte de los boletines, la no oficial, sin comentarios. El obispo de Cuenca, Miguel Payá, advirtió expresamente que dicha publicación era oficial.¹³ Algunos obispos dieron a conocer sólo la encíclica *Quanta cura* y ocultaron de momento el *Syllabus*. Sin embargo, el arzobispo de Valladolid, Juan Ignacio Moreno,¹⁴ y el obispo de Córdoba, Juan Alfonso de Alburquerque,¹⁵ publicaron sendas cartas pastorales que sirvieron de presentación a los documentos pontificios. La del prelado vallisoletano tuvo mucha resonancia porque fue el primero que se lanzó a una iniciativa, que mereció la aprobación unánime de los católicos y desencadenó las iras del gobierno por su imprudencia y provocación. El escrito de Moreno estaba bien construido y era una defensa vigorosa de los derechos de la Iglesia. Justificó su gesto diciendo que prefería tener disgustos en lugar de remordimientos por no haber cumplido su deber. Al nuncio y a la Santa Sede les sorprendió la acción de Moreno, pero la aprobaron inmediatamente porque daba una prueba más de la talla moral e intelectual del prelado, uno de los más prestigiosos del momento, que sería investido pocos años después con la púrpura cardenalicia y tras la primera república sería el primado de la Restauración.¹⁶

Entre tanto, el gobierno, a la vez que en las Cortes recibía furibundos ataques de la oposición liberal porque no sabía defender al Estado de las ingerencias del papa, calificadas de «usurpación de la teocracia», negociaba con el nuncio la solución del conflicto. Se pasó el expediente al consejo de Estado para que emitiese su parecer. Barili habló personalmente con varios miembros del mismo y sacó la conclusión de que las dificultades mayores estaban en varias proposi-

13. *Boletín eclesiástico del obispado de Cuenca*, n.4, 26 enero 1865, p. 55-60.

14. Carta pastoral del 15 de enero de 1865 (ASV AN Madrid 367, ff. 405-464).

15. *Boletín eclesiástico del obispado de Córdoba* 8 (1865) 1-80. La pastoral estaba fechada el 7 de enero de 1865.

16. Cfr. doc. V.

ciones del *Syllabus*, ya que a la encíclica se le daría el pase sin gran dificultad. Por su parte, el ministro Arrazola, buen católico, pero profundamente regalista, quería evitar nuevas tensiones porque deseaba la concordia con la Iglesia y porque estaba en buenas relaciones con muchos obispos; por eso trataba de hacer comprender a sus interlocutores eclesiásticos, y en concreto al nuncio, su situación política, ya que los adversarios de partido instrumentalizaban el problema y le acusaban abiertamente de consentir la impunidad de obispos, que violaban abiertamente las leyes del reino.¹⁷

La discusión parlamentaria coincidió con el estudio del consejo de Estado. La Santa Sede no transmitió oficialmente el texto de los documentos, por eso el embajador en Roma, Pacheco, tuvo que localizar dos ejemplares impresos que fueron remitidos a Madrid. El primero era una edición auténtica de la encíclica *Quanta cura*. El segundo no estaba autorizado ni firmado y se titulaba simplemente *Syllabus*. Ambos documentos circulaban unidos. La no transmisión oficial de dichos documentos al gobierno estaba justificada porque se trataba de textos dirigidos a todos los obispos de la cristiandad y no sólo a los de España. Por ello, los obispos actuaron con mayor libertad, ya que para la difusión de otro tipo de documentos habrían esperimentado ciertamente el pase.¹⁸

El consejo de Estado, como el nuncio había podido constatar, concedió el *exequatur* a la encíclica, poniendo alguna reserva a las cláusulas que limitaban la intervención del poder civil en asuntos eclesiásticos, al derecho de la Iglesia a reprimir con penas temporales a los trasgresores de las leyes y a la obligación de observarlas aunque hubiesen sido promulgadas sin consentimiento del soberano. Sin embargo, con respecto al *Syllabus* se trató de impedir o retener la publicación de cuatro condenas y admitir con reservas otras nueve.

3. Polémica regalista

La proposición 20 —«El poder eclesiástico no debe ejercer su autoridad sin permiso y consentimiento del gobierno civil»— formaba parte del grupo de errores condenados, que afectaban a los derechos de la Iglesia, lo mismo que la 28 —«No es lícito a los obispos, sin

17. Cfr. doc. VI-VII.

18. Cfr. doc. VIII-X.

permiso del gobierno, promulgar ni aun las mismas letras apostólicas»— y la 29 —«Las gracias que concede el romano pontífice deben reputarse como nulas, si no se han pedido por medio del gobierno»—. En cambio, la proposición 41 condenaba un error acerca de la sociedad civil, tanto considerada en sí misma como en sus relaciones con la Iglesia, que decía textualmente: «Al poder civil, aun cuando lo ejerza un príncipe infiel, compete una potestad indirecta negativa sobre las cosas sagradas; le compete, por tanto, no sólo el derecho que llaman de *exequatur*, sino también el derecho denominado de apelación *por abuso*». Estas eran las cuatro proposiciones que ni el consejo de Estado ni el gobierno querían autorizar.¹⁹

Las nueve restantes se referían en parte a los dos grupos de condenas indicados y además a los errores de ética natural y cristiana y al liberalismo. Sin embargo, no hubo dificultad en aprobar, y parece lógico que así fuera, las condenas de errores relativos al panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto y moderado, indiferentismo, latitudinarismo, socialismo, comunismo; sociedades secretas, bíblicas y clérigo-liberales; otros derechos de la Iglesia; ni tampoco los relacionados con el matrimonio cristiano y con el principado temporal del papa.²⁰

Nuevas gestiones del nuncio con el gobierno consiguieron salvar estos obstáculos y el 6 de marzo de 1865 Isabel II firmó el real decreto que concedía el pase a la encíclica *Quanta cura* y al *Syllabus*, si bien en su breve articulado se dispuso la adopción de medidas legislativas conducentes a armonizar el derecho del *placitum regium* con la libertad de prensa y preconizó un acuerdo con la Santa Sede, que regulase la concesión del pase con el fin de evitar conflictos y tensiones. Por ello a la concesión del pase se añadió la cláusula: «sin perjuicio de las regalías de la Corona y de los derechos y prerrogativas de la nación».²¹

Puede decirse que fue una victoria para ambas potestades. La Iglesia vio con satisfacción que un documento tan comprometedor había obtenido la sanción real, mientras el Estado español ratificaba solemnemente su regalismo a pesar de la reciente condenación del mismo por parte del papa. Sin embargo este gesto provocó nuevas polémicas, pues mientras los que alardeando de progresismo y preconizando una total separación entre la Iglesia y el Estado no perdían

19. Cfr. doc. XI-XIV.

20. Cfr. doc. XIV, XX.

21. Cfr. doc. XXV.

ocasión para someter a la primera al segundo, quienes eran tachados de ultramontanismo, integrista o conservadurismo en el campo político buscaban el espacio vital que la Iglesia necesitaba, libre de las ataduras y vínculos que en tiempos pasados había tenido con el Estado. Por eso resultaba anacrónico que políticos liberales pretendiesen mantener los antiguos privilegios y regalías de la corona. En el caso del *Syllabus* se ha visto claramente que los motivos fueron esencialmente políticos, con el fin de derribar a los moderados de Narváez, y la ambigua conducta que éstos mostraron durante la gestión de este asunto puede comprenderse por su necesidad de supervivencia política y porque no disponían de otros medios para hacer frente a la oposición parlamentaria, en una nación donde faltaba educación política, donde las crisis ministeriales estaban a la orden del día y el temor de un golpe militar era siempre creciente, como demostraron los sucesos posteriores.²²

En esta polémica entró de lleno Vicente de la Fuente (1817-1889), profesor de disciplina eclesiástica en la Universidad de Madrid, laico, doctor en teología y derecho canónico, que siempre había mostrado la pureza de su doctrina en numerosos escritos y su adhesión incondicional a la Santa Sede y por eso había sido clasificado como uno de los neo-católicos más íntegros. La Fuente redactó en pocos días un folleto titulado *La retención de bulas en España ante la historia y el derecho* (Madrid 1865), que refutaba los pretendidos derechos de los gobiernos que impedían la circulación de documentos pontificios con el *exequatur*, cuando en realidad se trataba de un abuso que los gobiernos católicos habían introducido lentamente y la Santa Sede había tolerado hasta que llegó la condena oficial de Pío IX. Sin entrar en el caso concreto de la encíclica del 8 de diciembre de 1864, La Fuente propugnó una total reforma de la legislación sobre esta materia porque era contraria a la justicia y a la autoridad de la Iglesia, a la vez que impracticable en las condiciones políticas y sociales de España. El opúsculo fue bien recibido en Roma, porque precisamente era España una de las naciones donde los católicos tenían ideas falsas sobre los derechos atribuidos al poder civil en materias eclesiásticas.²³

La cuestión del *Syllabus* quedó, por tanto, resuelta al comenzar la primavera de 1865 cuando ya todos los obispos, lo habían difundido

22. Cfr. doc. XXVI.

23. Cfr. doc. XXXI.

ampliamente con escritos pastorales, con la sola excepción del de Orihuela, Cubero, —una de las figuras más negativas del episcopado decimonónico— por razones que desconozco, ya que el silencio del obispo Jaume, de Menorca, quedó justificado por su enfermedad. León Carbonero recogió en *La Cruz* el magisterio episcopal sobre el *Syllabus* y el nuncio alabó la labor de la jerarquía unida, que en poco tiempo, de una u otra forma, había hecho llegar al clero y al pueblo la enseñanza del papa.²⁴

Implicaciones religiosas tuvieron también por entonces los sucesos ocurridos en Madrid en abril de 1865. Me refiero a los incidentes de la llamada noche de San Daniel originados por una real orden del ministro de Fomento, Alcalá Galiano, que prohibió a los catedráticos, tanto en la cátedra como fuera de ella, expresar ideas contrarias a la religión y a la monarquía. La inmediata reacción del catedrático de Historia de la Universidad Central, Emilio Castelar, que desde su periódico *La Democracia*, combatía constantemente las instituciones de la Iglesia y del Estado, desencadenó el aparato represivo del gobierno. Castelar fue destituido y el rector de la Universidad suspendido del cargo. La situación política precipitó. Cayó el gobierno moderado de Narváez, a quien sucedió el centrista de la Unión liberal, O'Donnell, quien dio el paso decisivo para el reconocimiento del reino de Italia.

4. Los obispos y el *Syllabus*

Desde mediados de enero hasta principios de abril de 1865 prácticamente todos los obispos españoles, incluidos los de Cuba y Puerto Rico, habían dado a conocer en sus diócesis la encíclica y el *Syllabus*, algunos publicando amplias cartas pastorales y otros con exhortaciones o notas incluidas en los respectivos boletines eclesiásticos.

Los obispos mantuvieron una correspondencia epistolar muy intensa con el nuncio Barili, que se ha conservado en el Archivo Secreto Vaticano (= ASV), donde se halla actualmente el Archivo de la Nunciatura de Madrid (= AN Madrid). Indico ahora la relación completa de diócesis, con referencia precisa a la documentación de cada obispo relativa a la difusión del *Syllabus*, y los documentos impresos más importantes de cada uno de ellos:

24. Cfr. doc. XXXIII.

- ALBARRACIN: Exhortación e instrucción del gobernador eclesiástico Andrés Comas y Romaguera, del 12 de abril de 1865 (ASV, AN Madrid 366, ff. 235-253).
- ALMERÍA: *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Almería* 1 (1865) 73-80 (ASV AN Madrid 365, ff. 718-739).
- ASTORGA: *Boletín eclesiástico del obispado de Zamora* 13 (1865) 17-24. (ASV AN Madrid 367, ff. 643-657).
- AVILA: Cartas pastorales del obispo Fernando Blanco Lorenzo, O.P. del 22 abril 1865, con motivo de la publicación del *Syllabus*, y del 30 abril 1865, con motivo del jubileo (ASV AN Madrid 367, ff. 643-657).
- BADAJOS: *Boletín Oficial eclesiástico del obispado de Badajoz* n.47 (1865) pp.381 ss. (ASV AN Madrid 365, ff. 379-422).
- BARBASTRO: Vicario capitular Francisco Rufas, exhortación en el *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Barbastro* 10 (1865) 17-46 (ASV AN Madrid 366, ff. 254-294).
- BARCELONA: Cartas pastorales del obispo Pantaleón Monserrat del 22 de enero y del 16 de abril de 1865 (ASV AN Madrid 366, ff. 446-498).
- BURGOS: Breve introducción del cardenal De la Fuente, del 16 enero 1865 en el *Boletín eclesiástico de arzobispado de Burgos* 8 (1865) 17-40 (ASV AN Madrid 365, ff. 1-26).
- CADIZ: Obispo Félix María de Arriete y Llano. *Boletín eclesiástico de la diócesis de Cádiz* 13 (1865) 1-18 (ASV AN Madrid 366 ff. 314-352).
- CALAHORRA: Obispo Antolín Monescillo y Viso (ASV AN Madrid 365, ff. 32-105).
- CANARIAS: Carta pastoral del obispo Joaquín Lluch Garriga de 12 de marzo de 1865 en *Boletín oficial eclesiástico de las diócesis de Canarias y Tenerife* 7 (1865) 1-51 (ASV AN Madrid 367, ff. 353-379).
- CARTAGENA: Carta pastoral del obispo Francisco Landeira Sevilla del 7 febrero 1865 (ASV AN Madrid 367, ff. 166-201).
- CEUTA: Gobernador eclesiástico Francisco Gallardo (ASV AN Madrid 366, ff. 395-409).
- CIUDAD RODRIGO: cfr. Salamanca.
- CORDOBA: Carta pastoral del obispo Juan Alfonso de Alburquerque del 7 de enero de 1865 en *Boletín eclesiástico del obispado de Córdoba* 8 (1865) 1-80 (ASV AN Madrid 367, ff. 73-160).
- CORIA: Circular del vicario capitular y gobernador eclesiástico Maxi-

- mino Arnal, del 25 marzo 1865 (ASV AN *Madrid* 365, ff. 576-597).
- CUENCA: Obispo Miquel Payá y Rico. *Boletín eclesiástico del obispado de Cuenca*, n.4, 26 enero 1865, ff. 55-60 (ASV AN *Madrid*, 367 ff. 42-72).
- GERONA: Obispo Constantin o Bonet Zanuy. *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Gerona* 10 (1865) 33-69 (ASV AN *Madrid* 366, ff. 646-703).
- GRANADA: Carta pastoral del arzobispo Bienvenido Monzón y Martín del 30 enero 1865 (ASV AN *Madrid* 365, ff. 622-665).
- GUADIX: Carta pastoral del Obispo Mariano Brezmes Arredondo del 25 enero 1865 (ASV AN *Madrid* 365, ff. 667-717).
- HUESCA: Obispo Basilio Gil Bueno (ASV AN *Madrid* 467, ff. 228-242).
- IBIZA: Exhortación del gobernador eclesiástico Rafael Oliver Ribas del 30 enero 1865 (ASV AN *Madrid* 366, ff. 824-842).
- JACA: Carta pastoral del obispo Pedro Lucas Asensio Pobes del 12 febrero 1865 (ASV AN *Madrid* 366, ff. 203-234).
- JAEN: Exhortación del vicario capitular Maximiano Angel Alcázar en *Boletín eclesiástico extraordinario del obispo de Jaén* 8 (1865) 1-15 (ASV AN *Madrid* 367, ff. 202-242).
- LEON: Carta pastoral del obispo Calixto Castrillo Ornedo del 16 de abril de 1865 en *Boletín del clero del obispado de León* 13 (1865) 9-27 (ASV AN *Madrid* 365, ff. 107-157).
- LERIDA: Carta pastoral del Obispo Mariano Puigllat Amigó del 26 de abril de 1865. *Boletín oficial eclesiástico de la diócesis de Lérida*, n.33 (1865) 33-97 (ASV AN *Madrid* 366, ff. 549-645).
- LUGO: Carta pastoral del obispo José de los Ríos de 19 marzo 1865 (ASV AN *Madrid* 365, ff. 518-575).
- MALAGA: Carta pastoral del obispo Esteban José Pérez Fernández (ASV AN *Madrid* 366, ff. 380-394).
- MALLORCA: Obispo Miguel Salvá Munar (ASV AN *Madrid* 367, ff. 338-351).
- MENORCA: Carta pastoral del obispo Mateo Jaume Garau de 2 abril 1865 (ASV AN *Madrid* 367, ff. 307-337).
- MONDOÑEDO: Nada.
- ORENSE: Nada.
- OSMA: Nada, porque el obispo Pedro María Lagüera Menezo estuvo en Roma haciendo la visita *ad limina*.
- ORIHUELA: Circular del obispo Pedro María Cubero (ASV AN *Madrid* 367, ff. 379-403).

- OVIEDO: Carta pastoral del obispo José Luiz Montagut Rubio en *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Oviedo* 1 (1865) 65 ss. (ASV AN Madrid 365, ff. 423-458).
- PALENCIA: Obispo Jerónimo Fernández Andrés, nota pastoral en *Boletín eclesiástico del obispado de Palencia* 5 (1865) 25-48 (ASV AN Madrid 365, ff. 158-179).
- PAMPLONA: Exhortación pastoral del obispo Pedro Cirilo Uríz Labairu del 13 febrero 1865 (ASV AN Madrid 365, ff. 261-280).
- PLASENCIA: Obispo Gregorio María López Zaragoza. *Boletín eclesiástico del obispo de Plasencia* 7 (1865) 65-84 (ASV AN Madrid 365, ff. 459-517).
- PUERTO RICO: Obispo Pablo Benigno Carrión Crespillo. *Boletín eclesiástico de la diócesis de Puerto Rico* 7 (1865) 37-44 (ASV AN Madrid 365, ff. 313-321).
- SALAMANCA: Cartas pastorales del obispo Anastasio Rodrigo Yusto de 8 febrero y 31 de marzo 1865 (ASV AN Madrid 367, ff. 701-754).
- SANTANDER: Carta pastoral del obispo José López Crespo de 18 enero 1865 (ASV AN Madrid 365, ff. 227-260).
- SANTIAGO DE COMPOSTELA: Carta pastoral del cardenal Miguel García Cuesta del 8 febrero 1865 (ASV AN Madrid 365, ff. 322-377).
- SANTIAGO DE CUBA: Carta pastoral del arzobispo Primo Calvo Lope de 26 de abril de 1865 (ASV AN Madrid 365, ff. 282-312).
- SEGORBE: Exhortación del vicario capitular Rafael Martínez Sebastián del 24 febrero 1865 (ASV AN Madrid 366, ff. 352-378).
- SEGOVIA: Carta pastoral del obispo Rodrigo Echevarría Briones, O.S.B., de 28 marzo 1865 en *Boletín eclesiástico de la diócesis de Segovia* 10 (1865) 17-43 (ASV AN Madrid 367, ff. 658-700).
- SEVILLA: Cardenal Luis de la Lastra Cuesta (ASV AN Madrid 366, ff. 296-312).
- SIGÜENZA: Obispo Francisco de Paula Benavides Navarrete (ASV AN Madrid 367, ff. 161-164).
- SOLSONA: Exhortación pastoral del gobernador eclesiástico Pedro Jaime Segarra, de 31 enero 1865 (ASV AN Madrid 366, ff. 795-823).
- TARAZONA: Carta pastoral del obispo Cosme Marrodán de 20 enero 1865 (ASV AN Madrid 366, ff. 163-191).
- TARRAGONA: Arzobispo Francisco Fléix Soláns. *Boletín oficial eclesiástico del arzobispado de Tarragona*, 22 enero 1865, pp. 1-28 (ASV AN Madrid 366, ff. 410-445).

- TENERIFE: cfr. Canarias.
- TERUEL: Obispo Francisco de Paula Jiménez Muñoz (ASV AN Madrid 366, ff. 193-202).
- TOLEDO: Cardenal Cirilo Alameda y Brea / Carta pastoral del 25 marzo 1865 en *Boletín eclesiástico extraordinario del arzobispado de Toledo* de 25 de marzo 1865, pp. 1-56. (ASV AN Madrid 366, ff. 1-41).
- TORTOSA: Obispo Benito Vilamitjana Vila. *Boletín oficial eclesiástico del obispo de Tortosa* 8 (1865) 17-31. (ASV AN Madrid 366, ff. 499-547).
- TUY: Obispo Ramón García Antón. *Boletín eclesiástico del obispado de Tuy* (ASV AN Madrid 365, ff. 599-619).
- URGEL: Obispo José Caixal Estradé. *Boletín oficial eclesiástico extraordinario del obispado de Urgel* 13 (1865) 411-430 (ASV AN Madrid 366, ff. 724-793).
- VALENCIA: Carta pastoral del arzobispo Mariano Barrio Fernández del 22 febrero 1865 en *Boletín Oficial eclesiástico del arzobispado de Valencia* 4 (1865) 49ss. (ASV AN Madrid 367, ff. 251-306).
- VALLADOLID: Carta pastoral del arzobispo Juan Ignacio Moreno Maisonave de 15 enero 1865 (ASV AN Madrid 367, ff. 405-464).
- VICH: Obispo Antonio Luis Jordá Soler. *Boletín oficial eclesiástico del obispado de Vich* 11 (1865) 45-75 (ASV AN Madrid 366, ff. 704-723).
- VICTORIA: Carta pastoral del obispo Diego Mariano Alguacil Rodríguez de 20 mayo 1865 (ASV AN Madrid 365, ff. 180-226).
- ZAMORA: Obispo Bernardo Conde Corral. *Boletín eclesiástico del obispado de Zamora* 3 (1865) 17-65 (ASV AN Madrid 367, ff. 570-642).
- ZARAGOZA: Carta pastoral del arzobispo Manuel García Gil, O.P. de 22 enero 1865 en *Boletín eclesiástico oficial del arzobispado de Zaragoza* 6 (1865) 101-113 (ASV AN Madrid 366, ff. 1-72).
- ARZOBISPO ANTONIO MARIA CLARET (ASV AN Madrid 367, ff. 243-249).

* * *

En el apéndice documental de este trabajo doy a conocer 34 documentos inéditos, sacados del *Archivo de la Nunciatura* de Madrid, que son la correspondencia epistolar entre el cardenal Giacomo An-

tonelli, secretario de Estado de Pío IX, y el nuncio Lorenzo Barili, desde el 12 de diciembre de 1864 hasta el 25 de abril de 1865, relativa a la publicación y difusión en España de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus*.

Roma, abril de 1985.

VICENTE CÁRCEL ORTÍ

DOCUMENTOS

I

DESPACHO N.º. 34271 DE ANTONELLI A BARILI

Le envía varios ejemplares de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus* para que los transmita a los obispos españoles.

ASV AN *Madrid* 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 12 diciembre 1864.

Il Santo Padre ha stimado nella sua sapienza di scrivere una lettera all'episcopato cattolico, con la quale si riprova e condanna gli errori in oggi dominanti, e de' quali v'è pur congiunto un indice. Invio quindi a vostra signoria illustrissima i relativi plichi diretti a' vescovi di cotesto regno, affidandole in pari tempo la cura di trasmetterli con vie sicure e spedite al loro destino.

Ne compiego alcuni esemplari per solo suo uso, affinché le sia di norma allorquando ne udrà parlare.

La prego di far giungere al suo collega di Lisbona il pacco ad esso indirizzato, contenente simili lettere per quell'episcopato.

II

DESPACHO N.º. 1612 DE BARILI A ANTONELLI

Respuesta al despacho n. 34271 del cardenal Antonelli, con el que se le enviaba la encíclica del 8 de diciembre de 1864.

ASV SS 1 (1865) 2º, ff. 65-68v (original).

Madrid, 9 enero 1865

La sera del 22 dicembre ultimo ebbi l'onore di ricevere il venerato n. 34271, e con questo i plichi diretti dall'Eminenza Vostra Reverendissima ai vescovi di Spagna, plichi i quali contenevano un esemplare della enciclica di Sua Santità del dì 8 del medesimo mese.

Ringrazio reverentemente l'Eminenza Vostra Reverendissima degli esemplari, che per mio uso si è degnata di aggiungere, così ebbi la occasione di

conoscere questo insigne documento, che se prova la magnanimità e l'apostolico coraggio del Santo Padre, che dall'alto trae maggior fermezza ed energia appunto quando l'umana politica lo suppone più debole e quasi costretto a fare qualche concessione alle circostanze dei tempi, dà chiara norma ai governi ed ai popoli sulle idee che più famigerate corrono fra coloro che teoricamente o praticamente pretendono la società per altro cammino.

La straordinaria abbondantissima neve, che dalle ore quattro della mattina del 25 fino alla notte cadde in questa capitale e nelle vicine provincie, interruppe per qualche giorno ogni comunicazione postale, e quindi mi obbligò di ritardare alquanto la spedizione ai vescovi; ma la eseguii appena ebbi sicurezza che i corrieri passavano francamente, e che le lettere affidate alla posta non rimanevano in essa giancenti.

Come già da diocesi situate in distinte e lontane parti di Spagna so essere in plico giunto regolarmente, credo non errare pensando che tutti i vescovi lo hanno ricevuto.

Il pubblico conobbe l'enciclica per mezzo dei giornali francesi, e simultaneamente, sia per gli articoli dei giornali stessi, sia pei telegrammi, seppe l'attitudine che in Parigi prese il Governo. Immediatamente quasi tutti i giornali madrilegni ne pubblicarono la versione; dei ministeriali il *Contemporaneo* (liberale-moderato) non ne ha detto la sua opinione; il *Gobierno* ne ha parlato con rispetto, ma brevemente; l'*Epoca*, secondo il suo sistema, in parte vi si sommise, in parte spiegò a suo modo alcune proposizioni condannate, e mostrò di temere che Spagna, come Francia, non fosse conforme riguardo alle relazioni della Chiesa con lo Stato.

Dei progressisti *Las Novedades* e *La Iberia* dissimulando, ma indarno, il disgusto di veder condannato il sistema a cui sono addetti, han ricordato (ed ipocritamente, perchè propensi alla libertà dei culti) le leggi regalistiche, che circa l'enciclica è d'uopo osservare e difendere, e di più gli atti di violenza, che stimano guistissimi, usati alle volte dai sovrani di Spagna contro la Santa Sede.

Dei democratici ho letto solamente *La Democracia*, ma basta essa per far ragione dei sentimenti di questo partito riguardo l'enciclica. E' un attentato (mi duole assai riferir-lo) è una bestemmia contro quanto vi ha di più nobile e di più pregevole nel progresso intellettuale e sociale della umanità; è un pretendere dopo Lutero e la rivoluzione francese di ricondurre la società alle tenebre e schiavitù del mediò evo; è il presagio della ruina del pontificato.

De' moderati puri, *La España* riguarda la enciclica come debbono buoni cattolici; ma non così il *Reino*, che è organo della Unione liberale, con nebulose frasi pretende censurarla come ostile sviluppo e perfezionamento della società.

I tre giornali cattolici, il *Pensamiento*, *La Esperanza*, *La Regeneración*, la hanno accolta non solamente con ossequio, ma ancora con entusiasmo, e della seconda e terza Vostra Eminenza Reverendissima può fare giudizio dai numeri del primo, che costà diariamente trasmetto.

Ho voluto presentarle questo sunto dei principali giornali perchè comprendesse che molta impressione qui produsse la enciclica, ed i giornali in questa occasione ben rappresentano l'opinione generale.

Però fino al di sei di questo mese non avea sicura contezza di ciò che ne pensasse il Governo. Non fui a parlare con niun ministro, pria che mi constasse che alcuni vescovi almeno aveano ricevuta la enciclica; ma dipoi, te-

mendo che il Governo, eccitato da tutte le classi del liberalismo, e specialmente disgustato per la condanna dell'*exequatur* regio e dei ricorsi di forza, prendesse qualche ingiusta e grave risoluzione, procurai d'incontrarmi col ministro di Grazia e Giustizia, e ciò conseguì il dì detto, ma per breve tempo.

Solamente perchè non dubitasse che gli teneva celato un documento, che era già di pubblica ragione, gli detti, ma con espressa avvertenza che io agiva in maniera confidenziale intieramente, un esemplare della enciclica; e dopo avermi manifestato che egli bramerebbe che nulla ne dicesse il Governo e compissero i vescovi l'incarico del Santo Padre, mi aggiunse che lo vincolavano le leggi ed i clamori degli avversarii del ministero, massime essendo aperte le Cortes.

Convenimmo di riunirci di nuovo il dì 8 per continuare il discorso; pero il dì 7 inaspettatamente nella Camera dei Deputati il signor Lasala, appartenente a Unione liberale deputato di una della provincie più cattoliche, interpellò il ministero sulla enciclica. Nell'allegato è tradotta tale interpellazione e la risposta del signor Benavides, ministro di Stato. Il riassunto dell'una e dell'altra è il seguente: il Governo, seguendo gli esempi dei cattolici monarchi Filippo II e Carlo III, ha ritenute (ossia proibite) le clausule della enciclica contrarie alla indipendenza dello Stato, ed ha consultato il Consiglio di Stato sulla enciclica stessa? Nulla ha fatto il Governo, disse il ministro, perchè l'enciclica non fu comunicata ufficialmente; quando lo sia compirà le leggi. E' triste, ha proseguito il signor Lasala, che altri governi abbiano potuto sommettere il menzionato documento al loro Consiglio di Stato, e qui senza colpa dei ministri non siasi potuto; però ufficialmente la enciclica non può circolare da Sua Santità ai vescovi, nè dai vescovi ai loro fedeli, se non con il corrispondente *exequatur* (pase) del Governo.

Adunque ieri, quando mi recai alla conferenza col signor Arranzola, già era in parte tracciato il cammino che seguirà il Governo. Io con il signor Arranzola me ne lamentai, ricordandogli che egli stesso, per mancanza di fiducia, evitava di proporre argomenti ecclesiastici al Consiglio di Stato. Ma egli mi rispose che essendo sì chiara la obbligazione imposta dalle leggi, e tanto essendosi già trattato sulla enciclica, e sapendosi la determinazione del Governo francese, si esporrebbe il ministero ad essere accusato nelle Cortes come violatore dei suoi doveri, se non compiva le prescrizioni legali, e se trascurandole tollerava che i vescovi pubblicassero la enciclica ed il giubileo.

Qui sta veramente il nodo della difficoltà. Se i vescovi non dovessero rendere consapevole in loro gregge degli errori condannati dalla Santa Sede e pubblicare il giubileo in virtù della enciclica, forse il Governo si addurrebbe a rimanere indifferente. Ma il caso è contrario, e come l'enciclica fa gridare a tanti, che giustamente ne sono colpiti, e riprova alcune proposizioni che in Ispagna sono aggregate fra le leggi, il Governo dice che non può prescindere dalla sua obbligazione.

Ho addotto al signor Arranzola l'esempio di varie allocuzioni ed encicliche del Santo Padre, che senza reclamazione alcuna dei ministeri, dacchè sono in Ispagna, furono divulgate dai vescovi, ed anche l'esempio di un giubileo, che si celebrò senza essersi chiesto al Governo il formale permesso; gli ho fatto riflettere che il Consiglio di Stato opinerà che si dia il *pase* al solo giubileo, e che lo si nieghi ad una porzione della proposizioni condannate; ed è degno della Spagna cattolica, io ho seguito, il tenere di non compromettere l'autorità pontificia, specialmente in questi tempi, ne' quali la Santa Sede lotta con-

tro la rivoluzione per salvare dai suoi eccessi tutte le nazioni? La Spagna, e specialmente il partito moderato, spererà salvarsene quando venga in iscrezio con la Chiesa e perda il suo appoggio?

Il signor Arrazola mi ha risposto che non valevano gli esempi da me menzionati, perchè non eravamo nelle stesse circostanze, e che avrebbe procurato che il Consiglio di Stato non ponesse molte eccezioni all'enciclica e proposizioni annesse, ma solo apponesse riserve per garantire l'*exequatur* ed i ricorsi di forza, o meglio in generale le regalie e dritti della corona.

Però, egli continuò, mentre ufficialmente riceve il Governo la enciclica e mentre si studia che l'opinamento del Consiglio di Stato sia il più temperato e il meno dispiacente al Santo Padre, è d'uopo che i vescovi nei loro atte pastorali ne' inchudano l'enciclica, nè alla medesima si riferiscano, perchè altrimenti sarebbe egli nella durissima necessità di far loro applicare la pena comminata nel codice penale a quelli «che senza i requisiti delle leggi eseguiscono bolle, brevi, rescritti o dispacci della corte pontificia, o loro diano corso, o li pubblicino».

Vorrei confidare che non si giunga a queste violenze, ma, Eminentissimo, per escluderne ogni possibilità sarebbe d'uopo che il duca di Valenza prendesse una energica risoluzione, e si sopraonesse ai pregiudizii regalistici, che sono assai vieti, e conducono lo Stato a porsi in lotta con l'unica autorità, d'onde non gli viene alcun pericolo, anzi d'onde può sperare valido appoggio. Ora ciò non è da aspettarsi dal duca di Valenza, che coi suoi colleghi e quasi tutta la schiera di giudici e di avvocati non ama e non osa abbiurare a quei pregiudizii; che non ha la forza di resistere ad una grave opposizione, alla quale in questo argomento si associerebbero molti che si chiamano conservatori, come il signor Lasala; che infine si è vincolato ad una politica conservatrice-liberale, che è, come ha detto di recente il presidente della Camera dei Deputati, la vera politica del partito moderato. E' per questo che non ho creduto di parlare con lui.

Non so quanto tarderà il Governo a ricevere l'enciclica per via ufficiale, che penso sia l'ambasciata spagnuola di costà. Frattanto si compiaccia l'Eminenza Vostra Reverendissima istruirmi su ciò che convenga alla nunziatura, se il Governo, consultato il Consiglio di Stato, con qualche clausula ristrettiva permette la pubblicazione della bolla. Senza tal permesso la pubblicherebbero molti vescovi, ma non tutti, se non m'inganna il parere mio; quelli di Cuenca, di Barcellona, di Badajoz mi hanno già inviata la risposta alla circolare, con cui Ella la trasmise, e la unisco a questo rispettoso mio numero. Io farò in modo che tutti siano consapevoli delle disposizioni del Governo.

III

DESPACHO N^o. 1615 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre las gestiones realizadas con el gobierno para que la enciclica *Quanta cura* y el *Syllabus* puedan ser publicados en el *España* sin las limitaciones impuestas por el pase regio o *exequatur*.

ASV SS 249 (1865) 1^o, ff. 41-43 (original).
ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b 1 (minuta).

Madrid, 14 enero 1865.

Dopo il dì 9 del corrente non ho scritto a vostra eminenza sulla enciclica dell'8 dicembre; però ho consumato molto tempo in colloqui circa la medesima col ministro di grazia e giustizia.

Il ministero rimane nella opinione che esposi all'eminenza vostra nel rispettosissimo n. 1612, e di più crede che il consiglio di stato, essendo consultato, non si conterrà a proporre che in generale s'intendano salve le leggi del regno, ma sarà più esplicito.

Ho usato di ogni studio per dimostrare come il governo non ha questo diritto, e come sarebbe non solo scandaloso, ma dannoso al medesimo mancare alla sommissione dovuta da ogni cattolico al supremo suo Capo; tanto più che di presente qualsiasi discordia fra le due autorità non profiterrebbe se non alla rivoluzione ed alle idee di disordine. Ricordai del pari l'offerta del signor Rios Rosas di soddisfare, almeno in parte, i desiderii del Santo Padre, che chiedeva l'abolizione dell'*exequatur* e dei ricorsi di forza; e che essendo ora condannati espressamente e solennemente dalla Santa Sede, dovea il governo prendere l'opportunità di porsi in regola con la medesima.

Tutto fu inutilmente. Il governo pensa che esistendo le leggi antiche e specialmente quella del *pase* (*exequatur*), non può prescindere da esse; e se vi prescindesse, non potrebbe evitare una caduta, ed inoltre un'accusa.

Ma che farà il governo, io aggiunti, se i vescovi senza l'*exequatur*, o in contravvenzione di ciò che l'*exequatur* pretende proibire, pubblicheranno l'enciclica, sia che tutti unanimemente la pubblichino, sia che la massima parte? Userà con essi del rigore legale? Si verrà ad una guerra aperta con la Chiesa? Sarà indifferente al governo di provocare il disgusto dei veri cattolici, che infine formano la maggioranza della nazione? E che ne opinerà la regina?

Il duca di Valenza ed il ministro de grazia e giustizia mi hanno assicurato che rifugge loro l'animo di entrare in un cammino di violenza coi vescovi, che ben conoscono a qual disastroso termine può condurre, e che è il contrario del loro intento sinceramente cattolico, e sinceramente addetto non solo alla supremazia spirituale, ma ancora al principato civile del Sommo Pontefice; ma che la necessità di compiere le leggi, e la necessità delle circostanze loro toglie l'arbitrio di agire diversamente. Bramerebbero essi che i vescovi nulla pubblicassero, finché il governo non li autorizzasse. Ma sebbene potesse ciò ammettersi (e non si può perchè sarebbe riconoscere la pratica di una delle proposizioni condannate dall'enciclica), non avendovi sicurezza: anzi avendovi somma probabilità contraria, che il governo non impedirà l'integra pubblicazione, come vi assentirebbero i vescovi?

E poi ignoro del tutto quanto tempo dovrebbe aspettarsi, poiché il governo crede di non prendere alcuna determinazione finché non riceve un esemplare dell'enciclica, che ufficialmente sia comunicato. Io supponeva che riputerebbe ufficialmente comunicato l'esemplare che inviassi di costà l'ambasciatore spagnuolo; ma così non fu. Dopo aver scritto il menzionato mio numero, seppe che il signor Pacheco avea trasmesso un esemplare; ma come indicò che lo avea comprato per la strada e che l'eminenza vostra nulla gli avea detto e nulla gli avea partecipato, non si tenne per coas ufficiale. Adunque si ha qui l'idea che la comunicazione per essere ufficiale deve passare fra l'eminenza vostra e l'ambasciatore, o fra il governo e la nunziatura. Io a ciò

non posso prestarmi, perché i pochi esemplari inchiusi nel venerato n.34271 erano destinati *per solo mio uso*; ed ella se nol fece perché non conveniva, nol farà certamente; così per tempo indefinito dovrebbero i vescovi tacere sulla enciclica.

Si il duca di Valenza, sì il ministro di grazia e giustizia mi si mostrarono disgustati, perché inviando il Santo Padre un'enciclica ai vescovi spagnuoli, non la manifestò al governo di Spagna, del cui affetto ed ossequio non ha motivo di dubitare. Io loro ho risposto che trattandosi di assunti religiosi generali alla Chiesa cattolica, il Santo Padre si dirige ai vescovi, perché col loro mezzo i fedeli tutti, e perciò anche i governi, che fra i fedeli son compresi, ne siano consapevoli; del resto siffatto era il costume della Santa Sede di cui sin qui il governo non avea mosso lamento alcuno.

Vorrei sperare che l'eminenza vostra non disapproverà l'intervenzione sempre confidenziale ed amichevole che ho assunta in quest'affare. La ho assunta perché, considerando le perverse idee dominanti in un gran numero delle persone politiche di Spagna, sebbene si vantino di essere cattoliche; considerando che nelle medesime le regalie e l'exequatur si stima come il palladio dell'indipendenza della autorità civile; considerando che anche i partiti moderati di cui è composta la camera dei deputati nella loro maggioranza hanno palesato qualche disgusto per l'enciclica; considerando che il ministero non ha molto vigore e che dei ministri sono altri devoti delle regalie altri seguaci delle moderne idee, ho temuto qualche fatale risoluzione somigliante a quella di Francia che sul governo di Spagna ha molta influenza. Postomi a scandagliare la situazione, ho scorto che il mio timore non era infondato. Poteva starmi indifferente alla minaccia di un'anticattolica opposizione del governo di Spagna alla Santa Sede? E constandomi che se non tutti, la maggior parte dei vescovi di fronte al divieto o restrizioni del governo pubblicherebbero l'enciclica, e che il governo li perseguirebbe, non dovea studiarli di evitare, se fosse possibile, una lotta sì deplorabile?

Infine un ministero che abbia membri migliori di alcuni che all'attuale appartengono, è assai improbabile, quantunque no vengano altri buoni, saranno più fiacchi e incapaci. Credetti perciò di incoraggiarlo a mantenersi fermo nel dovere cattolico resistendo agli ostacoli in cui avrà ad imbattersi. Ai vescovi nei quali ho fiducia, o che mi si sono diretti ho manifestato le tendenze del governo che già potevano immaginare ed ho loro raccomandato con tutto l'impegno di agire con uniformità per avere più forza.

Non fu prudente che mi presentassi alla regina in questi giorni; ma ebbe, io spero, opportune esortazioni per mio incarico. Già accennai all'eminenza vostra la difficile sua situazione dopo la crisi del ministero. Dio le conceda consiglio e vigore.

Mi spiace sommamente di essere costretto ad inviare siffatte notizie a vostra eminenza; ma almeno faccia sì la Provvidenza che si mutino in meglio le previsioni che mi angustiano.

IV

DESPACHO N.º. 1616 DE BARILI A ANTONELLI

Continuación del despacho n.º. 1615.

ASV SS 246 (1865) 1º, ff. 45-47 (original).
ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 16 enero 1865.

La notte del 14, quando già il mio rispettoso n. 1615 era pronto a partire il dì seguente di buon mattino, la *Correspondencia*, giornale di notizie che pubblica assai tardi l'ultima delle sue diarie edizioni, e che è uno degli strumenti governativi per propagare opinioni ed avvertimenti, conteneva due brevi ma osservabili articoli.

Si diceva nel primo che i partiti estremi mostravano di sperare che i vescovi pubblicando l'enciclica di Sua Santità senza beneplacito del governo produrrebbero tale conflitto da porre il governo stesso nella necessità di incorrere nel disgusto delle persone religiose, o di non adempiere la legge; che però così non avverrebbe, «perché i vescovi spagnuoli ben conoscono il loro dovere come cristiani e come sudditi leali, e perché il ministero ha già nella nostra legislazione la norma che deve seguire».

Nel secondo articolo, accennato un vago rumore corso nel giorno, che il dì della Purificazione, senza l'assentimento del governo, si sarebbe letta l'enciclica in tutte le chiese di Spagna, si smentiva tal voce, perché «consideriamo i nostri vescovi e parrochi sì obbedienti cattolici, come fedeli osservatori del llegali dello stato».

Questi articoli mi resero sempre più sicuro il proposito del governo, che già esposi all'eminenza vostra nel citato mio numero; ed infatti jeri in un consiglio di ministri fu definitivamente deciso de eseguirlo, ma con qualche variazione.

Il rumore menzionato (che avea qualche fondamento in un progetto riservatamente comunicatomi e all'arcivescovo di Saragozza però per la sola provincia ecclesiastica) eccitò il ministero a non ritardare una risoluzione. Ebbe altra citazione da un nipote dell'eminentissimo arcivescovo di Toledo, che in nome di questo e di un altro metropolitano (ma credo senza loro commissione o al più con commissione del primo) disse al ministro di grazia e giustizia che erano agitati sul modo di agire e che il governo doveva manifestare le sue intenzioni.

Come l'ostacolo innanzi a cui il ministero si era arrestato consisteva nel non aver ricevuto ufficialmente la enciclica, pensò che era necessario rimuoverlo, e tenne per ufficiale l'esemplare trasmesso dal signor Pacheco, giacché la notorietà pubblica del documento concorrevva a garantirne l'autenticità. Ciò posto, stimò che secondo la prescrizione della legge dovea inviarla al consiglio di stato, però recedendo dalla pratica comune, quando trattasi di Bolle dei vescovi ed altri documenti della Santa Sede, determinò di non dire al consiglio che gli s'inviava l'enciclica perché l'esaminasse per l'*exequatur* ed altri effetti legali, ma perché esponesse e proponesse il suo opinamento. Un

governo può pur consultare persone o collegi che più gli convengono, come il di innanzi io avea detto al duca di Valenza, e ripetei al ministro di grazia e giustizia che riservatamente e segretamente mi ha dato contezza di questa misura; ma era importante, io soggiunsi, che da tali consulte non risultasse impedimento alcuno alle pubblicazioni dei vescovi. E non risulterà da quella del consiglio di stato?

Il ministro che altre volte mi avea dimostrata diffidenza poco meno che uguale alla mia, fece mostra di averla temperata, considerando che è fermo ed egregio cattolico e persona autorevole il presidente marchese di Viluma, e che tra i consiglieri di maggior sapere ed influenza alcuni, e forse i più, a lui s'univano. Però, sebbene mi porga le maggiori sicurezze il presidente, la cui lealtà e le cui idee ben conosco, temo assai per tutto il resto, anche nella supposizione che il ministero unendosi intimamente col marchese di Viluma voglia adoperare di tutto il suo influsso per ispirare al consiglio sentimenti di rettitudine, di saggezza e d'intero e dovuto ossequio alla Santa Sede.

E vorrà adoperarlo? Altro punto a cui si estendono i miei timori. L'enciclica, che è una coraggiosa eccitazione ed un potente appoggio a tal lotta, invece di animarlo gli ha incusso spavento: non azzarda di resistere alle grida degli anticattolici, al disgusto dei liberali di ogni generazione, alle pretese del regalismo, i cui residui sono profondamente radicati negli animi degli uomini politici. Grande influenza poi ha nei ministri la condotta di Francia e ciò che loro fu scritto e pubblicamente si annunzia da Vienna aumenta la loro agitazione. Mi sembra adunque che non potranno impegno affinché il consiglio opini che sia libera la facoltà dei vescovi per pubblicare l'enciclica, anzi piuttosto desidereranno che il consiglio loro ponga motivi se non per ritenerla interamente, almeno in qualche porzione.

Ben è vero che sono essi assai solleciti di ciò che faranno i vescovi, perché rifugge loro l'animo, o non hanno coraggio di perseguirli, e perseguitandoli irritare il sentimento cattolico del popolo e affliggere la regina. Avrebbero voluto che io raccomandassi prudenza ai vescovi, ma ho loro risposto che a ciò mi presterei quando il governo assicurasse che non avranno ostacolo ad eseguire temono essere dovere del sacro loro ministero. Non me lo assicurarono; quindi a nulla mi compromisi. Credo che la raccomandazione di prudenza la farà confidenzialmente il ministro di grazia e giustizia.

Scorge adunque l'eminenza vostra che il ministero senza fermezza e senza vigore va fluttuando fra due inconciliabili difficoltà. Son incerto a qual partito vorrebbe piegarsi, ma lo rattengono i pericoli che si frappongono. Quindi e quindi può incontrare la sua linea, e se così avvenisse che ne seguirebbe? Purtroppo prevedo male per la Chiesa poiché i buoni che non mancano ed il popolo hanno pochissima influenza nelle cose pubbliche, di quelli che le trattano la maggioranza non ispira fiducia, anzi è mal disposta.

La regina che non solo con sommissione, ma con piacere ha accolto l'enciclica e che vorrebbe la libera pubblicazione è costretta a temperare i suoi sentimenti. Tanto si è ripetuto dapprima con notizie vagamente diffuse, e di poi da qualche tempo per mezzo dei giornali, che è schiava di monache, di retrogadi, di fanatici, di assolutisti, e tanto questa opinione si è fissa in persone anche amiche dell'ordine e della religione che certamente a questa supposta camarilla si attribuirebbe quanto direttamente venisse dalla regina per dar prova di piena obbedienza e rispetto alla voce del Santo Padre. Or da ciò protrebbero derivare conseguenze funestissime. Non l'ho veduta dopo l'epi-

fania, ma distinte persone a mio nome le parlarono perché unisse circospezione e fermezza con i ministri per trarli sul retto cammino.

Vedremo ciò che i vescovi risponderanno al ministro di grazia e giustizia, se loro scrive l'accennata lettera confidenziale. Credo che nessuno discorderà dalle dottrine del Santo Padre, ma varii di essi rifletteranno, io opino, se convenga di porsi prontamente in opposizione al governo.

V

DESPACHO N.º. 1619 DE BARILI A ANTONELLI

Noticias sobre la publicación en España de la Enciclica del 8 de diciembre de 1864 y la actitud del cardenal arzobispo de Valladolid.

ASV SS 1 (1865) 2º, ff. 97-98v (original)

Madrid, 19 de enero de 1865.

Ne' rispettosi miei numeri antecedenti, che si versavano sulla Enciclica del dì 8 dicembre, indicai la mia condotta nella corrispondenza coi vescovi. La raccomandazione di procedere con uniformità fu l'intento principale delle mie raccomandazioni non solo ai più dei metropolitani, ma ancora a varii suffraganei, sia che su quell'insigne documento mi avessero scritto, sia che avessi io opportunità di scriver loro. Indicai loro del pari quali erano le tendenze che scorgeva nel ministero +dacché essendo questo nel senso di comprimere più o meno la libertà episcopale+ facessero +ragione che era d'uopo affrettarsi, ma non isolatamente.+ Del resto sul dovere di pubblicare l'Enciclica nulla indicai +direttamente+ pensando che +si per rispetto ad essi si per le precauzioni alle+ quali +devo tenermi, ciò non mi conveniva, però+ poteva +scorgersi che tale dovere+ io supponeva e ne faceva +allusione almeno indiretta.+¹

L'eminentissimo cardinale arcivescovo di Burgos, il quale si recò alla sua residenza nelle feste natalizie di Nostro Signore, qui ritornato tre dì dopo l'epifania, meco si associò, ed anche egli scrisse per ottenere uniformità di azione ai suoi colleghi metropolitani, compresi quelli ai quali non mi era io diretto, e sono l'eminentissimo cardinale di Toledo, che ora in Toledo risiede, e monsignor arcivescovo di Tarragona, che di recente ha assunto l'esercizio del suo pastorale ministero.

La cosa non procedette con prontezza e tuttora mi manca qualche risposta; ma confrontando quelle che ho ricevute ed alcune giunte all'eminentissimo di Burgos, in tutte si scorge buon volere, ma qualche varietà nel modo e nel tempo di attuarlo.

1. Los fragmentos entre dos + + están cifrados en el original.

E' costume della più parte delle diocesi di Spagna di avere un bollettino ecclesiastico, che si pubblica una volta la settimana, o quando determina il prelado diocesano. Come pubblicazione autorizzata da questo, e quasi sua gazzetta ufficiale è considerato tal bollettino, ed in esso si pubblicano e con esso si manifestano al clero ed al popolo le pastorali, i decreti e gli atti del vescovo. Però il bollettino ha ancora una parte non ufficiale, in cui trattasi di argomenti spettanti alla chiesa ed al clero.

Or diversi vescovi, osservando che niun impedimento ha posto il governo ai giornali d'ogni opinione di divulgare la Enciclica, risolvettero d'inserirla nel bollettino della loro diocesi, come un documento pubblico. Non conosce esattamente quanti così agirono, ma certamente mi costa dell'eminentissimo di Toledo, de' monsignori arcivescovi di Valenza e di Saragozza, e dei monsignori vescovi di Vittoria, Cuenca, Mondoñedo, Pamplona e Siguenza. Solo monsignor vescovo di Cuenca (che all'Enciclica unì il *Syllabus*) intitolò parte ufficiale quella che nel bollettino la conteneva; gli altri non la caratterizzarono né di ufficiale né di non ufficiale. Vi premisero un breve preambolo anonimo l'eminentissimo di Toledo ed i monsignori di Valenza, Saragozza e Vittoria, assai devoto alla dottrina che espone il Santo Padre.

Monsignor Giovanni Ignazio Moreno, arcivescovo di Valladolid, uno dei metropolitani che mi avea scritto di star riflettendo ciò che era più corrispondente alle intenzioni del Santo Padre, non contento della pubblicazione menzionata, che solamente può avere il valore di una iniziativa alla decorosa e solenne pubblicazione conveniente ad un vescovo, volle andare per un cammino più franco e spedito. Senza ricercare se i suoi suffraganei lo avrebbero seguito, ma sperando solamente di alcuni, e sapendo non solamente per le notizie da me comunicategli, ma per altre ancora procedenti dal ministro stesso di Grazia e Giustizia, che disgustava il governo e si esponeva a grave pericolo, il dì 15 questo mese insieme ad una pastorale coraggiosamente pubblicò la Enciclica, riservandosi di pubblicare anche il *Syllabus*.

La pastorale vigorosa, bene scritta e adatta alle circostanze, che egli inviò al ministro con la lettera che traduco nell'allegato A, è riprodotta nel numero del *Pensamiento* qui unito (Allegato B). Monsignor arcivescovo indica le ragioni, per le quali crede che con la pubblicazione dell'Enciclica non avversa le leggi spagnuole. Siffatte ragioni più di una volta ho dichiarate al ministro di Grazia e Giustizia, ma inutilmente.

Non avendo oggi tempo a dilungarmi non posso dare sufficiente contezza dell'impressione che risultò dal fatto di monsignor Moreno; pel ministero fu assai disgustosa. Però i buoni elogiarono come merita la decisione impavida di quel prelado, le cui egregie qualità di sapere, di senno, d'integrità e di amabilità attestai all'Eminenza Vostra Reverendissima quando recossi costà per assistere alla ultima solenne canonizzazione. «Le difficoltà riguardano l'Enciclica, egli mi ha scritto, si risolvono operando senza timore, come ha fatto il Santo Padre ... Non dubito di avere disgusti, però non avrò rimorsi.»

VI

DESPACHO N.º. 1620 DE BARILI A ANTONELLI

Sobre la publicación de la Encíclica del 8 de diciembre de 1864.

ASV SS 1 (1865) 2º, ff. 114-115v (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta)

Madrid, 22 enero 1865.

Mi permita l'Eminenza Vostra Reverendissima che pria di continuare la relazione sua sopra altro punto dell'argomento, a cui la relazione stessa ha attinenza.

Il ministro di Grazia e Giustizia, con accordo dei suoi colleghi, il dì 17 inviò al Consiglio l'opinamento sulla pubblicazione ufficiale e solenne dell'Enciclica che ha fatta l'arcivescovo di Valladolid e delle altre che possono considerarsi come semi-ufficiali di diversi arcivescovi e vescovi. Queste van diariamente crescendo, e secondo le mie notizie devono già sommare almeno a quindici. Monsignor di Cordova poi con data anteriore che l'arcivescovo di Valladolid, e nulla sapendo della risoluzione de lui, ha usato il medesimo modo nel pubblicare quell'insigne documento. Monsignor di Leone invece della pastorale, forse per non frapporte altra dimora, ha premesso alla reimpressione della Enciclica un breve preambolo firmato col suo nome. De' preamboli accennati nel menzionato numero, i quali firmati non sono, ma da tutti esattamente si riguardano come scritti o autorizzati dal prelado diocesano, quattro ne ha inseriti il *Pensamiento Español* il 19 di questo mese, già costà tramesso.

Quel ministro, ben conscio dei sommi imbarazzi in cui si porrebbe il Governo se cominciasse a procedere contro i vescovi, mi disse nella mattina stessa del 17 che sul fatto di monsignor arcivescovo di Valladolid non avrebbe consultato il Consiglio. Però, come ho indicato, lo consultò, e certamente fu perché prevalse l'opinione di qualche altro suo collega più rigido regalista.

+Con la cooperazione di alcune onorevoli persone+ ed in ispezialità + del presidente di quel Consiglio, mi sono data premura di disporre gli animi dei consiglieri ad+ un opinione, se non pianamente cattolica (che sarebbe di accettare l'Enciclica e il *Syllabus* rispettosamente) elmeno né disdicevole o disgustosa al Santo Padre, né avversa alla libertà dei vescovi. +L'impresa è ardua+; pur nondimeno conviene +tentarla con la maggior efficacia. Si dall'ufficio del ministro al Consiglio si da alcune sue indicazioni date al presidente+ sembra che il Governo non disapproverebbe, si non si negasse il *pase* (*exequatur*) all'Enciclica; se il *Syllabus*, a cui non fa allusione l'Enciclica stessa, e che non è autorizzato da firma alcuna non si prendesse in considerazione, o prendendolo si supplicassero (secondo una antica e disusata formula), ossia si ritenessero tre o quattro proposizioni; se si trovassero motivi per iscusare i vescovi, che in un modo o in altro hanno pubblicato l'Enciclica.

Io mi penso che questo progetto, come troppo temperato, non piacerà a varii dei consiglieri, e specialmente au più fra i cinque che compongono la

sezione di Grazia e Giustizia, e intero il Consiglio. +La persona però menzionata altri+ stimano che il progetto riunirà maggioranza, e che del *Syllabus* non si terrà proposito, e che perciò ai vescovi non sarà impedito di giovarsi di esso.

Se così avvenisse non si avrebbe per certo una soluzione coerente al nome cattolico di Spagna, e ciò che è più di fatto si seguirebbe ad usare di una pratica che il Santo Padre condanna. Però d'altronde non è possibile sperare pei motivi già esposti nei numeri antecedenti che il ministero si sommetta di presente all'abolizione di siffatta pratica, che reputa un diritto dell'autorità civile, un essenziale, tradizionale ed inalienabile prerogativa della corona; che è inculcata quale obbligazione legale da quasi tutta la generazione degli uomini del foro, sebbene nel resto delle regalie non pongano importanza; che infine è il tema giornaliero delle invereconde e furiose declamazioni dei progressisti e democratici contro il pontefice e l'episcopato. Inoltre per la medesima soluzione i vescovi potrebbero liberamente con la parola e con lo scritto istruire i fedeli sugli errori condannati dal Santo Padre; e que' vescovi che già pubblicarono l'Enciclica, o la pubblicheranno pria che il ministero abbia adottata una soluzione definitiva, riuscirebbero esenti da ogni molestia.

Già ebbi l'onore di chiedere all'Eminenza Vostra Reverendissima col rispettoso mio n.º 1612, istruzioni, se mai qualche clausula restrittiva s'imponesse dal Governo; mi permetta che ora con urgenza le chieda pel caso che il Governo, omettendo d'intervenire riguardo il *Syllabus*, apponesse il *pase* all'Enciclica, *pase* che per sicuro sarebbe accompagnato dalla generica riserva delle legittime regalie e prerogative della corona e della nazione. E se poi l'omissione d'intervenire riguardo il *Syllabus*, fondata nelle circostanze sopra menzionate, andasse unita alla inibizione ai vescovi di consierarlo e proporo ai fedeli quale autentico documento che procede dalla Santa Sede?

Sin que varii dei vescovi che pubblicarono l'Enciclica non unirono il *Syllabus*; so che uno scrisse ad altro suo collega stimare che l'uso rimesso alla prudenza dei vescovi, poiché, come diceva l'Eminenza Vostra Reverendissima nella circolare con cui l'inviò, fu redatto perché essi avessero piena contezza di tutti gli errori della età nostra condannati dal Santo Padre.

VII

DESPACHO N.º 1621 DE BARILI A ANTONELLI

Continuación del despacho n.º 1621.

ASV SS 1 (1865) 2º, ff. 139-141v (original).

ASV AN Madrid 364 (minuta).

Madrid, 25 enero 1865.

Ho avuto l'onore d'indicare a Vostra Eminenza Reverendissima che assai disgustosa impressione produsse nel ministro di Grazia e Giustizia la pasto-

rale, con cui monsignor arcivescovo di Valladolid pubblicò la Enciclica dell'8 dicembre. Ne fu motivo non solamente l'essere questa la prima che qui si conobbe, ma ancora la sicurezza che egli avea che quell'arcivescovo ne avea deposto il pensiero, se gli era già venuto.

Narrai all'Eminenza Vostra Reverendissima nel rispettoso numero 1616 ciò che un nipote dell'eminentissimo di Toledo (il signor Fernandez de la Hoz, deputato alle *Cortes*) disse al ministro, come per incarico del suo zio e di un altro metropolitano). Questo era monsignor arcivescovo di Valladolid, la cui famiglia è congiunta per affinità con il signor De la Hoz. Or come per suo mezzo rispose il ministro ad entrambi, che per evitare complicazioni si astenessero dalla pubblicazione ufficiale della Enciclica, rimaneva tranquillo riguardo ad essi. Gli dispiacque il disinganno che gli dette l'arcivescovo, il quale sebbene ricevesse la risposta che non avea domandata, stimò che la sua coscienza non gli permetteva conformarsi ad essa.

Però la immediata risoluzione del ministro fu dissimulare, perché certamente rifugge il suo animo, che è pietoso e cattolico, ed è avverso alle sue abitudini di buona relazione con molti vescovi l'ordinare che siano chiamati come rei innanzi ai tribunali. Se poi s'indusse a consultare sulla pubblicazione di Valladolid ed altre di minore formalità il Consiglio di Stato, provenne, io credo, dal timore suo e dei suoi compagni di essere accusati dai molti inimici politici, che loro fanno aspra opposizione, di non eseguire le leggi. Sperò il ministero che con l'appoggio del consiglio avrebbe sfuggita o diminuita la difficoltà.

Piucché nel ministro de Grazia e Giustizia e nei suoi compagni di gabinetto destò irritazione la pastorale di Valladolid negli uomini di curia, con poche eccezioni, ed ugualmente nelle persone politico-liberali; varii dei buoni ed addetti alla Santa Sede dubitarono che forse era imprudente di avere incominciata isolatamente la lotta; ma i più fra loro lodarono l'apostolico coraggio dell'arcivescovo, e furono ben contenti che ai suoi colleghi porgesse generoso esempio un prelato, che gode generalmente stimazione ed ha dato prove della rettitudine e prudenza con cui agisce.

I giornali poi democratici e progressisti senza freno insorsero contro l'arcivescovo e contro quanti nel bollettino aveano inserita l'Enciclica. Chiedevano che se il nunzio la avea inviata nelle diocesi spagnuole fosse cacciato dal regno, come cacciò (dicono) Filippo II un nunzio in egual caso. E' tollerabile, soggiungevano, che un sovrano straniero ecciti i funzionarii pubblici di Spagna a ribellarsi contro le leggi? Ed essi, che apertamente dichiarano di non riconoscere l'ordine legale stabilito e che professano e difendono principii anticostituzionali, trasformati improvvisamente in difensori acerrimi di leggi sanzionate in tempi che aborriscono perché tempi di oscurantismo e di despotismo, presero ad eccitare il governo a reprimere e punire senza dimora la insurrezione episcopale, aggiungendo che se questo scandalo rimaneva impunito, non era più a sperarsi ordine alcuno.

Quest'impeto avventato e sfrenato si accese molto più nella *Democracia* (uno dei giornali di cui tratto) quando si seppe che l'eminentissimo di Burgos avea pubblicata la Enciclica ed il *Syllabus* nel bollettino ecclesiastico, con un preambolo firmato col suo nome, in cui diceva che con tale pubblicazione adempiva ad uno dei principali suoi doveri. «L'arcivescovo di Burgos (scriveva) insegnerà al suo reale discepolo che è un errore la proposizione ortuagesima del *Syllabus*, e ciò insegnando conculcherà tutte le leggi dello Stato ed

educherà non un principe costituzionale, come il re del Belgio, ma un principe assolutista come Carlo II. E' inimico il governo del *pase*? E' inimico dei ricorsi di forza? E' inimico del liberalismo, del progresso e della civiltà? I suoi come vescovi. Non si sono giammai violate più apertamente tutte le leggi del regno. Per la debolezza del governo si rafforza l'audacia. Volete violare le leggi impunemente? Siate vescovi!» E soggiungeva oggi *La Discusión*, altro giornale democratico, che la nazione raccoglierà il guanto e non permetterà che si sprezzino i suoi diritti, provando al mondo che sa difendere la sua indipendenza, come contro le baionette dei conquistatori, così contro le usurpazioni della teocrazia.

Il ministro di Grazia e Giustizia, che già avea pensato di scrivere confidenzialmente ai vescovi raccomandando di sospendere la pubblicazione della Enciclica per evitare complicazioni, reso consapevole del fatto di Valladolid, compì il suo proposito. La sua lettera, di cui mi hanno inviato copia alcuni vescovi, è tradotta nell'allegato. Conosco una porzione delle risposte; tranne una, che sostenendo il diritto e dovere dei vescovi a pubblicare l'Enciclica, nondimeno per federenza al ministro promette di aspettare alquanto, le altre sono buone e ferme, e sopra tutte quella di monsignor arcivescovo di Saragozza. Mi studiarò prudentemente di avere la copia o il sunto di tutte; però preveggo che di alcune non otterrò né l'una né l'altra, e saranno le più deboli o servili.

Frattanto, oltre l'eminentissimo di Burgos, monsignor di Palencia ha aggiunto il suo nome alla pubblicazione del bollettino e monsignor di Tarragona ha foggiato a modo di pastorale la pubblicazione eseguita col mezzo medesimo. Potrà vederla l'Eminenza Vostra Reverendissima in uno dei prossimi numeri del *Pensamiento Español*; in quello del 23 si contengono altri preamboli alla Enciclica ed in quello del 24, con la continuazione dei medesimi, vi ha la pastorale di monsignor di Cordova, che ho menzionata nel rispettosio mio numero 1620.

Il consigliere ponente, che ha avuto l'incarico del progetto di opinamento da discutersi pria nella sezione di Grazia e Giustizia e poi nell'intero Consiglio di Stato, non lo ha presentato sino ad oggi. Quelli che, come narra nel numero indicato, preveggon non male, si confermarono nel loro parere per due motivi.

Primo, perché +la regina, colta destramente una opportunità, ha raccomandato con+ tutta +l'efficacia a Narvaez+ di non dare +disgusto al Santo Padre+; e di questo +la ringraziai il giorno onomastico del suo figlio e la pregai a+ continuare con +impegno e avvedutezza.+

Secondo perché ha scritto +Mon da Parigi che l'imperatore, imbarazzato per il+ contegno dei vescovi, +ha rincrescimento del decreto divieto all+ pubblicazione dell'Enciclica (*sic*).

Qui unisco le tre lettere che per lei m'inviarono i monsignori di Tarragona, Tortosa e Oviedo.

VIII

DESPACHO N.º 1626 DE BARILI A ANTONELLI

Solicita instrucciones ante la supresión o retención por parte del gobierno de algunas proposiciones contenidas en el *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 2º, ff. 237-238 (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 31 enero 1865.

Sta mane per mezzo del nunzio di Parigi ho inviato all'eminenza vostra un telegrama in cifra con cui le ripeteva la istanza fattale delle sue sagge istruzioni, poichè mi constava come quasi sicura la soppressione o retenzione di varie proposizioni condannate nel *Syllabus* e la concessione di amnistia ai vescovi come colpevoli di avere pubblicata l'enciclica senza permesso del governo.

Ciò dipoi mi si rese certo e sicuro, e non mi sembra che il ministero nulla o poco differirà dall'opinione del consiglio. Or vorrei che la mia condotta non peccasse né di difetto né di eccesso. A me sembra che il governo, il quale siegue a mostrarsi adontato perché non gli si comunicò ufficialmente l'enciclica, e perché non gli si dette spiegazione alcuna sulla sua pubblicazione, si adonterebbe maggiormente se vedesse che qui la nunziatura fa atti di opposizione o protestando che non siansi eseguiti dalla nunziatura di Parigi, ove tutta l'enciclica col *Syllabus*, ad eccezione di ciò che concerne il giubileo, fu ritenuta.

Questa riflessione è la principale, per cui con maggior urgenza supplico istruzioni dall'eminenza vostra reverendissima, e se mai non fossero spedite da varii giorni, la prego d'un cenno per telegrafo.

IX

DESPACHO N.º 34887 DE ANTONELLI A BARILI

Respuesta a los cuatro últimos despachos de Barili sobre la encíclica del 8 de diciembre de 1864.

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 31 enero 1865.

Ho sotto gli occhi i quatro dettagliati rapporti che V.S.Illma. e Rev.ma mi ha diretto sull'enciclica dell'8 dicembre prossimo passato, l'ultimo dei quali reca il n. 1619. Essi mi mostrano non solo le molteplici cure ch'Ella si è data per far giungere a cotesto episcopato con sicurezza e sollecitudine i plichi a

tal uopo de me trasmessile, ma lo zelo altresì da lei spiegato, perchè l'interessante atto ponteficio avesse piena e decorosa pubblicazione.

Ella ha ben ravvisato l'importanza di tal pubblicazione poichè sarebbe al certo la cosa più affligente pel Santo Padre se una sua lettera in materia puramente dottrinale trovasse nella cattolica Spagna quegli ostacoli che non ha incontrato in paesi acattolici.

Merita quindi ogni elogio la condotta da lei tenuta in proposito sia col ministero, sia con i singoli vescovi del regno, sia con la stessa Sovrana.

Staremo ora attendendo il risultato delle savie e prudenti sue pratiche. Intanto il bell'esempio di monsignor Moreno da ragion di ritenere che in Spagna i vescovi non saranno inferiori in coraggio e fermezza ai loro colleghi di altri Stati, qualora contro la ragionevole aspettativa si volessero costù emettere disposizioni troppo aliene dai sentimenti di devozione che la Spagna nutre pel Romano Pontefice e pe' suoi insegnamenti.

Son sicuro ch'Ella non mancherà di tenermi informato esattamente dell'ulteriore andamento delle cose su questo importante oggetto.

X

DESPACHO N.º 1627 DE BARILI A ANTONELLI

Le informa sobre nuevas publicaciones del *Syllabus* en los boletines eclesiásticos.

ASV SS 1 (1865) 2º, ff. 197-198 (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 1 febrero 1865.

Sieguono le pubblicazioni episcopali dell'enciclica e del *Syllabus* nei tre diversi modi che ho già indicati alla eminenza vostra, o nel bollettino diocesano, senza che si dica farsi per ordine del vescovo (sebbene ognuno con ragione lo supponga), o nel bollettino medesimo con preambolo firmato dall'ordinario diocesano, o con pastorali più o meno diffuse. E preamboli e pastorali in aggiunta alle une ed agli altri, che già menzionai, può osservare l'eminenza vostra nei numeri del *Pensamiento Español*, corrispondenti ai giorni 26, 27, 29 e 30 gennaio. Per la estensione si distinguono quelle di Santander e Tarragona, più breve è l'altra di monsignore di Barcellona, ma molto giudiziosa in riguardo alle idee del governo.

Pastorali con l'enciclica hanno del pari pubblicato i vescovi de Lerida, Vich e Gerona, e non dubito che il *Pensamiento* le riprodurrà. Non le aggiungo a questo rispettoso mio numero sì perché ne ho un solo esemplare, sì per non aumentare il volume e peso del piego.

Monsignor di Valenza, che senza il suo nome avea fatto inserire l'enciclica e poi il *Syllabus* nel bollettino, di recente ha ufficialmente ordinato ai parrochi di rendere noti ai loro popolani siffatti documenti. La sua circolare per tale intento è riprodotta nel *Pensamiento* del 29 gennaio.

Monsignor arcivescovo di Saragozza, che ha pontificalmente celebrato nella cattedrale il 29, sacro ad uno dei protettori della diocesi, dopo il vangelo dal pulpito ha letta e inculcata al rispetto ed alla obbedienza dei fedeli l'enciclica pontificia. Altrettanto ha eseguito monsignor di Cadice in Conil, luogo della sua diocesi in cui si occupa della visita pastorale con grande zelo e predicando assiduamente.

Non ho i pieghi di vostra emineza agli ordinarii delle sedi vacanti di Tuy, Jaen, Segorbe e Coria poiché non conosco abbastanza i vicarii capitolari e temei li manifestassero al governo. D'altronde essendo presentati i vescovi per le due prime e sperando che non si tarderà a presentarli per le altre credei opportuno riservare ad essi il difendere le dottrine pontificie e la celebrazione del giubileo. Togliendo queste diocesi mi sembra che di solo un arcivescovo e di otto vescovi non si ha notizia di ciò che abbiano fatto o determinato circa la pubblicazione dell'enciclica. Ciò non significa che ad essa non aderiscono.

Di questo insigne atto pontificio e degli annessi prego l'eminenza vostra (se non è soverchia la petizione mia) ad inviarmi altri esemplari. Credo conveniente darne uno al patriarca delle Indie, ai due vescovi in partibus e all'arcivescovo di Santo Domingo che qui dimorano. A questo però si sarà fatta, se non erro, direttamente di costà la spedizione, come a tutti i vescovi delle colonie di Spagna.

Aggiungo pel Santo Padre una lettera di monsignore di Cuenca, che pubblicò nel suo bollettino ecclesiastico, e per lei due altre.

XI

DESPACHO N^o. 1628 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre la discusión en el Senado de la enciclica *Quanta cura* y del *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 2^o, ff. 239-242 v (original).
ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 3 febrero 1865.

Dando col rispettoso n. 1625 contezza all'eminenza vostra del discorso tenuto dal signor Gonzalez marchese di Valdeterrazo il dì 27 gennaio nel senato, in quanto al riconoscimento del regno d'Italia, indicai che dipoi entrò a parlare dell'enciclica dell'8 dicembre. L'essersi trattato di questo importantissimo argomento in una sessione parlamentare sarebbe sufficiente motivo per obbligarmi ad inviarlene notizia, però alcuni incidenti che precedettero e seguirono questo fatto me ne impongono più rigoroso dovere.

Non fu il primo a menzionare l'enciclica nel senato, mentre discutevasi la risposta al discorso della corona. La discussione con lunghezza straordinaria durava da molti giorni vesandosi sulla politica del governo nell'ordine interno, o riguardo l'annessione di San Domingo e la controversia col Perù, e

mescolandosi difese ed oppugnazioni dell'unione liberale ed ancora frequenti ed acerbe recriminazioni personali. Della enciclica in tutto questo tempo neppure un motto; e dichiaro francamente che questa preterizione era di mio buon grado, perché temeva della opinione avversa che i più de' senatori ne appalesassero, e così al consiglio di stato ed al ministero si somministrasse altro eccitamento alle loro non rette propensioni.

Monsignor arcivescovo di San Domingo senatore, il quale da varii giornali fu aspramente censurato di starsene in Madrid, mentre la sua diocesi era angustiata dalla calamità d'una rivoluzione che egli, a loro giudizio, con la sua intolleranza e col uso fanatismo consorse a suscitare, volle cogliere il destro di difendere la condotta sua nella sessione del 25. In tutta la prima parte del suo discorso, che fu sul modo con cui esercitò il pastore ministero, lo ascoltarono benevolmente i senatori; ma dipoi alcune espressioni non parlamentari e forti rimproveri che del pari si tengono per non parlamentari, ai giornali anticlericali, o meglio anticattolici, dai quali fu vilipendiato, andò perdendo la favorevole attenzione. Ed allora appunto, dicendo egli che non deve sorprendere se è oggetto della maldicenza, poiché lo furono moltissimi vescovi preclari di prudenza e santità, aggiunse dopoi: Qual clamore e quanto ingiusto non si è innalzato contro il magnanimo Pio IX, quasi che improvvisamente abbia diretto all'episcopato una enciclica di cui tutti i cattolici gli debbono gratitudine, e che ben a ragione pubblicano i prelati.

Queste o altre simili parole appieno inaspettate produssero (debbo notarlo con dispiacere per non occultare la verità) un bisbiglio di malcontento non solo nelle tribune pubbliche, ma ancora fra i senatori. Si è detto che non parve conveniente di alludere ad una questione gravissima fuori di proposito; e per certo tale fu il motivo dei lamenti che uddida alcuni buoni ed assennati individui del senato; ma generalmente, come questi mi assicurarono e ripeto il bisbiglio fu di malcontento. Il fatto fu che il presidente, con cenni, indicò all'arcivescovo di non continuare, ed avvertito dai suoi vicini, ben presto concluse il discorso.

Due giorni dopo, il 27, riprese tale argomento il marchese di Valdeterrazo, vi s'intrattene non poco tempo, mancando al rispetto che in camere cattoliche dovrebbe manifestarsi al Sommo Pontefice e tranquillamente fu udito.

Un giornale di notizie avea pochi giorni innanzi riferito «osservarsi da alcuni che il governo pontificio corrisponde male alla squisita prudenza ed all'amicizia costante della Spagna, promovendo conflitti come quello che può produrre l'enciclica». Assai giustamente la sera del 25 avea risposto altro giornale che difende il ministero, mantenendo i suoi principii cattolici di tutto il mondo gli errori che deturpano la civiltà moderna. Questa dichiarazione vien alla Spagna come ad altri paesi. Se in ciò vi ha conflitto, quale altro potrà essere se non quello che sempre produce la lotta della verità col suo costante inimico, l'errore? E per farci un favore, dovea il Pontefice tener celata l'enciclica alla Spagna? Non dovea dirci niente degli errori attuali per non turbare la nostra tranquillità? L'idea è veramente speciosa».

E tuttavia il marchese di Valdeterrazo se la appropriò e dopo aver riasunta la sua diceria sul riconoscimento del regno d'Italia, in cui ritardo, a vero modo d'intendere, non era né politico, né conveniente, né consentaneo alla volontà della nazione, esclamò: «E perché tanto sacrificio? Già ho notato che non riesce a vantaggio della corte di Roma; nondimeno la corte di Roma

(parlo politicamente) per dispetto e per rispondere al trattato del 15 settembre ha diretto encicliche alla Spagna, che agitano la coscienza pubblica, eccitano molti vescovi a sottrarsi ai doveri di sudditi della regina, e producono effetti che non so a qual punto giungeranno, attesa l'impresione cagionata da queste encicliche nelle coscienze». Seguì egli dipoi dicendo che la enciclica attacca la immunità della tribuna, la libertà della stampa, le leggi sull'insegnamento pubblico; —sperava che il ministro di grazia e giustizia ricordasse il suo giuramento, e il duca di Valenza la sua energia, reprimendo i vescovi che pubblicando tal documento aveano commessa un'azione *criminale*; —meravigliarsi della negligenza del primo che non ne impedì la circolazione, e molto più dell'elogio che ne avea fatto l'arcivescovo di San Domingo. Soggiunse finalmente una prolissa e male ordinata menzione dei vietati e volgari argomenti dei regalisti, citando (alle volte inesattamente) fatti e disposizioni della regina Isabella, di Filippo II, di Ferdinando VI e di Carlo III.

Se l'eminenza vostra credesse darse la molestia di conoscere il merito della erudizione di cui fece pompa il marchese di Valdeterrazo, può percorrere il suo discorso, che è nell'allegato A del rispettosio mio n. 1625 alle pagine 273-274. In questo medesimo numero le ho dato contezza della risposta immediata del ministro di stato sul riconoscimento d'Italia, risposta con cui terminò la sessione.

La mattina seguente fui a visitare il ministro di grazia e giustizia, e mi dolsi con lui perché alcuno dei ministri non avesse dichiarato di disapprovare le espressioni del marchese di Valdeterrazo, offensive al Santo Padre e ai vescovi. Se ne scusò il ministro con l'ora troppo inoltrata; ma mi promise che egli mostrerebbe l'alta inconvenienza di quelle espressioni e nel tempo stesso difenderebbe sé medesimo dalla taccia di quasi spergiuro che quel senatore gli appose.

Però lo prevenne il signor Tejada, altro senatore cattolico buono e costituzionale sì temperato da aver riputazione di monarchico quasi assolutista. Come avea osservato che nell'estratto e nel diario della sessione del dì 25 si era soppresso ciò che dell'enciclica avea detto l'arcivescovo di San Domingo, e nell'estratto e diario della sessione del 27 constava ciò che sulla medesima avea detto il marchese di Valdeterrazo, protestò, forse con troppa veemenza contro il potere occulto che, si erige in arbitro di sopprimere o no le parole pubblicamente pronunziate dai senatori. Dico forse con troppa veemenza, perché era vero che il presidente del senato tenendo per certo che la menzione della enciclica fatta da monsignor di San Domingo fu sgradevole ed inopportuna, si sforzò di persuaderlo a toglierla nell'estratto e nel diario; nondimeno era vero ancora che l'arcivescovo a ciò non si oppose. Però il signor Tejada avea ragione d'interrogare: «Com'è, che quando si parla della potestà legittima del Sommo Pontefice, ciò si occulta, e poi si pubblica tutto quando si dice che il Santo Padre si fa dominare dal dispetto, e che i vescovi sono criminali?... Jeri mi spiacque assai il silenzio del ministero».

Con uguale, ed in lui non iscusabile, veemenza rispose il presidente del consiglio dei ministri, e disse che il governo avrebbe fatto ciò che non poté nella sessione antecedente per mancanza di tempo. Lo stesso ripeté il ministro di grazia e giustizia, offrendosi a parlare dopo del presidente della commissione, e di un progressista, a cui già si era concessa la parola. Ma ancora in quel dì mancò il tempo: sicché differì il suo discorso al 30 di gennaio, per essere festivo il 29. Su tale discorso si versarà altro rispettosio mio numero.

Quale opinione prevalente siasi manifestata nel senato riguardo la enciclica nelle sessioni che ho narrate, giudichi l'eminenza vostra; v'ha in esso buon numero di persone sagge e religiose; ma riguardo a quel pontificio documento sono dominate da pregiudizii di regalismo e liberalismo; pochi ne sono appieno scevri.

In quanto al marchese di Valderrazo disse bene un giornale (la *España*): «In nome della unione liberale si è espresso come il 1841 e 1842 in nome del partito progressista più esagerato; ora come allora si è ridotto al volgare e meschino artificio di chiamare la Santa Sede *curia romana* come l'han chiamata e la chiamano i rivoluzionarii di tutti i tempi e di tutti i luoghi». Avrà egli rappresentato le idee attuali del duca de Tetuan e di tutto il suo partito? Vorrei credere che no; però niuno ha protestato in contrario.

XII

DESPACHO CIFRADO N.º. 1629 DE BARILI A ANTONELLI

Responde a las instrucciones recibidas de la secretaría de Estado con telegrama del 2 de febrero, relativas a sus gestiones para conseguir la publicación del *Syllabus*.

ASV SS I (1865) 2º, ff. 253-253 (copia descifrada).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 4 febrero 1865.

Ho avuto l'onore di ricevere il telegrama del 2 di questo mese, con cui l'eminenza vostra si degnò rispondere al mio del 31 gennaio. I suoi ordini saranno eseguiti.

Mi affrettai ad inviare il mio, perché si disponeva assai male l'affare dell'enciclica riguardo al governo. La sezione di grazia e giustizia unanime proponeva ciò che indicai all'eminenza vostra ed inoltre altre risoluzioni non buone fra le quali un rimprovero al nunzio. Manifestata al consiglio pieno tale proposta il 31 gennaio, chiaramente si scorse la propensione della maggioranza ad approvarla, e con istento alcuni consiglieri poterono far prevalere il loro diritto di sospendere la discussione e votazione per alcuni giorni, essendo conveniente di studiare con attenzione un argomento di tanta importanza, ed essendo assai prolioso l'opinamento della sezione. Il ministero però bramava sapere con prontezza ciò che pensasse il consiglio, e tutto faceva prevedere che dal pensiero suo non si sarebbe dipartito almeno nell'essenziale.

Da due giorni la cosa va meglio, e mi sembra che si deve alla regina. Indicai all'eminenza vostra che per prudenza non fui a parlarle, e piuttosto per mezzo di Claret e del suo segretario particolare le inviai urgenti raccomandazioni. Di fatto trattò con impegno dell'assunto con Narvaez (e lo indicai nel rispettoso n. 1821) avendo questi necessità del favore della regina mentre la camera dei deputati e l'opinione pubblica era agitata pel progetto ministeriale di un prestito (anticipo) forzoso. Ciò disse il medesimo Narvaez al presidente

del consiglio di stato. Ma l'agitazione si calmò ed egli cessò di postulare premura a compiacere la regina.

Credetti che non era più tempo di circospezione rigorosa. Giovandomi di un motivo che mi si offrì la sera del 31 gennaio fui a palazzo e parlai con la regina. Di nuovo parlai con essa il due, dopo la cappella. Mi disse che sarebbe per essa una grande desolazione se il governo, massime nelle presenti circostanze della Santa Sede, disgustasse il Santo Padre; essa accettava e venerava l'enciclica che con grande piacere aveva letta. Io le dissi che sovrastava il pericolo di tale desolazione e che son savia destrezza era d'uopo di efficacemente influire nell'animo di Narvaez e di Arrogola, i quali avrebbero contenuto i loro colleghi.

Che la regina lo abbia fatto, ieri sera n'ebbi qualche indizio. Il ministro di grazia e giustizia signor Arrogola dice di desiderare che se vi ha una minoria del consiglio dissidente dall'opinamento proposto, altro ne proponga rispettoso alla Santa Sede ed ai vescovi poiché il ministero lo prenderà in considerazione. Tal minoria dissidente si spera e già si tratta del voto particolare. Il presidente suddetto e pochi altri mi ausiliano con tutta l'efficacia. Però tuttora in me prevale il timore alla speranza.

Il dì 6 il consiglio si riunirà di nuovo per discutere l'opinamento, ma credesi che la risoluzione tarderà di qualche giorno.

XIII

DESPACHO N° 35051 DE ANTONELLI A BARILI

Le envía 200 ejemplares de los documentos pontificios citados en el *Syllabus*.

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 7 febrero 1865.

Giungerà a vostra signoria illustrissima una cassa contenente 200 esemplari della raccolta degli atti pontificii citati nel *Syllabus*. Tostoché ella li avrà ricevuti, vorrà darsi la cura di distribuirli all'episcopato di cotesto regno, inviandone altresì una porzione sufficiente al suo collega in Lisbona allo scopo medesimo.

XIV

DESPACHO N° 1633 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre los discursos pronunciados en el Senado por el ministro de Gracia y Justicia, Arrazola, y por los otros políticos, sobre la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 41-46 (original).
 ASV AN Madrid 364. 14. VII. 2b. 1 (minuta).

Madrid, 9 febrero 1865.

L'oggetto principale di questo rispettoso mio numero, continuando il 1628, è di dar contezza all'eminenza vostra di ciò che in quanto alla enciclica dell'8 dicembre ha detto nel senato il signor Arrazola ministro dir grazia e giustizia il dì 30 dell'ultimo gennaio. Però come conviene che ella abbia esatte notizie di tutto ciò che in quel pubblico consesso si parlò sopra un documento di altissima importanza, e come pria del ministro ne parlarono il signor Carramolino presidente della commissione che presentò il progetto di risposta alla corona, ed il senatore progressista signor Alvarez, così premetterò il sunto dei loro discorsi che in parte sul documento medesimo ci versarono.

Il primo, del quale feci il meritato elogio nel rispettoso n.1625, volle prevenire la risposta del ministro al marchese di Valdeterrazo; ma dette prova più di buon volere che di forte e solida argomentazione. Incominciò dall'ammettere la legittimità del *pase* o *exequatur*, e ciò credo sì perché egli partecipa della opinione profonda e comune che hanno su tale argomento uomini politici, e specialmente giureconsulti spagnuoli, sì perché deve avere stimato che assai male avrebbero accolto i suoi colleghi qualunque osservazione in contrario. Però soggiunse che alcuni atti pontificci sono franchi dal *pase* come quelli che han relazione a cose di coscienza.

Seguì dipoi celebrando, qual conviene a buon cattolico, la enciclica «che ha disgradato ai politici intesi solamente a fini, conati e pensieri mondani; che ha amareggiato i nemici del cattolicesimo; che, come ha detto un uomo di stato protestante, ci mostra il venerabile anziano suo autore attaccando, quantunque povero e debole, tutto il potere della incredulità con una croce in una mano e nell'altra lo scudo della fede»; ed asserì che a suo giudizio tal documento non avea d'uopo di *pase*. 1º perché essendo l'unica disposizione del medesimo la concessione del giubileo, dovea considerarsi come appartenente al foro interno e quasi un breve di Penitenzieria; 2º perché al profondo cangiamento della condizione politica di Spagna deve seguire un cangiamento della sua legislazione, essendo inapplicabili le antiche leggi. queste a tutti, ecclesiastici o laici, impongono pene se pubblicano senza *pase* bolle, brevi, rescritti, dispacci di Roma: ora l'enciclica pria che dai vescovi fu pubblicata da tutti i giornali. «E credereste, signori, di carcerare e processare tutti i loro editori? E ciò che non fate con la stampa periodica, lo farete con l'episcopato?».

La seconda delle ragioni del signor Carramolino ha qualche merito, e del tutto giusto è il paragone fra i vescovi ed i giornali. Ma la prima è priva di ogni forza, perché una ordinanza ministeriale del novembre 1851 (di cui il degnissimo mio predecessore rese consapevole l'eminenza vostra reverendissima) dichiarò che appunto la concessione di giubilei non possono pubblicarsi senza il *pase*. Per la qual cosa, ammessa la legittimità del *pase*, non se ne può sottrarre la enciclica dell'8 dicembre, che concede un giubileo.

Il progressista signor Alvarez, quantunque non diretto dal buon volere del Carramolino, disse di non discutere, e difatto non discusse sull'enciclica;

ma censurò il governo perché appena ebbe notizia della enciclica e conobbe le difficoltà e perturbazioni che si suscitavano nell'impero francese non ricordò ai vescovi che «fra noi niuna disposizione pontificia può pubblicarsi in niuna forma senza commettersi un delitto contro la pace interna, contro la indipendenza dello estato, ed uno dei delitti più qualificati enl nostro codice penale». Come il governo nulla disse loro, ed al contrario ricevertero l'enciclica del Santo Padre, sono scusabili, secondo disse il signor Alvarez, se nel conflitto fra il dovere religioso e il civile credettero che il loro sacro carattere li obbligava alla immediata pubblicazione.

In somma il signor Alvarez avrebbe voluto che il governo di Spagna avesse agito quasi come il francese; e poiché non agì in tal modo, pensava che coi vescovi dovea usarsi indulgenza. Tal era l'opinione sua il dì 28 gennaio; ma circa i vescovi altra ne dichiarò il 30, quando fece brevi osservazioni al discorso del ministro. Le indicherò (poiché ne vale la pena) dopo che di tal discorso avrò trattato.

Tutto intero (reputo in quanto all'enciclica) è tradotto nell'allegato, e dal principio al fine mostra la incertezza e l'imbarazzo che attestò entrando in questo argomento e che lo trasse a varie contraddizioni.

Dapprima intraprese, però con forme forse troppo soavi, a riprovare le acerbe ed inconvenienti espressioni del marchese di Valdeterrazo riguardo al Sommo Pontefice ed i vescovi: «Nel secolo ultimo, egli disse, si separò la curia romana dal Pontefice per vilipendiarlo a man salva. Ov'è la curia romana v'è ancora il Pontefice; e come un figlio rispettoso censurando acerbamente la condotta dell'una penserà mantenere all'altro il suo ossequio? Durissima è la parola di *dispetto*; né il Santo Padre né alcun sovrano che sia conscio della sua dignità si determina a gravi soluzioni per dispetto. I vescovi poi, ai quali il marchese di Valdeterrazo appose l'acerba qualificazione di criminali, sono forse innocenti più di quello che si crede».

Dopo tal preambolo venne alla enciclica. La definì «una dichiarazione generale di dottrine che non si concreta a località determinata»; ma del *Syllabus* soggiunse non sapere qual concetto formarsi, perché niuno l'autorizza, e l'enciclica non fa ad esso allusione. Nondimeno osservò che nel medesimo «non v'ha nessuna proposizione condannata che non proceda da altro atto pontificio divulgato in Europa senza *ritenzione* o *pase* da dodici o tredici anni. E perché da dodici o tredici anni non si commosse l'Europa come al presente? Il motivo della esarcebazione sarebbe fuori dell'enciclica, sarebbe nell'ambiente politico? Checché sia, appartiene ai governi esaminare l'enciclica nel punto di vista delle sue idee e tranquillizzare la nazione.

Questa ingerenza, o preteso diritto dei governi di esaminare un documento pontificio quantunque dottrinale menzionò egli altra volta anche più chiaramente così: «Che deve fare il governo con l'enciclica? Studiarla molto; esaminare se corrisponde alle leggi, ai concordati, alle prerogative e pratiche; infine giudicare se è applicabile o no al paese. In questo cammino è entrato il governo spagnuolo inviandola al consiglio di stato. Perché, cosa ordina la legge? Che sulle bolle e sui brevi pontificii si chieda l'opinamento di quel consiglio, affinché il suo giudizio serva di norma al governo».

Però tale ispezione o preteso diritto non è condannato nella proposizione XLI del *Syllabus*? Il ministro crede che no, perché in quella proposizione «si condanna l'abuso del principio dell'*exequatur*, e non il principio». Di fatto «si condanna (disse) la dottrina che insegna che i principi han la potestà *in sacra*,

sebbene negativa, nella quale fondano il diritto dell'*exequatur*. Però i re di Spagna han fondato in questo il *regium exequatur*? E se in questo l'avessero fondato, come si sarebbero mantenuti in concordia con la Santa Sede ed il cattolicesimo per il lungo spazio di quattrocento anni? No, i re di Spagna no hanno mai allegato potere *in sacra* diretto né indiretto, negativo né positivo: fondarono piuttosto la loro prerogativa in un diritto laico *maestatico*: in una parola il fondamento della prerogativa non è che un *remedio di tuizione*, potere puramente laico inerente alla sovranità; potere che ha la doppia qualità di *diritto e di dovere*; diritto di mantenere integra l'autorità sovrana; dovere di proteggere i sudditi. Questa è l'indole e la base della rispettosa prerogativa del potere temporale.

E volle il ministro di questa indole e di questa base dar prove storiche, che l'eminenza vostra può leggere, se le aggrada, nell'allegato. Però da queste prove risulta che la prerogativa temporale «cominciò al tempo dei re cattolici per eccellenza (Isabella e Ferdinando)», e che sarebbe un risultato di convenzioni con la Santa Sede per alcune classi di fatti.

Come s'industriò il ministero di conciliare la condanna della proposizione XLI con la legge dell'*exequatur*, così procurò dimostrare che la stampa e l'insegnamento pubblico sono ordinati in Ispagna talmente che non si può quei applicare ciò che riprova il Santo Padre riguardo all'uno o all'altro soggetto. E vi avrà difficoltà, egli domandava, ad ammettere ed assentire a tutte le condanne di errori (e formano la massma parte del *Syllabo*) contro i domini e la buona morale? Potremo unirli con i nemici del cattolicesimo che riniegano la società e la famiglia?... E'lecito accumulare ricchezze in qualsiasi modo e non pensare che ai piaceri? E'questa la moralità degli spagnuoli? In questa dobbiamo educare i nostri figli?

Così confermava il ministro una sua proposizione detta nel corso del discorso, «che si declamava contro l'enciclica senza conoscerla».

Prima di terminare, egli difese il governo, se dimorò di adottare un provvedimento circa l'enciclica, e dipoi la inviò al consiglio di stato; —che frattanto i vescovi «eccitati dagli esempi di Francia e dalle irriverenze che credevano commettersi da varii giornali spagnuoli contro il Santo Padre, cominciarono a pubblicarla»; —che in ciò v'avrà infrazione di legge, «ma conviene studiare la questione spassionatamente», —che accusare quasi tutti i vescovi ed altri ecclesiastici subalterni, sarebbe una assai perigliosa ed arrischiata misura.

Conclusione: «Il governo avrà a norma della sua risoluzione la unità, la gravità, la religiosità della nazione spagnuola. Il governo rispettoso e fedele alle leggi manterrà e guarderà le prerogative della corona, però senza mancare all'altissima venerazione dovuta al Capo supremo della Chiesa, come conviene a ministri di una regina cattolica di una nazione amica sì delle sua libertà e delle sue leggi, me del pari cattolica».

Il signor Alvarez senatore (già lo indicai) fece qualche osservazione a tutto il discorso del ministro, e la unica che ha attinenza all'argomento di questo mio numero, fu la prima con intento d'insistere sulla negligenza del ministero nell'avvertire i vescovi che non pubblicassero l'enciclica sinché si compissero le prescrizioni delle leggi.

«Poiché (soggiunse) di ciò son tornato a parlare, dirò che l'enciclica non si è inviata in Ispagna nel medesimo modo che in Francia e ad altre nazioni. Si è inviata ai nostri vescovi perché la tengano in vista *prae oculis*. Comprende

bene il ministro, che essendosi così inviata la corte pontificia non impone obbedienza; sicché a mio giudizio non avrebbero potuto i vescovi pubblicarla, quantunque il governo lo avesse loro ordinato. Il Santo Padre, riconoscendo alle deferenze del governo spagnuolo e comprendendo bene la differenza che v'ha fra il nostro popolo ed altri di Europa, con noi ha del pari tenuta una differente condotta: ha trasmesso ai vescovi nostri l'enciclica, perché la conoscano, però non ha ordinato che la obbediscano. Mi dica il ministro se ciò siasi ordinato o no ai vescovi delle altre nazioni».

Nell'intervallo di due giorni frapposto tra il discorso del signor Alvarez e l'appendice al medesimo, deve egli avuto sentore della circolare dell'eminenza vostra ai vescovi, e supponendo che fu parziale ai vescovi spagnuoli e che alla enciclica si riferiva ciò che ella indicava solamente pel *Syllabus*, formò l'esposto raziocinio. Secondo questo i vescovi non potrebbero scusarsi col precetto della Santa Sede di non essersi conformati alle pratiche legali; però il governo dovrebbe essere altamente soddisfatto di una privilegiatissima distinzione concessa del Santo Padre. Eppure il governo, che alcuna ne pretendeva, assai si è lamentato e si lamenta per esserne stato privo.

Il ministro di grazia e giustizia rispose in poche parole al signor Alvarez; e prescindendo dall'esaminare se la enciclica fu inviata ai vescovi perché la pubblicassero, o la avessero *prae oculis*, ripeté che il governo non può accusarsi di negligenza; non seppe con la prontezza che quegli ha supposto l'esistenza dell'enciclica, «che enciclica non è ancora senza la decisione (veredicto) del consiglio di stato, e l'esemplare che sottomise al suo esame non è un documento ufficiale, ma una stampa (un papel) comprato sulla strada».

Il *Pensamiento español*, nel numero del 1° di questo mese che no costà trasmesso, notò e con tutto il fondamento, alcune delle contraddizioni in cui cadde il signor ministro di grazia e giustizia, e sarebbe per facile di appuntarne altre. I vescovi or sono più innocenti di quello che si crede, or non possono francamente assolversi dall'infrazione di una legge; le proposizioni condannate nel *Syllabus* or si riconoscono condannate in anteriori documenti pontificii, che senza osservazione alcuna dei governi corsero per tutta Europa, ed ora s'inculca la necessità che il governo le esamini; or si protesta che ripudinsi qualunque diritto anche negativo dell'autorità civile *in sacra*, or pretendesi che l'autorità civile ha diritto di giudicare se dottrine dichiarate come cattoliche dal Capo della Chiesa sono applicabili alla Spagna cattolica; or questo diritto è *maestatico* e inseparabile dalla sovranità, or ha avuto incominciamento nella pratica da circa quattro secoli e per accordo con la Santa Sede; or si vanta un'altissima venerazione al Sommo Pontefice, ed ora una sua enciclica non è enciclica senza il *veredicto* del consiglio di stato.

Può essere più evidente l'ambiguità e la vacillazione? Vacillazione e ambiguità è propria del carattere del ministro che ama evitare piuttosto che sciogliere le difficoltà; e molto più da ambiguità e vacillazioni è agitato per l'enciclica perché da una parte lo sospingono i suoi pregiudizi regalistici, l'opinione dei liberali, il timore d'irritare i rivoluzionarii, la erronea persuasione che di costà non si usarono i convenienti riguardi col governo, infine l'idea di non disgustare la Francia; e da altra parte lo tengono sollecito il suo buon nome di cattolico, il rispetto alla regina insofferente di una offesa al Santo Padre, il dubbio di animare di soverchio la rivoluzione, il pericolo e lo scandalo di processare quasi tutti i vescovi e un grande numero di parrochi.

Avrebbe desiato di non parlare della enciclica nelle camere; ma poiché vi

fu obbligato, fu tentennando fra il sostenere le leggi e lo smentire le declamazioni contro l'enciclica. Alcune sue proposizioni, massime considerando la sua qualità di ministro e il luogo dove parlava, sono pregevoli, ma altre ne diminuiscono o tolgono il valore. Amichevolmente io gliel'ho indicato, ed egli mi ha soggiunto che a mala pena ha potuto ottenere che due suoi colleghi nel ministero tollerassero il medio cammino che ha seguito e che altro modo non vi avea per calmare la grande maggioranza del senato, che nei giorni antecedenti avea mostrato sentimenti avversi all'enciclica.

Invero la grande maggioranza del senato lo ascoltò tranquillamente e fu pure di qualche vantaggio, che in quel consesso un ministro dichiarasse (sia o no esattamente vero), che nella enciclica nulla v'ha di opposto alle leggi del regno e alle prerogative della corona. In quanto alla renitenza dei due suoi colleghi, credo che esistesse ed esista realmente. Sono e ministri di oltremare e di stato, l'uno buon cattolico ma profondamente regalista; l'altro scettico liberale e moderato dedito alla chiamata civilizzazione moderna.

Il signor Arrazola, ministro di grazia e giustizia, già propendeva a ritenere alcune proposizioni del *Syllabus* e ad un rimprovero ai vescovi che lo pubblicarono con l'enciclica. Temperò quindi queste tendenze ed infine dacché con efficacia gli parlò la regina, è venuto a migliori propositi e almeno li desidera.

XV

DESPACHO N° 1634 DE BARILI A ANTONELLI

Carta dirigida al director del periódico *La Regeneración* por tres personas de Logroño que manifiestan su opinión contraria a la enciclica *Quanta cura* y al *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3°, ff. 30-31 (original).
ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 10 febrero 1865

Il redattore della *Regeneración*, che è il sacerdote don Michele Sanchez, ricevette da Logroño, città della diocesi di Calahorra, e pubblicò nel suo giornale la sera del 7 di questo mese la lettera seguente.

«Logroño 3 di febbraio 1865. — Signor direttore della *Regeneración*— Pregiatissimo signore: Circa le dodici e un quarto si è fatto col testamento di Pio IX ciocché conveniva, abbruciarlo. Fatto questo ci siamo diretti all'ufficio del telegrafo per ispedire il seguente telegrama: — Signor direttore della *Regeneración*: oggi la enciclica e il *Syllabus* abruciati sopra la tomba di Zurbano (demagono sì eccessivo, che venne fucilato per ordine del general Espartero) de Francesco Aragon, Isidoro Baroja, Amos Salanova. Il telegramma non si spedi e per ordine del governatore rimane in deposito. Le si offre suo affezionatissimo servitore Francesco Aragon Icazuriaga. PS. Molte affettuose cose a Suor Patrocínio».

Ponendo alla pubblica esecrazione questo vitupero di lettera, il redattore suddetto la riputava anonima, ossia firmata con nomi fittizii, e credeva di fare una infame burla.

A ciò propendeva l'opinione mia, nondimeno immediatamente ne domandai notizie sì al ministro di grazia e giustizia, sì a monsignor vescovo di Calahorra. Da questo non ho ricevuto tuttora risposta; l'altro, pria in iscritto e dipoi verbalmente con maggior larghezza mi ha detto che il fatto disgraziatamente è vero, e che se ne indicano in Logroño gli autori (abbiano o no i nomi menzionati); però il stesso passò secretamente nel cimiterio fra tre persone, e seppesi solamente perché esse lo narrarono; già il tribunale ha incominciato il processo, ed il giudice ha l'ordinare di comunicarne il corso ciascuna settimana al ministero. Quinci io avrò ulteriori informazioni. E le avrò ancora da un rispettabile e cattolico deputato, che nato presso Logroño vi dimora di frequente: questi, come il ministro, mi ha detto che il sacrilego attentato si pensò e si eseguì fra tre giovani di bassa condizione e democratici, e niuno avrebbe saputo nulla se essi medesimi non lo palesavano.

Comunque sia, è motivo di profondissimo dolore che vi abbia in Ispagna alcuno che giunga a tale esceso di nequizia. I giornali di tutte le opinioni non hanno fatto cenno né se ne parla in Madrid.

XVI

DESPACHO N° 1635 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre la discusión en el consejo de Estado de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 53-56 (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 10 febrero 1865

Non solo il dì 6, ma neppure nell'altra lunga sessione del 8 il consiglio di stato ha risoluto nulla circa l'opinamento proposto dalla sua sezione di grazia e giustizia sulla enciclica dell'8 dicembre e sua pubblicazione in Ispagna. Grazie a Dio si è destata in seno al consiglio una energica opposizione all'opinamento, e se ne dichiararono contrarii unitamente al rispettabilissimo presidente varii consiglieri di vaglia che lo combatterono con assennati discorsi.

Oggi il consiglio continua la discussione, e questa forse oggi stesso potrà conchiudersi. Alcuni sperano che la maggioranza dei voti disapproverà l'opinamento; io però non azzardo giungere a tanto. Confido in una rispettabile minoria, che giovandosi del suo diritto all'opinamento della maggioranza aggregherà un suo particolare, al quale il governo potrà ben conformarsi. Siffatto opinamento particolare non sarà esattamente quello che dovrebbe essere, ma tutto ciò che è possibile ottenersi nelle attuali circostanze. L'opinamento della sezione di grazia e giustizia fu redatto dai due consiglieri Cardenas e Gallardo, ed è assai diffuso. La prima parte e la più lunga si versa sui fondamenti teorici dell'*exequatur*, e sulla sua storia in Ispagna; la seconda è

un'analisi, ma volgare e superficiale, della enciclica e del *Syllabus*. Le conclusioni sono testualmente tradotte nell'allegato, e ne rimetto il giudizio alla saggezza dell'eminenza vostra. Vedrà che neppure il nunzio rimane salvo dal rigore regalista.

Eppure gli autori di tale opinamento ed i loro amici pretendono che è una prova di moderazione ed anche di ossequio al Santo Padre! I tre colleghi dei due suddetti consiglieri nella sezione menzionata senza far resistenza vi aderirono, sia perché alcuno concordò con le loro idee, sia perché altro nulla o poco istruito nella materia non osò entrare in controversia. Voglio credere che nella seconda situazione si trovò il signor Sousa. Due volte lo visitai espressamente per raccomandargli questo importantissimo affare; ma egli mi rispose che nel consiglio era in sospetto di oltremontanismo, e che là dominava il vento regalista. Poteva però almeno riservare il suo voto per la discussione del consiglio pieno.

Già altra volta accennai all'eminenza vostra che il ministero stava aspettando qualche spiegazione sia sull'enciclica e *Syllabus*, sia sui motivi che indussero il Santo Padre a pubblicarla, sia sulla ragione per cui ufficialmente non fu comunicata al governo di Spagna. Siffatto desiderio si accrebbe daché un telegramma di Parigi con data di Roma annunciò che una nota dell'eminenza vostra fu diretta ai nunzii sopra ciò, e narrarono i giornali di Alle magna che monsignor Falcinelli la avea presentata al gabinetto di Vienne, e ne davano un sunto.

Ogni qualvolta vedo il ministro di grazia e giustizia, la sua prima domanda è se qualche cosa sulla enciclica di costà abbia ricevuto; e se passa qualche giorno senza incontrarci, mi ripete la domanda in iscritto. Con difficoltà crede alla mia risposta che nulla ho ricevuto; ma conviene con me che il signor Pacheco dovrebbe manifestare all'eminenza vostra ciò che desidera il governo, e ne avrebbe la risposta conveniente. Nondimeno mi sembra che il ministero non abbia inviato e non invii nessuna eccitazione all'ambasciatore.

Riferii all'eminenza vostra una comunicazione da Parigi sull'enciclica. Di recente altra ne inviò dicendo che avendo saputo di costà l'imperatore che quella fu pubblicata con mira ostile al suo governo e per opera del partito a lui contrario che suppongono esistere costà, è adiratissimo e vuole comprimere l'episcopato e molto s'interessa di ciò che farà la Spagna. La notizia mi viene dal detto ministro che mi assicurò non avrà que influenza, ma l'avrà purtroppo perché Narvaez è assai ossequioso alla Francia; che l'ambasciatore di questa si mescolasse in tale affare lo credetti probabile, ora lo tengo per certo, poiché jerisera un consigliere di stato mi ha detto che quello a lungo gli ha parlato sul medesimo, e che destramente si studiò persuader gli che la Spagna doea imitare la risoluzione di Francia.

So ad ora tarda che, dopo lunga discussione nel consiglio, furono approvate le conclusioni del progetto per una esigua maggioranza di voti.

XVII

Unido al documento XVI.

Conclusioni del progetto di opinamento presentato al consiglio di stato sopra la enciclica del 8 dicembre a sua pubblicazione in Ispagna.

1°.— La enciclica *'Quanta cura'* e il *Syllabus* che la accompagna per la loro natura e per il loro contenuto sono soggetti alle formalità del regio *exequatur*.

2°.— Questo deve concedersi alla enciclica *'Quanta cura'*, ma con la riserva che ciò sia *senza pregiudizio delle regalie, diritti e facoltà della corona*, specialmente per le clausole che si riferiscono all'intervenzione del potere civile nella promulgazione delle leggi ecclesiastiche, al diritto della Chiesa di riprimere con pene temporali i trasgressori delle sue leggi, ed alla obbligazione di osservarle quando siano promulgate senza consenso del sovrano.

3°.— Se il governo non avesse motivo per dubitare dell'autenticità ed autorità del *Syllabus* può anche a questo concedere l'*exequatur*, però ritenendo e *supplicando* per via diplomatica le clausole segnate coi nn. 26, 28, 29 e 41, ammettendo le altre e particolarmente le notate coi nn. 24, 25, 30, 31, 42, 44, 49, 62 e 80 nel senso indicato in questo rapporto e con la stessa riserva in *'senza pregiudizio delle regalie, diritti e facoltà della corona'*.

4°.— L'ammissione e ritenzione parziale di ambedue i documenti potrebbe eseguirsi emettendo un regio decreto col quale si autorizzasse la pubblicazione ed esecuzione della enciclica e del *Syllabus* con le indicate ritenzioni e riserve, e questo si parteciperebbe ai prelati con una circolare in cui loro si avverta la obbligazione di non eseguire siffatta pubblicazione, se non con le ritenzioni e riserve menzionate, e la responsabilità in cui incorreranno se procedono in altro modo.

5°.— I vescovi, gli altri ecclesiastici e laici che hanno pubblicata l'enciclica hanno violato le disposizione della Prammatica del 1768, ed incorso nelle pene comminate dall'articolo 145 del codice penale, che si riferisce a questo delitto.

6°.— Se il governo verificasse che il reverendissimo nunzio di Sua Santità ha rimesso la enciclica ai prelati, gli si deve dirigere una regia ordinanza, manifestandogli che Sua Maestà ha osservato (reparado) che abbia comunicato quel documento senza i requisiti prescritti dalle leggi.

7° Altra ordinanza regia deve dirigersi al tempo istesso ai monsignori arcivescovi e vescovi che abbiano pubblicata l'enciclica, loro manifestando che Sua Maestà ha osservato la censurabile leggerezza che hanno commesso effettuando siffatta pubblicazione con trasgressione notoria delle leggi del regno.

8°.— Adottati tali provvedimenti, avendo in vista che senza grave scandalo non si potrebbero seguire i corrispondenti processi giudiziarii, converrà che Sua Maestà, usando della sua regia prerogativa di amnistia, ponga in dimenticanza le commesse trasgressioni, ordinando che non si proceda contro le persone ecclesiastiche o secolari che ne siano colpevoli.

XVIII

DESPACHO N.º. 1636 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre nuevas publicaciones por parte de los obispos de la enciclica *Quanta cura* del *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 59-59v (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 10 febrero 1865

Ho l'onore d'invviare all'eminenza vostra le risposte dei monsignori vescovi di Cordova, Tarazona, Cadice e Urgel alla circolare che ricevertero insieme all'enciclica del 8 dicembre e documenti annessi.

Indicai già che i due primi in una pastorale (e ciò fecero ben altri) pubblicarono l'enciclica stessa ed il *Syllabus* ed indicai parimenti i numeri del *Pensamiento Español* in cui furono riprodotte. Or entrambi ne inviano all'eminenza vostra un esemplare, ed il primo, monsignor di Cordova uno del pari con reverente lettera ne dirige a Sua Santità in piego suggellato. Mi confido che non le riuscirà disgradevole di porlo nelle sue sacre mani.

Monsignor vescovo di Calahorra, giovandosi della opportunità dell'enciclica suddetta, ha pubblicato una pastorale intitolata «Difesa del Pontificato». La ho ricevuta di recente, e non mi bastò il tempo per leggerla; ma i sentimenti ben conosciuti di questo prelado verso la Santa Sede ed il Santo Padre mi danno assegnamento di ciò che dice al suo clero e popolo. Adunque qui ne unisco due esemplari.

XIX

DESPACHO N.º. 35117 DE ANTONELLI A BARILI

Responde a los despachos relativos al *Syllabus*, números 1620 a 1629.

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 14 febrero 1865

Continuando la signoria vostra reverendissima con lodevolissima cura a tenermi informato su quanto può riguardare la pubblicazione e gli effetti dell'enciclica dell'8 dicembre in cotesto regno, dopo avermi nel suo n. 1620 accennato i passi fatti dal ministro di grazia e giustizia presso il consiglio di stato, mi dà la grata notizia che giornalmente va crescendo il numero dei vescovi i quali in varii modi si fanno a pubblicare la detta enciclica.

Espostemi quindi le probabili intenzioni del governo, e i timori da lei concepiti che non abbia neppure a verificarsi la speranza di coloro che confidano possa incontrare il progetto del governo stesso una maggioranza nel

consiglio di stato, mi chiede istruzioni sulla condotta da tenersi nel caso che senza farsi molto del Sillabo si conceda il *pase* all'enciclica ma con le solite clausole di riserva. Mi trovo già di aver risposto alla domanda pel caso più grave de lei formulatomi nel suo recente telegrama, dichiarandole diversi avanzare il conveniente reclamo contro l'indecoroso ostacolo che si volesse frapporre in una nazione cattolica alla pubblicazione di un sì importante atto pontificio.

Cessa quindi il bisogno d'istruzioni pel *pase* più mite che a quanto apparisce anche dal suo foglio *n. 1626* non è più luogo di ritener probabile. Solo qui le aggiungerò per sua norma, che sebbene in Francia non siasi dato corso a pubblici reclami dalla nunziatura contro la circolare Baroche, non si è mancato però di farli in altra forma equivalente. Su questa forma peraltro si rimette anche a lei il decidere nella sua prudenza quale sia la più conveniente ed opportuna nelle attuali circostanze.

Le invio sotto fascia alcuni esemplari dell'enciclica e del Sillabo per corrispondere al desiderio da lei manifestatomi nel foglio *n. 1627*.

La ringrazio infine della solerzia e diligenza di cui mi dà prova ne'tre già menzionati rapporti ed in quello segnato col *n. 1612*.

Dopo aver scritto la presente lettera mi sono giunti i suoi fogli *nn. 1628, 1629*. Nulla però devo aggiungere al già detto. Solo fo voti che possa essere efficace l'alta influenza da lei impegnata in questa grave circostanza.

XX

DESPACHO N.º. 1641 DE BARILI A ANTONELLI

Nuevas noticias sobre la discusión en el consejo de Estado de la enciclica *Quanta cura* y del *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 75-78 v (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 15 febrero 1865

Apposi al rispettosio mio *n. 1635* un cenno sul risultato che ebbe nel consiglio di stato la discussione del progetto di opinamento sulla enciclica dell'8 dicembre, e della sua pubblicazione. Ora soggiungerò sul medesimo oggetto i dettagli più interessanti.

Se ne trattò in tre sessioni straordinariamente protratte oltre l'ora prescritta nel regolamento, successo più singolare che raro, poiché per lo più il consiglio pieno, o adotta, o modifica leggermente, o non esclude con fermezza e con molto numero di voti opposti il progetto di opinamento che presenta la sezione, la quale ha speciale incarico di studiarne l'argomento, ed è composta d'individui di peculiare istruzione ed esperienza in affari di tale indole e qualità.

Il progetto di opinamento sulla enciclica e sua pubblicazione presentavasi dalla sezione che chiamasi di grazia e giustizia, composta di due giureconsulti

e tre diplomatici. Il signor Cardenas, uno dei giureconsulti, lo redasse con la cooperazione dell'altro signor Gallardo; ed entrambi hanno opinione di molto sapere, e sono addetti alla politica dell'ordine e della moderazione, né avverzano i principii cattolici, né trascurano pubblicamente la loro pratica. I tre diplomatici loro colleghi, udita appena la lettura del progetto, senza la più lieve renitenza vi aderirono, e così di piena concordia della sezione passò al consiglio pieno.

Poco mancò che una grande maggioranza del medesimo lo approvasse nella stessa sessione in cui si lesse; ma alcuni consiglieri avendo chiesto (come ne avevano diritto) che si desse tempo bastante per esaminarlo, con la dimora e con la riflessione altri loro compagni rittificarono le idee; ed a ciò concorse potentemente una delle circostanze da me narrate nel rispettosissimo n. 1629. Si per questo motivo, sì perché consiglieri di vaglia indicavano disposizione a combattere il progetto di opinamento, entrarono alcuni in isperanza che la pluralità de'voti lo avrebbe ricusato, almeno in quanto la ritenzione di alcune proposizioni ed alla rigorosa censura della condotta de'vescovi. Tanto non si è conseguito, come avea io previsto ed indicai due volte all'eminenza vostra; nondimeno la pluralità, se favorì il progetto riuscì (e non fu poco ottenere) scarsa in quanto alle più delle conclusioni, e minima in quanto ad una.

Solo la prima conclusione (che enciclica e *Syllabus* doveano sottomettersi all'*exequatur*) ebbe in 29 votanti 28 voti, perché, l'ho già detto e lo ripeto all'eminenza vostra, questa pretensione qui da quasi tutti i giureconsulti e politici è tenacemente sostenuta, ed i pochi che dissentono pensano che è sanzionata nelle leggi stesse, come v'ha molta ragione.

Sulle altre sette conclusioni i voti si divisero nel modo seguente: —sulla seconda (osservazioni ad alcune clausole della enciclica) 16 contro 13; —sulla terza (ritenzione di quattro proposizioni del *Syllabus*, ed osservazioni ad altre) 17 contro 12; sulla quarta (comunicazione ai vescovi delle ritenzioni ed osservazioni) 18 contro 11; —sulla quinta (colpabilità de'vescovi nel pubblicare i suddetti documenti pontificii) 15 contro 14; —sulla sesta (*reparo* al nunzio) 18 contro 11; —sulla settima (*reparo* di censurabile *ligereza* ai vescovi) 17 contro 12; —sull'ultima (amnistia ai medesimi) 16 contro 13.

Ben iscorge l'eminenza vostra, che undici consiglieri costantemente si opposero a tutte le conclusioni del progetto, trane la prima, e che tre rigettarono alcune ed altre approvarono. Sicché il progetto intero ebbe quindici favorevoli, e quattordici in tutto o in parte contrarii.

Se il ministero, come sembrava coerente alla circostanza che poco fa ho ricordata, avesse quindi voluto adoperare la legittima sua influenza sopra alcuni dei consiglieri, o almeno dichiarato prudentemente il suo desiderio, la pluralità avrebbe ben risposto. Però se si eccettua il ministro di grazia e giustizia che dimostrò qualche premura quantunque troppo timida e cauta, il ministro di marina che ad un generale della medesima eletto consigliere, mentre era pedente la discussione raccomandò di votare con il presidente del consiglio (il buon marchese di Viluma), gli altri ministri nulla fecero. Anzi, mi si è riferito che Narvaez disse ad altro nuovo consigliere che votasse pel progetto di opinamento, e che ciò (sarebbero sue parole secondo la relazione a me giunta) gli oltremontani e i neo-cattolici tentano di prendere il Santo Padre.

Questo contegno dei ministri, massime di Narvaez, contrasta apertamente con ciò che scrissi all'eminenza vostra nel citato n. 1629, e le produrrà molta sorpresa. Maggiore a me la produce, perché il di seguente alla votazione del

consiglio di stato, un senatore rispettabile ed ottimo cattolico, avendo parlato con la regina di sua espressa commissione venne a dirmi che stessi tranquillo, che tutto era già disposto in modo che non si mancherebbe (in minima parte) alla venerazione dovuta al Santo Padre e ai vescovi. Sarà una falsa lusinga della regina o Narvaez è deciso di tenere in non cale l'opinamento della maggioranza del consiglio? Prontamente procurerò di rivedere la regina.

Alcuni della minoria, dopo la votazione, dichiararono di voler presentare un voto particolare. Il regolamento a qualsiasi consigliere dà siffatto diritto, ed otto giorni di tempo per redigerlo. Il consiglio non lo discute, ma la maggioranza può scriverne una confutazione. Dipoi si l'opinamento di questa, si i voti particolari, si la loro confutazione si trasmette al ministero.

Il consigliere signor Escudero, senatore e giureconsulto di buon nome, il quale appartiene alla sezione del *contenzioso*, per indicazione di qualche suo collega ha assunto l'incarico di formulare un voto particolare, che riassume le idee della minorità. Altri però han pensato di formaselo per se medesimi. Temo che quindi possa nascere qualche divergenza, per cui nel voto particolare non consentano quanti dissentirono dalla maggioranza.

Or la loro concordia è di molta importanza, perché il voto particolare serva di appoggio al ministro. Se gli uni della minorità stessa propongono una cosa ed altri altra, l'opinione della maggioranza conserverà la sua forza. Al uniformi conclusioni, e se agli undici si aggregassero gli altri tre, i quali solo ad alcuna delle conclusioni del progetto si conformarono, il ministero avrebbe da una parte un parere sostenuto da quindici consiglieri, e da altra un parere sostenuto da quattordici, fra i quali il marchese di Viluma, presidente del consiglio; il signor Ruiz de la Vega, il più antico consigliere, presidente della sezione del contenzioso; il signor Casaus, rispettabile ed antico magistrato, già ministro di grazia e giustizia; il signor Egaña, già ministro dell'interno; il signor Orobio, deputato alle cortes da molto tempo...

Sin qui io era giunto a scrivere, e mi proponeva proseguire, manifestando all'eminenza vostra di temere che la concordia non si sarebbe ottenuta, perché sino a jeri non si era riunita la minoria per esaminare il voto particolare del signor Escudero, e jeri sera il ministro di grazia e giustizia mi disse che oggi quegli lo avrebbe presentato al consiglio pieno. Però il mio timore è svanito poiché ora ho saputo dal consigliere Orobio che venne ad annunziarmelo, che il voto particolare si presenterà al consiglio pieno il dì 17; che oggi lo partecipò ai colleghi della minoria il signor Escudero; che dieci vi si associarono, e solamente uno accettandolo in ogni sua parte, pensa aggiungere qualche cosa contenuta in altro voto che già preparò.

Il voto del signor Escudero si riassume in queste cinque conclusioni: —1° *exequatur* alla enciclica ed al *Syllabus* senza niuna ritenzione ed osservazione, senza discapito delle prerogative della corona; —2° niuna censura ai vescovi per aver pubblicato senza *exequatur* quei documenti; —3° Trattative con la Santa Sede riguardo l'*exequatur*; 4° circolare ai vescovi che li renda consapevoli di questa e che mentre sieguono si manterranno in vigore le leggi relative; —5° l'ambasciatore spagnuolo presso la Santa Sede le manifesterà, come sarebbe stato conveniente, che per evitare difficoltà avesse comunicato al governo di Sua Maestà la enciclica e il *Syllabus*.

Se il governo si tenesse a questo opinamento, terminerebbe in modo che può accettarsi, attese le circostanze, questo affere, che da più settimane mol agita il mio animo ed a sé richiama tutta l'attenzione mia. Jeri sera ne parlai

di nuovo ed a lungo con il ministro di grazia e giustizia. In quanto alla colpevolezza ed amnistia dei vescovi egli era disposto ad abbandonarne l'idea, perché lo spaventa la complicazione gravissima che può sorgere, e sorgerebbe per certo, come io lo assicurava. Ma uno spavento opposto, lo espavento d'interpellazioni nelle cortes e di declamazioni dei giornali lo rendevano dubbioso sulla retenzione di qualche proposizione del *Syllabus*. Ripeteva poi i suoi lamenti, de' quali molte volte gli dimostrai la inconsistenza, perché la Santa Sede non dette alcun cenno preventivo al governo, e non ha inviato dipoi qualche spiegazione da cui dedurre che non si prese di mira la Spagna. Fra altre cose gli risposi che il Santo Padre ha preso di mira gli errori, i quali condanna, e che d'altronde il suo affetto alla regina ed alla nazione spagnuola è appieno evidente.

XXI

DESPACHO N.º. 1642 DE BARILI A ANTONELLI

Nuevas noticias sobre el escrito de tres personas de Logroño contrario al *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 79-80 (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 15 febrero 1865.

I sacrileghi autori dell'attentato stupidamente empio contro l'enciclica, del quale fui costretto con profondo disgusto dar contezza all'eminenza vostra reverendissima nel rispettosissimo n. 1634, si sono occultati, o si fugarono da Logroño. Questa è la notizia che concordemente mi hanno comunicato monsignor vescovo di Calahorra, il ministro di grazia e giustizia, ed un mio amico di colà. Frattanto, come si può, continua il processo.

Monsignor vescovo desolatissimo che questo abominevole mezzo sia avvenuto nella sua diocesi (quantunque non lo abbia sorpreso, perché «in alcune parti di essa domina un partito inimico non solo della religione, ma ancora di qualsiasi ordine sociale») mi dice che si è reso pubblico in tutta la provincia, nondimeno sieguono a non parlarne i giornali di Madrid. Egli avrebbe bramato di recarsi a Logroño da San Domingo della Calzada, ove provvisoriamente risiede; ma il suo stato di salute non gli permette di presente di entrare in viaggio, sebbene non lungo. Comme però avea già dato ordine che leggessero i parrochi al popolo la enciclica, ciò con previo avviso che si procurò circolare, si esegui in tutte le chiese di Logroño nell'ultima domenica 12 di questo mese, stando esposto il santissimo Sacramento alla pubblica adorazione.

«Secondo mi hanno riferito (scriveva il di stesso al prelado diocesano il vicario di Logroño) grande fu il concorso in tutte le parrocchie; posso assicurare vostra eccellenza che fu immenso nella collegiata, ed ascoltarono tutti con raccoglimento e edificante attenzione la lettura di quel documento, che tanto consola le anime cristiane. Mi sembra che oggi si è fatta un'azione ac-

cettevole a sua divina Maestà barbaramente oltraggiata da alcuni disgraziati nell'augusta persona del suo Vicario in terra, protestando migliaia di cattolici contro il brutale ed insensato disprezzo di tre libertini».

Aggiunge monsignor vescovo, che questi ebbero l'audacia di dire che aveano diretta a Sau Santità una lettera, annunciandogli il fatto con parole corrispondenti alla qualità del medesimo. Non so se adempirono quest'altra impresa, che devono reputare eroica. Infelici! La incredulità e la malizia loro ha tolto il bene dell'intelletto. Che Dio ne abbia misericordia!

XXII

DESPACHO N.º. 1645 DE BARILI A ANTONELLI

Nuevas noticias sobre la discusión en el consejo de Estado de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 107-107v (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minima).

Madrid, 21 febrero 1865

Il consigliere di stato signor Cardenas, che redasse il progetto di opinamento dipoi approvato dalla pluralità dei voti de' suoi colleghi sulla enciclica e sua pubblicazione udita la lettura del voto particolare di cui ho trattato nel rispettosio mio n. 1641, chiese, come ne avea il diritto, di apporre a quello osservazioni. Secondo il regolamento del consiglio né il voto particolare della minoria né le osservazioni in contrario si discutono, ma unendo l'uno e le altre all'opinamento della maggioranza, tutto si trasmette al governo. Ciò si farà appena il signor Cardenas presenti le osservazioni sue.

Mi pensava che poco egli avrebbe tardato perciò avvicinandosi la risoluzione della cosa il 18 fui a raccomandarlo di nuovo alla regina che mi ripeté ciò stesso che mi avea fatto dire come narraì all'eminenza vostra nel citato mio numero e fossi ben certo che né il Santo Padre né i vescovi avranno il minor disgusto. Le presentai una indicazione delle conclusioni del voto particolare, dicendo che potrebbero essere migliori, ma per le circostanze erano tollerabili. Però tuttora il consiglio aspetta le osservazioni del signor Cardenas.

Il dì 19 ho parlato col duca di Valenza, il quale mi ha detto che venera e rispetta l'enciclica intera ed il *Syllabus*, e brama che questo sia il sentimento di tutta la Spagna: e sebbene pensi che non ne fu opportuno il tempo della pubblicazione (ciò che non lasciai trascorrere senza la conveniente risposta) avrebbe risolta la questione pendente secondo il filiale e sincero suo ossequio al Santo Padre, e secondo il desiderio della regina. Questa ha il merito maggiore per avere variato le tendenze del duca.

Il dì medesimo parlai col ministro di grazia e giustizia e col general Cordova, ministro della guerra. Entrambi mi si mostrarono disposti ad esito che non sarà dispiacevole. Dio faccia che sia così.

XXIII

DESPACHO N.º 1647 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre nuevas publicaciones del *Syllabus* por parte de los obispos.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 140-141 (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 24 febrero 1865.

I monsignori arcivescovo di Saragozza e vescovo di Guadix mi hanno inviato esemplari delle loro pastorali con cui pubblicarono l'enciclica dell'8 dicembre pel Santo Padre e per l'eminenza vostra; quindi ho l'onore di trasmetterla costà con questo rispettosissimo mio numero.

Nei numeri del *Pensamiento español* corrispondenti ai giorni 8, 14 e 16 (e spero che costà regolarmente pel corriere ordinario e sotto fascia saranno giunti) con inserite le pastorali dei vescovi di Vich, Cartagena e Zamora, ed io aggiungo un esemplare di quelle che dettero i monsignori di Cadice e di Gerona, poichè il *Pensamiento* sin qui non le ha riprodotte. Pastorali dettero del pari riguardo l'enciclica i monsignori di Urgel, di Salamanca e di Jaca, e se mai neppur queste s'inserissero in quel giornale le trasmetterò all'eminenza vostra reverendissima.

Sino ad ora, o in un modo o in un altro, tutti i prelati diocesani han pubblicato l'enciclica tranne (almeno per quanto è a mia notizia) i monsignori arcivescovo di Granada, e vescovi di Orihuela, Almeria e Menorca. Il primo da più giorni mi ha scritto che la avrebbe fatta circolare col bollettino diocesano, ma nulla più ho saputo; l'altro di recente mi ha reso consapevole che dalle feste di Natale soffrì maggiori incomodi degli abituali nella sua salute, e che andava a poco a poco recuperando le sue forze. Monsignor di Malaga non la pubblicò con la stampa; ma in sua presenza una delle ultime domeniche la fece leggere nella cattedrale.

Monsignor vescovo di Canaria, ritornato appena dalla visita pastorale, ha fatto inserire l'enciclica nel bollettino diocesano con un lodevole preambolo. Egli ha poi voluto attestare la perfetta sua e rispettosa adesione alle dottrine definite dal Santo Padre con la lettera qui unita; spero che l'eminenza vostra si degnerà porla in mano di Sua Santità.

Il clero della diocesi di Cuenca, ed il capitolo e beneficiati della cattedrale di Cadice spontaneamente risolvettero di manifestare che a quell'insigne documento della Santa Sede prestano la medesima obbedienza ed il medesimo ossequio che i loro vescovi. E come siffatte manifestazioni si resero pubbliche nei bollettini delle due diocesi, ben volentieri li aggrego alle altre stampe che ho l'onore di trasmettere.

Mi giunsero alcuni esemplari degli atti di Sua Santità dei quali un estratto è il Sillabo, e ben volentieri riceverò gli altri che benignamente col venerato n. 35051 mi accenna avermi diretti in una cassa. Ne invierò un certo numero al mio collega di Lisbona, e distribuirò gli altri fra gli arcivescovi e vescovi ed altre persone ragguardevoli, che assai li gradiranno. Ieri ho ricevuto altri esemplari della enciclica e del Sillabo sotto fascia.

XXIV

DESPACHO N.º 35.273 DE ANTONELLI A BARILI

Responde a los despachos nn. 1633 y 1634.

ASV AN *Madrid* 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 25 febrero 1865.

Ho letto con attenzione i fogli di vostra signoria numeri 1633 e 1635 ambedue relativi all'enciclica dell'8 dicembre prossimo passato. Il discorso recitato da cotesto ministro di grazia e giustizia in senato il 30 gennaio ultimo, non poteva non interessarmi; ma meritamente ha dato luogo alle osservazioni del *Pensamiento español* ed a quelle giustissime ch'ella mi presentava nel primo dei detti fogli. Si vede apertamente che nell'animo di lui, sebbene ora inclinato a più miti consigli, lottano due opposte tendenze, che sono la cagione delle sue titubanze e contraddizioni.

L'autografo di lei poscritto al secondo dei fogli accennati mi mostra com'ella a buon diritto diffidasse che la maggioranza del consiglio di stato disapproverebbe l'opinamento propostogli dalla sua sezione di grazia e giustizia. Non resta quindi a sperare (seppure a tanto v'è luogo), se non che il governo voglia piuttosto conformarsi, come il potrebbe, all'opinamento dei non pochi consiglieri che nelle prolungate discussioni e nella votazione si mostrarono contrarii alla maggioranza.

Non so rendermi ragione della grande insistenza che si pone costì ad avere qualche ufficiale comunicazione sull'enciclica. A nessun governo si è fatta qui alcuna partecipazione di tal genere e dal giornalismo stesso si sarà appresa la insussistenza del passo attribuito a monsignor Falcinelli.

Non mi meraviglio punto di quanto ella mi aggiungeva in cifra in questo secondo dispaccio e son ben persuaso che a torto si negava l'influenza di cui era proposito nel colloquio del ministro.

XXV

DESPACHO N.º 1651 DE BARILI A ANTONELLI

Informa sobre la resolución adoptada por el gobierno relativa a la enciclica *Quanta cura* y al *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 168-169 (original).

ASV AN *Madrid* 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 6 marzo 1865.

Oggi la regina deve aver firmato il decreto sulla pubblicazione della enciclica e del *Syllabus* dell'8 dicembre, e brevemente narrerò all'eminenza vostra

quanto su questo argomento è avvenuto dal dì 21 febbraio, in cui ebbi l'onore di scriverle il rispettoso n.1645.

Il consigliere signor Cardenas trasse al consiglio di stato in nome della pluralità dei suoi colleghi il dì 22 la confutazione del voto particolare della minoria, confutazione acre e disgustosa, che immediatamente fu letta. Siccome secondo il regolamento non potea discutersi (come non si discusse) il voto particolare, il consiglio determinò che l'attuato intero sulla enciclica ed il *Syllabus* si trasmettesse al ministro di grazia e giustizia in risposta alla sua consulta.

Ciò si eseguì il dì 24; ed il 25 mi recai a visitare quel ministro per raccomandargli che pria di dar contezza degli opinamenti del consiglio di stato al consiglio dei ministri volesse meco tenere una conferenza. Egli me lo promise ed infatti mi chiamò il primo di questo mese.

Nella conferenza nostra il discorso divagò sopra molte cose sulle quali avevamo altre volte parlato, ma infine mi disse che tra due giorni avrebbe fatto una proposta al consiglio dei ministri; e la proposta sarebbe l'opinamento della minoria del consiglio, di stato con due modificazioni, ossia che si ometta la quinta conclusione (mi riferisco al mio rispettoso n. 1614) e che in quanto alla seconda, non potendosi annuire di francare i prelati che pubblicarono la enciclica senza *exequatur* da alcuna censura, questa si restringa ad un *reparo* o semplice osservazione.

Riservandomi sempre il diritto di fare le reclamazioni che stimerò convenienti sull'opposizione del *pase* alla enciclica ed al *Syllabus*, quasi che ve n'avesse d'uopo e diritto ne avesse il governo, non mi opposi per certo acché si tralasciasse la quinta conclusione del voto particolare. Ma si disapprovai il *reparo* o osservazione, che pretendeva farsi ai prelati, e mi studiai di provarne la sconvenienza e l'ingiustizia con le ragioni più forti che mi occorsero. Il ministro procurò di sostenere la sua idea e concluse che seguito a riflettere sulla cosa.

Il dì medesimo potei parlare con la regina sulla conferenza e con tutto l'impegno la pregai affinché se la sua intervensione aveva impedito che si ritenessero alcune proposizioni dei due documenti pontificii, e che si giudicassero i prelati per violatori della legge, impedisse del pari il rimprovero (e ciò significa il *reparo*) che a nome suo loro si minacciava. Nella sera poi fui a parlare col medesimo scopo ad una persona rispettabile, di cui ha molta stima il ministro di grazia e giustizia e nei dì immediatamente seguenti per convalidare questi impegni scrissi su ciò due note confidenziali al medesimo ministro.

Ieri sera fui a sua casa, e non avendolo trovato, stamane mi fece sapere che potea vederlo al ministero. Là egli mi mostrò il decreto che oggi stesso avrebbe presentato alla regina. Per buona fortuna il *reparo* fu escluso. Rimane purtroppo il *pase*, al quale (cosa singolare!) si dà forza retroattiva ossia anteriore alla pubblicazione dell'enciclica e del *Syllabus* fatte in Ispagna; ma rimane ancora la dichiarazione di trattare con la Santa Sede per rifuggire difficoltà; tale dichiarazione serve di correttivo, se non erro, al *pase* che non era possibile di evitare. Ma si evitò per grazia di Dio che si disconoscesse l'autorità pontificia e si mancasse al decoro della dignità episcopale.

Al decreto precede un preambolo, in cui v'han concetti che peccano d'inesattezza; però di tutto darò ragione quando il decreto sia reso pubblico.

XXVI

DESPACHO N.º. 1652 DE BARILI A ANTONELLI

Transmite el real decreto del 6 de marzo de 1865 con el que se autoriza la publicación en España de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 3º, ff. 176-181v (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (minuta).

Madrid, 10 marzo 1865.

Sua Maestà la regina firmò il dì 6 del corrente mese il decreto di cui ebbi l'onore di trattare all'eminenza vostra nel rispettosio mio n. 1651 sull'enciclica e *Syllabus* dell'8 dicembre, poichè il medesimo dì 6, come mi disse, lo presentò a Sua Maestà il ministro di grazia e giustizia. Però la *Gazzetta* ufficiale non la pubblicò se non jeri, per motivo che al decreto si volle aggiungere il testo latino e la versione spagnuola di que' due documenti e fu d'uopo di due giorni per farne l'impressione.

Sebbene alcuna osservazione ho premesso su tal decreto ed abbia ancora notate le gravissime difficoltà che impedirono a renderlo qual dovea essere per corrispondere pienamente ad un governo cattolico; nondimeno ho d'uopo di commentarlo e di spiegarlo, perchè possa farsene esatta ragione. A ciò oggi non mi è bastato il tempo, ma perchè l'eminenza vostra ne conosca senza dimora il testo, lo invio tradotto nell'allegato A.

Come poi lo abbiano accolto i giornali del liberalismo più avanzato, ne dan saggio i due che formano gli allegati B e C. Oggi nella sezione diurna della camera dei deputati non se ne è fatta menzione; ma di qualche interpellazione parlamentaria ed aspra vi ha ben molta probabilità.

XXVII

Unido al documento XXVI.

MINISTERIO DI GRAZIA E GIUSTIZIA — DECRETO REALE

Nel sommario istruito e rimesso alla consulta del consiglio di stato riunito in piena adunanza, secondo la legge costitutiva del medesimo, sopra la concessione del regio *exequatur* ai documenti dei quali si fa immediata menzione:

Visto l'esemplare impresso con la relativa traduzione autentica della enciclica «*Quanta cura*» che in data dell'8 dicembre 1864 diresse Sua Santità a tutti i vescovi dell'orbe cristiano.

Visto l'altro impresso tradotto nella stessa forma denominato *Syllabus*, senza autorizzazione o firma fatto circolare con la enciclica «*Quanta cura*»; documenti che privatamente ed extra-officialmente furono acquistati e rimessi dal mio ambasciatore in Roma;

Considerando che sebbene i riferiti documenti non siano stati comunicati ufficialmente né al mio ambasciatore, né al mio governo, forse perché non si limitavano determinatamente alla Spagna, ma a tutti i prelati dell'orbe cristiano, credendosi che perciò non avessero d'uopo del *placitum regium*, tuttavia non può mettersi in dubbio la loro autenticità riconosciuta non solo dall'episcopato spagnuolo, ma ancora da altre nazioni e da altri governi, che come tali li hanno pubblicati, oltre i dati che si è procurato il mio governo per assicurarsi della stessa autenticità;

Considerando che siffatti documenti, come si è espresso, nella parte relativa alla presente questione, non sono diretti specialmente e concretamente alla Spagna, per qui non v'ha luogo neppure a sospettare che la Santa Sede, la quale con particolare predilezione riguarda e distingue la nazione spagnuola esclusivamente ed altamente cattolica, si proponesse ledere e pregiudicare i diritti, prerogative e regalie della corona fondate sopra solide e speciali basi, che non esistono presso altre nazioni; e piuttosto deve ritenersi che Sua Santità parlò in modo generale senza offendere le legalità esistenti;

Considerando che per questa ragione non solo non sarebbe conveniente negare l'*exequatur* ai citati documenti, ma neppure ritenere o supplicare alcuna clausola o proposizione contenuta nei medesimi, come quella che non si concreta alla Spagna: bastando perciò la clausola ordinaria per tutti gli effetti legali;

Considerando in fine che sebbene per diverse ragioni la maggioranza e la minoria del consiglio, comunque discorde sopra altri punti, opina per la concessione del regio *exequatur* alla enciclica senza pregiudizio delle regalie della corona;

Considerando per altra parte che i riferiti documenti immediatamente si pubblicarono e riprodussero nelle altre nazioni, traducendosi nei rispettivi idiomi, circolando profusamente i loro periodici per tutta la Spagna, e quindi inserendosi e propagandosi in quelli del regno, nella fondata persuasione che circolando per ogni parte i giornali di altre nazioni e specialmente quelli di Francia e diffondendosi ugualmente le relative polemiche, non sembrava potersi sostenere la proibizione concreta e isolata pei periodici spagnuoli, mentre potevano circolare senza ostacolo gli stranieri, non avendovi alcuna disposizione legale che no impedisca;

Considerando che essendo già generalmente conosciuti tali documenti, i reverendissimi arcivescovi e reverendi vescovi che li pubblicarono nei bollettini ecclesiastici poterono credere che non sarebbe loro vietato ciò che altri si pensavano permesso; a ciò si aggiunge l'essersi diffusa la credenza che questi documenti non erano di quelli che doveano sommettersi all'*exequatur* per ragioni se non del tutto vere, almeno che di tali aveano l'apparenza;

Considerando per ultimo che cambiate essenzialmente le condizioni della stampa in Ispagna è difficile applicare a queste, senza modificazioni legislative, la stretta osservanza delle leggi ricapitolate relative alla pubblicazione di documenti emessi dalla Santa Sede:

Per tutto ciò, attese le ragioni esposte dal ministro di grazia e giustizia, d'accordo col mio consiglio dei ministri, ed inteso il consiglio di stato riunito in piena adunanza, decreto quanto segue:

Articolo 1º: Si se concede l'*exequatur* alla enciclica 'Quanta cura' diretta da Sua Santità ai prelati dell'orbe cristiano il dì 8 dicembre 1864, ed al Sylla-

bus annesso, senza pregiudizio delle regalie della corona e dei diritti e prerogative della nazione.

Questi documenti con la loro traduzione s'inseriranno a continuazione di questo reale decreto, per evitare qualsiasi alterazione.

Articolo 2º: Attese la circostanze specialissima del caso presente, per tutti gli effetti legali s'intenderà concesso il detto *exequatur* anteriormente alla circolazione e pubblicazione dei mencionati documenti.

Articolo 3º: Per evitare nell'avvenire nuovi conflitti in tali materie, il mio governo proporrà le misure legislative che siano convenienti ad armonizzare il diritto del *placitum regium*, quando abbia luogo, con la libertà della stampa.

Articolo 4º: Con lo stesso oggetto il mio governo procurerà venire ad un accordo con la Santa Sede, ad esempio di qualche altro già ottenuto in casi analoghi, affinché si fissi e determini la forma più adeguata perché autenticamente e pria della pubblicazione e circolazione possano conoscersi dal medesimo i documenti emessi dalla Sede apostolica, che totalmente o parzialmente debbano eseguirsi in Spagna, sebbene questi siano diretti a tutto l'orbe cristiano, perché non si ponga mai in contraddizione il rispetto che si deve o voglio che costantemente si osservi, al Capo supremo della Chiesa, e quello che tutti i miei sudditi sono obbligati a avere per le leggi della nazione.

Articolo 5º: Mentre si verifica il disposto dei due articoli precedenti, il governo adotterà tutte le misure convenienti dentro il circolo delle sue facoltà, perché si compiano strettamente le prescrizioni delle leggi del regno sulla pubblicazione e compimento delle bolle, brevi e rescitti pontificii e specialmente la prammatica del 1768.

Palazzo, 6 marzo 1865

Il ministro di grazia e giustizia
Lorenzo Arrazola

XXVIII

DESPACHO N.º. 1655 DE BARILI A ANTONELLI

Sobre la publicación del *Syllabus* por parte de los obispos y vicarios capitulares que todavía no la habían dado a conocer en sus diócesis.

ASV SS 1 (1865) 3º; ff. 182-183 (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII 2b, 1 (minuta).

Madrid, 11 marzo 1865

Pria che la regina firmasse il decreto sulla circolazione dell'enciclica e *Syllabus* dell'8 dicembre, i pochi vescovi che non ne avevano fatto la pubblicazione nelle loro diocesi la eseguirono, tranne due solamente, monsignore di Menorca, del cui stato infermiccio di salute detti contezza all'eminenza vostra reverendissima nel rispettoso n. 1647, e monsignore di Orihuela. Sicché con verità può dirsi che tutto l'episcopato spagnuolo, con rarissime eccezioni in

un modo, o in altro, senza aspettare l'annuenza del governo, fece conoscere al clero ed al popolo que'due documenti pontificii.

I piu di essi aggiunsero una pastorale, e non avendo disponibili esemplari di tutte, per ora alle già inviate aggrego quella dei monsignori di Granata e di Jaca. Nel numero del *Pensamiento* del 4 marzo sta la pastorale di monsignore di Sigüenza, fratello del ministro di stato; nel numero dell'8 quella di monsignore di Valenza; nel numero del 7 dell'eminentissimo cardinale arcivescovo di Compostella. Monsignore di Pamplona mi scrive che costà direttamente ha trasmessa la sua. Procurerò dipoi che vostra eminenza ne abbia una collezione completa.

Pe' vicari capitolari delle diocesi che, secondo il concordato devono riunirsi ad altre (tranne Ibiza) non mi vennero i pieghi unitamente ai destinati per tutti gli ordinarii diocesani, anzi notai che tenendo già per riunite le diocesi Solsona a Jaca, di Barbastro a Huesca, e di Albarrazin a Teruel, i vescovi delle seconde s'intitolavano vescovi ancora delle prime. Come per prudenza tardai ad inviare il piego ai vicari capitolari delle diocesi accidentalmente vacanti, mi pensai che non era un inconveniente se per poco tempo gli altri nulla ricevevano. Però essi, ossia i vacarii di Barbastro, Albarrazin e Solsona, interpretarono questo difetto per un indizio di soppressione delle diocesi alle quali presiedono, e mi raccomandarono di far giungere al Santo Padre la qui unita esposizione. L'intento loro è già adempito; oggi ho spedito a tutti tre la enciclica con i suoi annessi. Così farò domani con gli altri vicarii capitolari.

Ieri trasmisi all'eminenza vostra la traduzione del decreto del 5 menzionato al principio: ora aggiungo un esemplare originale che sta mane ho ricevuto dal ministero di grazia e giustizia.

XXIX

DESPACHO N.º 35.481 DE ANTONELLI A BARILI

Responde a varios despachos sobre la publicación del *Syllabus* en España.

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 11 marzo 1865

Tengo dietro con la debita attenzione a tutti gli incidenti che hanno luogo in cotesto regno in seguito all'enciclica pontificia dell'8 dicembre prossimo passato e trovo in ciò di che appagarmi pienamente nei frequenti rapporti direttimi su tale oggetto da vostra signoria e pe' quali le rinnovo i miei ringraziamenti.

Se appresi con vero disgusto l'empio e stupido attentato di Logroño, di cui si tien proposito nel suo foglio 1634, ebbi poscia di che consolarmi nel leggere l'ampia riparazione datale dal clero e popolo di quel luogo come è riportato nel posteriore suo n. 1642.

Continuo a ricevere le pubblicazioni de' vescovi spagnuoli sull'enciclica. Oltre quelle inserite nel *Pensamiento Español* che mi giunge regolarmente, ho

avuto le altre da lei acclusemi ne' suoi fogli 1636 e 1647. Ho trovato altresì in questi numeri il piego di monsignor di Cordova e la lettera di monsignor vescovo di Canaria diretti l'uno e l'altro al Santo Padre e mi son dato ben volentieri la cura di rassegnarli entambri nelle venerate di lui mani. Con vero piacere poi ho letto nei rispettivi bollettini ecclesiastici da lei rimessime le adesioni che sull'importante atto pontificio hanno reso pubbliche il clero della diocesi di Cuenca, ed il capitolo ed i beneficiati della cattedrale di Cadice.

Presentano molto interesse i fogli da lei segnati coi nn. 1641 e 1645 non solo per riguardo alla recente enciclica, ma per l'*exequaturs* in genere altresì, atteso il desiderio manifestato da una non lieve minoranza del consiglio di stato su trattative da intavolarsi in proposito con la Santa Sede.

Riposando intanto sulle assicurazioni avute dalle diverse persone che sono accennate in questi ultimi fogli, e lieto di apprendere a chi si debba il merito delle cangiate disposizioni ministeriali,...

XXX

DESPACHO N.º. 1662 DE BARILI A ANTONELLI

Envía nuevas pastorales de obispos sobre el *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 4º, ff. 33-33v (original).

ASV AN Madrid 364, 14, VII 2b, 1 (minuta).

Madrid, 25 marzo 1865

Alle già trasmesse aggiungo due altre pastorali pubblicate pria del decreto reale sulla enciclica e il Sillabo dell'8 dicembre, e sono dei buoni e zelanti vescovi di Plasencia e di Badajoz. Entrambi seguirono esattamente le istruzioni del loro metropolitano eminentissimo cardinal arcivescovo di Compostella; quindi prontamente nei nollettini ecclesiastici fecero inserire que' due insigni documenti, e dipoi sui medesimi diressero la loro voce ai diocesani.

Altrettanto fecero i monsignori di Valenza, di Salamanca e di Huesca. Il primo invia con una lettera la sua pastorale all'eminenza vostra; quella del secondo, che è una delle migliori, fu riprodotta dal *Pensamiento Español* il dì 11 di questo mese, e quella dell'ultimo nei numeri del 16 e 17.

Indicai all'eminenza vostra nel rispettoso n. 1655 che, pubblicato il suddetto decreto, inviai l'enciclica e il Sillabo ai vicarii delle Chiese vacanti. Quasi tutti aveano già fatto conoscere l'una e l'altro ai fedeli affidati alle loro cure, ed alcuni con breve pastorale. Per la qual cosa si condussero meglio di ciò che m'aspettava.

Di monsignore di Orihuela, che nulla ha fatto innanzi al decreto, ignoro se dopo averlo ricevuto abbia eseguito qualche pubblicazione.

Accompagno due lettere dell'eminentissimo cardinale arcivescovo di Compostella, l'una pel Santo Padre, l'altra per l'eminenza vostra reverendissima, e di più e due esemplari consueti della *Cruz*, giornale religioso di Siviglia. Il suo direttore signor Carbonero y Sol vi ha inserito un suo articolo sulla enciclica dell'8 dicembre.

XXXI

DESPACHO N.º 35.693 DE ANTONELLI A BARILI

Sobre el opúsculo de Vicente de la Fuente, *El exequatur regio*.

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 30 marzo 1865.

L'opuscolo sull'*exequatur regio* pubblicato dal signor profesor La Fuente è stato di tanto maggior gradimento pel Santo Padre, quanto sono più radicate in Ispagna, anje presso i buoni cattolici, le false idee su i diritti e sulle prerogative attribuite al potere civile in tale argomento. Puossi oggimai con qualche fondamento sperare una felice reazione in senso contrario, e perciò il lavoro del cattolico professore merita ogni applauso e pel suo valore intrinseco e perché essendone laico l'autore non si può prender pretesto dal suo carattere per indebolire la forza de' suoi ragionamenti. Ringrazio adunque vostra signoria reverendissima della spedizione di tre copie di tale opuscolo, delle quali ho rassegnato la prima a Sua Santità unitamente alla lettera dell'egregio scrittore, un'altra ne ho consegnata a monsignor Berardi el ho ritenuto la terza per me. Per questa vorrà ella compiacersi di porgere i miei ringraziamenti e quelli dil detto prelato al signor La Fuente, mentre gli parteciperà fin d'ora la benigna accoglienza che ha incontrato la sua offerta presso l'augusto Pontefice.

Le accuso qui il regolare ricevimento de' suoi antecedenti nn. 1650, 1653 e sapendole buon grado delle notizie con essi comunicatemi...

XXXII

DESPACHO N.º 35.694 DE ANTONELLI A BARILI

Respuesta a los últimos despachos de Barili sobre la publicación en España de la enciclica del 8 de diciembre de 1864.

ASV AN Madrid 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Roma, 31 marzo 1865

Dopo i timori fondatamente concepiti che sulla pubblicazione della enciclica dell'8 dicembre e de' relativi documenti avesse ad emanarsi in cotesto regno un decreto che ne ritenesse alcune proposizioni, e incolpasse o almeno rimproverasse i vescovi che si erano affrettati in un modo o in un altro a farli conoscere ai fedeli senza il preteso regio *exequatur*, la risoluzione presa in proposito dal Governo e dalla Signoria Vostra Illustrissima e Reverendissima, riferitami ne' suoi numeri 1651 e 1652, se non è degna di una nazione eminentemente cattolica, è però un avvenimento che il complesso delle prece-

denti circostanze, da lei diligentemente espostemi durante la lunga trattazione di questo argomento nelle Cortes, nel Consiglio di Stato e nel Consiglio de' Ministri, rendevano molto improbabile. Se non si è ottenuto quanto potea disederarsi, non si è almeno misconosciuta l'autorità pontificia, e si è evitato di recare offesa alla dignità dei vescovi. A questo risultato, io mi compiaccio di dichiararlo, si è da lei non poco contribuito, e la ringrazio quindi vivamente delle solerti cure che con tanta perseveranza si è date in un argomento sì delicato ed importante. Resta ora che il Governo diasi carico di effettuare quanto ha indicato nell'articolo 4º del decreto reale del 6 del cadente, affinché non si abbiano a rinnovare in avvenire simili casi con reciproco discapito della Chiesa e del potere civile, al quale non lieve danno devono certamente arrecare polemiche del carattere di quelle da lei comunicatemi negli allegati B e C del suo n. 1652.

Le significo qui di aver rassegnato nelle venerate mani del Santo Padre l'esposizione de' vicarii di Barbastro, Albarrazin e Solsona, da lei rimessemi col suo n. 1655, dal quale ho con gran soddisfazione rilevato che tutto l'episcopato spagnuolo, con rarissime eccezioni, senza attendere l'annuenza governativa, ha dato sufficiente pubblicità alla enciclica ed al *Syllabus*.

La collezione delle relative pastorali, ch'Ella in mi ripromette, mi giungerà gratissima, sebbene questo foglio / fin da ora ne abbia per suo mezzo ricevuto un buon numero.

Quanto ai timori conceptisi da qualche vescovo o vicario capitolare di pregiudizio ai diritti delle rispettive sedi, in seguito di alcuna inesattezza occorsa nella direzione dei detti documenti, devo francamente significarle essere destituiti di ogni fondamento. Potrà Ella quindi, se lo creda opportuno, far uso di questa dichiarazione.

XXXIII

DESPACHO N.º 1.679 DE BARILI A ANTONELLI

Transmite nuevos escritos pastorales de obispos relativos al *Syllabus*.

ASV SS 1 (1865) 4º, ff. 67-67v (original).

Madrid, 11 abril 1865.

Monsignor vescovo di Huesca invia per mio mezzo al Santo Padre e all'eminenza vostra i documenti della sua diocesi relativi alla enciclica ed al *Syllabo* dell'8 dicembre. Da essi non solo si ha una prova novella dello zelo e della devota unione di questo pio prelado con la Santa Sede, ma ancora del buon risultato che egli ottiene in ogni ordine di persone col pastorale suo ministero.

Per continuare la serie delle pastorali dei vescovi sulla enciclica e sul *Syllabo* accennerò una che aggiunse alle anteriori sue pubblicazioni monsignor vescovo di Cuenca, incominciandola con la risposta che il Santo padre di recente si degnò dare ad una sua lettera, ed accennerò del pari quella dell'eminentissimo arcivescovo di Toledo. L'una e l'altra fu riprodotta dal *Pensamiento*

Español, la prima nel numero del 27 marzo, la seconda nel numero del 3 di questo mese.

Il signor Carbonero y Sol con egregio proposito ha preso a riunire nel suo giornale *La cruz* gli atti dell'episcopato spagnuolo sopra questo ragguardevolissimo argomento. La collezione principia nel fascicolo di febbraio, che ho l'onore di trasmettere all'eminenza vostra e continuerà nei seguenti.

XXXIV

DESPACHO N.º 36.111 DE ANTONELLI A BARILI

Responde al despacho n.º 1679.

ASV AN *Madrid* 364, 14, VII, 2b, 1 (original).

Madrid, 25 abril 1865

Uniti al foglio di vostra signoria reverendissima numero 1679 ho trovato i numerosi documenti inviati col suo mezzo da monsignor vescovo di Huesca. Avendone fatto relazione al Santo Padre, Sua Santità non ha potuto non provarne una particolare soddisfazione scorgendosi da essi chiaramente che le dottrine inculcate con l'enciclica e col Sillabo dell'8 dicembre prossimo passato sono ricevute da tutti gli ordini di quella diocesi non solo con piena adesione, ma altresì con giubilo universale.

Rinvenni ancora in detto foglio il fascicolo di febbraio del giornale *La Cruz* ed avendolo posto nelle venerate pontificie mani, Sua Santità si degnò esternare parole di encomio pel lodevolissimo proposito del signor Carbonero y Sol.

Ho ricevuto col *Pensamiento Español* la nuova pastorale del vescovo di Cuenca sull'enciclica e quella dell'arcivescovo di Toledo.



DE LA GRANJA CISTERCENCA DE VINGANYA (ALCARRÀS, SEGRITÀ)

Escriu el pare Altisent en la seva història del monestir de Poblet que *Guerau de Jorba, un dels personatges més importants de la cort, cedi a Poblet el 1153 el que fou una de les primeres granges del monestir: les terres d'AVINGANYA, a Seròs, prop del Segre; terra de regadiu.*¹ Aquesta donació, juntament amb sis documents més on apareix esmentada la granja de Vinganya, fou publicada anteriorment per J. Santacana Tort.²

Sabem, també pel pare Agustí Altisent,³ que a finals del segle XII, Poblet la tenia ja constituïda com una granja en el sentit cistercenc del terme, a l'igual que d'altres unitats territorials pertanyents al monestir, sistema d'explotació què utilitzava amb gran profit.⁴ Una darrera notícia d'aquesta granja populetana ens assabenta que fou venuda, juntament amb la d'Utxesa, a Guillem de Montcada, l'any 1258, per 1.100 masmudines. Sembla ser que la venda va motivar-la l'adquisició, per part de Poblet, del castell i vila de Senan (Conca de Barberà), així com d'altres propietats, la qual cosa deixà el cenobi en una situació difícil i delicada.⁵

Com s'ha vist, el pare Altisent —com també Santacana⁶— localitzen la torre que *etiam dicitur turris de Avingania*⁷ dins el terme municipal de Seròs, essent aquesta una inexactitud que cal ajustar si volem evitar les confusions.

1. Altisent, Agustí: *Història de Poblet*. Ed. Abadia de Poblet. L'Espluga de Francolí, 1974. p. 34.

2. Santacana Tort, Jaime: *El monasterio de Poblet (1151-1181)*. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona, 1974. p. 457, doc. núm. 8.

3. Altisent, Agustí: *op. cit.*, p. 59

4. A.H.N., carp. 2.239, perg. 3; carp. 2.243, perg. 1.

5. Altisent, Agustí: *op. cit.*, pp. 138 i 143.

6. AVINGANIA o AVENGANIA: *Torre de Avingaña, a la derecha del Segre y a unos 2 kms. de Seròs, part. judicial y provincial de Lérida* (Santacana, Jaime: *op. cit.*, p. 766).

7. Vegeu document núm. 2.

Efectivament, a 2 Kms. de Seròs hi havia una Torre d'Avinganya que l'any 1201 fou cedida pel seu senyor, Pere de Bellvis, a Sant Joan de Matha, fundador de l'Orde Trinitari, que hi va instituir un convent. Així, quan busqueu el toponim *Avinganya* (o *Vinganya* si és català normalitzat) és molt probable que trobeu la referència a la casa trinitària serossenca i res més.⁸ Això no obstant, l'Enciclopèdia Catalana conté una altra veu: *Coll de Vinganya*, que ben llegida podria haver estat molt útil. En qualsevol cas, la confusió era prevesible i lògica.

Investigant la casa trinitària varem pensar, en un primer moment, que Poblet havia venut la torre en qüestió al Bellvis, el qual la va cedir als trinitaris. No trigarem gaire a adonar-nos de la contradicció: si Poblet se la va vendre l'any 1258 (i a un Montcada), difícilment hauria pogut cedir-la Pere de Bellvis mig segle abans. No podia ser, doncs, la mateixa torre.

Vam intentar de localitzar-ne una de veïna, prop de l'actual convent, a Seròs, però no era aquest el cas. Sortosament, els documents de la granja de Poblet són suficientment indicatius. El primer —la donació— diu clarament *illum turrim que est inter Alcarraz et Fragam, super viam regiam*. Ni Seròs es troba, propiament, entre Alcarràs i Fraga, ni la torre d'Avinganya està per damunt del camí reial, sinó molt per sota (uns 10 Kms. aprox.). Ademés, en un document del 28 juliol de 1163, Guerau de Jorba fa una nova donació a Poblet, i en ella especifica: *dono etiam ut fratres Populeti deinceps, pro irriganda terra de Avingania, certum diem in cequia accipiant, et pro die illa nullum debitum alicui umquam persolvant, set quod ipsi soliti erant solvere reddat villa de Alcarraz*.⁹

Basant-nos en aquestes referències, la recerca de la granja quedava limitada dins el terme municipal d'Alcarràs. El full 388 del mapa d'Espanya 1:50.000 (*Lérida*), dibuixa una *Partida de Minganya* que, si bé pertany al municipi alcarressenc, no hi té continuïtat territorial, és a dir, forma d'una illa a l'estil de Llívia, encaixonada entre els termes de Soses i Torres de Segre.¹⁰ Consultades les fulles del

8. Sobre el tema vegeu Antonino de la Asunción: *Historia documentada del convento de los P.P. Trinitarios de Avingaña*. Roma 1915; també Lara Peinado, Roderic: *Avinganya, bressol dels trinitaris a Catalunya*. Ed. Dilagro. Lleida, 1979.

9. Vegeu el document número 3. Una especificació similar pot trobar-se en la «definició» que fa Poblet a la Religió de l'Hospital de la terra de Vinganya i Remolins, l'any 1.200 (A.C.A., Sec. Gran Priorat, Armari 10, volum 1, foli 34).

10. El contexte geogràfic s'aprecia nítidament en el mapa 1.

cadastre i l'arxiu municipal d'Alcarràs, ens aparagué en el nom correcte de la partida és *Vinganya*, més comú encara que *Avinganya*, assabentant-nos posteriorment que molta gent pronuncia M en lloc de V, mutació fonètica que recull el citat mapa.

A partir d'ací, comprovades positivament les confrontacions dels documents primer i tercer (vegeu els mapes), pot afirmar-se que estem davant la localització correcta de la granja de Poblet. Una posterior prospecció arqueològica, amb l'ajut de les notícies del veinat, ens ha permés de situar el lloc exàcte on s'aixecava la torre, la qual, segons hem pogut saber, va restar identificable com a tal fins els anys quaranta, quan les seves pedres de la part baixa (carreus ben tallats) foren reutilitzades en una construcció dins la vila d'Alcarràs.¹¹ Desconeixem, però, el lloc concret on els monjos bastiren la granja. Molt probablement no van utilitzar la torre, puix tota la ceràmica allí recollida és clàrament islàmica. Si estava sota l'actual granja, cal donar per perduda tota esperança d'investigació arqueològica.¹²

Això no obstant, amb les notícies que disposem podem fer-nos una reconstrucció esquemàtica del cas. La torre fou conquerida per Guillem d'Alcarràs entre 1147-48. El seu pare era Guerau (o Gerald) de Jorba, que la cedeix a Poblet l'any 1153. Mentre tant, Gerdald de Jorba marida amb Guillem de Cardona (I) i traspasa la senyoria d'Alcarràs a la casa dels Cardona. El fill d'aquest matrimoni, Guillem II, Mestre del Temple, es desfà de la senyoria en benefici de la família patricia dels Santcliment, lleidatans, l'any 1249. I aquesta família serà qui compri a la casa de Montcada (marquesos d'Aitona) la granja de Vinganya, retornant-la al seu nucli originari (ja era seva el 1327).

Posteriorment, un seguit d'entroncaments nobiliaris van fer que la casa Santcliment cedís la senyoria als Fernandez Heredia, després comtes de Fuentes, i d'aquests als ducs de Solferino. En tots aquests traspassos (i en altres que hi hagué) l'antiga granja cistercenca de Vinganya es conservà com una propietat unida, lligada en tot moment a la sort de la Baronia d'Alcarràs.¹³

11. Antonio Costa Escolà (*Monografia de Alcarràs*. Lérida 1955, p.11) identifica la torre de Vinganya amb la d'Almussara, citada en documents del segle XII en relació amb Alcarràs i també àrab.

12. Es desconeix la data de construcció però ja és foc durant el s. XVII.

13. Lladonosa Pujol, Josep: *Gran Geografia Comarcal de Catalunya* (Vol. X). Ed. Fundació Enciclopèdia Catalana. Barcelona 1983, p. 113.

Així, sabem que Maria de Santcliment, l'any 1587 era *Señora de la vila y dels termes units de Alcarras, Grañanella y Vinganya, al Principat de Catalunya ... ab potestat pera dirigir y litigar qualesquier pleits tant civil com criminals*.¹⁴ Més tard, l'any 1661, Vinganya era encara propietat única del comte de Fuentes, que l'arrendava *ab totes les terres y hortes situades y confrontades en lo terme de Vingaña*, per un període quadriennal.¹⁵

No gaire més tard, però, trobem la següent anotació en el llibre de protocols de la Rectoria d'Alcarràs: *5 de mayo de 1675: con decreto del Dr. Juan Bautista Pallás, regidor del Ilustre Capitulo y del Ilustre Sr. don José de Castellbell y de Heredia, Gobernador de Alcarrás, fué por 4 hermanas de este pueblo a José Escarp, de la misma vecindad, una faja de terreno de Alcarrás en el termino de Vingaña*. Aquesta primera disgraciació fou seguida d'una altra el 1768, que va afectar a 2 jornals de terra de secà (part occidental). Ambdues enajencions pertanyen a la part que no disposava d'aigua de rec i, lògicament, tenia un valor menys apreciable.¹⁶

Ja a mitjan segle XIX, *según contrato extendido en Lérida el 2 de marzo de 1853, el Exmo. señor don Benito de Llança y Esquivel Hurtado de Mendoza, duque de Solferino, arrendó por 4 años y 24.000 reales de vellón, la partida de Avingaña, juntamente con el derecho de treinteno de otras tierras, a don Gregorio Jové, del comercio de dicha ciudad y natural de Fraga*.¹⁷

A partir d'aquest moment, la sort de la partida de Vinganya es divideix. La zona occidental, abans sense aigua, passa a beneficiar-se del reg del canal d' Aragó-Catalunya. Això, que en un principi havia d'ésser una gran fortuna, va resultar un perjudici: a la llarga, les filtracions del nou reg la convertirien en terra solobre i aspra.¹⁸ El duc de Solferino procedí a la venda ràpidament. L'any 1851 ja tenia un nou propietari, el primer d'una llarga cadena que fins al dia d'avui intentarien infructuosament l'explotació. D'aquesta manera, la zona

14. Arxiu de la Paeria de Lleida: Reg. 712, fol. 5.

15. Arxiu Parroquial d'Alcarràs: s.r.

16. És de comú coneixement en la comarca que aquesta part del secà era d'una qualitat molt superior a la resta, sobretot degut a l'absència quasi absoluta de pedregals, cosa sempre d'agrair.

17. Costa Escola, Antonio: *Monografía de Alcarrás*. Lérida 1955. p. 104.

18. Els primers estudis per a la construcció d'aquest canal (anomenat originàriament *Canal de Tamarit*) foren fetes entre el 1783 i el 1806, i les conseqüències geològiques ja eren previstes en l'autorització de 1834.

occidental, que comprén 46 Ha. i on s'hi troben la torre àrab i la granja (medieval i moderna), no ha sofert cap tipus de parcel·lació.¹⁹

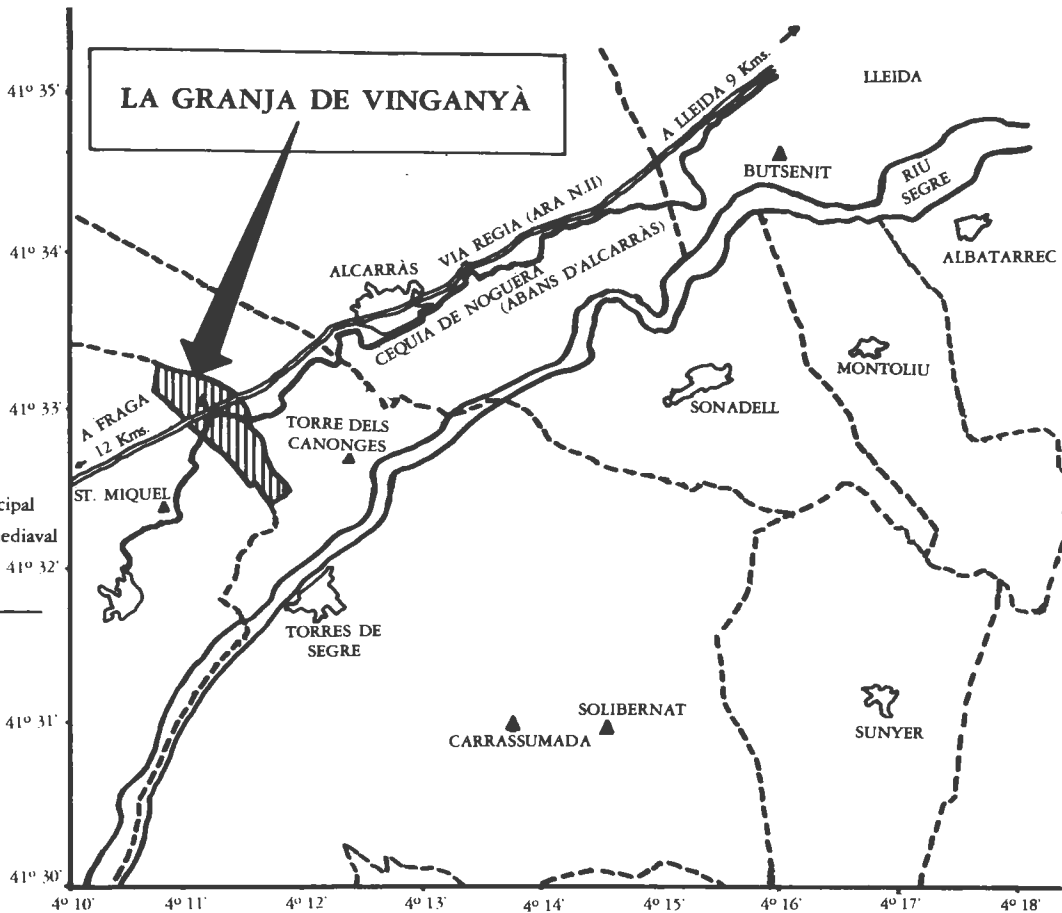
La part oriental, la d'horta, es va fraccionar en molts propietaris, especialment a causa de les vendes dels ducs, fetes durant aquest segle (la darrera el 1970). Amb tot la Casa de Solferino —que no el Baró d'Alcarràs— continua en possessió d'un 35% de les 42,8 Ha. de la zona.

El fet de que encara avui sigui possible la delimitació de la que fou una de les primeres possessions de Poblet, cosa certament poc habitual, es deu a la identificació feta l'any 1833 entre Baronia d'Alcarràs i terme municipal, en el moment d'establir-se aquests límits. No s'ha d'oblidar, però, que l'aïllament de la granja de Vinganya respecte a Alcarràs ha estat un fet clau que ens permet una coneixença completa. Això ho ha succeït, per exemple, amb la granja d'Utxesa, que Poblet va vendre juntament amb la de Vinganya l'any 1258. Utxesa, situada en terme municipal de Torres de Segre degut a pertanyer a la comanada hospitalera d'aquesta vila, resulta d'una delimitació gairebé impossible, essent únicament viable la seva identificació, que confiem poder donar a conèixer ben aviat.

MARC ESCOLÀ I PONS

19. Sortosament, el lloc on es troben les ruïnes de la torre és en aflorament rocallós d'impossible conreu: el Coll de Vinganya, la qual cosa ha evitat una desaparició radical més prematura.

MAPA 1

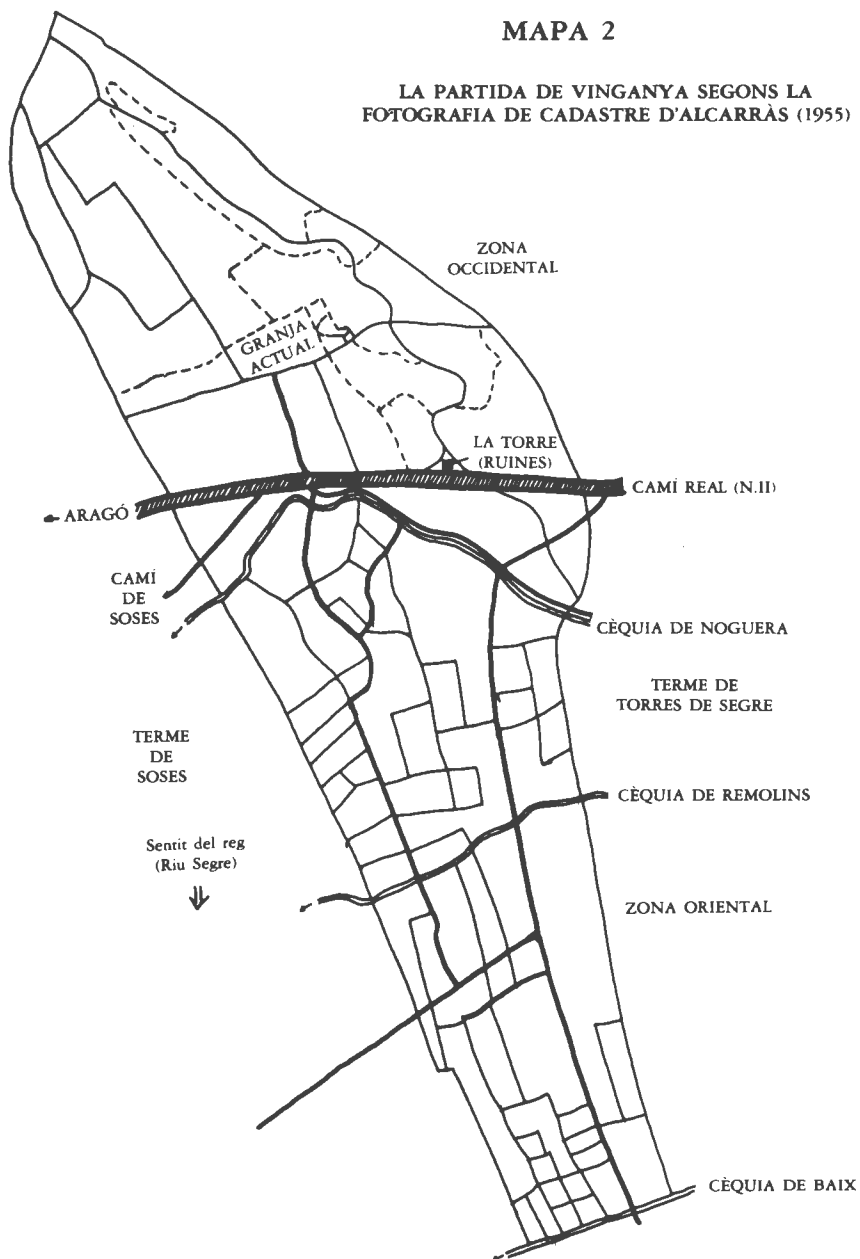


MARC ESCOLÀ I PONS

ESCALA 1:50.000 (Full 388 «Lérida»)

MAPA 2

LA PARTIDA DE VINGANYA SEGONS LA
FOTOGRAFIA DE CADASTRE D'ALCARRÀS (1955)



DOCUMENTS

1151, agost, 19.

Ramon Berenguer IV dóna a l'abat Esteve de Santa Maria de Poblet el lloc anomenat d'aquesta abadia, segons consta en una anterior carta de donació. A més confirma la possessió d'altres propietats, en particular de la Granja d'Àvinganya.

A.H.N. carp. 2.001, num. 7 (original).

Guitert, *Real Monasterio de Poblet*, 120-121, lam. CI.

Finestres, *Historia*, 1, 200-201.

Santacana, *El Monasterio de Poblet*, 45, doc. num. 4.

In nomine Sancte et Individue Trinitatis Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ego Raimundus, Dei gratia, comes Barchinonensis et princeps Aragonensis et Dertose marchio, facio hanc cartam donacionis Deo, et Sancte marie Populeti et vobis Stephano, abbati eiusdem loci, omnibusque tuis fratribus et meis confratribus ibidem Deo famulantibus, presentibus et cum suis terminis et afrontacionibus sicut in vestris cartis continentur. dono et concedo vobis omnes illos honores, vel possessiones, quos vel quas modo habetis, seu deinceps habitur estis donacione, vel emcione cuiuscumque persona ecclesiastice secularisve in tota terra mea, vel in aliis locis. Granigiam de Avingania cum omnibus suis terminis et afrontacionibus, sicut in vestris cartis omnibus continentur, dono et concedo et laudo vobis confratribus meis de Populeto pro alodio franco in perpetuum, ob remedium anime mee et parentum meorum, tam vivorum, quam defunctorum. Si quis ver hoc meus donativum dirumpere vol anichilare voluerit, sit maledictus sicut Iudas, que tradidit Christum, et diffido eum tanquam invasorem mee propie domus et amplius non confidat in me nec suis rebus, et insuper peccabit michi mille solidos. Et hoc totum sicut superius suprascriptum est, mando teneri et observari omni tempore a meis propinquis.

Facta carta XV kalendas septembris, anno ab Incarnatione Domini MCLI. Sig num Raimundi comes. Sig num Ildephonsi regis Aragonum et comes Barchinone, qui hoc laudo, et propia manu mea confirmo. Gaufredus, Dertosensis episcopus sig num. Sig num Guillelmi Raimundi Dapiferi. Sig num Geraldi de Iorba. Sig num Bernardi de Bellog. Sig num Otonis. Sig num Poncii, scribe, qui hoc scripsit die annoque prephato.

1. En el manuscrit hi ha un *de* que sobra.

1153, novembre, 30.

Gerald de Jorba, juntament amb Saurina, la seva esposa, i els seus fills, donen a l'abadia de Poblet i al seu abat Gerald, la Torre d'Avinganya, situada —diuen— entre Alcarràs i Fraga.

A.H.N. carp. 2.002, num. 4 v. (original).

C.P.M. fol. 99 r. 1^a col., num. D.

Santacana, *El monasterio de Poblet*, 457, doc. num. 8.

In Dei nomine et eius divina clementia. Ego Geraldus de Iorba, una cum uxore mea Saurina, filiisque meis, pro amore Dei et pro animabus patris ac matris parentumque nostrorum et in remissione omnium peccatorum nostrorum, facio tibi Geraldo, abbati de Popleto, omnibusque tibi, in Christo subditis, secundum regulam Sancti Benedicti, iuxta cistercensium ordinatas institutiones monachis ac fratribus, cartam hanc donationis, ut habeas et possideas tu et omnes successores tui, qui post te futuri sint in predicto Popleto, Deo et Beate Dei Genitricis semperque Virginitatis servientes, illam turrim que est inter Alcarraz et Fragam, super viam regiam, que etiam dicitur turris de Avingania, ita sane, videlicet, cum omni hereditate et pertinentiis inde mihi convenientibus et ut libere ac ingenue in honore Sancte Marie de Popleto habeatur. Spontanea voluntate propria manu hco sig num pro me et pro uxore mea et pro omnibus filiis meis facio. Insuper, ut firmiter hoc donativum teneatur, trado meipsum et uxorem meam et filios meos, tam in vitam quam in morte, Deo et Beate Marie de Popleto, in vita ad amandum et servendum, in orbe ad sepulturam. Quicumque vero hoc donativum rumpere temptaverit, tam de meis quam de extraneis, sit anathema in eternum.

Facta carta anno ab Incarnatione Domini MCLIII pridie kalendas decembris. Anno quo capta est Siurana.

Et hoc sig num Saurine. Sig num Geraldii filii Geraldii de Iorba. Sig num Guillelmi d'Alcarraz. Sig num Bernardi de Puialto. Sig num Guillelmi de Cerveira. Sig num Raimundi de Puialt. Sig num Arnaldi de Montoliu.

Sig num magistri Petri qui istam cartam in duodecima linea rasan scripsit iubente domino Geraldo de Iorba.

1153, novembre, 30.

L'abat Gerald i els monjos de Poblet reben a Gerald de Jorba, a llur muller, i a llurs fills com a germans de l'Orde, fent-los particeps dels seus beneficis espirituals. Poblet es compromet a mantenir un monjo que resi per la familia Jorba, i a celebrar els aniversaris de difunts com es fa amb el d'un membre cistercenc. De pas accepten la donació de la torre d'Avinganya com una almoïna.

A.H.N. carp. 2.002, num. 4 r. (original).

Santacana, *El monasterio de Poblet*, 458, doc. num. 9.

In Dei nomine et eius divina clementia. Ego Geraldus, abbas de Popleto, una

cum omni conventu mii in Cristo subdito, recipio te Geraldus¹ de Iorba cum uxore tua et filiis tuis, tam in vita quam in morte, ut sis frater monachorum omnium qui in ordine cisterciensi sunt, ut sis frater dico et participes in omni beneficio nostri ordinis in vigiliis, in ieiuniis, in orationibus et in elemosiniis, in missis, et in sacrificiis, tu et uxor tua et filii tui. Insuper constituo tibi et uxori tue filiisque tuis ut semper in vita mea et in vita omnium successorum meorum unum monachorum sacerdotum consignari que specialiter pro te et pro uxore tua et pro filiis tuis statuimus tecum vesturi. Anniversarum etiam post mortem tuam et uxoris tue, filiis etiam tuis, post mortem ipsorum, sicuti pro fratribus et monachis nostris ordinis, semper facere, pro te et pro uxore tua et pro filiis tuis, in monasterio de Populeto stabilimus. Facta receptione anno ab Incarnatione Domini M^o C^o L^o III^o anno que capta est Siurana. Hoc autem totum etiam si plus possemus digne facere deberemus, propter magnam elemosine Karitatem quam in nobis fecistis, dando scilicet illam turrin que dicitur de Avingania de qua privilegium donationis ex alia parte divisum per a b c in carta continetur. Unde etiam pridie kalendas decembris die qua facta est carta propria manu ego Geraldus, abbas de Populeto, hoc signum² facio.

Sig num Grimoardi, prioris de Populeto. Sig num Helie, subprioris de Populeto.

Signum magistri Petri qui stam cartam scripsit iubente Geraldo abbate de Populeto cum omni conventu suo.

1163, novembre, 28.

Gerard de Jorba, amb l'aprovació de la seva muller Saurina i del seu fill Guillem, fan donació a Santa Maria de Poblet, sota l'autoritat de l'abat Esteve, la casa i terra comprada a Ramon d'Alost a Lleida, i la vinya adquirida d'Albert de Castellet. Dona igualment l'aigua de la cèquia d'Alcarràs («certum diem») per a regar la terra d'Avinganya.

A.H.N. carp. 2.007, num. 9 (original).

C.P.M. fol. 84 v. 1^a col. num. CDXXVIII.

Santacana, *El Monasterio de Poblet*, pp. 479-480, doc. 34.

In Dei nomine. Ego, Ieraldus de Iurba, consilio uxoris mee Saurine et filii mei Guillelmi, dono Deo et beate Marie et fratribus Populeti, tam presentibus quam futuris, in manu Stephani, abbatis, pro remedio anime mee et omnium parentum meorum, donum illam et terram quam emi in civitate Ylerda de Raimundo d'Alost com omnibus pertinetiis suis. Dono etiam vineam illa quam emi de Arberto de Casteled. Dono etiam ut fratres Populeti deinceps, pro irriganda terra de Avingania, certum diem in cequia accipiant, et pro die illa nullum debitum alicui umquam persolvant, set quod ipsi soliti erant solvere reddat villa de Alcarrax. Hoc omnia ita dono libere et absque omni calumpnia, ut totum meum ius et mea possessio de bis

1. -*us* falta en el manuscrit.
2. La lletra g interliniada.

predictis rebus, transferatur in ius et possessionem fratrum Populeti, ad omnes voluntates suas in bono faciendas in perpetuum. Si quis ver, de his omnibus predictis donationibus fratribus Populeti aliquid contradiceret vel auferre vellet, ego et mei testes et defensores erimus in perpetuum.

Facta est carta donationis huius V kalendas augusti, anno ad Incarnatione Domini MCLXIII.

Sig num Guiraldi de Iurba. Sig num Saurine uxoris eius. Sig num Guillelmi filii eius, qui hanc cartam scribere iussimus et testes firmare rogamus.

Sig num Guillelmi de Cerveira. Sig num Petri Porqued. Sig num Petri de Monte Olivo.

Sig num Willelmi, scribe, qui hoc scripsit die anno quo supra.



RECONSTRUCCIÓN DE UNA DOCTRINA ESCATOLÓGICA EN LOS TEXTOS LATINO-CRISTIANOS

En el primer trabajo de los tres que componen la serie que el presente estudio concluye, reestructuré las ideas pitagóricas sobre la vida de ultratumba en base a los comentarios que de la obra de Virgilio hace Servio.¹

El segundo fue una ampliación de éste al prolongar el tratamiento de los mundos ultraterrenos en las mentalidades platónica y estoica.² En este mismo confrontaba, dentro de un mismo sistema de pensamiento, las elucubraciones racionales sobre el «más allá» y la representación mítica o alegórica que de las mismas hacían los escritores con fines de transmisión literaria o de simple divulgación. Esta misma línea de confrontación es la que voy a aplicar al presente estudio.

Para no ser reiterativo remito a los dos trabajos aludidos con el fin de documentar sobre la cuestión de la inmortalidad del alma que necesariamente ha de servir de introducción a la problemática aquí tratada.

Hecho esto para acometer el despliegue ordenado y documentado de las ideas cristianas sobre la «otra vida», parto, como en el caso de los sistemas de pensamiento paganos, de dos presupuestos que considero básicos por el carácter universal que les imprime su presencia constante en la historia de las religiones primitivas.³

El primero de estos dos presupuestos consiste en admitir la idea de que el alma se encuentra contaminada, tras su separación del cuerpo mediante la muerte del ser humano al que sustentó, por las taras que le ha conferido su sumisión a la materia corpórea y a las deficiencias de ésta. A la abolición, pues, de las marcas, por así decir

1. J. Riquelme. «Interpretación de Servio a los infiernos virgilianos». *Actas del V Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 1978; pp. 613-620.

2. J. Riquelme. «La dicotomía mito-logos en la concepción pagana de la vida ultraterrena». *Cuadernos de Filología Clásica*. Vol. XIV. Madrid, 1978; pp. 231-249.

3. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 233-235.

impresas en el alma como procedentes de dichas taras, tiende el proceso purgatorio acontecido a continuación de la muerte del cuerpo. El cumplimiento de este proceso supone para el alma la recuperación de su capacidad de disfrute de los dones celestiales para los que ha sido creada.

Dentro del material recopilado para este trabajo algunos textos de la *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetua et Felicitate*, Eugipio y Berengaudio son especialmente ilustrativos para documentar este presupuesto:

... quibus (animabus), cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum. (dissert. apol. pro SS. Perp. et Felic. 5-7; P. L. III p. 133-134, col. 138).

Quia... ad aeterna capessenda idonei non eramus, sordesque peccatorum nos praegrauabant temporalium rerum amore contractae, et de propagine mortalitatis tanquam naturaliter inolitae, purgandi eramus. (EVGIPP. exc. Aug. 1,16; P. L. LXII col. 593).⁴

Purgari... ut contemperemur aeternis, non nisi per temporalia possemus, qualibus iam contemperati tenebamur. (ibid.)

Sicut... aurum quod ex aliis permistionibus sordidum efficitur, per ignem purgatur: ita et isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur, ut digni fiant electorum numero sociari. (Expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580)

En este último texto de Berengaudio, a diferencia de los textos precedentes de la *Dissertatio* y de Eugipio, que aludían al proceso purificador sin especificar su consistencia, se hace ya mención expresa de la purificación mediante el fuego. Esta diferencia referencial quizá pudiera equipararse a la dicotomía de una explicación racional del proceso purificador aludido en los textos precedentes que no pretenden concretarlo, frente a una alegoría que lo simboliza, equiparable al mito pagano, en el último texto donde el proceso purificador aparece concretado en la acción del fuego. El hecho es tanto más patente en cuanto que la representación alegórica de la purificación mediante el fuego se encuentra a su vez explícitamente desarrollada

4. Las abreviaturas de los nombres de autores y títulos de obras se han establecido en todos los casos posibles siguiendo las suministradas por el *Thesaurus Linguae Latinae*.

en este texto por una referencia comparativa al efecto que la acción del fuego produce sobre el oro.

Dicho símbolo alegórico no sería el único en las alusiones al acontecer del proceso purificador: San Agustín, refiriéndose a los efectos del mismo proceso sobre el alma, dice ... *qualis (anima) tunc erit, uelut area per uentilationem, ita per iudicium purgata nouissimum* (civ. 20, 25), estableciendo así una comparación entre el alma purificada y el campo limpio por el aventamiento.

El segundo de los dos presupuestos básicos, antes aludidos como fundamentos esenciales del proceso purificador, consiste en admitir la acción ordenadora que Dios ejerce sobre el mundo y la creación. La admisión de este presupuesto facilita la comprensión de que dicho proceso acontezca en un orden sobrenatural, al margen de la dinámica de la vida humana, necesitando, por tanto, del consurso de un imperativo divino que en calidad de principio rector gobierne la actividad supraterrena del alma.

Aunque específicamente referidas a la purificación espiritual del hombre en su fase de vida terrena, algunas afirmaciones de San Agustín son bastante elocuentes a este respecto: ... *non purgari hominem nisi principio...* (civ. 10, 24) y ... *Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur* (ibid.)

Pero es Arnobio quien con anterioridad hace mención expresa a los poderes rectores de la divinidad sobre el destino definitivo del alma en la «otra vida»:

Licet... tu purus et ab omni fueris uitiorum contaminatione purgatus, conciliaueris illas atque inflexeris potestates, ad caelum ne redeunti uias cludant atque obsaeptiant transitum, ad immortalitatis accedere nullis poteris contentionibus praemium, nisi quod ipsam immortalitatem facit Christo adtribuyente perceperis et ueram fueris admissus ad uitam (nat. 2, 66, 2).

A los mismos hechos, pero ahora de forma indirecta, se refiere más tarde Eugipio al aludir a la incapacidad del hombre para alcanzar con sus propias fuerzas, y sin ayuda divina, los dones celestiales: *Sunt... qui se putant ad contemplantum Deum et inhaerendum Deo uirtute propria posse purgari, quos ipsa superbia maxime maculat.* (exc. Aug. 1, 15; P. L. LXII col. 592).

Dios, pues, es el juez supremo que dictará una justa y definitiva sentencia sobre el destino último del alma en el «más allá». Pero San

Jerónimo, armonizando dicha sentencia con el atributo divino de la suma misericordia, dice:

... *peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum. quorum opera in igne probanda sunt atque purganda* (1 Cor. 3, 13), *moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis* (in Is. 18, 66, 24; p. 832; P. L. XXIV, col. 704).

La imagen del juez que dictamina su veredicto sobre el destino del alma en la «otra vida» puede entenderse quizá como otro símbolo alegórico de los fenómenos incomprensibles para la razón humana que allí acontecen. Símbolo que, por lo demás, tiene sus precedentes en los mitos paganos, como he tenido oportunidad de demostrar al ocuparme de modo análogo del mismo tema en la literatura pagana.⁵

Tomando como base elemental estos dos presupuestos a que acabo de referirme, será ya una labor sencilla el sistematizar los puntos básicos de la doctrina que emitieron los primitivos pensadores cristianos sobre el destino último del alma humana. Por mi parte, para evitar la dispersión que supondría el tratamiento por separado de cada uno de estos puntos, voy a agruparlos sistemáticamente en dos grandes apartados generales: en el primero de ellos agruparé los que se refieren a la doctrina ascética-espiritual que el cristiano ha de seguir en su vida terrena cara a la consecución de la prometida herencia celestial en el «más allá»; en el segundo agruparé los que se refieren a la teología que da cuenta de las diversas fases y grados de la vida ultraterrena. Ambos apartados generales no tienen categoría de compartimentos estancos; antes, por el contrario, su vinculación es bastante estrecha al resultar el segundo de ellos (la existencia ultraterrena del alma) consecuencia lógica derivada del primero (la conducta moral-espiritual del hombre regulada por los principios de la doctrina cristiana).

1. La vida terrena del cristiano:

Esta vida se considera como un camino de peregrinación hacia la definitiva patria celestial prometida como herencia en la revelación neotestamentaria. Es condición indispensable, de modo consecuente,

5. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 234-235

que el hombre que aspira a este fin supremo se conduzca con rectitud de intención en todas sus manifestaciones vitales durante el periodo de existencia humana. Así lo expresa reiteradamente San Agustín:

Primeramente en un texto de corte aparentemente pagano, en la carta que escribe al obispo Longiniano: ... *uir bonus piis. iustis. puris. castis. ueris dictis factisque promereatur deos. quorum comitatu uallatus in illum summum deum omnium creatorem ire festinet...* (epist. 235; C.S.E.L. LVII p. 522, 21).

Después en un texto de contenido íntegramente cristiano: *Non ... ad eum qui ubique praesens est locis mouemur. sed bono studio bonisque moribus.* (doct. christ. 1, 22; C.S.E.L. LXXX p. 13, 23).

Pero, por recta que haya sido la vida del cristiano, difícilmente habrá podido evitar éste las pequeñas faltas o pecados veniales. Indirectamente alude San Agustín a estas caídas refiriéndose a la conveniente necesidad de su purificación penitencial: ...*bonis christianis... neglegentibus minuta peccata purgare...* (serm. 104, 9; P. L. XXXIX col. 1949).

Por ello propone Lactancio a los cristianos una atenta vigilancia para purificar en vida cualquier vestigio de mancha pecaminosa y vivir de modo tal que en cualquier momento puedan, sin ningún temor, rendir cuentas ante Dios de la existencia humana que éste les ha concedido como fase meritoria: *Purgemus... conscientiam. quae oculis Dei peruia est. et, ut ait idem. semper ita uiuamus. ut rationem reddendam nobis arbitremur.* (inst. 6, 24; C.S.E.L. XIX₁ p. 575, 9).

Dentro de estos principios de vida de que nos dan cuenta los textos citados puede vislumbrarse ya la importancia que en la doctrina cristiana se concede a la purificación de las faltas como único medio que capacita para disfrutar de los dones celestiales para los que el cristiano ha sido primordialmente creado por Dios. Y en efecto, las diversas modalidades en que tiene cumplimiento el proceso purificador están especialmente puestas de relieve en los textos:

... *aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse...* (CYPR. epist. 55, 20).⁶

Este texto de San Cipriano menciona las dos formas más genera-

6. Edición de C. Bayard; «Les Belles Lettres», París, 1961

les en que dicho proceso se cumple: a) mediante los sufrimientos y tribulaciones que el cristiano padece en la vida terrena (*peccata omnia passione purgasse*); y b) mediante las penas expiatorias a que el alma se ve sometida en la vida ultraterrena cuando precisa la purificación (*pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne*).

San Agustín va a ser todavía más preciso que San Cipriano al hablar de estas dos modalidades:

(homines) aut bonis operibus, aut igne, aut hic inflictis a Deo poenis purgantur (serm. 104, 4; P. L. XXXIX, col. 1947)

También distingue éste, según el texto, entre una purificación ultraterrena, a la que se refiere sin ninguna duda con el término *igne* dentro del contexto, y una purificación terrena. Pero concreta esta última modalidad de la purificación en dos variantes: a-1) la purificación practicada voluntariamente por el hombre que, consciente de sus faltas, desea reconciliarse con Dios (*bonis operibus*); y a-2) la purificación efectuada por las tribulaciones que, al margen de la iniciativa del hombre pecador, Dios inflige a éste durante su vida terrena (*hic inflictis a Deo poenis*).

Dentro del apartado del que me estoy ocupando, el de la vida terrena del cristiano como peregrinación de éste hacia la patria definitiva de las moradas celestes, voy a tratar seguidamente, como de un modo-obvio cabe esperar, las dos variantes que acabo de apuntar en la modalidad de la purificación terrena.

a-1) La purificación terrena que parte de la iniciativa del hombre pecador, al ponerla éste en práctica voluntariamente en su deseo de reconciliarse con Dios, admite dos vías de consecución:

La vía ordinaria o recurso al sacramento de la penitencia en el que la confesión de los pecados por parte del penitente aparece estrechamente vinculada al arrepentimiento de los mismos y al propósito de no volver a cometerlos, como nos pone de manifiesto el siguiente texto de Lactancio:

Deus... purgari hominem a peccatis maxime cupit ideoque agi poenitentiam iubet: agere autem poenitentiam nihil aliud est quam profiteri et adfirmare se ulterius non peccaturum. Ignoscitur itaque iis qui ad peccatum imprudenter incauteque labuntur, ueniam non habet qui sciens peccat. (inst. 6, 13; C.S.E.L. XIX, p. 532, 17).

Ahora bien, con la confesión sacramental de los pecados, el arre-

pentimiento de los mismos y el propósito de no volver a cometerlos no concluye el acto purificador: estas actuaciones y disposiciones del espíritu han de verse complementadas por el cumplimiento por parte del penitente de un acto reparador del delito previamente cometido que constituye el objeto de su confesión penitencial. Los medios en que se concreta este acto reparador son: la oración a Dios, las buenas obras hacia el prójimo, y la limosna frecuentemente acompañada del ayuno. La puesta en práctica de estos tres medios supone lo que comúnmente se considera como el cumplimiento de la penitencia.

Del medio de la oración y de su importancia y eficacia en el cumplimiento de la penitencia cristiana ha dejado Arnobio un testimonio irrefutable:

...quia proni ad culpas et ad libidinis varios adpetitus uitio sumus infirmitatis ingenitae, patitur se semper nostris cogitationibus concipi ut, dum illum oramus et mereri eius contendimus munera, accipiamus innocentiae uoluntatem et ab omni nos labe delictorum omnium amputatione purgemus. (nat. 1, 27, 22).

Las buenas obras para con el prójimo no son otra cosa que una manifestación de la caridad hacia él. A este medio penitencial alude Berengaudius: *...quia quidquid in eis fuit reprobum, charitatis remediis est purgatum. (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 553).*

La limosna y el ayuno como medios penitenciales ya aparecen referidos en el Antiguo Testamento:

Bona est oratio cum ieiunio et eleemosyna, magis quam thesauros auri recondere. Quoniam eleemosyna a morte liberat, et ipsa est quae purgat peccata, et facit inuenire misericordiam et vitam aeternam. (VVLG. Tob. 12, 9).

A la misma propiedad de la limosna alude también Cesáreo de Arlés:

Quae peccata si... nec unusquisque eleemosynarum largitate redemerit, non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus. (serm. 179, 9; C.S.E.L. CIV. p. 729, 23).

He dicho antes que la purificación terrena practicada voluntariamente por el hombre penitente admite dos vías de consecución.⁷ Habiéndome ocupado hasta ahora de la vía ordinaria o recurso al sacra-

mento de la penitencia, paso seguidamente a tratar la vía extraordinaria. Esta consiste en la purificación absoluta de todas las faltas de la vida pasada mediante el sufrimiento voluntario del martirio por amor a Dios-Cristo, al que el mártir no está dispuesto a negar a cambio del culto a falsos dioses, aún a costa de la pérdida de la propia vida.

Hilario de Poitiers, Prudencio y San Agustín hacen gala en sus textos doctrinales de la vía extraordinaria de la purificación a través del martirio:

Est ergo, quantum licet existimare, perfectae illius emundatio puritatis etiam post baptismi aquas reposita: quae nos sancti Spiritus sanctificet aduentu, quae iudicii igni nos decoquat, quae per mortis iniuriam a labe morticina et societate purgabit, quae martyrii passione deuota ac fideli sanguine abluet. (HIL. in psalm. 118, 3, 5; P.L. IX col. 519B).

Electus Christo locus est, ubi corda probata|prouehat ad coelum sanguine... (PRVD. perist. 8, 1-2).

Latro ... ille ... potuerit iudicio diuino inter eos deputari, qui martyrii confessione purgantur... (AVG. anim. 3, 9, 12; C.S.E.L. LX p. 369, 7).⁸

a-2) Ha quedado vista hasta aquí la primera variante de la purificación terrena, es decir, cuando el proceso purificador parte de la libre iniciativa del hombre pecador que voluntariamente busca su reconciliación con Dios. Paso, pues, a tratar ahora la segunda variante de dicha purificación terrena. Recoge esta variante las tribulaciones que Dios inflige al hombre durante la vida terrena de éste para purificarlo de sus faltas y hacerlo merecedor de los dones divinos, al margen ya de la actuación voluntaria que por libre iniciativa ese hombre pueda practicar con el mismo fin.

Los textos que refieren esta variante de la purificación terrena son abundantes. Destaco los de San Ambrosio, San Gaudencio, San Agustín y Cesáreo de Arlés:

Conuertere... Deus cupiens peccatorem, punit eum et urit, ut purget. (AMBR. in psalm. 1,48; P.L. XIV col. 947 A).⁹

7. Cfr. pág. 6.

8. San Agustín especula en este texto sobre las posibilidades de salvación eterna que en su muerte tuvo el buen ladrón.

9. La clave para encuadrar este texto en la variante de la purificación terrena im puesta por Dios al hombre, viene dada por la acción que expresa el sentido de la

Eum... quem pudice conuersantem ac iuste quaedam tamen improbarum cogitationum maculae resperserunt, idcirco dominus nunc et tribulationum et aegritudinum flagello castigat, ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat... (GAVDENT. serm. praef. 33; C.S.E.L. LXVIII p. 9, 181).¹⁰

Neque in ira tua emendes me: ut in hac uita purges me, et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit... (AVG. in psalm. 37, 3; P.L. XXXVI col. 397).

Quae peccata si nec diuina iustitia multis tribulationibus purgauerit... non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus (CAES. AREL. serm. 179, 9; C.C. CIV p. 729, 23).

Del contenido de los tres últimos textos de los cuatro aquí citados puede deducirse que la variante de la purificación terrena impuesta por Dios al hombre pecador es un regalo a éste del amor divino, que mediante dicha purificación terrena quiere evitarle los tormentos más rigurosos de la purificación ultraterrena. Tal es la información que emana de la expresión *ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat* del texto de GAVDENT. serm. praef. 33; o la igualmente desprendida de la expresión análoga *cui iam emendatorio igne non opus sit* en el texto de AVG. in psalm. 37,3; o la suministrada, finalmente, por la sentencia de idéntico sentido *non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus* del texto de CAES. AREL. serm. 179, 9.

Ahora bien, los cuatro textos citados para documentar esta variante de la purificación terrena, la que Dios impone al hombre pecador mediante los signos de la contrariedad y de la tribulación, expresan de un modo directo y real el cumplimiento de esta modalidad del proceso purificador: *punit eum* (AMBR. in psalm. 1, 48); *eum... et tribulationum et aegritudinum flagello castigat* (GAVDENT. serm. praef. 33); *in hac uita purges me* (AVG. in psalm. 37,3); *multis tribulationibus purgauerit* (CAES. AREL. serm. 179, 9).

forma *conuertere* que en él aparece. En efecto, el proceso de conversión del hombre pecador sólo puede operarse en la vida terrena ya que, como dice Schmaus, acabada ésta concluye para el hombre la posibilidad de realizar tal proceso (Michael Schmaus. *Teología Dogmática*. vol. VII, 2ª edición, Rialp, Madrid, 1965; pp. 385-386).

10. Las expresiones claves que permiten clasificar este texto dentro de la variante de la purificación terrena a la que Dios somete al hombre, son, por un lado, el valor actualizante del adverbio de tiempo *nunc*; y por otro, el sentido preventivo de una posible desgracia futura contenido en la expresión de dicho texto *ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat...*

Pues bien, frente a la realidad de la purificación terrena impuesta por Dios significada por estas expresiones, existen en los Padres de la Iglesia símbolos alegóricos para referirse al mismo proceso. Existencia que aboca, de modo consiguiente, en la alternancia dicotómica razón-mito o alegoría que con tanta frecuencia vengo encontrando ya desde el tratamiento de estas cuestiones en el mundo pagano.¹¹

Las alegorías que de modo más frecuente simbolizan la purificación a la que Dios somete al hombre durante la vida terrena son tres: 1) El forjador de metales que los malea y hace dúctiles mediante su sumisión al fuego. Esta alegoría tiene resonancias bíblicas y encuentra sus precedentes en las palabras del Nuevo Testamento con que Juan el Bautista anuncia la misión de Cristo en la tierra:

Ego... aqua baptizo uos; ueniet autem fortior me, cuius non sum dignus soluere corrigiam calceamentorum eius: ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni (VVLG. Luc. 3,16).

Los poetas usan las alegorías con mayor profusión que los prosistas. Y así pues, es Juvenco quien, al versificar este pasaje evangélico, especifica más concretamente la función del fuego al que San Juan alude en dicho pasaje como instrumento material del que se servirá Jesús para bautizar a los hombres:

Nunc ego praeteritas maculas in flumine puro| abluere institui: ueniet sed fortior alter,| cuius uincla pedum non sum contingere dignus.| Abluet ille homines sancto in spiramine mergens,| flammaramque globis purgabit noxia corda (1, 373-377).

Naturalmente la expresión contenida en el último de estos versos *flammarumque globis purgabit noxia corda*, referida a una manifestación de Cristo en la vida terrena de los hombres, no se puede entender de manera distinta a una alegoría que representa simbólicamente el encuentro de los hombres con Cristo mediante los sufrimientos y contrariedades que éstos padecen en su peregrinación terrena, ya que no de otro modo puede explicarse el efecto del fuego aludido en el texto (*flammarum globis*) sobre los corazones pecadores (*noxia corda*) durante la vida mortal del hombre.

11. Cfr. el trabajo citado en nota 2

Pero es San Ambrosio quien ya de un modo más concreto precisa la alegoría del fuego como símbolo representativo de las tribulaciones terrenas con que Dios purifica los apetitos desordenados y concupiscencias carnales del pecador, también representadas simbólicamente en la alusión a metales de baja calidad por comparación al oro que análogamente simboliza un perfecto estado de pureza espiritual:

Veniat... ignis consumens, exurat in nobis plumbum iniquitatis, ferrum peccati, faciatque nos aurum sincerum... Ignis consumens... urat renes meos, et cor meum, ut bona cogitem, ea quae castitatis sunt, concupiscam. (in psalm. 118, serm. 3, 16; P.L. XV col. 1228 A).¹²

2) Aunque menos habitual que la del fuego, otra alegoría que también representa simbólicamente las tribulaciones purificadoras a las que Dios somete al hombre durante su vida terrena, es la del hortelano que limpia el huerto de malezas. Su precedente se encuentra en el texto evangélico en que San Juan transmite las palabras de Jesús a sus discípulos durante la última cena:

Ego sum uitis uera, et Pater meus agricola est. Omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum; et omnem qui fert fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat. (VVLG. Ioh. 15, 1-2). De los Padres latinos he elegido para documentarla el texto de Evodio *Illum praeferte, qui spirituali falce sentibus purgat interna.* (p. 5, C.S.E.L. VI; p. 438, 20)

3) Es la última, por ser la menos frecuente, de las tres alegorías que simbólicamente representan la purificación terrena a la que el hombre se siente sometido por Dios en virtud de las contrariedades de la vida, la del médico que hace sufrir al enfermo para sanarlo de su enfermedad. Ha sido documentada en San Agustín:

Est... ecclesia corpus eius (Christi), sicut apostolica doctrina

12. La alegoría que representa simbólicamente la purificación de las faltas mediante una alusión al acrisolamiento de los metales por acción del fuego, ya ha aparecido anteriormente en el texto de *expos. Berengaud. in apocal. P.L. XVII col. 580* (Cfr. pág. 2); y débilmente bosquejada en el texto más recientemente citado de *AMBR. in psalm. 1, 48; P.L. XIV col. 947 A* (Cfr. pág. 8).

commendat, quae coniunx etiam eius dicitur. Corpus ergo suum multis membris diuersa officia gerentibus modo unitatis et charitatis tamquam sanitatis adstringit. Exercet autem hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi (doct. christ. 1, 33; C.S.E.L. LXXX p. 16, 26)

Reiteradamente vengo exponiendo que esta variante de la purificación terrena que estoy tratando, parte de la iniciativa de Dios y no de la del hombre que se purifica con ella. Sin embargo, según doctrina de Cesáreo de Arlés, para que esta purificación, acaecida al hombre pecador al margen de su voluntad, obtenga la eficacia que su efecto pretende, debe ser aceptada por éste no sólo con humildad sino incluso de buen grado al considerar que las tribulaciones sufridas en este proceso rompen la barrera que le separaba de Dios y de los dones de su gracia. Tal es la información emanada del siguiente texto:

Et tamen si Deo, qui illam auferri minus pius pater permittit, tamquam boni filii gratias agimus, et minus nos pati quam mere-mur cum uera humilitate proferimus, ita peccata ipsa in hoc saeculo purgantur, ut in futuro ignis ille purgatorius aut non inueniat, au certe parum inueniat, quod exurat (serm. 179, 4; C. C. CIV p. 726, 28).

Finalmente, San Agustín, en un pasaje en que argumenta a favor de la eficacia para la vida cristiana de esta doctrina sobre la purificación terrena impuesta por Dios al hombre bajo la forma de las tribulaciones que le inflige, aduce el ejemplo del personaje bíblico de Jacob, a quien Dios sometió a esta prueba como manifestación de su amor por él y de la consiguiente elección que de su persona había hecho:

Vt... sanctum Iacob Deus noster uelut aurum purgatum in futuro iudicio praesentaret, prius ab illo omnes maculas peccatorum abstersit, ut in eo ignis ille arbiter quod exureret, inuenire non posset. (serm. 15b, 4; P. L. XXXIX col. 1772).

2. La vida ultraterrena para el cristiano:

Partiendo del texto de San Cipriano ... *aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse...* (epist. 55, 20),¹³ ha sido objeto de la primera parte de este estudio el desarrollo de la segunda de las dos alternativas que el citado texto propone (*aliud peccata omnia passione purgasse*) o tratamiento de la purificación terrena del cristiano. Basándome del mismo modo en el texto de San Agustín ...(*homines*) *aut bonis operibus, aut igne, aut hic inflictis a Deo poenis purgantur...* (serm. 104, 4; P. L. XXXIX col. 1947),¹⁴ he subdividido la primera parte del trabajo en dos apartados que corresponden a las alternativas de este texto *aut bonis operibus*, o purificación terrena voluntariamente obtenida por el penitente en base a los medios de que dispone para lograrla; y *aut hic inflictis a Deo poenis*, o purificación terrena que parte de la acción operante de Dios sobre el hombre pecador.

Siguiendo el orden que procede pasaré a ocuparme ahora de las alternativas de cada uno de estos dos textos que hasta el momento presente no han sido tratadas, es decir, de la de ...*aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne* en el texto de *CYPR. epist. 55, 20*; y de la de *aut igne* en el texto de *AVG. serm. 104, 4*. Ambas proposiciones en uno y otro texto se refieren idénticamente al mismo hecho, el de la purificación ultraterrena del alma humana, una vez extinguida la vida mortal de ésta.

Algunas consideraciones sobre el planteamiento cristiano de este fenómeno tuve oportunidad de hacer en el segundo de los dos trabajos que cito al comienzo de esta exposición, aunque tales consideraciones fueron allí un tanto rápidas y marginales con el único fin de que sirvieran de contraste a las que análogamente había hecho antes en ese mismo trabajo sobre el planteamiento pagano de la vida de ultratumba en los diversos sistemas del pensamiento filosófico que caen dentro de su ámbito.¹⁵

La primera observación que sobre la purificación ultraterrena del alma se impone hacer, conforme a la visión cristiana de este fenómeno, es su similitud con la segunda variante de la purificación terrena en un aspecto fundamental: en esa segunda variante de la puri-

13. Cfr. pág. 5.

14. Cfr. pág. 6.

15. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 244-248.

ficación terrena el proceso purificador acontece por obra de la voluntad divina, al margen de la iniciativa que el hombre pecador pueda asumir al respecto. En la vida ultraterrena del alma, por otra parte, ésta pierde su capacidad de iniciativa por completo y queda determinada por los designios divinos que le imponen el proceso purificador bajo la forma conveniente. Luego, en uno y otro caso, la acción purificadora parte enteramente de la voluntad divina. La diferencia, sin embargo, entre ambas modalidades del proceso purificador estriba en que, en el caso de la purificación terrena impuesta por Dios al hombre bajo la forma de tribulaciones y contrariedades, éste puede aceptarla con humilde asentimiento, según recomienda Cesáreo de Arlés en el texto de *serm.* 179, 4 anteriormente citado,¹⁶ o rebelarse contra ella. En el caso de la purificación ultraterrena, también impuesta por Dios, el alma, libre de las obcecaciones y limitaciones que le impuso su unión al cuerpo durante su vida terrena, ve de un modo tan evidente la necesidad de su propia purificación que llega a desecharla y a plegar de un modo natural su voluntad a la de Dios ante este proceso.¹⁷

La segunda observación que se impone hacer sobre el proceso de la purificación ultraterrena, estrechamente vinculada a la primera, es la de que con la muerte corporal concluye la capacidad meritosa del ser humano y por tanto su posibilidad de desarrollar una iniciativa activa en el proceso purificador ultraterreno, hecho que Schmaus expresa en los siguientes términos: «Más allá de la muerte no se pueden tomar resoluciones que cambien la forma de vida adquirida en la muerte. Después de la muerte ya no hay posibilidad de adquirir méritos o deméritos».¹⁸

Aunque referido a los acontecimientos del fin del mundo, muy bien ilustra esta cuestión el siguiente texto de Orígenes:

Ego puto quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante: nemo enim absque sordibus resurgere poterit. (in Luc. 14; P. L. IX col. 520)

Tras esta introducción al proceso purificador ultraterreno es preciso concluir, como principio que ha de ser tenido siempre presente en lo que resta de exposición, que su realización obedece de modo

16. Cfr. pág. 12.

17. Cfr. la obra citada en nota 9, pp. 492-495

18. Obra citada en nota 9, pp. 385-386. Cfr. también pp. 500-501

exclusivo a la voluntad operante de Dios. Ya expuse al comienzo del trabajo que esta voluntad operativa de Dios, determinada en forma de juicio divino que asigna a cada hombre en particular la suerte de que sus obras le han hecho merecedor, no actúa desligada del atributo divino de la infinita misericordia, según documenta el texto de San Jerónimo ya citado *...peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis* (in Is. 18, 66, 24; P. L. XXIV col. 678 B), que a su vez recoge la idea del texto bíblico de *I Cor. 3, 13*.¹⁹

Para una mayor sistematización en el estudio de este proceso, lo voy a dividir en cuatro apartados, a saber:

- a) Naturaleza y procedimientos del proceso; y específicas circunstancias en que se produce.
- b) Sus resultados.
- c) El fin del mundo en la doctrina escatológica, y
- d) Las llamadas herejías sobre los novísimos.

a) *Naturaleza y procedimientos de la purificación ultraterrena. Sus específicas circunstancias.*

Acabo de decir, siguiendo a Schmaus, que la muerte concluye la capacidad meritoria del ser humano:²⁰ «La muerte es la última y definitiva decisión: infierno para los hombres apartados de Dios, y cielo para los unidos a El ... Sólo los (hombres) que están inflamados hasta el más íntimo y profundo estrato de su ser por el amor de Dios son capaces de la comunidad con Dios que llamamos cielo... La mayoría de los hombres, aunque mueran en actitud de entrega a Dios, están cubiertos de manchas y deficiencias... Necesitan, por tanto, una purificación. Tal purificación no ocurre necesariamente y del todo en la muerte. Tales hombres no son, por tanto, dignos ni capaces del supremo modo de comunidad con Dios... Dios ha dado la posibilidad de hacer un proceso de purificación después de la muerte. El hecho de que le haya sido ofrecida al hombre esa posibilidad es una pura gracia. Sin ella tendría que estar para siempre en el estado en que termina su vida. Dios en su amor le ha ofrecido una posibilidad de

19. Cfr. pág. 4.

20. Cfr. nota 18 y su referencia al trabajo.

desarrollo después de la muerte. En el lenguaje eclesiástico se llama purgatorio».²¹

De estas palabras de Schmaus es preciso entender ante todo que el objeto principal de este proceso ultraterreno es la purificación de las faltas no purificadas o deficientemente purificadas durante la vida terrena. A la misma deducción lleva la consideración del texto de Cesáreo de Arlés que seguidamente paso a citar:

Quicquid... de istis peccatis a nobis redemptum non fuerit, illo igne purgandum est de quo Apostolus dixit «quia in igne reuelabitur, et cuius opus arserit, detrimentum patietur» (CAES. AREL. serm. 179, 4; C.C. CIV, p. 726, 12)

Ahora bien, no todas las faltas carentes de purificación en la vida terrena son susceptibles de purificación en el proceso ultraterreno. Según el testimonio de los Padres, tan sólo lo son las faltas leves, o lo que en terminología eclesiástica se llaman pecados veniales:

Ignem minuta tantum peccata purgantur (AVG. serm. 104, 1; P. L. XXXIX col. 1946)

Illo... transitorio igne, de quo dixit Apostolus... non capitalia, sed minuta peccata purgantur (CAES. AREL. serm. 179, 1; C. C. CIV p. 724, 29)

En el mismo lugar del texto precedentemente citado, Cesáreo de Arlés recalca todavía con mayor énfasis la idea de que sólo admiten la purificación ultraterrena las faltas leves cometidas durante la vida terrena:

Multi sunt qui lectionem istam male intellegentes falsa securitate decipiuntur, dum credunt, quod si supra fundamentum Christi crimina capitalia aedificent, peccata ipsa per ignem transitorium possint purgari et ipsi postea ad uitam perpetuam peruenire.

Declara Pseudo-Agustín que también es materia de purificación ultraterrena el haber retrasado a propósito en la vida terrena el arrepentimiento y penitencia por las faltas:

21. Obra citada en nota 9, pág. 473. El autor repite la misma idea en la pag. 480

...prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conuersionis (antichr. 18, 34; P. L. XL col. 1128)

Independientemente de que el fuego aludido en estos textos como instrumento material del proceso purificador ultraterreno sea real o simbólico —es éste un problema cuyo tratamiento reservo más oportunamente para después—, lo importante a destacar ahora es que la purificación ultraterrena de estas faltas leves tiene una duración limitada, como obviamente cabe suponer y como además ponen de manifiesto las expresiones *transitorio igne* y *per ignem transitorium* de los dos textos que preceden de Cesáreo de Arlés.

En cambio, las faltas graves no purificadas durante la vida terrena no sólo no admiten la purificación ultraterrena sino que además serán objeto del castigo de un fuego eterno (o infierno en la terminología eclesiástica), según se desprende del testimonio de Cesáreo de Arlés y del *Ambrosiaster*:

Quicumque... aliqua de istis peccatis (capitalibus) in se dominari cognouerit, nisi digne, si habuerit spatium, longo tempore poenitentiam egerit, et largas eleemosynas erogauerit, et a peccatis ipsis abstinuerit, illo transitorio igne ...purgari non poterit, sed aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit. (CAES. AREL. serm. 179, 2; C. C. CIV p. 725, 9)

...per ignem purgatus fiat saluus, et non sicut perfidi aeterno igne in perpetuum torqueatur (AMBROSIAS. in 1 Cor.; P. L. XVII col. 122).

Por otra parte también, por la vía negativa de la exclusión, algunos textos anteriormente aducidos para documentar la purificación ultraterrena de las faltas leves, vienen a ser también un testimonio simultáneo e indirecto de que las faltas graves (o pecados mortales en la terminología eclesiástica) no admiten dicha purificación. Así pues, son pruebas que ilustran esta observación: en el texto de *AVG. serm. 104, 1* el matiz restrictivo que el adverbio *tantum* confiere a la expresión concordante *minuta... peccata*, entre la que se ha intercalado. En la primera parte del texto de *CAES. AREL. serm. 179, 1* la exclusión de las faltas graves de la purificación ultraterrena está expresamente mencionada en la negación *non capitalia... peccata*. Y en la segunda parte de este mismo texto el predicador califica de equivocada (*...qui lectionem istam male intellegentes falsa securitate decipiun-*

tur...) la actitud de quienes cometen pecados mortales sobre el fundamento de su fe en Cristo (...*supra fundamentum Christi crimina capitalia aedificent...*) confiando que en ese supuesto alcanzarán primero la purificación ultraterrena (...*peccata ipsa per ignem transitorium possint purgari...*) y después la salvación eterna (...*et ipsi postea ad uitam perpetuam peruenire*).

Al tratar la modalidad de la purificación terrena en su segunda variante, es decir, cuando Dios la impone durante la vida humana al hombre pecador bajo la forma de tribulaciones y contrariedades, hice alusión a las tres alegorías mediante las que los Padres de la Iglesia se referían a ella, destacando como la más importante en orden a su frecuencia la del fuego, referencialmente explicada con el símil del forjador de metales que acrisola los de precioso valor sometiéndolos a la acción de este elemento.²² Igualmente he encontrado aludida la misma acción del fuego, como elemento de capital importancia en el proceso de la purificación ultraterrena, en la casi totalidad de los textos de que dispongo para documentarla y de los que una gran parte ya he citado:

...*pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne...* (CYPR. epist. 55, 20); ...*per ignem purgatus fiat saluus...* (AMBROSIAS. in 1 Cor; P. L. XVII col. 122); ... *Christianorum, quorum opera in igne... sunt... purganda...* (HIER. in Is. 18, 66, 24; P. L. XXIV col. 704); ...*ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat...* (GAVDENT. serm. praef. 33; C. S. E. L. LXVIII p. 9, 181); ...*ut in hac uita purges me, et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit...* (AVG. in psalm. 37, 3; P. L. XXXVI col. 397); ...*ut in eo ignis ille arbiter quod exureret, inuenire non posset.* (AVG. serm. 15b, 4; P. L. XXXIX col. 1772); *Ignem minuta tantum peccata purgantur* (AVG. serm. 104, 1; P. L. XXXIX col. 1946); ... *(homines) aut bonis operibus, aut igne, aut hic inflictis a Deo poenis purgantur.* (AVG. serm. 104, 4; P. L. XXXIX col. 1947); ...*prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conuersionis.* (PS. AVG. antichr. 18, 34; P. L. XL col. 1128); *Illo... transitorio igne... non capitalia, sed minuta peccata purgantur.* (CAES. AREL. serm. 179, 1; C. C. CIV p. 724, 29); ...*peccata... per ignem transitorium possint purgari...* (ibid.); ...*Illo transitorio igne... purgari non poterit...* (CAES. AREL.

22. Cfr. pp. 10-11.

serm. 179, 2; C. C. CIV p. 725, 9); *Quicquid... de istis peccatis a nobis redemptum non fuerit, illo igne purgandum est...* (CAES. AREL. serm. 179, 4; C. C. CIV p. 726, 12); ... *ut in futuro ignis ille purgatorius aut non inueniat, aut... parum inueniat, quod exurat.* (ibid.); ...*isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur, ut digni fiant electorum numero sociari.* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580).²³

Esta enumeración consecutiva de textos parece evidenciar de forma absoluta que para los Padres de la Iglesia el proceso purificador ultraterreno acontece por medio de la acción de un fuego.

Cuando la segunda variante de la modalidad de la purificación terrena (cuya similitud con la purificación ultraterrena, en cuanto al hecho de proceder, como ésta, de una decisión de la voluntad divina, ya ha sido observada) era aludida mediante la designación de una acción ígnea, no existía el menor problema en considerar esta designación como una alegoría que simbólicamente representaba las tribulaciones con las que Dios purificaba al hombre pecador. El motivo de esta consideración es obvio: la purificación terrena a la que los cristianos se sienten sometidos por Dios acontece en el mundo de la experiencia sensible que sobradamente prueba la no-existencia de un fuego material en dicho proceso. Luego, toda alusión que al mismo se haga mediante la designación de una acción ígnea, no puede considerarse de otro modo que como una alegoría.

23. Obsérvese que la designación en estos textos del fuego utilizado en la purificación ultraterrena va determinada en algunos casos por el adjetivo *futurus* (GAVDENT. serm. praef. 33 y CAES. AREL. serm. 179, 4) y más frecuentemente por el adjetivo pronominal *ille* (AVG. serm. 15b, 4; CAES. AREL. serm. 179, 1; 179, 2 y 179, 4 donde el vocablo aparece dos veces remitiendo el sentido de ambos términos al acontecer de la vida de ultratumba. Otros atributos del sustantivo *ignis* se hacen portadores de la misma idea en estos textos: *emendatorius* (AVG. in psalm. 37,3); *arbiter* (AVG. serm. 15b, 4); *transitorius*, de cuyo matiz específico aportado al proceso de purificación ultraterrena ya he hablado (CAES. AREL. serm. 179, 1, donde el vocablo aparece dos veces, y 179, 2); y *purgatorius* (CAES. AREL. serm. 179, 4). En una ocasión el mismo sustantivo aparece determinado por un genitivo de igual significación que el último de estos adjetivos: *purgationis* (PS. AVG. antichr. 18, 34). En un menor número de casos el sustantivo *ignis*, designando el fuego de la purificación ultraterrena, carece de todo tipo de determinación; esto sucede en los textos de CYPR. epist. 55, 20; AMBROSIAS. in 1 Cor.; HIER. in Is. 18, 66, 24; AVG. serm. 104, 1 y 104, 4; y expos. Berengaud. in apocal.

De manera contraria, para la mentalidad cristiana el proceso purificador ultraterreno no es registrable en el mundo de la experiencia sensible. Su acontecer desborda la capacidad experimental y cognoscitiva de la razón humana. La existencia de este proceso tan sólo cobra realidad para la puesta en práctica de las virtudes cristianas llamadas de la fe y esperanza en el «más allá». Partiendo entonces de los principios que rigen una mentalidad cristiana, cabe plantear una doble alternativa al respecto: ¿Las alusiones al fuego de la purificación ultraterrena son tan alegóricas como las referidas al fuego de la purificación terrena impuesta por Dios al hombre bajo forma de tribulaciones? ¿Habría que considerarlas, por el contrario, como auténticas designaciones de una realidad existencial cuya esencia, al desbordar los límites de la razón humana, no puede ser captada por el hombre?

Antes de pasar a las consideraciones teológicas pertinentes en el intento de resolver esta disyuntiva, voy a detenerme en las elucubraciones que al respecto hacen los Padres latinos de la Iglesia. La más clara y contundente parece ser la de Rufino:

Nouit... diuina scriptura per ignem fieri purgationem cum dicit: «et purgabo te igni ad purum». Et in aliis quam plurimis locis haec inuenies designata. (Greg. Naz. orat. 12; C. S. E. L. XLVI p. 156, 1)

Pues bien, inducido por esta reflexión de Rufino, voy a pasar revista a algunos pasajes bíblicos que me han parecido significativos para esclarecer la cuestión de la que me estoy ocupando, por aludir más o menos explícitamente al fuego de la purificación ultraterrena.

El primero de estos textos que voy a considerar es la traducción latina de un pasaje de las profecías de Malaquías en el Antiguo Testamento:

Ecce uenit, dicit Dominus exercituum; et quis poterit cogitare diem aduentus eius? Et quis stabit ad uidendum eum? Ipse ... quasi ignis conflans et quasi herba fullonum; et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia. (VVLG. Mal. 3, 3)

La parte clave de este pasaje se encuentra recogida con una mínima variación textual en San Ambrosio:

Ipse... sedebit conflans et purgans sicut aurum et argentum: et purgabit filios Leui, et effundet eos sicut aurum, et sicut argentum, et erunt Domino offerentes sacrificium in aequitate (in psalm. 36, 26; P. L. XIV col. 980 C). Y en el mismo lugar sigue diciendo S. Ambrosio: *Ignem ergo purgabuntur filii Leui, igne Ezechiel, igne Daniel.*

Referidos los dos textos a la venida de Cristo al final de los tiempos para presidir el Juicio Universal, se insertan dentro de un género literario muy propio de los escritos bíblicos de carácter profético sobre el fin del mundo denominado apocalíptico.

En dicho género la alegoría, el símbolo y la representación juegan un papel de primer orden. Partiendo de este supuesto ya podría verme inducido a considerar toda alusión al fuego que en ellos se hace como una alegoría más que como la predicción de un estado real. Pero es que también el léxico utilizado en estos textos me lleva a idéntica consideración: ya el propio texto de la *Vulgata* emplea la expresión *ipse...quasi ignis...* para significar que el papel que jugará Cristo en ese juicio será semejante al del fuego. En dicha expresión el uso de la partícula *quasi* es tanto más significativo en cuanto que ordinariamente se la utiliza en latín para establecer comparaciones que carecen de base en la realidad del mundo sensible. Luego, de todo esto ya se deduce que la alusión al fuego en esta expresión es simbólica y representativa en el mundo sensible de la función que desempeñará Cristo en el momento aludido por los textos. Del mismo modo la expresión *...conflans et emundans argentum...* del texto de la *Vulgata*, correspondiente a la de *...conflans et purgans sicut aurum et argentum...* del texto de San Ambrosio, referida a la actuación de Cristo en el juicio, resulta doblemente alegórica: primero, porque identificada la función de Cristo con la del fuego, como acabo de exponer en el análisis de la expresión anterior, contrasta vivamente en el mundo sensible dicha identificación con la actuación significada por el participio *conflans*, referido a tal identificación: pues no se explica de modo inteligible que el fuego de Cristo sople; segundo, porque la depuración aludida de metales preciosos (*...emundans argentum...* en el texto de la *Vulgata*; y *...purgans sicut aurum et argentum...* en el texto de San Ambrosio) no puede entenderse más que como una referencia comparativa a la purificación de las impurezas espirituales de los hombres: esa referencia comparativa se encuentra explicitada en ambos textos por las expresiones que siguen a la comentada (*...et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi ar-*

gentum... en el texto de la *Vulgata*: ...*et purgabit filios Leui, et effundet eos sicut aurum, et sicut argentum* en el texto de San Ambrosio). Resultaría, finalmente, contradictoria la acción operante de un fuego material sobre la actuación espiritual del hombre. Y que la purificación aludida en ambos textos es de tipo espiritual queda evidenciado por los resultados que derivan de la misma expresados en la parte final de uno y otro texto (...*et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia* en el texto de la *Vulgata*; ...*et erunt Domino offerentes sacrificium in aequitate* en el texto de San Ambrosio).

Tras estas observaciones se me hace del todo patente que las alusiones al fuego purificador contenidas en ambos textos son exclusivamente alegóricas.

Otro texto de la escritura que, como los que preceden, alude al fuego purificador y que, dentro de los propósitos que me guían, ha llamado mi atención como para ser insertado en esta relación de textos bíblicos, es el ya citado anteriormente de la traducción latina de un pasaje del evangelio de San Lucas en el Nuevo Testamento:

Respondit Iohannes dicens omnibus: ego...aqua baptizo uos: ueniet autem fortior me, cuius non sum dignus soluere corrigiam calceamentorum eius: ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni (VVLG. Luc. 3,16).²⁴

También ha sido citada la transcripción poética de este texto por parte de Juvenco, cuya repetición me parece de igual modo oportuna:

Nunc ego praeteritas maculas in flumine puro| abluere institui: ueniet sed fortior alter,| cuius uincla pedum non sum contingere dignus.| Abluet ille homines sancto in spiramine mergens,| flammarumque globis purgabit noxia corda. (1, 373-377).²⁵

Cotienen ambos textos una profecía del Bautista sobre la aparición y misión de Cristo en la tierra. Su alusión alegórica al símbolo del fuego (*ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni* en el texto de la *Vulgata*; *abluet ille homines sancto in spiramine mergens, flammarumque globis purgabit noxia corda* en el texto de Juvenco) ya ha sido comentada a propósito de documentar la primera de las tres alegorías que aparecen en los textos cristianos para representar la purificación te-

24. Cfr. pág. 10.

25. Cfr. pág. 10.

rrena a la que Dios somete al hombre mediante las tribulaciones de la vida.²⁶

Pero, aparte ya de la alusión simbólica de ambos textos a un mismo fuego purificador, me interesa resaltar ahora, tanto en uno como en otro, una oposición de símbolos bastante significativa al respecto de lo que estoy tratando: dicha oposición, expresada en los dos textos en las palabras de Juan Bautista, contrapone dos símbolos tradicionales en los ritos de purificación: el agua con la que él mismo bautiza (*ego... aqua baptizo uos* en el texto de la *Vulgata*; y *...ego prae-teritas maculas in flumine puro| abluere institui* en el de Juvenco) y el fuego con el que purificará Cristo (*ipse uos baptizabit in ...igni* en el texto de la *Vulgata*; y *...flammarumque globis purgabit noxia corda* en el de Juvenco). La potencia física de cada uno de esos elementos materiales resulta, además, proporcional a la importancia del personaje que utiliza cada uno de ellos: el fuego, de mayor potencia física, es utilizado por Cristo; y el agua, de menor potencia física, es utilizada por Juan (el propio Juan confiesa en el pasaje evangélico al que por igual se refieren ambos textos, su inferioridad jerárquica en relación a Cristo: *ueniet... fortior me, cuius non sum dignus soluere corrigiam calceamentorum eius* en el texto de la *Vulgata*; y *ueniet... fortior alter,| cuius uincla pedum non contingere dignus* en el de Juvenco). Y, sin entrar ahora en reflexiones teológicas, incluso podría verse en este mismo pasaje una alusión, por parte de uno y otro texto, a un tercer símbolo de purificación: el aire, aludido en el texto de la *Vulgata* por la expresión *ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni*;²⁷ y en el de Juvenco, por la expresión *abluet ille homines sancto in spiramine mergens*, que inmediatamente viene seguida por la que alude al fuego *flammarumque globis purgabit noxia corda*. Por otra parte, la evidente proximidad alusiva en ambos textos entre los términos que designan el elemento purificador de aire y el elemento purificador de fuego quizá pudiera servir de explicación al contraste expresivo en vecindad textual *ipse... quasi ignis conflans...* del texto *VVLG. Mal. 3, 3*; así como a la expresión *ipse... sedebit conflans...* del texto *AMBR. in psalm. 36, 26*; *P. L. XIV col. 980 C* (textos éstos últimos citados y comentados en inmediata precedencia a los que ahora comento) donde, de igual modo, el elemento aire aparece estrechamente vinculado

26. Cfr. notas 24 y 25.

27. No debe perderse de vista el sentido material del término *spiritus*, que es un vocablo poético para designar las ideas de «soplo» y «brisa».

al elemento fuego en la purificación espiritual que Cristo hará de los hombres al fin de los tiempos.

En todo caso, la simbología del aire en un proceso de purificación espiritual cristiana no aparece aludida únicamente, ni tan siquiera por vez primera, en los cuatro últimos textos que acabo de citar: ya me he referido a ella en la introducción a este estudio a propósito del comentario del texto: *sed qualis (anima) tunc erit, uelut area per uentilationem, ita per iudicium purgata nouissimum* (AVG. civ. 20, 25), donde se establece un símil entre la purificación ultraterrena del alma y la parcela de campo limpiada por el aventamiento.²⁸

En conclusión, las observaciones que acabo de hacer, me llevan a afirmar la presencia en la mentalidad cristiana sobre la purificación ultraterrena del alma de los tres símbolos tradicionales a los que dicha purificación se asocia: el fuego, el agua y el aire.²⁹ La denominación de «tradicionales», con que los etiqueto, tiene su sentido —y éste es un hecho altamente significativo— en la ya probada aparición de los mismos en el proceso de la purificación ultraterrena del alma para la mentalidad pagana, como tuve ocasión de demostrar en los dos trabajos que cito en la introducción a este estudio.³⁰

Para evidenciar de un modo inmediato esta común aparición de los tres símbolos aludidos, en la mentalidad pagana y cristiana, voy a citar los textos paganos más significativos al respecto:

Del texto de Virgilio *aliae (animae) panduntur inanes/ suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto/ infectum eluitur scelus aut exuritur igni*. (Aen. 6, 740-742)³¹ comenta Servio: *Loquitur quidem poetice de purgatione animarum, tangit tamen quod et*

28. Cfr. pág. 3.

29. Estos elementos también son empleados como instrumentos materiales en los ritos hebraicos de purificación destinados a reverter sobre objetos inanimados, aparte ya de su alusión en los procesos de purificación espiritual terrena o ultraterrena. Ritos de los que, por otra parte, se hace mención ya en el Antiguo Testamento:

...de igniis lapidibus igne concepto, sacrificia obtulerunt... (VVLG. 2 Macc. 10, 3); *Hoc est praeceptum legis quod mandauit Dominus Moysi: aurum et argentum et aes, et ferrum et plumbum et stannum, et omne quod potest transire per flammam, igne purgabitur, quidquid autem ignem non potest sustinere aqua expiationis sanctificabitur* (VVLG. num. 31, 23)

30. Cfr. notas 1 y 2

31. Edición de Henri Goelzer, «Les Belles Lettres», París, 1952

*philosophi dicunt. Nam triplex est omnis purgatio. Aut enim in terra purgantur quae nimis oppressae sordibus fuerint, deditae scilicet corporalibus blandimentis, id est, transeunt in corpora terrena: et hae igni dicuntur purgari; ignis enim ex terra est quo exuruntur omnia, nam caelestis nihil perurit; aut in aqua, id est, transeunt in corpora marina, si paulo melius uixerint; aut certe in aëre, transeundo scilicet in aëria corpora, si satis bene uixerint...*³²
 Idénticas a las de este comentario, son las ideas que también expone Servio en otro lugar: *...dicuntur animae aut igni aut uento aut aqua purgari...* (ad georg. 1, 242-243).³³

Tras esta digresión, un poco larga pero absolutamente necesaria para documentar sobre la calidad simbólica del fuego purificador ultraterreno, voy a citar finalmente algunos pasajes escriturísticos en los que no se alude al fuego como símbolo de purificación ultraterrena, como en los pasajes bíblicos citados y comentados hasta aquí, sino como símbolo que representa el castigo eterno que tendrán los pecadores de faltas graves no purificadas en la vida terrena.

De toda mentalidad medianamente familiarizada con las enseñanzas cristianas, resulta conocida la parábola evangélica del trigo y la cizaña con la que Jesús explica alegóricamente, mediante imágenes de la vida rural que practicaba la mayor parte de sus oyentes, la separación que se hará de buenos y malos al final de los tiempos con la consiguiente repartición de premios y castigos para cada uno de los bandos. Se refiere a ella San Lucas en un texto que es continuación del suyo recientemente citado:

Cuius uentilabrum in manu eius; et purgabit aream suam, et congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili (VVLG. Luc. 3, 17).

Como los restantes pasajes evangélicos, también éste es versificado por Juvenco:

Illius et manibus ruralis pala tenetur. | Et propria ipsius purgabitur area frugum, | horreaque implebit secreti copia farris, | aeternusque leues paleas populabitur ignis (1, 378-381).

32. Edición de Georg Thilo y Hermann Hagen. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1961

33. Cfr. nota 32

El mismo hecho se encuentra referido en el evangelio de San Mateo:

Sinite utraque (triticum et zizania) crescere usque ad messem, et in tempore messis dicam messoribus: «colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum; triticum autem congregate in horreum meum». (VVLG. Matth. 13, 30).

Y de igual modo ha sido versificado por Juvenco en otro pasaje suyo distinto al anteriormente citado: *...sed farra sinamus| crescere cum lolio: pleno nam tempore messis| secretum lolium connexo fasce iubebo| ignibus exuri: at nostro de semine messor| horrea nostra dehinc purgata fruge replebit.* (2, 809-813).

La categoría alegórica de estas alusiones bíblicas al fuego purificador o devastador de la vida ultraterrena fue igualmente vista por algunos Padres latinos que intentaron esclarecerla estableciendo comparaciones referenciales a los efectos que el fuego purificador ejerce en el mundo sensible:

Nam et ceram urit ignis, et liquescit, ut purgetur: et nos per ignem probamur: et fumus consumpto omni materiali expurgatur, et neque natura transit (AMBR. in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 B).

Sicut enim aurum, quod ex aliis permistionibus sordidum efficitur, per ignem purgatur: ita et isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur, ut digni fiant electorum numero sociari (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580).

De ahí que ya en la propia antigüedad no fuese obligatoria para los cristianos, como dogma de fe, la creencia en la existencia de un fuego material utilizado como instrumento en la purificación ultraterrena del alma; ya que la capacidad del intelecto humano repele por completo la idea de asociación entre un ente absolutamente material, como es el fuego, y otro totalmente espiritual y desligado de toda esencia corpórea, como es el alma humana tras la muerte del cuerpo. Pero si bien los propios cristianos no consideraron obligada la creencia en ese fuego espiritual ultraterreno, no dejaron de admitir por ello la existencia real del purgatorio como mundo escatológico en su credo religioso.³⁴ Por ello trataron de encontrar a la simbología del fuego purificador aludido en los escritos bíblicos, equivalencias más

reales y apropiadas para actuar sobre la espiritualidad anímica desligada de esencia corpórea, como pone de manifiesto el siguiente texto de la *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetua et Felicitate*:

...quia non ad extinguendum modo Purgatorium ignem, sed ipsum quoque Purgatorium euertendum, haec Basnagius obseruat, operae pretium erit, illius animum in memoriam reuocare doctrinae, quam saepius legisse existimo apud nobiliores theologos, et catholicarum partium acerrimos defensores: dogma fidei non esse igne corporeo, an aliis poenis, tenebris puta, moerore, tristitia crucientur, quibus cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum (5-7; P. L. III col. 138).

El autor de este texto, basándose en la autoridad del magisterio eclesiástico, admite la posibilidad de que el fuego material purificador (...*igne corporeo*...) tenga en la escatología ultraterrena sus equivalentes en otros tormentos (...*aliis poenis, tenebris puta, moerore, tristitia crucientur*...) capaces de purificar a las almas en la vida del «más allá» (...*quibus cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum*.) Habiendo tratado hasta ahora de reconstruir a base de algunos textos latino-cristianos la parte de la doctrina del Purgatorio que afecta a la esencia y consistencia del elemento purificador, traducido en la simbología del fuego y sus posibles equivalentes, paso ya, como conclusión al estudio de dicha parte, a recoger algunas reflexiones al respecto por parte de la teología más reciente:

«Mientras el hombre no sea purificado hasta sus raíces, es imperfecto y no puede participar de la visión de Dios, a la que está esencialmente ordenado. En el juicio se dará cuenta de su imperfección y verá la distancia que le separa de Dios... En esa mirada condena a la vez todo lo que en él hay de pecado y todo lo que ha sido desfigurado por el pecado. Esa autocondenación le será impuesta por el poder de la santidad divina y no podrá substraerse a ella. En su autocondenación obra Dios santo. El hombre se siente rechazado por el poder de la santidad divina, por la luz de la verdad de Dios, por el fuego de su amor. Tiene que ser privado de Dios. Eso es para él un enorme dolor, porque ya no está hechizado ni cegado por la magnificencia creada, y ama a Dios, anhelándolo con todo su corazón... El insatisfecho anhelo de Verdad y Amor quema al hombre *como fuego*.

34. Cfr. obra citada en nota 9, pp. 473-491.

Lo devora el anhelo de Dios. En la terminología teológica la falta de la visión de Dios se llama pena de daño, de la que los teólogos distinguen la pena de sentido... No es unívoca la explicación de la pena de sentido. La teología occidental suele explicarla como fuego real, aunque especial. Los teólogos griegos rechazan esa explicación. En realidad tampoco eso pertenece al contenido esencial de la fe en el purgatorio. Los tomistas explican el fuego del purgatorio como ligaduras y entorpecimientos del alma separada del cuerpo... Es misterioso cómo el espíritu separado del cuerpo pueda sufrir los efectos del mundo corpóreo. Pero como... el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia, no es contradictorio que el espíritu esté sometido a las influencias del mundo corpóreo». ³⁵

Más adelante, en la misma obra, encuentro otro texto igualmente ilustrativo al respecto y en el que, además, se alude a la intensidad de los tormentos purificadores ultraterrenos, tomando como punto de referencia los sufrimientos de la vida terrena:

«La medida de las penas es un completo misterio. Según Santa Catalina de Génova, el anhelo insatisfecho que devora al alma sin devorarla es doloroso sobre toda medida, es un fuego de amor que no puede compararse a ningún fuego terreno. Santa Teresa de Avila dice que hay un poder tan violento en el amor de Dios, que es como si el alma se inflamara y abrasara en sí misma. De ahí deduce que las almas sufrirán en el purgatorio mucho más que en esta vida. Santo Tomás de Aquino sospecha que el purgatorio más moderado es mucho más doloroso que el mayor tormento de esta vida. San Buenaventura dice que las penas del purgatorio son peores que todos los tormentos de este mundo. Es mejor decir, como Suárez, que tales cuestiones están fuera de lugar, porque se trata de procesos que no pueden ser comparados entre sí, ya que la vida de purificación del purgatorio pertenece a un orden radicalmente distinto de todas nuestras experiencias terrenas». ³⁶

Y más adelante la misma obra refiere que el dolor de la purificación se mezcla misteriosamente con la alegría, para las almas purgan-

35. Obra citada en nota 9, pp. 492-494. Las explicaciones que da Schmaus en el texto que he copiado literalmente, me parecen coherentes, excepto en dos afirmaciones que, a mi entender, resultan contradictorias entre sí: al principio de este texto el autor dice «mientras el hombre no sea purificado...no puede participar de la visión de Dios, a la que está esencialmente ordenado»; y al final del mismo texto dice «...el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia...»

36. Obra citada en nota 9, pág. 494

tes, de saber que los tormentos purificadores acabarán y tras ellos vendrá el goce de la visión de Dios.³⁷ Esta afirmación se adecúa perfectamente al contenido del siguiente texto de San Agustín:

...et obtenta uictoria (salutis) ad paradisum uel ad purgatorium per eosdem (angelos et sanctos) deportamur: et dum purgamur, ab eis saepe uisitari et consolari non dubitamus, promittentes coelestem Ierusalem ciuitatem ingressuros. (serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324).

Tratada hasta aquí la esencia y consistencia del proceso purificador ultraterreno, paso a ocuparme ya de las específicas circunstancias de lugar y tiempo en que dicho proceso acontece, como colofón a este primer subapartado de los cuatro en que he dividido la segunda parte del presente estudio, la que recoge los aspectos ideológicos de la vida ultraterrena para el cristiano.

No existiendo referencia bíblica alguna al lugar en que acontece el proceso purificador ultraterreno, revisten categoría de alegórico-simbólicas las escasas alusiones de los Padres latinos al mismo, incluso las que se hacen en algunos tratados de teología tradicional de época posterior como la *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetua et Felicitate*, del que cito un texto como muestra de tales alegorías:

Docent... theologi, quattuor esse sub terra locos distinctos in quibus animae mortuorum detinentur: nempe omnium infimum ubi daemones et animae damnatae; supra hunc, Purgatorium, ubi animae purgantur ad tempus; deinde Limbum puerorum quo detinentur animae mortuorum in solo peccato originali: postremo Limbum Patrum, nunc uacuum a tempore mortis et resurrectionis Christi... (5-8; P. L. III col. 141)

Estableciendo una localización jerárquica por estratos, conforme a la cual el más profundo es el ocupado por el infierno y sobre éste, y sucesivamente, los ocupados por el purgatorio, por el limbo de los niños que mueren sin bautizar y por el limbo de las buenas almas fallecidas antes de la resurrección de Cristo, la representación alegórica en este texto de los lugares de la vida de ultratumba está estrechamente emparentada con la que describe Servio de los lugares aná-

37. Cfr. obra citada en nota 9, pp. 494-495

logos para la mentalidad pagana en el comentario al verso 426 del libro VI de la *Eneida*.³⁸

La teología más reciente se refiere al lugar donde acontece el proceso purificador ultraterreno en los términos propios de una abstracción racional, al margen ya de la representación alegórica:

«...los hombres sometidos al proceso de purificación están ligados al espacio... no están sometidos a las leyes del espacio y del tiempo de esta vida terrena, pero viven con alguna relación al espacio. Desconocemos totalmente el lugar en que las almas de los difuntos pasan el proceso de purificación. En todo el universo no podemos indicar un sitio e identificarlo con el purgatorio. Lo esencial no es el lugar, sino el proceso de la purificación».³⁹

De manera contraria a la localización, la duración del proceso purificador es supuestamente aludida dentro de los escritos bíblicos en unas palabras de la predicación doctrinal de Jesús:

...non exies inde (ex carcere), donec reddas nouissimum quadrantem (VVLG. Matth. 5, 26)

La misma idea aparece repetida en VVLG. *Luc. 12, 59* y reproducida en San Cipriano como clara alusión a un proceso de purificación transitoria acaecido inmediatamente después de la muerte humana:

...aliud (est) missum in carcerem non exire inde donec soluat nouissimum quadrantem... (epist. 55, 20).

Si esta alegoría evangélica se interpreta como una auténtica alusión al cumplimiento de un proceso de purificación ultraterrena, es preciso admitir que los textos que la expresan se refieren de un modo obvio, mediante el empleo de la conjunción temporal de uso restrictivo *donec*, al carácter transitorio y limitado de tal proceso;⁴⁰

38. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 237-238

39. Obra citada en nota 9, pp. 491-492

40. En caso de admitir ese preciso supuesto, sería necesario de igual modo, al menos a primera vista, interpretar los términos alegóricos *inde* y *carcere* como expresiones simbólicas del lugar en que acontece el proceso purificador ultraterreno; y esta interpretación vendría a estar en flagrante contradicción con mi reciente afirmación de que «no existe referencia bíblica alguna al lugar en que acontece el proceso purificador ultraterreno». Pero lo que en realidad ocurre es que esta afirmación se basa en una interpretación de tales términos como alusivos a la realización del proceso en sí y no a su localización.

proceso cuya duración se entiende que no comienza hasta después de la muerte del cuerpo humano, como pone de manifiesto, además, el texto de la *Dissertatio* varias veces citado a lo largo de este estudio: *...quibus (animabus) cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum* (7; P. L. III col. 138).⁴¹ En favor de la duración transitoria y limitada del proceso purificador ultraterreno habla también en la expresión *...dum purgamur...* del texto *AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324*⁴² la conjunción temporal también de uso restrictivo *dum*,⁴³ aparte ya de los abundantes textos citados a propósito del tratamiento del carácter alegórico del fuego que interviene en el proceso purificador ultraterreno, cuya designación aparece acompañada en la mayoría de estos textos por el epíteto *transitorius* u otros que comportan un significado sinónimo.⁴⁴

Ahora bien, los Padres latinos no establecen jamás un cómputo numérico preciso y determinado de la transitoriedad y limitación del tiempo que dura el proceso purificador ultraterreno. Al igual que los autores paganos que se referían al mismo proceso, aluden sin precisión alguna a esta duración, a la que de un modo directo o indirecto califican de muy larga y prolongada.⁴⁵

Aluden de un modo directo a la larga duración del proceso purificador ultraterreno los textos siguientes:

... aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne (CYPR. epist. 55, 20), donde la aparición del adverbio *diu* me dispensa de más comentarios al respecto.

Omitto... dicere de illis iudiciis, quibus nos multa hic data uenia transmittit et tradit, ita ut melius sit nobis corripit et purgari (hic) quam ad illa transmitti supplicia, ubi poenarum tempus est magis quam purgationum. (RVFIN. Greg. Naz. orat. 7, 2; C. S. E. L. XLVI p. 244, 18), en el que la expresión *...ubi poenarum tempus est magis quam purgationum* se interpreta en el sentido de que los tormentos expiatorios ultraterrenos tienen una duración mayor a la de las tribulaciones terrenas que Dios impone al pecador con el mismo fin expiatorio.

41. Cfr. pág. 2 y pág. 27.

42. Cfr. pág. 29.

43. Al carácter restrictivo de esta conjunción, para ilustrar de igual modo la duración transitoria y limitada del proceso purificador ultraterreno en la mentalidad pagana, hice alusión en el trabajo citado en nota 2, pág. 238.

44. Cfr. nota 23 y su referencia a la página correspondiente de este estudio

45. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 238-239; 242 y 244

...(meretricis) *diuturniore igne purgari...* (AVG. fid. et op. 25, 25; P. L. XL col. 213) en el que la expresión *diuturniore igne* remite a la idea de que, dentro de la larga duración del proceso purificador ultraterreno, cabe admitir diversos grados en dicha duración en consonancia con el tipo de delito que precisa de la purificación.⁴⁶

A la misma larga duración del proceso purificador ultraterreno expresada por los textos que acabo de citar, aluden, pero ahora ya de manera indirecta, estos otros textos:

Eum (peccatorem) ...dominus nunc et tribulationum et aegritudinum flagello castigat, ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat, sed ut per exiguas plagas breuissimi temporis ab omnibus purgatus maculis superior ad aeternam migrare requiem mereatur. (GAVDENT. serm. praef. 33; C.S.E.L. LXVIII p. 9, 181), donde se aprecia que las tribulaciones (*tribulationum et aegritudinum flagello*) que Dios (*dominus*) impone (*castigat*) al hombre pecador (*eum*) en esta vida (*nunc*) son revalorizadas sobre las que podría imponerle sucedáneamente en la vida ultraterrena con el mismo fin expiatorio (*ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat*), precisamente por la corta duración que tienen los castigos en la vida terrena (*per exiguas plagas breuissimi temporis*) en relación, se entiende, con los que el hombre podría sufrir por los mismos delitos en la vida futura.

Quicumque... aliqua de istis peccatis in se dominari cognouerit, nisi digne, si habuerit spatium, longo tempore poenitentiam egerit... illo transitorio igne... purgari non poterit, sed aeterna illum flamma... cruciabit. (CAES. AREL. serm. 179, 2; C. C. CIV p. 725, 9); texto que pone de manifiesto que ha de tener larga duración la penitencia terrena (*longo tempore poenitentiam egerit*) que pueda hacer el hombre (*quicumque*) por los pecados de que se sabe consciente (*aliqua de istis peccatis in se dominari cognouerit*), para que dicha penitencia pueda resultar equivalente a la pena purificadora ultraterrena (*illo transitorio igne... purgari... poterit*); hecho éste que indirectamente remite, como el expresado por el texto precedentemente citado, a la larga duración del proceso purificador ultraterreno. A la misma idea de larga duración alude también Cesáreo de Arlés cuando dentro del mismo sermón dice más adelante:

...quae peccata si nec diuina iustitia multis tribulationibus purgaue- rit... non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus

46. Se refiere en este texto concreto San Agustín al hecho de que las meretrices arrepentidas de su conducta antes de morir, precisarán de una purificación ultraterrena más duradera que la que cabrá aplicar a otro tipo de delitos.

(179, 9; C. C. CIV, p. 729, 23), donde se refiere a la abundancia de tribulaciones infligidas por Dios al hombre durante la vida terrena (*diuina iustitia multis tribulationibus purgauerit*) como medio de reparar los delitos (*quae peccata*) que de otro modo (*si nec*) habrían de ser expiados con gran dolor en la vida ultraterrena (*non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus*). Y —aunque sin ser condición indispensable— la abundancia de las tribulaciones terrenas y dolor ultraterreno aludidos por este texto, se vinculan, como en el texto precedentemente citado, a la larga duración que ha de tener el cumplimiento de unas y otro en esta vida o en la futura respectivamente.

La deducción indirecta en estos tres últimos textos de larga duración del proceso purificador ultraterreno se vincula directamente a la alusión directa de la misma larga duración por parte de los otros tres textos que les preceden. Pero, como en otros puntos tratados, también en el de la duración del proceso purificador ultraterreno es pertinente aducir las consideraciones al respecto de la teología moderna:

«El proceso de purificación puede ocurrir despacio, de prisa o repentinamente. En la antigua Iglesia se pensaba en una transformación instantánea. Más tarde se supuso un proceso lento. La Revelación no dice nada sobre la duración del purgatorio. Las revelaciones privadas sobre la cuestión deben ser aceptadas con mucha precaución. Todas las afirmaciones de los teólogos a este respecto carecen de valor obligatorio. Por eso condenó el Papa Alejandro VII la teoría de que ningún hombre puede estar en el purgatorio más de veinte años. Esta condenación no habla a favor de la larga duración del purgatorio, sino contra la determinación del tiempo del proceso purificador de después de la muerte».⁴⁷

Ahora bien, lo que la Iglesia católica ha admitido siempre es el hecho de que la duración del proceso purificador ultraterreno puede ser acortada en virtud de la llamada adquisición de indulgencias o condonación parcial o total de la pena purificadora de los difuntos mediante la aplicación compensatoria que Dios les hace de una serie de méritos religiosos realizados por los vivos con intención de reparar en lo posible las faltas que para aquellos constituyen el objeto de la purificación ultraterrena. Esta situación se encuentra perfectamente definida en un texto de la *Dissertatio*:

47. Obra citada en nota 9, pag. 502

...referre sacra ipsa synodus censuit, cum in definitione fidei... hoc tantum fuerit de Purgatorio decretum... «animas poenis purgatorii post mortem purgari, et ut a poenis huiusmodi releuentur, prodesse eis uiuorum suffragia Missarum, scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas». (5-7; P. L. III col. 139)

De forma un tanto más imprecisa, como cabe esperar de un texto poético, alude al mismo hecho Paulino de Nola: *...quem Complutensi mandauimus urbe...| ut de uicino sanctorum sanguine ducat,| quo nostras illo purget in igne animas. (34, 605-608).*

Schmaus ofrece una explicación teológica de la aplicación de indulgencias a las almas sometidas al proceso purificador ultraterreno:

«Para la reflexión teológica, la posibilidad de ayudar a los difuntos que están en el purgatorio resulta de la *communio sanctorum*. Todos los unidos a Cristo están íntimamente unidos entre sí. Todo lo que hacen, lo hacen como miembros de la comunidad que los abarca. Por eso toda la comunidad es afectada por las obras de cada uno... También las almas que sufren el proceso de purificación son alcanzadas por el amor de sus hermanos y hermanas de la tierra. La muerte no destruye la comunidad fundada en Cristo, sino que la perfecciona. No puede hacer más que destruir la proximidad corporal; pero la unión con Cristo no depende de la vecindad espacial y puede subsistir después de la muerte. Logra su intensidad debido a que el Espíritu Santo es como un todopoderoso vínculo de amor entre los cristianos. En el Espíritu Santo están unidos los que peregrinan y los que descansan con una intensidad que trasciende incomprensiblemente todos los vínculos biológicos. Por eso fluye hasta los muertos el amor y la fidelidad de los que peregrinan por la tierra llevándoles alegría y dicha... El amor con que los que viven en Cristo abrazan a los difuntos obra ante Dios como una súplica por los muertos. En ese amor pueden ayudar a los difuntos a modo de sufragio. Todo lo que hacen y padecen los vivientes puede llegar a la presencia de Dios como una súplica por los muertos. Pueden ofrecer a Dios todos los sufrimientos y dolores como satisfacción por los otros y rogarle que la haga valer como tal satisfacción».⁴⁸

Al comenzar a tratar la segunda parte de este estudio englobada bajo el epígrafe de *La vida ultraterrena para el cristiano*, he propuesto

48. Obra citada en nota 9, pp. 502-503. Cfr. además en la misma obra pp. 504-508.

una subdivisión de su desarrollo en cuatro apartados.⁴⁹ En el primero de ellos, cuya exposición concluyo, he abordado la naturaleza y procedimientos del proceso purificador ultraterreno y las específicas circunstancias de lugar y tiempo en que éste se produce. Paso seguidamente a ocuparme del segundo.

b) Resultados del proceso purificador ultraterreno

Finalizado éste, las almas que lo han sufrido, como consecuencia derivada del mismo, pasan a disfrutar de la dicha eterna que les está prometida y reservada en el estado paradisíaco tradicionalmente denominado cielo.

La existencia de este estado ya aparece alegóricamente prefigurada en el Nuevo Testamento dentro de los mismos textos que de este compendio bíblico he aducido anteriormente para ilustrar la categoría simbólica del fuego ultraterreno:

En el texto de VVLG. *Luc. 3, 17*,⁵⁰ versificado por Juvenco en *1, 378-381*,⁵¹ el pasaje evangélico recoge las palabras alegóricas con las que el Bautista profetiza la separación de buenos y malos por parte de Cristo al final de los tiempos: *congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili.* (VVLG. *Luc. 3, 17*); *horreaque implebit secreti copia farris,| aeternusque leues populabitur ignis* (IVVENC. *1, 380-381*).

El trigo recolectado en el granero simboliza la entrada de las buenas almas en el paraíso prometido; mientras que las pajas quemadas por el fuego eterno son otro símbolo exponente de los castigos infernales.

El mismo contenido alegórico expresa la parábola del trigo y la cizaña referida por Jesús en VVLG. *Matth. 13, 30*⁵² y IVVENC. *2, 809-813*.⁵³

Pero para gozar de la feliz y prometida herencia que el estado de cielo supone, es condición indispensable que el alma haya quedado tan perfectamente purificada que en lo sucesivo ya no precise ningún tipo de sufragio o ayuda penitencial-religiosa que ocasionalmente po-

49. Cfr. pág. 15.

50. Cfr. pág. 22.

51. Cfr. pág. 25.

52. Cfr. pág. 26.

53. Cfr. pág. 26.

dían ofrecerle los vivos mientras duraba su estado de purificación, según refiere San Agustín:

Sed qualis (anima) tunc erit, uelut area per uentilationem, ita per iudicium purgata nouissimum, eis quoque igne mundatis quibus talis mundatio necessaria est, ita ut nullus omnino sit qui offerat sacrificium pro peccatis suis (civ. 20, 25).

En efecto, si la finalidad principal del proceso purificador es capacitar al alma para el disfrute de los goces celestiales, resultaría un contrasentido, por lo demás insoluble, que el cumplimiento de dicho proceso hubiese quedado inacabado en cuanto a su misión esencial y, de forma consiguiente, siguiera precisando el alma, ya purificada, de los sufragios de los vivos.

De forma pertinente, cabe destacar que en buen número de textos, escriturísticos o patristicos, en los que se alude al goce de los dones celestiales, este goce es presentado como consecuencia inmediata y derivada del proceso purificador. Idea ésta que de un modo directo remite al perfecto y previo cumplimiento que el mismo ha tenido:

Esta concatenación ideológica ya aparece en las alusiones de carácter profético que a estos hechos hace el Antiguo Testamento: así pues, la traducción latina de San Ambrosio de un pasaje del salmo I, a propósito del comentario que de éste hace, dice: «*Et iram Dei sustinebo, quia peccaui, donec me iustificet iudicium meum...*» (Mich. 7, 9). Y acto seguido el salmista expresa la consecuencia derivada de este juicio purificador: «*...et educet me in lucem*» (ibid.). Del conjunto de este texto comenta San Ambrosio: *Conuertere enim Deus cupiens peccatorem, punit eum et urit, ut purget.* (in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 A). El mismo San Ambrosio traduce, también a propósito de su comentario, un pasaje del salmo 118 en los siguientes términos: «*Intrate in requiem meam*». Y del mismo comenta: *ut unusquisque nostrum ustus romphaea illa flammea, non exustus* (presupuesto necesario), *introgressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino suo...* (consecuencia derivada de dicho supuesto) (in psalm. 118, 3,16; P. L. XV col. 1228 A).

También Rufino traduce un texto del Antiguo Testamento de idéntico contenido a los anteriores: «*Et purgabo te igni* (presupuesto necesario) *ad purum*» (consecuencia derivada de dicho supuesto). (Greg. Naz. orat. 12, 1; C.S.E.L. XLVI p. 156, 1).

San Agustín comenta: *Emendantur... id est purgantur, qui huic*

fundamento superaedificant lignum, foenum, stipulam: detrimentum...patientur, sed salui erunt tamquam per ignem. (in psalm. 6, 3; P. L. XXXVI col. 92), texto éste en el que el contenido de las expresiones *detrimentum... patientur* y *tamquam per ignem* (que de manera patente remiten al proceso purificador ultraterreno) supone el hecho presupuestario del consiguientemente derivado que expresan los términos *sed salui erunt* (denotadores del logro de la vida eterna por parte de quienes han sufrido el proceso purificador anteriormente mencionado). El mismo autor repite casi textualmente la misma idea en otro comentario: *Neque in ira tua emendes me: ut in hac uita purges me, et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit. propter illos qui salui erunt* (consecuencia derivada), *sic tamen quasi per ignem* (presupuesto necesario de la consecuencia anteriormente expresada). (in psalm. 37, 3; P. L. XXXVI col. 397). Otra repetición casi textual de la misma idea se encuentra en el *Ambrosiaster*: *...ut per ignem purgatus (presupuesto) fiat saluus* (consecuencia). (in 1 Cor. P. L. XVII, col. 122).

Sin emplear ya el cliché *salui erunt tamquam (o quasi) per ignem* de los textos precedentemente citados, San Agustín vuelve a repetir en otros textos la idea de la consecución del estado de cielo como consecuencia posterior del previo cumplimiento del proceso purificador ultraterreno: *...arbitrantur per quasdam poenas ignis eos posse purgari* (condición previa) *ad salutem percipiendam* (de este logro posterior)... (fid. et op. 25, 24; P. L. XL col. 213); *... ad purgatorium per eosdem (angelos et sanctos) deportamur: et dum purgamur* (condición previa), *ab eis saepe uisitari et consolari non dubitamus, promittentes coelestem Ierusalem ciuitatem ingressuros* (de este logro posterior). (serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324).⁵⁴

En textos de otros autores ya citados en la introducción a este estudio vuelve a aparecer la misma idea:

Así se expresa Eugipio: *Quia... ad aeterna capessenda* (consecución posterior del estado de cielo) *idonei non eramus, sordesque peccatorum nos praegrauabant temporalium rerum amore contractae, et de propagine mortalitatis tanquam naturaliter inolitae, purgandi eramus* (que requiere como condición previa el proceso ultraterreno de purificación) (exc. Aug. 1, 16; P. L. LXII col. 593); *purgari* (condición previa) *...ut contemperaremur aeternis* (de esta consecución posterior)

54. En este texto la idea de la consecución del cielo se manifiesta como una promesa de realización futura más que como logro de un estado presente ya alcanzado.

...(ibid.) Y así finalmente Berengaudius: *...isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur* (condición previa), *ut digni fiant electorum numero sociari* (de esta consecución posterior) (expos. Berengaud in apocal. P. L. XVII col. 580).

Aunque sí el más frecuente, no es la purificación ultraterrena el único medio de acceder a los dones celestiales. Como ya tuve ocasión de exponer en el trabajo correspondiente, al ocuparme del apartado análogo a éste en la secta pagana de pitagorismo, una intachable actitud del hombre durante la vida terrena dentro de su dimensión religiosa, le puede hacer acreedor directo de la vida celestial, eximiéndole de la transición intermedia del proceso purificador ultraterreno.⁵⁵

Esto dice San Agustín al obispo Longiniano:

...uir bonus piis, iustis, puris, castis, ueris dictis factisque promereatur deos, quorum comitatu uallatus in illum summum deum omnium creatorem ire festinet... (epist. 235; C. S. E. L. LVII p. 522, 21).

Y, por otra parte, Cesáreo de Arlés:

...de sanctis... et perfectis christianis... qui...merebuntur ad aeterna praemia peruenire. (serm. 179, 9; C. C. CIV p. 729, 18).

Pero, junto a una intachable actitud religiosa del hombre en la vida terrena, cabe también, como factor eximente de la purificación ultraterrena, que el cristiano a la hora de morir haya reparado voluntariamente sus delitos mediante el cumplimiento de prácticas penitenciales en esta vida. San Agustín admite que dicho cumplimiento, en grado de suma perfección, es capaz de proporcionar, de forma inmediata a la muerte, el disfrute de los dones celestiales:

Animae...sanctae, quae in hoc saeculo aut per uitae innocentiam purae sunt, aut poenitentiae satisfactione purgantur, a Saluatore nostro recipiuntur, et cum eo esse credendae sunt... (serm. 90, 2; P. L. XXXIX col. 2101).

Sin embargo, la causa más determinante, o unánimemente admitida, del acceso directo al cielo tras la muerte corporal, evitando el

55. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 239-240

tránsito intermedio por el purgatorio, es el sufrimiento del martirio o muerte recibida por confesar la fe en Cristo. El precedente de este hecho se encuentra en las palabras que Jesús dirige desde su patíbulo al llamado buen ladrón: *Hodie mecum eris in paradiso* (VVLG. Luc. 23, 43), texto en el que el adverbio *hodie* puede inducir a pensar que a este personaje le fue evitado el proceso purificador ultraterreno.⁵⁶

A este mismo hecho alude San Agustín pronunciándose, al parecer, por la purificación inmediata de las faltas de la vida pasada que produce el martirio:

Latro quippe ille, quamuis potuerit iudicio diuino inter eos deputari, qui martyrii confessione purgantur, tamen etiam utrum non fuerit baptizatus ignoras (anim. 3, 9, 12; C. S. E. L. LX p. 369, 7).⁵⁷

De forma menos precisa y más general, como cabe esperar de un texto poético, Prudencio también alude al inmediato efecto purificador que produce el martirio:

...(Christus) corda probata| prouehat ad caelum sanguine...
(perist. 8, 1-2)

El último factor eximente del proceso purificador ultraterreno puede quedar determinado ocasionalmente por la purificación terrena sufrida en base a las tribulaciones y contrariedades que Dios impone al pecador:

Eum (peccatorem)...dominus nunc et tribulationum et aegritu-

56. Es preciso, no obstante, tomar con mucha precaución el sentido del adverbio *hodie* en este texto. Sabiendo, según doctrina tradicional de la Iglesia, que las almas de los muertos no entraron en el cielo hasta después de la resurrección de Jesús, parece poco probable que el personaje entrara en el cielo el mismo día de la muerte de éste, si no se considera hecha ninguna excepción con él. Más bien habría que ver en el sentido adquirido por este adverbio en boca de Jesús, y no perdiendo de vista el marco de circunstancias que lo connotaban, una expresión de consuelo o ánimo a su compañero de agonía, o una forma de manifestarle que sería de los primeros en entrar en el cielo; alternativa esta última que podría hablar en favor de la falta de tránsito por el purgatorio del buen ladrón.

57. San Agustín aduce en este texto, argumentando a favor de la salvación segura del buen ladrón, la posibilidad de que éste hubiese sido bautizado anteriormente, aparte ya de la purificación total de sus delitos que en aquel momento de agonía producía la confesión de su fe en Cristo en medio de una muerte cruenta.

dinum flagello castigat, ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat, sed ut per exiguas plagas breuissimi temporis ab omnibus purgatus maculis securior ad aeternam migrare requiem mereatur (GAVDENT. serm. praef. 33; C. S. E. L. LXVIII p. 9, 181).

(Dominus ecclesiam) exercet...hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi. (AVG. doct. christ. 1, 33; C. S. E. L. LXXX p. 16, 26).

San Agustín ilustra esta doctrina con el ejemplo concreto de la persona de Jacob, a quien Dios quiso evitarle el tránsito por el purgatorio mediante las tribulaciones que le infligió durante su vida terrena:

Vt...sanctum Iacob Deus noster uelut aurum, purgatum in futuro iudicio praesentaret, prius ab illo omnes maculas peccatorum abstersit; ut in eo ignis ille arbiter quod exureret, inuenire non posset. (serm. 15b, 4; P. L. XXXIX col. 1772).

Estos cuatro últimos medios de purificación de que dispone el alma, como posibilidades que la capacitan para su acceso directo al estado de cielo (irreprochable actitud religiosa durante la vida terrena, cumplimiento voluntario de penitencias reparadoras, sufrimiento del martirio y sumisión a las tribulaciones terrenas impuestas por Dios), no son otra cosa que las posibles modalidades en que yo mismo dividía la purificación terrena del hombre, cuando más arriba tuve ocasión de tratar este punto.⁵⁸

Pero cualquiera que sea la vía de purificación que haya permitido al alma acceder al estado celestial, ultraterrena o terrena en cualquiera de sus modalidades, lo cierto es que la realización de esta vía la conduce directamente a desplegar la actividad celestial que los designios divinos le tenían prevista desde su creación. Esta actividad celestial se concreta en dos manifestaciones indisolublemente vinculadas:

b-1) El alma purificada adquiere toda la plenitud de su ser espiritual; plenitud que durante su etapa de vida terrena se veía negativa-

58. Cfr. pp. 4-12.

mente afectada por su unión a la materia corpórea y a las limitaciones y delitos a que ésta le inducía, y que en definitiva han constituido el objeto del proceso de purificación. Esta es la idea que aparece emanada del siguiente texto de San Ambrosio: *...anima purgata ab omni labe, in id quod est deficit, non in id quod non est* (in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 B),⁵⁹ cuya información remite al hecho de que el alma (*anima*), purificada de todos sus delitos (*purgata ab omni labe*), pasa a un estado (*deficit*) de realidad más plena para ella (*in id quod est*), frente al estado de imperfección o irrealidad en que hasta el momento de su purificación se había encontrado (*non id quod non est*).

b-2) La recuperación por parte del alma de toda su pureza o esencia espiritual, en virtud de haber sufrido el proceso de purificación, la capacita para contemplar y comprender en el más profundo grado la realidad circundante y, de manera consiguiente, la esencia de Dios, cuya entidad desbordaría y abrumaría la capacidad receptora y de percepción del alma, si ésta no hubiese sido previa y completamente purificada. Constituyendo el disfrute de la visión, compañía y amor divino el objeto primordial de la felicidad celestial, la purificación previa que capacita para ello no resulta en realidad tanto un castigo vengador de parte de Dios, como el suministro al alma, por parte de éste, del medio indispensable para realizar su plena felicidad en el estado de cielo. Esta información se desprende del texto siguiente de San Agustín:

Quapropter, cum illa ueritate perfruendum sit quae incommutabiliter uiuit, et in ea trinitas deus, auctor et conditor uniuersitatis, rebus quas condidit consulat, purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem ualeat et inhaerere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi nauigationem ad patriam esse arbitremur. (doct. christ. 1, 22; C. S. E. L. LXXX p. 13, 23).

59. La idea desprendida de este texto queda más clara si se tiene en cuenta el párrafo que le precede, ya citado en dos ocasiones a lo largo del trabajo (Cfr. pág. 8 y 36):

...ex peccatoris persona dicitur: «et iram Dei sustinebo, quia peccaui, donec me iustificet iudicium meum» (Mich. 7, 9). *Conuertere enim Deus cupiens peccatorem, punit eum et urit, ut purget. Unde ait: «et educet me in lucem»* (ibid).

Los puntos ideológicos que el contenido del texto acentúa de manera expresa son:

1) Es condición indispensable la purificación del alma (*purgandus est animus*), 2) para que ésta pueda asimilar y disfrutar (*perfruendum sit*), 3) la verdad por excelencia (*illa ueritate... quae incommutabiliter uiuit*), 4) consistente en la esencia suprema y trinitaria de Dios (*et in ea trinitas deus*), 5) creador del universo (*auctor et conditor uniuersitatis*), 6) al que gobierna con su providencia y soberanía absoluta (*rebus quas condidit consulat*). También (*et*) es precisa dicha purificación (*purgandus est animus*), 7) para que (*ut*) el alma quede capacitada en virtud de ella (*ualeat*), 8) para contemplar y comprender en el más profundo grado (*perspicere*), 9) esa realidad (*illam lucem*), 10) y para participar de la misma (*inhaerere*), 11) tras su previa contemplación (*perspectae*). En términos metafóricos expresa el último periodo del texto que, 12) dicha purificación (*quam purgationem*), más que un castigo en sí, es (*esse arbitremur*) el medio puesto al alcance del cristiano para obtener la llegada (*quasi ambulationem quandam et quasi nauigationem*) 13) a la verdadera patria o estado de cielo (*ad patriam*).

San Agustín compendia de nuevo estas ideas en un texto de expresión mucho más breve: *...qui... aeternam lucem perspicuae ueritatis mente purgatissima contemplatur* (spir. et litt. 24, 41; C. S. E. L. LX, p. 194, 16).

Tras la explicación comentada de los textos mediante los que las he documentado, ambas manifestaciones de la actividad anímica en el estado de cielo, dependiendo estrechamente la segunda de la primera en el sentido de que resulta ser su consecuencia derivada, manifiestan la más genuina procedencia de la filosofía platónica, a pesar de las matizaciones específicas con que el pensamiento cristiano tamizó dicha filosofía. Para ilustrar la conexión y diferencias entre los comentados aspectos cristianos y sus fuentes platónicas, puede resultar oportuno aducir aquí un texto de Macrobio que citaba al ocuparme de estas cuestiones conforme a los criterios de la mentalidad pagana:⁶⁰

Ad haec...terrena corpora anima ipsa deducitur et ideo mori creditur cum in caducam regionem et in sedem mortalitatis includitur. Nec te moueat quod de anima, quam esse immortalem dicimus, mortem totiens nominamus. Et enim sua morte anima non extin-

60. Citaba dicho texto en el trabajo citado en nota 2, pág. 243.

guitur sed ad tempus obruitur, nec temporali demersione beneficium perpetuitatis eximitur, cum rursus e corpore, ubi meruit contagione uitiorum penitus eliminata purgari, ad perennis uitae lucem restituta in integrum reuertatur (somm. 1, 12, 16-18).⁶¹

El comentario que de este texto hice en su lugar es del mayor interés para que, a pesar de sus analogías ideológicas con los textos cristianos con los que se lo compara, y a golpe de vista desprendidas de su simple enunciado, queden explicitadas sus diferencias con respecto al contenido de dichos textos.⁶²

Otra semejanza ideológica con la doctrina cristiana sobre la vida ultraterrena ofrece, dentro del pensamiento estoico, un texto filosófico de Séneca cuyo contenido nada hubiera extrañado de ser encontrado en la obra de un escritor cristiano; si bien dicha semejanza afecta, como cabe esperar de la filosofía estoica que Séneca profesaba, más bien a aspectos ascéticos que metafísicos, a diferencia del texto de Macrobio que acabo de citar. En el mismo estudio que éste se encuentra citado el texto del filósofo cordobés que ahora aduzco de nuevo por su oportunidad al respecto.⁶³ He aquí, pues, los consejos que el filósofo da a Marcia para consolarla de la pérdida de su hijo:

Proinde non est quod ad sepulcrum filii tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque non magis illius partes quam uestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia uitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus, inter felices currit animas. (ad Marc. 25, 1, 48).⁶⁴

Estas asociaciones comparativas entre el estado de cielo para la mentalidad cristiana y sus equivalentes en el mundo pagano, a pesar de los diferentes matices que presentan, han sido establecidas con el propósito de demostrar que en éste, como en otros puntos de la doc-

61. Edición de J. Willis. Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1963.

62. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 243-244.

63. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pág. 248.

64. Edición de René Waltz, «Les Belles Lettres», París, 1942.

trina escatalógica, hubo en el pensamiento cristiano aspectos heredados de algunas sectas paganas.⁶⁵

Falta ahora, para concluir este apartado de los resultados que derivan del proceso purificador, el tratamiento de dos cuestiones accesorias: la de la terminología técnica mediante la que más habitualmente se designa el estado de cielo tanto en los escritos bíblicos como en los de los Padres de la Iglesia; y la del posible lugar que en el espacio universal dicho estado pueda ocupar.

La terminología técnica más frecuentemente empleada para designar el estado de cielo es la que alude a los conceptos de «vida eterna»: *uitam aeternam* (VVLG. Tob. 12, 9), *in aeternum* (AVG. doct. christ. 1, 33; C. S. E.L. LXXX p. 16, 26), *uitam perpetuam* (CAES. AREL. serm. 179, 1; C. C. CIV p. 724, 24), *ad aeterna capesenda... aeternis* (EVGIPP. exc. Aug. 1, 16; P. L. LXII col. 593); ocasionalmente el concepto de «vida eterna» es sustituido por el de «descanso eterno»: *ad aeternam...requiem* (GAVDENT. serm. praef. 33; C. S. E. L. LXVIII p. 9, 181); o por el de «felicidad eterna»: *sempiternam beatitudinem* (LACT. inst. 7, 27, 16; C. S. E. L. XIX₁, p. 654, 3). Otras veces la misma designación se encarna metafóricamente en expresiones de la vida militar, por la comparación referencial que existe entre ésta y las prácticas ascéticas del cristiano: *ad gloriam peruenire* (CYPR. epist. 55, 20), *fidei et uirtutis accipere mercedem* (ibid.), *a Domino coronari* (ibid.), *obtenta uictoria* (AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324); incluso alguna vez se entrecruzan en una misma expresión los conceptos de «vida eterna» y los designados por las metáforas militares: *aeterna praemia* (CAES. AREL. serm. 179, 9; C. C. CIV p. 729, 18). Otras veces el estado de cielo es designado por expresiones que aluden a un estado de luz: *luce* (AMBR. in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 A); incluso de modo análogo a lo que antes se vio, en una misma expresión se entrecruza el concepto de luz con el de eternidad: *aeternam lucem* (AVG. spir. et litt. 24, 41; C.S.E.L. LX, p. 194, 16). El estado de cielo es designado también mediante la alusión a la compañía de las divinas personas: *in illum summum deum omnium creatorem ire...* (AVG. epist. 235; C.S.E.L. LVII p. 522, 21), *animae...sanctae...a Salvatore nostro recipiuntur, et cum eo esse credendae sunt* (AVG. serm. 90, 2; P. L. XXXIX col. 2101). Otra

65. Recuérdese a este respecto la herencia pitagórica de los elementos purificadores fuego, agua o aire de los que el cristianismo echaba mano para representar, simbólicamente al menos, la consistencia de sus procesos de purificación terrenos o ultraterrenos. Cfr. pp. 24-25.

designación del estado de cielo consiste en alusiones a un estado de salvación: *fiat saluus* (AMBROSIAS. in 1 Cor.; P. L. XVII col. 122), *salui erunt* (AVG. in psalm. 6, 3; P. L. XXXVI col. 92 y in psalm. 37, 3; P. L. XXXVI col. 397), *ad salutem percipiendam* (AVG. fid. et op. 25, 24; P. L. XL col. 213). La pertenencia a una élite es otra alusión que designa el estado de cielo: *digni fiant electorum numero sociari* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580). Menos frecuentes de lo que de antemano cabría esperar, son las alusiones a un estado paradisiaco para designar el estado de cielo, probablemente por connotar situaciones del mundo pagano: *illam paradisi amoenitatem* (AMBR. in psalm. 118, 3, 16; P. L. XV col. 1228 A), *paradisum* (AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324). Finalmente conceptos políticos o alusiones toponímico-geográficas pueden designar el estado de cielo: *patriam* (AVG. doct. christ. 1, 22; C. S. E. L. LXXX p. 13, 23); *coelestem Ierusalem ciuitatem* (AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324).

Por otra parte, el estado de actividad ejercido por las almas en el estado de cielo es aludido por los términos que expresan la idea de «estar en la presencia de Dios ofreciéndole ritos sacrificiales de acción de gracias, en perfecto estado de pureza, como reconocimiento a la suma felicidad que Dios les otorga en tal estado». La expresión de esta idea constituye por lo general un cliché técnico que frecuentemente se repite al servicio de la designación de la misma:

...et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia (VVLG. Mal. 3, 3); ...et erunt Domino offerentes sacrificium in aequitate (AMBR. in psalm. 36, 26; P. L. XIV col. 980 C); ...ut unusquisque nostrum... introgressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino suo... (AMBR. in psalm. 118, 3, 16; P. L. XV col. 1228 A).

Toda esta serie de clichés y expresiones técnicas que vengo enumerando sirven para compendiar sistemáticamente las características que definen el estado de cielo:

Consiste éste en un estado de suma felicidad, proporcionada por la visión y compañía de Dios, obtenido para siempre como recompensa divina a la actitud positivamente religiosa mantenida por el cristiano durante su vida terrena. Dicho estado supone la salvación del alma en el reino de la luz, en oposición a su posible condenación, también eterna, en el estado infernal o reino de tinieblas. Supone igualmente un estado de descanso en cuanto que, desde el momento

de su acceso a él, el alma queda liberada de la tensión angustiada que constituye la incertidumbre de su salvación; pero a la vez es un estado de actividad en cuanto que el alma en compañía de Dios y de las demás almas bienaventuradas ejerce el disfrute de los dones paradisiacos o supremos por los que tributa a Dios un ofrecimiento de acción de gracias.

Esta reconstrucción ideológica que me ha permitido llevar a cabo la agrupación sistemática de las ideas suministradas por las expresiones técnicas anteriormente enumeradas, coincide plenamente con las reflexiones teológicas que sobre el estado de cielo hace Schmaus.⁶⁶

Me he referido antes a la analogía existente entre el concepto de estado de cielo para el pensamiento cristiano y el mantenido por la filosofía platónica.⁶⁷ Pues bien, a la vista de la definición de estado de cielo que acabo de ofrecer conforme a su concepción por parte de la mentalidad cristiana, puedo establecer ya su fundamental diferencia en relación a la concepción que del mismo tiene el sistema platónico: para los cristianos el logro del estado de cielo es eterno y definitivo, como acabo de exponer; para los platónicos dicho estado es provisional en cuanto que admiten para el hombre varias reencarnaciones terrenas con el consiguiente logro de vida ultraterrena del que se hubiese hecho acreedor el comportamiento del individuo en cada una de sus fases de existencia humana.⁶⁸

Habiendo quedado establecida para la ideología cristiana, pues, la duración eterna del estado de cielo para el alma que lo posee, queda por tratar, como último punto de este apartado, la localización en que dicho estado acontece. No existen en los escritos bíblicos ni en los Padres latinos, al menos dentro del material recopilado para la elaboración de este trabajo, alusiones a una posible localización espacial del estado de cielo.⁶⁹ Me veo constreñido, por tanto, para el tratamiento de esta cuestión, a la información suministrada por las reflexiones de la teología moderna: «Llegar al cielo no es... primordialmente un proceso espacial, sino que significa tanto como llegar a

66. Cfr. obra citada en nota 9, pp. 508-618.

67. Cfr. pp. 42-43.

68. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 241-244.

69. Las expresiones *ad patriam* (AVG. doct. christ. 1, 22; C.S.E.L. LXXX p. 13, 23) y *coelestem Ierusalem civitatem* (AVG. serm. 46, 7; P.L. XL col. 1324), aparte ya de su carácter alegórico a golpe de vista desprendido, las he considerado en el tratamiento pertinente de los textos en que aparecen, como alusivas a las propiedades atribuidas al estado de cielo, y no como simples designaciones de una localización concreta.

Dios, vivir con Dios, participar de su plenitud de vida y de su virtud absoluta de existencia. Por eso el cielo no puede ser localizado en un determinado lugar de la creación... El cielo está donde está Dios. Puede, por tanto, estar en todas partes (Teresa de Avila, *Camino de perfección*, 20)... El acento está en el modo de existencia y forma de vida, no en el lugar del cielo... Sin embargo, aunque se puede decir que donde está Dios está también el cielo, quien participa de la forma de vida celestial está vinculado al espacio. Pues el alma del hombre... no es omnipresente. El hombre salvado que participa del modo de existencia celestial no estará sometido, como en la vida de peregrinación, a las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, está limitado a un determinado espacio. Es difícil entender el modo de esta vinculación al espacio... Se puede pensar que la comunidad de los bienaventurados está vinculada para su vida comunitaria a un lugar y en cierto modo a un campo de estancia y de acción. Pero no podemos demostrar esa opinión. La espacialidad vale naturalmente en mucha mayor medida para los hombres glorificados desde la resurrección. Como la cuestión de donde está el cielo no puede ser contestada, se pospone también en importancia a la cuestión de qué es el cielo... Cuando (la Sagrada Escritura) usa expresiones espaciales (para referirse al cielo) pueden ser reconocidas como imágenes... Está en el cielo aquel en quien la verdad, la santidad y justicia personales se han impuesto con tal perfección que todo el hombre está dominado y transformado por ellas».⁷⁰

Finalizado el tratamiento de este segundo apartado o resultados que derivan del proceso purificador, apartado de los cuatro en que he subdividido la segunda parte de este trabajo denominada *la vida ultraterrena para el cristiano*, paso a ocuparme del tercer apartado de esta subdivisión, es decir, del fin del mundo como doctrina escatológica.

70. Obra citada en la nota 9, pp. 513-515. Mi desconocimiento teológico me impide hacer una crítica exhaustiva de esta cita de Schmaus. Puedo, no obstante, observar, tras una consideración detenida de la misma, una aparente complejidad para conectar en una explicación suficientemente inteligible la concepción del cielo como un estado del alma («Llegar al cielo...significa tanto como llegar a Dios, vivir con Dios, participar de su plenitud de vida y de su virtud absoluta de existencia... Está en el cielo aquel en quien la verdad, la santidad y justicia personales se han impuesto con tal perfección que todo el hombre está dominado y transformado por ellas») y la concepción del cielo como un lugar, por impreciso que éste sea («El hombre salvado que participa del modo de existencia celestial no estará sometido, como en la vida de peregrinación, a las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, está limitado a un determinado espacio...»).

c) *El fin del mundo como doctrina escatológica*

La predicción del fin del mundo aparece vinculada, en los textos escriturísticos y patrísticos que la aluden, a la doctrina de la vida ultraterrena, en cuanto que se entiende, conforme a los criterios cristianos, que tras este acontecimiento se extingue la vida humana en la forma actualmente concebida, y los hombres hasta ese momento vivos pasarán a depender de otra forma de vida sobrenaturalmente atribuida por los designios divinos. Y esta nueva forma de vida será o bien ultraterrena o, a los efectos, equivalente de la misma.

Profetizado por Jesús en un lenguaje propio de la apocalíptica judía, se alude a este acontecimiento, dentro del Nuevo Testamento, en VVLG. *Matth.* 25, 31-46;⁷¹ VVLG. *Marc.* 13, 1-37 y VVLG. *Luc.* 21, 3-38. Las alusiones al mismo son más escasas e imprecisas en el Antiguo Testamento, pero tampoco faltan allí, entre las profecías de Malaquías, referencias al juicio final que presidirá Cristo al final de los tiempos del mundo:

Ecce uenit, dicit Dominus exercituum; et quis poterit cogitare diem aduentus eius? et quis stabit ad uidendum eum? Ipse enim quasi ignis conflans et quasi herba fullonum; et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia. (VVLG. Mal. 3,3)

Con muy escasas, e irrelevantes para el contexto, variantes textuales San Ambrosio recoge esta cita en *in psalm.* 36, 26; P.L. XIV

71. Esta descripción apocalíptica del juicio final, con la consiguiente separación de buenos y malos, se encuentra precedida por el relato de la destrucción del templo de Jerusalén (*ibid.* 24, 1-2), de la desolación de Judea (*ibid.* 24, 15-19), de las tristes circunstancias que envolverán estos acontecimientos (*ibid.* 24, 3-14, y 24, 20-28), de la predicción de la nueva venida de Cristo en ese momento (*ibid.* 24, 29-31), de la incertidumbre del tiempo en que esos sucesos acaecerán (*ibid.* 24, 32-41), de la consiguiente amonestación de Jesús a una observancia continua de los preceptos cristianos (*ibid.* 24, 42-51), y finalmente de la parábola de las diez vírgenes y de los talentos (*ibid.* 25, 1-30). El conjunto de toda esta predicación crea en el evangelio el contexto oportuno para la descripción subsiguiente del juicio final. Por otra parte, no deja de ser sintomático que dicha descripción constituya a su vez la última predicación de Jesús durante su vida terrena, dado que el evangelista pasa a contar de inmediato en los capítulos siguientes, y hasta el final de su narración, los acontecimientos que suponen la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

col. 980 C, como repetidas veces he expuesto a lo largo de este estudio.

Las alusiones alegóricas (*quasi ignis conflans et quasi herba fullo- num; et sedebit conflans et emundans argentum*) y el tono apocalíptico de la narración (*et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi argentum. et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia*) se ven más explicitados, como cabe esperar, en las palabras con que Cristo se refiere a este hecho en el Nuevo Testamento:

Cum... uenerit Filius hominis in maiestate sua, et omnes angeli cum eo. tunc sedebit super sedem maiestatis suae: et congregabuntur ante eum omnes gentes, et separabit eos ab inuicem, sicut pastor segregat oues ab haedis: et statuet oues quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris. Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum uobis regnum a constitutione mundi ...Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis eius... Et ibunt hi in supplicium aeternum: iusti autem in uitam aeternam. (VVLG. Matth. 25, 31-46).

Conteniendo el texto la idea de la nueva venida de Cristo (*cum... uenerit Filius hominis*), revestido de todo su poder (*in maiestate sua, et omnes angeli cum eo*) para presidir (*tunc sedebit super sedem maiestatis suae*) el gran juicio de todos los hombres (*et congregabuntur ante eum omnes gentes*), pone de relieve en primer término el hecho de la separación de buenos y malos con arreglo al veredicto emitido en este juicio (*et separabit eos ab inuicem*), recurriendo también a un símil alegórico, el del pastor que separa las ovejas de los corderos (*sicut pastor segregat oues ab haedis: et statuet oues quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris*). Y junto a este hecho destaca igualmente, en el mismo plano de importancia, el de la salvación de los buenos, situados a la derecha, a quienes les asigna la gloria eterna que les tenía prometida como herencia desde el principio de los tiempos (*Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum uobis regnum a constitutione mundi...ibunt...iusti...in uitam aeternam*); y el de la paralela condenación de los malos, situados a su izquierda, a quienes aleja de sí enviándolos al fuego eterno y demás suplicios preparados para el diablo y sus servidores (*...Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis eius... Et ibunt hi in supplicium aeternum*).

El texto apocalíptico establece una separación tajante de buenos y

malos al final de los tiempos, según acabo de comentar, con la respectiva asignación de premios y castigos a unos y otros. Esta segregación taxativa marca un fuerte contraste con una cuestión de la doctrina escatológica que vengo reconstruyendo, la tratada en el primer apartado de esta segunda parte del trabajo sobre la purificación ultraterrena de los hombres que, a pesar de su positiva actitud religiosa, se ven contaminados por faltas leves, o una deficiente purificación de las graves cometidas durante la vida terrena.⁷² El estado de purificación aludido se considera una situación intermedia entre los correspondientes estados de salvación y condenación eternas referidos por el texto, aunque más próximo a aquél que a éste. El texto que acabo de citar y comentar de *VVLG. Matth. 25, 31-46*, no alude en absoluto a este supuesto estado intermedio de purificación. El hecho es tanto más llamativo en cuanto que las palabras que el texto recoge están puestas en boca de Cristo, no sólo personaje principal de toda la revelación neotestamentaria, sino también máxima autoridad que la inspira. Siendo la cuestión del proceso purificador ultraterreno un punto tan importante de la doctrina escatológica cristiana, resulta sorprendente que Cristo no haga a él la menor alusión en un texto que compendia los hechos y verdades esenciales para el cristiano de esta doctrina.

Pero precisamente porque el texto no es más que un compendio de los hechos esenciales contenidos en esta doctrina, salvación o condenación, me ha parecido oportuno el planteamiento de una doble alternativa que podría zanjar el problema:

1^a) Al encontrarse el estado de purificación ultraterrena más próximo al estado de salvación que al de condenación, como acabo de apuntar, Cristo lo puede haber dado por supuesto como un subapartado o apéndice de aquél, sin referirse expresamente al mismo. Omisión que, por los demás, estaría en perfecta consonancia con el carácter compendiador y sintético que acabo de atribuir al texto.

2^a) Podría entenderse igualmente que al final de los tiempos el estado de purificación ultraterrena quedase abolido por Dios, no tanto en virtud de una cesión gratuita que éste hace al hombre, como por el hecho de que los acontecimientos funestos que acompañarán el fin del mundo podrían ser equivalentes, para los hombres a quienes toque vivirlos, a un proceso purificador, en este caso de carácter terreno.

72. Cfr. pp. 15-35.

Con esta segunda alternativa podría avenirse el contenido del texto de Berengaudius: *Multos...fine mundi instante, ignis purgatorius purgando cremabit.* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 572), donde la expresión *ignis purgatorius* puede entenderse de dos maneras: o como la tradicional alegoría que a lo largo del trabajo he venido explicando,⁷³ y tras cuya alusión simbólica se esconden las catástrofes predichas por Jesús para el final de los tiempos (VVLG. Matth. 24, 6-10; ibid. 24, 21-22; y ibid. 24, 29), catástrofes que constituirán un proceso de purificación terrena para quienes las vivan; o como una auténtica resolución del cosmos en fuego en virtud de esas mismas catástrofes.

No resultan irreconciliables estas dos interpretaciones de la expresión *ignis purgatorius* del texto de Berengaudius que acabo de citar, especialmente si se tienen a la vista los textos neotestamentarios que explican la consistencia de las mencionadas catástrofes:

Audituri...estis proelia, et opiniones proeliorum...Consurget ... gens in gentem, et regnum in regnum, et erunt pestilentiae, et faemes, et terraemotus per loca: haec...omnia initia sunt dolorum. Tunc tradent uos in tribulationem, et occident uos: et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. Et tunc scandalizabuntur multi, et inuicem tradent, et odio habebunt inuicem (VVLG. Matth. 24, 6-10); *Erit...tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet. Et nisi breuiati fuissent dies illi, non fieret salua omnis caro: sed propter electos breuiabuntur dies illi.* (ibid. 24, 21-22); *Statim...post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de coelo, et uirtutes coelorum commouebuntur* (ibid. 24, 29).

Pero, dejando aparte la posible purificación que al fin del mundo habrán de sufrir algunos hombres como estado de tránsito a la vida celeste, y volviendo de nuevo a los estados-límite de salvación y condenación eternas predichos por Jesús en el texto apocalíptico anteriormente citado de VVLG. Matth. 25, 31-46, un importante punto de esta doctrina en el que debo detenerme por su tradicional divulgación, dentro de las predicaciones cristianas, es el de la resurrección gloriosa de los cuerpos. En efecto, la doctrina emanada de la mayor parte de sectas cristianas sostiene que al final del mundo las almas recuperarán en estado glorioso el cuerpo al que estuvieron unidas

73. Cfr. pp. 18-29.

durante la vida terrena. Así es mantenido este hecho por parte de la teología tradicional: «Es dogma de fe que al fin de los tiempos todos los hombres serán resucitados con sus cuerpos. La Iglesia ha confesado su fe en ese decisivo suceso futuro muchas veces y especialmente en el símbolo apóstolico, en el atanasiano, en el Concilio constantinopolitano del año 381 y en el Lateranense de 1215: Denzinger 2. 14. 40. 86. 429; cfr. Denzinger 16. 20. 30. 242. 287. 347 y 427». ⁷⁴ Schmaus hace una recopilación de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento que para él son un claro testimonio revelado del hecho de la resurrección de los muertos al final de los tiempos: «La resurrección de los muertos está...claramente testificada en el libro de Daniel (*Dan. 12, 1-3*). Es prometida a los piadosos para alegría suya, y a los ateos se les amenaza con ella para tormento. También el autor del libro de la Sabiduría entrevé la resurrección (*4, 20-5, 14*). Hacia el 200 a.d.C. la fe en la resurrección todavía no es patrimonio común de los creyentes viejotestamentarios. Pero poco después la conciencia de la mayoría de los creyentes se llena de esa fe. En tiempo de Cristo la profesan los piadosos (*Ioh. 11, 24; Matth. 22, 23-33; Luc. 20, 27; Marc. 12, 18-27; Act. 4, 11*). Cristo aclara y lleva a plenitud la revelación viejotestamentaria». ⁷⁵

El testimonio evangélico más fehaciente de este hecho por su alusión directa al mismo, parece ser el de San Juan:

Haec est...uoluntas eius qui misit me, Patris: ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in nouissimo die. Haec est...uoluntas Patris mei, qui misit me: ut omnis qui uidet Filium et credit in eum, habeat uitam aeternam, et ego resuscitabo eum in nouissimo die. (VVLG. Ioh. 6, 39-40).

Dentro del mismo sermón San Juan repite más adelante la misma idea:

Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet uitam aeternam; et ego resuscitabo eum in nouissimo die. Caro enim mea uere est cibus; et sanguis meus, uere est potus; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Sicut misit me uiuens Pater, et ego uiuo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse uiuet propter me (ibid. 6, 55-58).

74. Obra citada en nota 9, pág. 195.

75. Obra citada en nota 9, pág. 198.

Para Schmaus «estos textos dan testimonio de que la resurrección a la vida corporal glorificada está condicionada por la unión a Cristo, que es a su vez producida por la fe en El y se intensifica en la recepción de la Eucaristía».⁷⁶

El teólogo sigue enumerando una serie de citas pertenecientes a las epístolas paulinas en las que se alude al hecho de la resurrección de los muertos: *1 Cor. 15, 1-58; Rom. 6; Eph. 2, 6; Col. 2, 12; 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 4, 14; Rom. 4, 17; 8, 11; Col. 2, 12; Phil. 3, 20-21; 1 Thess. 4, 14-18*.⁷⁷ Y añade Schmaus que «aunque los textos paulinos podrían a primera vista dar la impresión de que sólo resucitarán los que están unidos a Cristo, la Escritura habla claramente de la resurrección de todos los hombres (*Iob. 5, 28; Act. 24, 15; 1 Cor. 15, 22; Matth. 13, 41*). El sentido y modo de la resurrección son, sin embargo, completamente distintos en los buenos y en los pecadores».⁷⁸

También abundan en los textos de los Padres latinos las alusiones a la resurrección de los muertos. Citaré tan sólo uno de ellos como muestra representativa de este hecho:

Deus...ueniet, ut orbe hoc ab omni labe purgato rediuuius iustorum animas corporibus innouatis ad sempiternam beatitudinem suscitet. (LACT. inst. 7, 27, 16; C. S. E. L. XIX, p. 654, 3)

La razón que teológicamente se esgrime para justificar la resurrección del cuerpo en estado glorioso y su nueva unión con el alma a la que estuvo ligado durante la vida terrena, es la siguiente: «Con la muerte empieza la «otra vida», que por esencia es no sólo vida del espíritu, sino de todo el hombre, compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es asumido en la nueva forma de existencia. Mientras el alma transformada vive sin cuerpo, su perfección y plenitud no logran la última configuración y madurez. La plenitud perfecta se logra sólo cuando el hombre total con cuerpo y alma participa de la vida gloriosa de Cristo. La participación del cuerpo en esa vida es concedida

76. Obra citada en nota 9, pág. 200. A título puramente personal y carente de una formación teológica profunda, pero llevado de un afán filológico de desentrañar el sentido de estos textos, me veo obligado a afirmar que no veo en ellos ninguna expresión que lleve necesariamente a deducir el hecho de la resurrección corporal gloriosa que sostiene Schmaus en su análisis sobre el mensaje contenido en los mismos: con el mismo fundamento de causa, pues, creo que de ellos puede deducirse la simple idea de una resurrección puramente espiritual.

77. Obra citada en nota 9, pp. 201-204.

78. Obra citada en nota 9, pág. 204.

mediante la resurrección de los muertos...Según la Revelación, la salvación se completa en el cuerpo. La plena filiación es, según testimonio de San Pablo, la salvación del cuerpo (*Rom. 8, 18*). El hijo de Dios apareció en figura corporal determinada espacial y temporalmente, vivió, murió y resucitó y también el hombre participará con su cuerpo en la vida divina. Prototipo de esa salvación plena y perfecta es Cristo resucitado y a la vez es causa eficiente de la resurrección de todos...Lo que en él sucedió, debe suceder en todos. El es para todos el principio de la vida (*Hebr. 2, 10*). Toda la historia y el universo participarán de la resurrección de Cristo. La tierra fue sometida a caducidad por culpa del pecado; gracias a Cristo se ha convertido en creación nueva (*Gal. 6, 15*). Al resucitar Cristo fueron infundidas a la creación fuerzas que empujan hacia una nueva configuración del hombre y del mundo. La resurrección y ascensión de Cristo alcanzarán plenitud de ser y sentido, cuando las formas naturales del mundo sean conducidas a su configuración definitiva, por gratuita intervención de Dios, es decir, cuando ocurran la resurrección y glorificación de los hombres y del mundo».⁷⁹

Conforme a esta doctrina de la resurrección de los cuerpos gloriosos al final de los tiempos del mundo, cabría preguntarse si a las almas anteriormente condenadas, instauradas de nuevo en sus primitivos cuerpos —pero entonces ya perfeccionados—, se les concederá una nueva oportunidad de adquirir méritos religiosos dentro del nuevo estado asignado que, como explica la precedente argumentación teológica, supondrá una renovación total de vida y de facultades y, consiguientemente, de posibilidades.

En condiciones más o menos análogas de reencarnación, los sistemas pitagórico y platónico, dentro del mundo pagano, respondían afirmativamente a esta pregunta.⁸⁰ El cristianismo responde negativamente, negación que documento aduciendo para ello un texto de Orígenes:

Ego puto quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante: nemo enim absque sordibus resurgere poterit. (in Luc. 14, 1; P. L. IX col. 520).

La razón de esta diferente solución que, ante un hecho similar,

79. Obra citada en nota 9, pág. 195. Cfr. además pp. 195-197.

80. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 239-240 y 241-242.

ofrecen, por una parte, los sistemas de pensamiento paganos y, por otra, el sistema cristiano, estriba en los siguientes hechos:

Para el pitagorismo y platonismo cada reencarnación del alma:

1º) poseía una naturaleza terrena; 2º) se efectuaba en un nuevo cuerpo distinto al de la vida precedente, que tras su muerte perdía todas las posibilidades de restauración de sí mismo; y 3º) suponía el origen de un nuevo ser distinto al que había sido en su vida previa, no sólo por haberse reencarnado en un nuevo cuerpo, sino porque también había perdido la noción de todas las experiencias adquiridas en su anterior vida y, de manera consiguiente, la del ser que fue antes del actual. Se entiende que en esas condiciones se ofrezca al alma en cada una de sus reencarnaciones libertad absoluta para guiar su conducta ético-religiosa, ya que cada fase de existencia terrena supone una nueva posibilidad de realización existencial.⁸¹

En cambio, para el cristianismo la reencarnación del alma:

1º) será única y al final de los tiempos del mundo terreno; 2º) poseerá de modo consiguiente una naturaleza ultraterrena; 3º) se efectuará en el mismo cuerpo, aunque perfeccionado, que tuvo durante su vida terrena; 4º) estará profundamente marcada y condicionada por sus experiencias y comportamientos humanos previos; y 5º) de manera consecuente el alma reencarnada no comportará un ser diferente del que anteriormente fue, si no que será el mismo, aunque más completo y evolucionado. Se entiende paralelamente, por tanto, que con una visión del hecho de la reencarnación completamente opuesta a la pitagórica y platónica, el cristianismo niegue al alma la posibilidad de adquirir méritos en su nueva fase de reencarnación, dado que el único tiempo que el cristiano considera apto para la adquisición de méritos es el de la vida terrena; y la reencarnación que él admite no sólo es ultraterrena sino que también está indeleblemente marcada por los méritos y experiencias que el alma adquirió durante la vida terrena; condiciones estas que no han anulado la identidad que de modo ininterrumpido el alma ha mantenido siempre.

Finalizado el estudio de este tercer apartado entre los cuatro en que he dividido la segunda parte de este trabajo o *la vida ultraterrena para el cristiano*, paso a ocuparme por último del cuarto.

81. Cfr. nota 80.

d) *Las llamadas herejías sobre los novísimos*

Englobo bajo esta denominación no sólo algunos aspectos doctrinales sobre la vida de ultratumba que, aunque emitidos por personalidades cristianas, discrepaban de las enseñanzas dogmáticas proferidas al respecto por la autoridad jerárquica competente en la materia (esto es lo que con toda propiedad se denomina herejía), sino también algunas creencias en el «más allá» no cristianas, pero que por una vía estrictamente racional disputaban al cristianismo su legitimidad doctrinal en esta materia.

Entre estas últimas merecen destacarse las creencias maniqueas sobre el «más allá», que San Agustín había profesado como miembro de la secta antes de su conversión cristiana. Sostenían los adeptos de ésta, influenciados por el pitagorismo, que las almas se purificaban en la vida ultraterrena con penas de fuego, agua o aire en consonancia con el grado de delincuencia en que habían incurrido durante su vida terrena.⁸² Finalizado este proceso pasaban al cielo o paraíso, disfrutando además de la prerrogativa de poder visitar la tierra para intervenir sobrenaturalmente en asuntos humanos que pudieran incumbirles. Es el propio San Agustín quien, tras su conversión al cristianismo, rebate estas creencias en algunos de sus escritos:

Numquam hoc in uestris sermonibus audiuius, numquam in litteris legimus: immo contradicere soletis talibus opinionibus, asserentes animas mortuorum malas minusue purgatas, aut in reuolutiones ire, aut in grauiiores aliquas poenas: bonas autem in naues imponi, et in coelo nauigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant: ita nullas animas circa suorum corporum sepulcra detineri: unde igitur umbrae defunctorum? quae substantia earum? qui locus? (c. Faust. 20, -21; P. L. XLII col. 384).

Algunas cuestiones de las aquí aducidas sobre la vida ultraterrena, entre las que destaca la aparición ocasional a los vivos de la sombra de los difuntos, llegaron a arraigar de tal modo en la mentalidad de gentes incluso cristianas, que aún hoy día son profesadas por algunas de estas mismas gentes carentes de un grado de formación cristiana lo suficientemente profundo y completo. En este sentido resulta bastante elocuente el testimonio de Schmaus: «Por regla general no se

82. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 235-236.

pueden buscar explicaciones sobre el estado de los difuntos en las revelaciones privadas. Tales revelaciones sobre los dolores de las pobres almas son la mayoría de las veces ilusiones sensoriales. Lo que dicen suele contradecir tanto a la dignidad de Dios como a la de los hombres unidos a Dios. Es sobre todo inadmisibles que Dios los abandone a los tormentos de los demonios, que los laceran y deshacen, los arrojan al fuego y al agua. Llevan también el sello de la ilusión las visiones en que los difuntos aparecen en formas pueriles y cómicas. Muchas veces tales visiones nacen de la desbordada curiosidad, y sobre todo suelen nacer del impulso natural humano hacia el reino de la muerte, de la oscuridad, de la magia. Frecuentemente tienen suelo propicio en la disimulada crueldad del corazón, que se complace en el dolor. En vez de proteger la fe en el purgatorio, la exponen al ridículo. La fe viva se contenta con las escasas alusiones que ofrece la Revelación y no cae en la tentación de suplir con palabrería humana el misterioso silencio del Espíritu Santo, que es quien habla en la Sagrada Escritura. El Concilio de Trento mandó que se excluyera de la predicación del purgatorio todo lo que no hace más que satisfacer la curiosidad o cae en el terreno de las supersticiones». ⁸³

Los maniqueos sostenían igualmente que las almas de los difuntos en proceso de purificación podían ser ayudadas en el mismo por ritos expiatorios de los vivos que servían de reparación a las faltas que estaban siendo purificadas. San Agustín, en su crítica demoledora de las creencias maniqueas, equipara la calidad religiosa de estos ritos a las artes de los magos hechiceros y declara irónicamente que jamás llegará el momento de la entrada en el cielo de las almas que confíen en obtener su purificación mediante este procedimiento:

...in anima spirituali theurgica arte purgati, ad Patrem...non redeunt, sed super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt
(civ. 10, 27; P. L. XLI col. 305)

Con mayor propiedad pueden considerarse herejías sobre las creencias cristianas de la vida ultraterrena la común opinión que también en la antigüedad propagaron los seguidores de Orígenes y Prisciliano. Sostenían éstos que los procesos de purificación y castigo tradicionalmente considerados como ultraterrenos, no tenían cumplimiento en otra vida distinta de la asignada al hombre durante su exis-

83. Obra citada en nota 9, pág. 491.

tencia mortal y terrena; doctrina ésta que, entre otras fuentes, se halla recogida en un escrito que Paulo Orosio dirige a San Agustín comentando la actitud religiosa de estos secuaces:

Dixerunt...mundum nouissime ideo esse factum, ut in eo animae purgarentur quae ante peccarunt; ignem sane aeternum quo peccatores puniantur neque esse ignem uerum neque aeternum praedicauerunt, dicentes dictum esse ignem propriae conscientiae punitionem. (comm. 4; C. S. E. L. XVIII, p. 156, 9).

A las mismas ideas se refiere San Agustín en la respuesta epistolar que da a este escrito de Orosio:

Asserebant etiam illius sectae nequissimi, nullum fore purgatorii locum, in quo animae, nondum de suis peccatis in mundo plenam egissent poenitentiam, purgentur. (epist. 19, 2; P. L. XXIII col. 1128).

Sin embargo, a pesar de que esta doctrina fue considerada herética en su época, la teología moderna no se ha desprendido del todo de ella: aun admitiendo la naturaleza ultraterrena de los procesos de purificación o condenación, soslaya cierta vinculación entre éstos y el mundo material terreno: «Aunque la opinión de que la naturaleza humana misma es el medio que Dios usa para hacer sentir dolorosamente al hombre su pecado, no contradice la revelación del purgatorio, podría ser más propio de la relación del hombre con la creación el hecho de que el hombre que vive purificándose en el purgatorio sintiera además de los impedimentos y ataduras de su propio ser otras dificultades impuestas por la creación. Al hombre le compete esencialmente la relación a la creación y, aunque es profundamente transformada por la muerte, no es destruída. Corresponde también a la esencia del pecado, que consiste en una entrega desordenada al mundo, el hecho de que el hombre sufra dificultades de parte de la creación. Por lo demás, es misterioso cómo el espíritu separado del cuerpo pueda sufrir los efectos del mundo corpóreo. Pero como, según hemos visto, el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia, no es contradictorio que el espíritu esté sometido a las influencias del mundo corpóreo».⁸⁴

84. Obra citada en nota 9, pp. 493-494.

El hacer estas pequeñas calas en algunas creencias heréticas respecto al tradicionalmente considerado recto concepto cristiano de la vida ultraterrena, no ha tenido por objeto hacer una enumeración exhaustiva de todas ellas, sino tan sólo mostrar con un par de ejemplos (el del maniqueísmo y el de los origenistas y priscilianistas), que la fijación de conceptos sobre la vida del «más allá», ya por parte de la tradición cristiana, ya por parte de la autoridad jerárquica competente, tuvo discrepancias criteriológicas desde el momento del establecimiento dogmático de aquellos mismos.

Acabada aquí la exposición de la doctrina escatológica cristiana que algunos textos latinos me han permitido reconstruir, voy a compendiar sus puntos esenciales.

1. PRESUPUESTOS DEL PROCESO PURIFICADOR

- a) Los delitos que manchan el alma y que la hacen precisar de una purificación.
- b) La recta ordenación que Dios impone a sus criaturas, en cuyos designios entra el de la purificación del alma.
- c) La rectitud de intención del individuo purificado, a pesar de sus posibles caídas.

2. LOS DIVERSOS TIPOS DE PURIFICACIÓN

a) Purificación terrena:

a-1) Practicada voluntariamente por el hombre

a-1-1) Mediante una vía ordinaria consistente en:

El sacramento penitencial que comporta el arrepentimiento de la falta, el propósito de no volver a cometerla y la reparación de la misma mediante los medios siguientes:

- a) La oración.
- b) La caridad con el prójimo.
- c) La limosna y el ayuno.

a-1-2) Mediante una vía extraordinaria consistente en la pasión del martirio.

- a-2) Impuesta al hombre por Dios a través de las contrariedades y tribulaciones a que le somete; y que para que produzcan su eficacia precisan de la sumisión voluntariosa a ellas del hombre que las sufre.

Se representa mediante tres alegorías:

- a) El forjador de metales que los depura sometiéndolos a la acción del fuego.
 - b) El hortelano que con su hoz limpia el huerto de malezas.
 - c) El médico que hace sufrir al enfermo para sanarlo después.
- b) Purificación ultraterrena que lleva a la consideración de que:
- b-1) Acabada la vida del hombre en la tierra éste ya no puede atesorar más méritos ni recurrir a sacramentos reparadores.
 - b-2) La sentencia divina que haya de asignarle un destino ultraterreno estará vinculada a la misericordia.
 - b-3) La pena de fuego en que parece consistir es simbólica y representativa de otro tipo de expiación.
 - b-4) Sólo admiten este tipo de purificación las faltas leves; las mortales se habrán hecho acreedoras de condenación eterna.
 - b-5) El hombre que la sufre tiene conciencia de su carácter transitorio y limitado. Pero esta limitación puede reducirse en virtud de los sufragios que los vivos ofrecen por el alma de los muertos.

3. RESULTADOS QUE DERIVAN DEL PROCESO PURIFICADOR

- a) Tránsito al estado de cielo de las almas purificadas (las que no admitieron la purificación por estar contaminadas por delitos graves, pasan directamente al estado de infierno).
- b) En el estado de cielo el alma se reviste de toda la pureza de su esencia espiritual.
- c) Esta pureza le permite gozar de la visión, la compañía y el amor de Dios.
- d) La duración del estado de cielo, como la del estado de infierno, es eterna.

4. EL FIN DEL MUNDO EN LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA

Merece la consideración de que:

- a) Cristo presidirá el juicio final que revelará la verdadera conducta de cada uno.
- b) En virtud del mismo hará una separación tajante de buenos y malos, asignando a los primeros el estado de cielo; y a los segundos el de infierno.
- c) El proceso purificador ultraterreno para los hombres que lo precisen será subsumido por las catástrofes que les habrá tocado vivir al final de los tiempos.
- d) Las almas, tanto de los salvados como de los condenados, volverán a unirse al cuerpo que tuvieron en vida, resucitado en estado glorioso para los primeros; y de condenación para los segundos.
- e) A pesar de su reincorporación al cuerpo, las almas condenadas no tendrán posibilidad de adquirir nuevos méritos.

5. LAS LLAMADAS HEREJÍAS SOBRE LOS NOVÍSIMOS

Dos han sido destacadas: a) la maniquea y b) la de los seguidores de Orígenes y Prisciliano.

- a) Los maniqueos sostienen que las almas son purificadas por penas de fuego, agua o aire en consonancia con el grado de delincuencia de los delitos terrenos cometidos. Finalizado este proceso, que también admite acortamiento en virtud de los sufragios que por dichas almas ofrecen los vivos, éstas pasan al estado de cielo, desde donde pueden intervenir en los acontecimientos humanos que les incumben.
- b) Los origenistas y priscilianistas sostienen que las penas purificadoras o las condenatorias no tienen cumplimiento en una vida ultraterrena, sino que se hacen efectivas durante la vida terrena.

A la vista de este compendio sintético y del desarrollo que le precede he podido concluir que:

1º) La ideología cristiana sobre los mundos de ultratumba no se muestra como una doctrina absolutamente original en cuanto a la totalidad de conceptos que la constituyen. Antes, por el contrario, ha echado mano de buena parte de elementos ideológicos procedentes

de otras religiones y culturas. Ya es común a toda la religiosidad antigua el uso de alegorías o mitos como medio de expresión de una amalgama de ideas cuya coherencia en un sistema de pensamiento resulta de difícil transmisión y comprensión para quienes carecen de o no cultivan el aprendizaje de los contenidos filosófico-ontológicos; gentes que, de modo consiguiente, fomentan la creación del mito y la alegoría para satisfacer sus ansias religiosas. El cristianismo, pues, como cualquiera de las religiones antiguas, también ha usado un conjunto de símbolos (el fuego, el agua y el aire como medios de purificación) y de parábolas destinadas a comunicar al pueblo el mensaje del reino de los cielos. A la utilidad de dichas parábolas como medio de expresión comprensible de una realidad más profunda se refiere Cristo en el evangelio:

Et accedentes discipuli dixerunt ei (Iesu): «Quare in parabolis loqueris eis (populo)?» Qui respondens, ait illis: «Quia uobis datum est nosse mysteria regni coelorum; illis autem non est datum... Ideo in parabolis loquor eis: quia uidentes non uident, et audientes non audiunt, neque intelligunt.» (VVLG. Matth. 13, 10-13).

2º) Las ideas sobre la vida de ultratumba que más notoriamente pasan al cristianismo procedentes de otras culturas son: a) la utilización del fuego, agua y aire que, como medios de purificación, consta que fueron admitidos, e incluso empleados en sus ceremonias religiosas, por los pitagóricos⁸⁵ y maniqueos;⁸⁶ y b) la recuperación de toda la esencia espiritual del alma tras el proceso de purificación y su consiguiente capacidad para contemplar la Verdad absoluta (en el cristianismo identificada con Dios) que origina todas las demás verdades y realidades, denota una genuina procedencia platónica.⁸⁷ De todas formas resulta innegable que el cristianismo depuró estas ideas de sus connotaciones paganas y las pudo insertar, sin que produjeran un contraste chocante, entre sus contenidos religiosos más novedosos.

3º) Sobre una serie de testimonios evangélicos alusivos a la vida ultraterrena más bien escasos, e imprecisos la mayor parte de las veces, se ha montado por parte de los teólogos todo un complejo sis-

85. Cfr. pp. 24-25.

86. Cfr. pp. 56-57.

87. Cfr. pp. 42-43.

tema doctrinal cuyo contenido rebasa y recarga en exceso la originaria base evangélica de la que parte.⁸⁸

4º) Las demás conclusiones que cabría deducir son las mismas que figuran en el trabajo en que me ocupó de las cuestiones de la vida ultraterrena dentro de la mentalidad pagana, y que con todo derecho pueden aplicarse ahora al presente estudio:

«Vistas a la luz de los textos latinos en que me he basado, las ideas que sobre la vida ultraterrena del alma difundieron las diversas corrientes de pensamiento en el mundo antiguo, tres factores de coincidencia en la diferente concepción ideológica de cada uno de estos sistemas (superflua sería la aclaración de que ahora en concreto me estoy ocupando del cristianismo)...pueden derivarse esencialmente del tratamiento que he venido haciendo:

a) El alma, al separarse del cuerpo, se encuentra contaminada por el contagio de las deficiencias procedentes de la condición de ser humano que previamente revistió.

b) Es inexorable la sumisión de ésta al imperativo divino que rige sus destinos en la otra vida.

c) Resulta común la división tripartita de las moradas de ultratumba que origina la creencia escatológica en un lugar de condenación eterna...en otro de expiación transitoria; y, finalmente, en el de felicidad absoluta para las almas que alcanzaron el mayor grado imaginable de perfección espiritual.

De sobra está aclarar que las concomitancias señaladas se deben a la común esencia de los principios universales que rigen la razón y la conducta de los hombres, y no a presumibles influencias de transmisión sistemática de conceptos en el devenir de los tiempos».⁸⁹

JOSÉ RIQUELME OTÁLORA
Universidad de Zaragoza

88. La justificación cristiana de la legitimidad del dogma de casi todo el amplio bagaje doctrinal montado sobre los escasos e imprecisos textos evangélicos aludidos, pretende basarse en la concesión de Jesús del primado eclesiástico a Pedro y sus sucesores:

Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. (VVLG. Matth. 16, 18-19).

89. Trabajo citado en nota 2, pp. 248-249.



Nota sobre un Manuscrito existente en el Archivo del antiguo Monasterio de Santa María de Bellpuig de les Avellanes (hoy noviciado de los Hermanos Maristas). Diócesis de Seu de Urgell

Se trata de un manuscrito del gran historiador premonstratense P. Jaime Caresmar Alemany O. Praem. (10. X. 1717 — 1. X. 1791) que con los también premonstratenses PP. Pascual, Martí y Finestres —todos ellos cenobitas de Santa María de Bellpuig de les Avellanes— contituyeron la ejemplar Escuela historicista catalana del siglo XVIII, al calor de la Universidad de Cervera y de la renovación científica de los estudios e investigación motivado por el llamado «Despotismo ilustrado». De su época forma parte el monje cisterciense P. Jaime Finestres O. Cist. (hermano del anterior), autor de una *Historia de Poblet* editada entre los años 1753 al 1765, y la extraordinaria obra realizada en Italia y otras cortes europeas, por los jesuitas (profesores de la Universidad de Cervera) expulsados por Carlos III de España, en 1767.

El manuscrito consta de 226 folios numerados del nº 240 al 466; está registrado con la siguiente referencia: Volumen 10 nº 2, *Monasteriología*. Su formato es 21x31,4. Su estado de conservación —apesar de los cuidados de la Comunidad propietaria— es pésimo; esperando una no lejana decisión técnica paa salvaguardar su ya precaria preservación futura.

El manuscrito está escrito básicamente con letra del P. Caresmar y también por otros manuenses con diversidad de estilos (domina el siglo XVIII), incorpora documentos relativos a numerosos monasterios y prioratos, en su mayoría benedictinos y ubicados principalmente en la diócesis de Gerona, salvo los que se dirán.

El índice de los mismos, abreviado por el P. Caresmar, figura en el ángulo derecho de la portada y consta de los siguientes:¹ «Gallicanus, S. Salvador de Breda, S. Llorens del Mont sobre Tarrasa, S. Jaume de Frontañá, S. Pere de Roda, S. Pere de las Maleras, Baño-

1. Se transcribe literalmente el «índice» manuscrito por el P. Caresmar.

las, S. Pau de Subirats, S. Juan de las Abadesas, Poblet, S. Miquel dels Prats, Ribadaura, Sta. Clara de Barcelona, Sta. María de Caserras, Sta. María de Gerri, S. Thomás de Fluviá, Cerviá, S. Miquel de Cruylles».

El manuscrito está básicamente escrito en latín, si bien hay anotaciones en catalán y en castellano. De los siete documentos incorporados, tres están escritos en latín, tres en castellano y uno en catalán.

El hilo del manuscrito, es un acopio de datos varios sobre los citados monasterios, preparado por el P. Carescar, posiblemente para una Historia general del Monaquismo en el Principado. No obstante, lo importante es que el P. Caresmar nos ha dejado unos breves *Abaciologios* que, con los años transcurridos, marcados por devastadoras destrucciones de Monasterios y Archivos eclesiásticos, son hoy de un extraordinario valor documental.

Este abaciologio,² se inicia ya en la primera página (nº 240) con el de San Pedro de Galligans (diócesis de Gerona), siendo su primera anotación: «an. cirtiter 992 Borrellus Comes Barcin. dedit. mons Gallicanus...» sigue otra anotación del año «1019, 12 cal. Decimo» por la que se cita al abad Guifredius «Abbas Gallicannus interf. concil. Gerund.» y termina esta primera página con esta anotación: «Oliba abb. interf. concil. Gerund. an 1068».

En el folio 249 se lee: «Gispertus Amat, an 1640 missus a Deputatis ad remitenda Barcinonem donaria et thesauros montisserratium ad custodiam teorum, et ad juvendum monachis castellani, ut Castellam redirent, quos usque frogam comitatus est, cum esset tunc Deputatus Cathaloniae: Nil hominus cum in suspicionem venisse Gallis, captus est in Castello de Salces missus est ad carcelandum ibi»

En el folio nº 250 figura la siguiente anotación: «Don Anton de Solanell Paborde de Arge en Ripoll, elect. abas de Galligans y Diputat de Catha. Any 1713, promogut à S. Cugat mo-(ri) allí en 15 setembre 1726».

El abaciologio de San Salvador de Breda se inicia en el folio nº 252 con esta anotación: «Juniarius 1, Abbas Bredensis, pluribus virtutibus clarus, obiit die 1 Januar an 1067 ex Necrol. ejus Ecclae» y termina en el folio nº 277.

En el folio nº 256, figura la siguiente anotación, que aunque corresponde al propio Monasterio de San Salvador de Breda, se destaca porque el interesado, siendo abad comendatario de aquel Monasterio fue elegido abad de Sta. María de Poblet, el día 30 de octubre de

2. Se transcribe literalmente el «índice» manuscrito por el P. Caresmar.

1458. La figura de dicho abad fue muy importante, ocupando en 1476 la Presidencia del General de Cataluña, en su condición de Diputado de Cataluña, por el brazo eclesiástico. Dice así: «Michael Delgado Mon. Populeti, Callixto 3. ex Alphonso Regis Casus electus Abbas commendat. 1er. dat a Calixto 31 Octob. 1455..., pri concedit usum altaris portatilio... Electus Abbas Populeti 30. octobris 1458. Confirmat. Pio 2. 8. Jannar 1458. Incar. Nativit. 1459». A continuación sigue una también curiosa anotación: «Jacobus Meca Abbas, Obiit electus Abbas Rivipullensis ante expeditione Bullarum, Barcinone die 4 Decembris an 1658 apud S. Paulus sepultrus. Per affectae. à Phe-(liph) fou pres y posat en lo castell de Perpiñá, se li confiscaren los ben-(s) y desterrat després a Fransa».

Los folios 258 y 277 constituyen un documento incorporado que transcribe el acta de Consagración de la Iglesia del Monasterio de San Salvador de Breda, redactada en latín. Está datada en 1068 (cf. Villanueva V.L. Vol. 14 Ap. XVI) y termina con estas palabras: «Facta scriptura quarto nonas octobris anno nono Pr...(imo) Regis Francorum. Pontius Vicecomes....Hoc sripsit die et ut supra Berillus Scholasticus Ausonensis».

Los folios 259 al 276, tienen formato de cuarto, y constituyen un manuscrito independiente titulado: VERDAD TRIUNFANTE, escrito con letra del siglo XVIII muy cultivada. El autor responde a las iniciles L.J.S.L. y está fechado en Barcelona a 25 de mayo de 1723. Trata de los Santos Acisclo y Victoria, hijos y mártires de Córdoba, en demostración «de que sus Sagrados cuerpos.... están en el Real Monasterio de St. Salvador de Breda, en el Obispado de Gerona».

Folio 278, Blanco.

En el folio nº 279, corresponde a un doc. incorporado y cosido al manuscrito, escrito con bella caligrafía de la misma época y que se extiende hasta el folio 298. Trata del Monasterio de «S. Llorens del Mont sobre Tarrasa» y comienza con este título: Breu noticia y resumen de las noticias mes memorables d.....de S. Llorens del Mont sobre Tarrasa, y de la serie de sos Abats s(egon) Chronologich, treta del Especulo dels instruments pertanents d.....que se conservan en lo Montr- de S. Pau del Camp de Barcelona, (ar)chiu del Comú de la Religio Benedictina Claustral, al qual dit a(rchiu) está unit desde 1592 per la Santedad de Clement VIII». La primera data transcrita corresponde al año «XVIII del Rey Lothari que corr(espont al any) 973 de Chr».

Folio nº 305. Hay una anotación del año 1411 referente a un

Priorato de «S. Laurentis de Monte, ord. S. Agustini...» Las referencias a este Monasterio terminan en el folio 308.

Folio nº 309. Está encabezado por el título: «S. Thomás de Fluvia dependen S. Victore»; blanco el resto, incluyendo el folio 310.

Folio nº 311. Está encabezado por el título: «S. Michael de Cruylles ord. S. Bend. depende del Montrio de Clusa in Piamonte»; blanco el resto incluyendo el folio 312.

Folio nº 313. Lo encabeza el título: «Cervia ord. S. Bened. dependent de Montrio de Clusa in Piamonte». El resto en blanco hasta el folio 318 inclusive.

Folio nº 319 (in cuarto). Es un documento manuscrito de la misma época con buena caligrafía, que contiene un acopio de datos sobre propiedades y jurisdicción del Priorato de Riudaura (dioc. del Girona), dependiente «del Abat de la Grossa» iniciado con una referencia, a una donación del año 1042. Terminan las inscripciones en la pág. 328 con una cita jurisdiccional del año 1247. Siguen seis páginas en blanco, de ellas cinco sin numerar.

Folio nº 329. Hay cinco anotaciones de cronología de reyes de Francia y de Condes de Barcelona. (?)

Folio nº 300-339. En blanco.

Folio nº 340. Encabezado por el título: «S. Ginés de Fontanas» (diócesis de Elna-Rosellón), con una referencia de su fundación en el año 819: «a instancia de Gaufredo, Conde de Ampurias y Rosellón, Lothario Rey de Francia confirmó los bienes y posesiones».

Folios nº 347 al 352. Contiene un Abaciologio, con variedad de anotaciones, sobre el Monasterio de Sta. María de Gerri (diócesis de Seo de Urgel (?)) que se inicia en el año 814 y se termina en el año 1558. (La letra podría ser del siglo XVI).

Folio nº 353. Titulado: «S. Jaume de Frontiña» (Priorato) con referencias al año 1267 y 1739 (óbito de un monje de Montserrat).

Folios nº 354. Titulado: «S. Clara. Barcin. Montral.», transcribe el texto latino de una lápida sepulcral que existía «en el presbiterio de su iglesia». Corresponde al año 1281.

Folio nº 355. Titulado «S. Petrus de Brugalis «alias de Escaló», con una anotación referida al año 1010.

Folio nº 356. Contiene el título: «S. Pere de las Maleras» y hace referencia a un priorato. Sigue en blanco hasta el folio 358 con dos anotaciones referidas a los años 1213 y 1247.

Folio nº 359. Titulado: «S. Fructuosi (Albaria) de Ferves (?) in Con(itatu) Parlar(iensis)». Contiene una anotación del año 1204 referida al Abad Ermengandus.

Folio nº 360. Inicia el abaciologio del Monasterio de «S. Petrus de Roda» (ordin. S. Benedicti). La primera anotación: «Hildesiridus Abbas S. Petri Rodensis año 982, sigue la cita de abades y notas diversas hasta el folio 369.

Folio nº 370. Titulado: «S. Pau de Subirats», contiene una anotación de interés: «à Berengario Epo. Barcin. an. 1101 in concil. Gerund. Datum caenobis S. Victoris Massilien. in manu Richardi Card. et abbatis caenobii Massilien. Lalve tom. 12. col. 1093».

Folio nº 371. En blanco.

Folio nº 372. Titulado «Baños», «S. Stephani Balneolarum, olim Becula». Diosc. Gerund.» Describe su fundación en 822 «qui an. Seg. Ludov. Imp. apud attiniarum Palatium in...» y prosigue el abaciologio a través de los folios nº 373 al 383, siendo su última anotación el óbito del abad «Antonius de Planella et Cruilles...» en 1713.

Folios nº 384 y 385. En blanco.

Folio nº 386. Contiene una única anotación: «Vall de Sta. María Ordí. Cister. hoc monasterium sub sua inmediata protectione, rogatu Ricendis priorisae inceperut atque ab omni alia jurisdictione exemptum fecerunt Berenguer de Ilerda, Epus Gerunden et Bernaldus Tort, Archip. Tarracon. 12 cal. junii an 1158 Roej...»

Folio nº 387 y 388. En blanco.

Folio nº 389. Titulado: «Sta. María de Casseris», tiene una anotación referida al año 1339.

Folio nº 390. Titulado «S. Joan las Abadesas». Se inicia el abaciologio o relación de superiores con la reproducción, con letra del siglo XVIII, de un documento sobre límites territoriales del citado Monasterio «sub regula almi patris Benedicti...» Está fechado en el año «DCCCCLXV Indictione VIII. Anno X gloriosissimo francorum rege leuthario regnante» y firman: «Ermesinda que vocant belluce sig+num, beiro; sig+num richildes; quae nominant ingilia; sig+num eilo; sig+num Serenanda que vocant lobeta; sig+num g.....; sig+num Aldena; sig+num malatrudia; sig+num eilo; sig+num Karissima; sig+num uiuedildes qui hunc titulum commutationis fecimus et testibus firmate rogamus DURAN... (?); sig+num ATO sce sedis ausonensis nonlis eps; sig+num ermegildi; sig+num vivanis, sig+num ennegonis; sig+num salomonis; sig+num emediti; seg+num seclancium. Al pié de las anteriores firmas figura el nombre del escribano «emoremars scripci».

A través de los foios nº 394 al 399, con la transcripción de una bula del Papa Urbano II del año 1089, prosigue la ordenación de no-

tas sobre la historia del cenobio con cortas biografías de sus priores de sumo interés, entre ellas una del año 1572, sobre el canónigo y prior de San Juan de las Abadesas, Onofre Salguer.

En el Folio nº 400 se retrocede al siglo IX, con la siguiente anotación: «Wifredus Comes Barcin. et Winidildis comitissa tradiderunt filiam suam Emmonem Deo et ad Domus S. Joannis Baptistae Monasterii, quod est situm in comitatu Ausonae juxta fluvium Ter e in loco eremo in valle Rivipulli. acta 6 cal. julii anno I Imperii Caroli Calvi imperator 875....» El abaciologio se inicia con Emma (año 887), si bien de la anotación transcrita parece deducirse que la hija del Conde fue la primera abadesa: «...accipit...dicto monasterio suam dic-tam filiam, et dotem plurium redditumm».

En los folios 401 al 412, prosigue el abaciologio. El monasterio en 1086, pasa a la disciplina de los Canónigos regulares de Sant Agustín.

En el folio 406, hay dos anotaciones de interés: «Bernardus Guillelmus Sampio Abbas, et Deputatus Catalonia an 1456». «an. 1461 P. Juan de Benaja, de Girona, de pare Agustino sen passá a canonge de las Abadesas ab permis de Pio 2 qui li concedi algunas gracias per aver estat olim conseller del Princep Carlos de Viana y actual capellà del Cardenal...lad...o de Rivaja (?)....

Los folios 410 al 412 contienen la transcripción de un documento del año 1150: «era M.C. LXXXVIII, Indictione XIII, quarto nonas Novembris feria V...», sobre papel hilo, sellado con los armas de Carlos III «...año de mil setecientos y sesenta y dos». Dicho documento —en latín— está signado por «Petrus Dei gratia Ausonensis episcopus SS; Berengarius Dei gratia Gerundensis Episcopus, Guillelmi Barchinonensis Episcopo...» figurando entre los firmantes: «Bernardí Tarraconensis Archiepiscopus...»

Los folios nº 414 al 417 están constituidos por un cuadernillo de distintos amanuenses, que transcriben un documento del «Archivo majori Ecclesia Collegiata olim Monasterio Canoniarum regularium Ordinis Sti. Agustini dicta Villa Sti. Joannis de Abbatissis...» y trata de la historia del «Crucifixum magnum cum duobus latronibus et quatuor imaginibus...» desde el año 1251. Está signado por tres notarios.

Los folios 418 al 421, están constituidos por un cuadernillo manuscrito que lleva por título: «Liber totius Status Collegiatae Ecclae S. Joannis de Abbatissis» letra del siglo XVIII. El texto de este documento se inicia con estas palabras: «Quoniam vita brevis, ac incerta, qua fruimus, sensusque hebes negligentiae torpor, multimoda

diversorum occupatio nos pauca scire permittant...» Está firmado por el «Dr. et Canór. Francs. Salgos Pbro». Data: 1625, y desarrolla un inventario exhaustivo del cenobio.

Los folios 422 al 440, incorporan un texto, todo de la misma mano, con letra del siglo XVIII que está encabezado por el siguiente título: «Consulta sobre si son válidas y legítimas las exemptions que gozan los RR.PP. Ex-Vicarios Gens. de Nuestra Congregación Cisterciense, de los Reynos de Aragón, Cataluña, etc». El documento se inicia con el Capítulo Provincial celebrado en el Monasterio cisterciense de Benifazá en 1632, «por el que se decretó que á los que han sido Vicarios Genles. les paguen sus propios Monasterios las expen. y los gastos que hagan en los viages a los Caplos. Provinciales y que la Congregación pague las dietas como a los Definidores». En el folio nº 424, y prosiguiendo la cuestión, se copia de la sesión 16 del Capítulo General celebrado en 1738 en el Monasterio de Cister, la siguiente definición: «Decernit capitulum Generale, ut pr...rogativae Vicariorum Generalium, seu Patrum Provincia, in Congregatione Coronae Aragonum, et Navarrae inviolabiliter observetur. Et retat, ne Abbates locales, ut fit aliquoties, illas impedire vo...ant»; y en el nº 440, se termina la «consulta» con este resumen: «Por tanto se haze claro que no sólo es injusta la distribución de Dietas, sino que es fomento de ambición, y de avaricia, como lo acreditan los conciertos de dexación de oficios, con la retención de dietas, de que hay exemplos recientes...Sic sentio, ut supra».

Folio nº 441. En blanco.

Los folios del nº 442 al 446 contienen un abaciologio del Monastero de Poblet, bajo el título «Populeto». Después de describir el emplazamiento y su fundación por Ramón Berenguer IV entre los años 1148-1151, incia el abaciologio con el abad Esteban (nº 1 de la serie). Cita de la obra del P. Finestres, el Tomo I, Pág. 205. A lo largo de estos folios desfilan con los abades populentanos (años 1151 hasta 1760) una serie de historias de los principales sucesos del monasterio. En el folio 458 se anotó en la biografía del abad Miquel Delgado (abad nº 42) lo siguiente: «An. 1476 die 22 julii assumprus fuit in Deputatum Cataloniae...an. 1477 fuit comissarius Glis. Ord. in Hispan...» En el nº 461 dice: «Franciscus de Oliver Abbad 52... (1583-1598) et duobus triennis Deputatus Ecclēſiae Cataloniae...»; y en el nº 466, cita la siguiente lápida sepulcral: «Hoc medicus doctor Fornos reconditus urna Doctrina et virtus accendere sumul. 1626».

En el último folio del MS., el nº 467, tiene una variedad de anotaciones en latín y algunas palabras en catalán, las cuales parecen ser

anotaciones para un abaciologo «del Monasterio de San Saturnini (San Sadurní)» y sus relaciones con el de Gerrí, en el condado de Pallars y con S. Llorens de Morunys...

La pérdida de ese MS. sería muy sensible para cultura hispánica.

FELIO A. VILARRUBIAS

BIBLIOGRAFIA

Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación.

- MAURICIO REUCHLIN. *Enseñanza y Orientación escolar en el futuro.* 1974. 98 p.
- ALDO VISALBERGHI. *Futuro de la Formación técnica y profesional.* 1974. 188 p.
- JAN TINBERGEN-STEFAN JENSEN. *Prospectiva y Futuro de la Educación.* 1975. 173 p.
- BERTRAND SCHUARTZ. *Proyecto de Educación permanente.* 1976. 220 págs.
- ALFRES SAUVY. *Por una democratización de la Enseñanza.* 1977. 148 págs.

Todos estos libros del Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación (ICCE) pertenecen a la serie Europa 2000 y su finalidad es «poner al alcance de todos los educadores el Proyecto *La Educación del Hombre en el siglo XXI* que forma una parte de los estudios iniciados en la década de los setenta por la «Fundación Europea de la Cultura». Casi más que los libros que recensamos convendría presentar al público el ICCE; creemos, sin embargo, que, como por los frutos se conoce el árbol, también los libros nos hablan bien —y mucho mejor de lo que podríamos hacer nosotros— del ICCE que los produce.

Los titulares de cada uno de ellos son otras monografías especializadas escritas con gran claridad y técnica. Los pedagogos, aun profesionales, encontrarán materia para ampliar sus conocimientos y sobre todo temas e ideas para conferencias o clases magistrales.

Enseñanza y Orientación escolar en el futuro y evolución de los conocimientos; el desarrollo y transformación de las técnicas y la economía considerando la evolución de la estructura de la población, de la noción de cualificación, de las remuneraciones y de la duración del trabajo. Pasa luego a casos más particulares como el origen socio-profesional, el geográfico, el factor sexo y la herencia biológica. Y respecto a la evolución de los medios y de los fines en la educación, estudia los medios y objetivos de la educación. El análisis detenido de estos temas le permite al autor concluir las previsiones y perspectivas para un futuro, como por ejemplo, que el niño y el adolescente estarán cada vez más integrados en grupos poco estructurados y menos determinantes de lo que ha sido hasta ahora y es la escuela y la familia, etc.

Futuro de la Educación técnica y profesional. El autor no se hace ilusiones y desde un principio advierte la dificultad del tema ya que se conjugan multitud de problemas de todas clases. Además, la técnica avanza de forma diríamos tan alarmante que no da casi lugar a una asimilación. Esto lleva a la pregunta: ¿Le espera al hombre un futuro mejor o peor? La respuesta depende de la pedagogía y del maridaje formación integral del hombre y trabajo-técnica. Pero para ello se necesita una base filosófica que por ahora parece

que nadie se atreva a arrostrar. El autor va estudiando todos los posibles temas y aporta las bases para una solución. Es un volumen que hace pensar y tomar en serio la educación frente a los avances técnicos que pueden desembocar en el hombre-robot si no se toman a tiempo las medidas correspondientes.

Prospectiva y futuro de la Educación. Dos especialistas, en colaboración, abordan este estudio que comienza con esta pregunta: ¿Como se debería estudiar el futuro? Ya se plantea el problema de la dificultad que ofrece buscar una predicción a largo plazo. Y cierto, es una incógnita el futuro, aun próxima, cuánto más si queremos planear o predecir para un largo lapso de tiempo. ¡Son tantos los imprevisibles que derivan de la voluntad *libre* del hombre, de los factores naturales, etc.! Por esto Jan Tinbergen estudia detenidamente en qué ha de consistir, cómo se ha de hacer y las tendencias actuales de planificación. Y por su parte presenta y analiza el sistema planificativo internacional.

Stefan Jensen apunta los futuros posibles de educación en Europa, teniendo en cuenta los gastos educacionales en 14 países europeos y en USA; lanza un pronóstico del sistema europeo; ve las tendencias evolucionistas del sistema social europeo y saca unas conclusiones poco esperanzadoras por la dificultad de expresar los rasgos estructurales esenciales de los futuribles educacionales por relaciones estrictamente formuladas o rígidas. Esto no quita que sea muy provechosa la lectura de este tratadito, precisamente por la sinceridad y profundidad del estudio que le ha llevado a unas conclusiones verídicas sin mentiras halagüeñas.

Proyecto de educación permanente. El tema no puede ser de mayor actualidad y es casi una consecuencia de lo que expresa los tratados anteriores. Vivimos en una época de nerviosismo debido a la rapidez del evolucionismo técnico que no da lugar casi ni a reflexionar ni a asimilar lo que ingerimos. En tiempos no lejanos la evolución o progreso era lento y con solo vivir en un ambiente determinado cultural íbamos desarrollándonos psíquica, ética e intelectualmente de la misma manera y con el mismo ritmo con que pasábamos de la niñez a la adolescencia, juventud, virilidad, vejez. Ahora el niño, el adolescente, el joven ha cursado sus primeros y segundos estudios, su carrera... y cuando se dispone a ejercerla se encuentra con que está atrasado. ¿Qué le sirve aquello que ha estudiado? Sobre todo si no ha tenido unos buenos fundamentos de principios básicos y de filosofía y ética cuando menos. Este grave problema lo estudia este libro y enseña el modo de solucionarlo con una formación permanente. Siempre hemos de estar en formación; nunca podemos sentarnos a descansar sobre nuestros laureles. Este libro en manos de un educador es un auxiliar para dar orientación a sus alumnos, y en manos de un cualquiera es un acicate para no dormirse.

Por una democratización de la Enseñanza. Como los otros libros de esta Colección *Europa 2000* es muy útil esta obra porque viene a ser una historia de la Enseñanza en: a) *los países socialistas (Rusia y democracias populares) con la oportunidad que hay en Rusia para el acceso a la enseñanza superior y a la enseñanza en general en las democracias populares;* b) *en Europa (crecimiento escolar; desigualdad social; reformas y proyectos); en particular: la comprehensive school de Inglaterra; la escuela globalizada de Suecia; la escuela media italiana; en Francia los trocos comunes y universidades pluridisciplinarias; y finalmente el estado de la Enseñanza en otros países.*

Apoyados en cálculos más o menos discutibles, se apuntan los datos básicos para el año 2000, teniendo en cuenta la previsible evolución de la sociedad en los años que nos faltan (el libro está escrito en 1975) hasta comenzar el siglo XXI. Desmenuza luego estas previsiones en los Países socialistas y en la Europa Occidental. Termina la obra con un capítulo dedicado a la desigualdad natural de los niños ya en su nacimiento y las causas posibles. De aquí se sigue la conveniencia e importancia de la selección. Como se ve, tal vez el título del libro haría pensar en otros temas de sabor político. Pero sea como sea, el contenido es de sumo interés y la elaboración muy concienzuda.

No podemos terminar esta sucinta recensión sin felicitar de nuevo al ICEE por esta colección *Europa 2000*, que creemos es muy seria y convendría que todos los dedicados a la Enseñanza la poseyeran y la estudiaran seriamente no para aceptarla sin más, sino para aprender a reflexionar, a plantearse los problemas, a prevenir, a no contentarse con salir del paso, sino formar una juventud o una niñez que pueda enfrentarse con un futuro cuyos rasgos concretos no es fácil prevenir.

FRANCISCO DE P. SOLÀ

- A. LINAGE CONDE. *Un canónigo sepulvedano de León, Don Eulogio Horcajo Monte (1840-1912). En torno a la Iglesia Española del ochocientos*. Salamanca, *Naturaleza y Gracia*, 1981. 84 págs.
— *La Cofradía del Carmen de Sepúlveda: sobre el sentimiento religioso del antiguo régimen*. Id. 82 págs.

Tres estudios de A. Linage de temas eclesiásticos relacionados con Sepúlveda. Son separatas de la Revista *Naturaleza y Gracia*. En el primero ha centrado el trabajo sobre el siglo XIX en un personaje poco conocido por que «no deja de ser un pintiparado botón de muestra para el conocimiento de las mentalidades de la época». Esto fue D. Eulogio Horcajo Monte clérigo de Sepúlveda y más tarde canónigo de León. Al margen de su partida bautismal se lee: «Este niño fue consagrado sacerdote, párroco de Riofrio de Riaza, canónigo de SIC de León, profesor de Teología de la Normal de Maestros de dicha Ciudad y notable por su piedad y ciencia, tiene escritos notables hechos y antigüedades de la historia de Sepúlveda». Sobria lauda sepulcral para un Sacerdote de tanta actividad y celo eclesiástico como aparece a través de las páginas de Linage.

Las primera 19 páginas son una composición de lugar, Sepúlveda, donde se desarrolló la infancia y primera formación de Eulogio y que hubo de influir necesariamente en su carácter, si bien estos años fueron muy breves porque vistió joven la sotana en el Seminario de Segovia donde antes de ordenarse obtuvo por concurso el Curato de Riofrio de Riaza. Sus intenciones, sin embargo, eran muy otras; y tres años más tarde renuncia al curato y se posesiona de la capellanía de las Concepcionistas franciscanas de Lozoya del Valle, del Arzobispado de Toledo. Era Octubre de 1867. Un año después la «Gloriosa» se cebaba en el Convento.

Las monjas y su capellán aguantaron intrépidamente, pero un decreto del Gobernador de Guadalajara las exilió el 11 de Diciembre de 1868. Pero Don Eulogio se constituyó en conservador del edificio hasta que, nueve años des-

pués, volvieron de su destierro de Francia las buenas religiosas. Aquellos años de ocio fueron fecundos para el Capellán que los aprovechó para licenciarse en Filosofía y Letras en la Universidad Central. Esto le permitió ser nombrado Profesor de Teología en la Escuela Normal para maestros y luego también en la de Maestras. Y no se limitó a la enseñanza de la Teología, sino que ofreciéndose a ayudar a todos, sustituyó a los Profesores enfermos y aun al Director. Por lo que se ve, era el alma de aquella institución.

En 1879 se funda un *Colegio de Huérfanos* en Guadalajara y allá va Don Eulogio con el cargo de Capellán y de aquí pasaba en 1886 al canonicato de León. Se le concedió la Encomienda de Isabel la Católica y fue autor de numerosos libros de latín y de religión.

Linage ameniza la vida de este docto eclesiástico con muchos datos históricos todos los lugares y personajes que se relacionan con Don Eulogio, dando a su escrito el valor histórico y anecdóticos que hacen interesante y amena la lectura. Don Eulogio es el modelo de aquellos sacerdotes que lucharon como bravos en un siglo tan agitado como el XIX en España.

El segundo trabajo, de tema también sepulvedano, es el que describe con más universalidad que el anterior, la religiosidad de tiempos pasados. Se trata de la Cofradía o Santa Hermandad de Nra. Sra. del Carmen, para tejedores de oficio. Se fundó en la Parroquia de Santiago de Sepúlveda el año 1790 según parece, y todavía subsiste. A. Linage va desarrollando la historia, composición, fines, costumbres y demás modalidades de esta Cofradía sacándolo todo de la documentación existente. Así nos enteramos de las costumbres de la Cofradía en sus funciones religiosas, la provisión de cargos, los sufragios por los difuntos, los gastos de cera, etc. con su doble contabilidad.

Un punto más detenidamente tratado es la de la piedad que pasa del barroquismo al romanticismo, como se constata por las ceremonias de admisión, elección de cargos, celebraciones litúrgicas, música y cantos, entierros, procesiones, etc. Un apéndice documental recoge los principales y más interesantes documentos mencionados a lo largo del trabajo.

FRANCISCO DE P. SOLA

JEAN GUY GOULET. *El universo Social y Religioso Guajiro*. Maracaibo-Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas, 1981. XVI-452 págs.

Este volumen es el segundo de la Colección *Biblioteca Corpuzulia*. J. G. Goulet no es un historiador que compone sus libros a base de documentos arrancados o descubiertos en archivos tras duras y pacientes horas de trabajo. El ha querido personalmente experimentar, vivir, qué es un Guajiro; y ha pasado diez meses en casa de unos guajiros de Aliu. Este pueblecillo no tiene agencia del Gobierno ni de la Iglesia, en él no hay centro de salud, ni cuartel militar o de policía, ni misión o escuela. La gente de Aliu saca el agua a mano de sus pozos tradicionales. Aliu es una comunidad guajira de costumbres ancestrales. La gente ignora totalmente cualquier lengua que no sea la guajira. Ningún muchacho va a la escuela —que no existe— sino que todos son pastores, y las muchachas ayudan a sus madres en casa. Así se tiene la garan-

tía de que las aportaciones de Goulet son de primera mano, transmitidas en directo y garantizadas por la convivencia social con los guajiros, suficientemente larga para poderse hacer cargo de la idiosincrasia de este grupo ético, y presenciar por sí mismo todo cuanto narra en esta obra.

El fruto de esta experiencia se plasma en este libro cuyo título concreta muy bien el marco de su estudio, si bien el desarrollo da mucho más de lo que a primera vista podría esperarse. Teniendo en cuenta las opiniones de antropólogos que anteriormente habían estudiado en el pueblo guajiro, el autor quiso investigar la legitimidad de sus afirmaciones. Por esto se propuso averiguar si era verdad o no lo que afirmaban sobre el matrilinealismo de los clanes, sobre la solidaridad entre los individuos y el linaje, que llevaría a enemistades tribales por la simple ofensa inferida a un miembro de la tribu, etc. Así mismo ha querido investigar los procesos que llevan a la formación de los vecindarios y patrias guajiras. Y en estos procesos comprendió que revestían una importancia excepcional los entierros porque al tener que escoger una lugar para enterrar a sus difuntos, «los guajiros tenían varias alternativas: tenían que escoger entre los vínculos de parentesco que querían utilizar y los que no querían utilizar; entre los vínculos sociales que querían mantener y los que querían romper» (p.13). Los entierros guajiros sirven, pues, para determinar una significación social y para apreciar la función creativa que tiene los rituales para los guajiros en la definición de sus grupos locales. Al mismo tiempo se consigue entender los símbolos religiosos y las creencias constitutivas de su sistema de primeros y segundos entierros, y su influencia en las creencias. No duda el autor en afirmar que «este libro es, pues, una exploración de la organización social y de los ritos funerarios guajiros».

Se divide el libro en tres partes. La primera trata de la gente de Aliu, donde él vivió hospedado amablemente; la segunda estudia el parentesco guajiro con todas sus relaciones complicadas de parte de padre y madre. La tercera parte describe con muchos pormenores los entierros y funerales, que como ha dicho, representan una fuente apreciable para el conocimiento de esta gente sencilla. Resulta muy curioso asistir con el autor a dos entierros: el del hijo de José Jinnu, un niño de cuatro meses, y el del padre de Wotpir Uliana. Aquí aparecen las complicaciones para invitar a unos o a otros de los parientes, para determinar quiénes han de cuidar de preparar el cadáver, hacer el ataúd, llevar el muerto al cementerio o lugar de entierro, etc. Luego existe un segundo entierro que se expone minuciosamente a continuación. Estos segundos entierros se hacen algunos años después del primero, cuando los cadáveres han quedado ya convertidos en huesos. Generalmente el primer entierro se hace en un lugar que no es lo propio expresamente para proceder después al definitivo cuando los malos espíritus del mal olor desaparezcan al desenterrar el cadáver. También las ceremonias del segundo entierro son muy complicadas, y si se trata de familias ricas han de hacer regalos a los parientes. En el segundo entierro de la madre de Andrés Uliana éste distribuyó más de 500 animales (cabras y ovejas) y una vaca. Todas estas ceremonias están llenas de supersticiones, tradiciones, temores, etc. y una fuerte dosis de espiritualidad religiosa más o menos mistificada.

Termina el libro con unos apéndices que contienen conversaciones tenidas con guajiros sobre diversos temas todos ellos relacionados con el parentesco y descubre los conceptos que tienen de generación, gestación, etc. Al mismo tiempo el autor precisaba de esta manera los perfiles del lenguaje gua-

jiro. Todo el libro está ilustrado con fotografías y esclarecido con un sinnúmero de gráficas o cuadros sinópticos que facilitan la inteligencia del complicado parentesco guajir.

IGNACIO CARRIÓ

JOSÉ M^a MARQUÉS, *La Santa Sede y la España de Carlos II. La negociación del Nuncio Millini (1675-1685)*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1981-1982, IX-268 págs.

Advierte Marqués que sobre el período de esta monografía hay muy poco escrito. Ni Flichte-Martin, ni von Pastor, ni Vicente de la Fuente, reparan mucho en esta segunda mitad del siglo XVII. Quintín Aldea ya escribía que a los futuros historiadores les quedaba por investigar este período, que si bien era de decadencia, no por ello dejaba de ser interesante. Por esto Marqués se ha ocupado de las relaciones de la Santa Sede con el reinado de Carlos II, no durante todo el reinado o toda la segunda mitad del siglo, sinó en el tiempo de la nunciatura de Savo Millini que incluye los 10 años del 75 al 85 del 1600. No se ciñe, sin embargo, exclusivamente a la correspondencia del Nuncio con la Secretaría de Estado del Vaticano, sinó que añade la correspondencia de los Embajadores en Roma y las Consultas del Consejo de Estado español.

Los 14 capítulos del libro agrupan bajo sus cuatro epígrafes: Los intereses materiales; La jurisdicción eclesiástica; La Iglesia española; y El Nuncio y la Cristiandad. Siendo entonces Roma la capital de los Estados Pontificios y el Papa su Rey, les correspondía a los Nuncios el cargo de auténticos Embajadores ante las Potencias en las que desarrollaban su actividad diplomática. Por esto el Nuncio de Madrid tuvo que verse envuelto en los asuntos de los derechos sobre el suministro de sal a Milán, y del trigo para el Estado de la Iglesia; la plaga de los bandidos entre Nápoles (dominio español) y Roma o la Santa Sede; la recluta de soldados en Roma y tareas semejantes. Lo mismo le competía atender a la colación de beneficios, dispensas matrimoniales y recomendaciones, que cuidar de la contribución eclesiástica a los gastos de la Monarquía en estado de grave crisis económica.

Por no hacer caso el Nuncio a las recomendaciones de sus antecesores de que no se ingiriese en los asuntos de los Religiosos, tuvo graves disgustos con ocasión de diversos capítulos generales especialmente el de los Carmelitas Calzados de Castilla en Abril de 1678, pero sobre todo el turbulento celebrado por los Clérigos Menores al que acudió con más de treinta personajes algunos de los cuales iban con espadas escondidas bajo las capas. Mucho tuvo que luchar con el Consejo de Castilla en semejantes ocasiones. Es de recordar cómo el Rey y el Consejo quería desprender de la Curia Romana a los Religiosos y ponerlos bajo la tutoría o jurisdicción regia. A ello favorecían no pocos Prelados. Grandes sinsabores le propinaron al Nuncio sus ambiciones de domeñar a los Religiosos. Hoy leemos estas páginas (68-93) con el regocijo de una novela trágico-cómica.

No era demasiado frecuente en España el caso de abusos contra la inmundad eclesiástica; sin embargo Millini se vió envuelto inesperadamente en

ello y salió muy airoso. Se diría que casi era su especialidad semejante asunto y tal vez era el que valió el aprecio que Inocencio XI le mostrará. El caso fue que el gran Valido de Carlos II, el Marqués de Villasierra, Fernando de Valenzuela, cayó fulminantemente del poder y fue hecho prisionero dentro de la Iglesia del Escorial donde había buscado asilo. Cierto es que el Nuncio no se había fiado nunca del Valido, pero se trataba ahora de una grave infracción contra la inmunidad eclesiástica. Por tratarse del asilo de la Iglesia, la autoridad y poder civil no podían apresarle sin la intervención de la autoridad eclesiástica ni le podía juzgar más que el poder judicial de la Iglesia. El Prior del Monasterio excomulgó a los que dirigían las tropas invasoras del Templo, el Duque de Medinasidonia y el hijo del Duque de Alba. Difíciles fueron las gestiones que tuvo que llevar a cabo el Cardenal de Toledo, a quien correspondía el caso, y el Nuncio que no quería dejar de intervenir, La Santa Sede actuó muy benignamente y el asunto terminó con la entrega del reo Valenzuela al poder eclesiástico, que insistió ante el poder judicial o regio exigiendo que no se le condenara a muerte. Hecha esta promesa, el Marqués de Villasierra fue condenado al destierro de Filipinas donde había de estar 10 años en el Castillo de Cavite. La importancia de este caso para la Iglesia Española fue que a consecuencia de todo este proceso, no se podía decir en adelante que la Bula *In Coena Domini* (que España no había jamás querido reconocer) no tenía valor ni fuerza en España. Esto se puso de manifiesto muy pronto cuando en Valencia fue apresado un fraile agustino que había huido al monte con los bandoleros y con algunos de ellos fue apresado con las manos en la masa, vestido de seglar y con nombre falso. A pesar de ello fue conocido como fraile y como tal ajusticiado a garrote vil. Así lo habían aconsejado cuatro frailes. El Arzobispo puso entredicho en la Ciudad y excomulgó al Gobernador, a los ejecutores de la sentencia y suspendió *a divinis* a los cuatro religiosos que intervinieran en la sentencia. Madrid dió plenamente la razón al Arzobispo; el Nuncio intervino igualmente llamando a los cuatro religiosos, etc. Otro caso policíaco.

Con el mismo interés se leen los capítulos referentes a los Jesuitas de Lovaina, al probabillismo del P. Tirso González, la condenación del libro del P. Moya y al «*statera opinionum benignarum*» del P. Mendo. También tuvo que intervenir el Nuncio para que se levantara la prohibición hecha en Roma de la Misa de la Inmaculada y de la *Mística Ciudad de Dios* de Sor María Jesús de Agreda.

Después de tocar muchos otros asuntos interesantes sobre la actuación del Nuncio Millini en España, el autor, Marqués, presenta la figura de este personaje que permaneció excepcionalmente en la Nunciatura de Madrid casi cinco años más después de ser promovido a la dignidad Cardelanica, cuando su estacia en la capital de España había durado 10 años, número que contrasta con el de sus antecesores cuya representación diplomática no había pasado de dos años cada uno.

La obra de José M^a Marqués es interesante. Cumple perfectamente lo que recomendaba el P. Aldea, como hemos dicho, es decir, demuestra la verdad de la afirmación de Aldea: que se trata de un período de decadencia española, pero de mucho interés. Y este interés lo realza el estilo y la selección de temas del Autor.

FRANCISCO DE P. SOLA

- TOMÁS LUIS PUJADAS CMF. *El P. Postius: Un hombre para la Iglesia*. Barcelona, Editorial Claret, 1981. 383 págs.
 — *Misión del Darien*. Colón (Panamá), Residencia Episcopal, 1976. 621 p.
 — *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial: I. Fernando Poo*. Madrid, Iris de Paz, 1968, 528 págs.
 — *II. Río Muni*. Barcelona, Editorial Claret, 1983. 519 págs.

Dos grupos, aunque desiguales, foman estos cuatro libros: el de la Vida y actividades del P. Postius, y los pertenecientes a las Misiones del Darien en Panamá, de Fernando Poo y Río Muni en la Guinea Ecuatoriana. Nos descubren así mismo una doble faceta del P. Tomás L. Pujadas: el escritor-historiador y el misionero-escritor.

Una dificultad encuentra el P. Pujadas al querer escribir la vida del P. Postius: la inmensa cantidad de materiales. Sin embargo ha sabido condensar y darnos un retrato acabado de aquel a quien todos llamaban «el Santo». La carrera de este «Santo» con su nacimiento en Berga (Barcelona) en 1876. En 1888 ingresa en el postulante que en Barbastro tienen los PP. Claretianos. Pasa al noviciado de Cervera en 1891 y allí inicia también los estudios eclesiásticos que terminará en Santo Domingo de la Calzada donde recibirá la ordenación sacerdotal en 1900. Al terminar el curso va a Roma para doctorarse en Derecho Civil y en Derecho Eclesiástico (*in utroque iure*, como suele decirse). Recibe el birrete de Doctor en el Instituto Pontificio de Jurisprudencia de San Apolinar, donde ha tenido condiscípulos tan insignes como los futuros Cardenales La Puma, Mermaggio, Maglione, Tedeschini y al gran Papa Pío XII. Se especializó también en Arqueología Sagrada.

Después de tan sólida formación vuelve a Santo Domingo de la Calzada con el cargo de catedrático de Derecho y de Asiriología (1903-1905). Muy pronto le trasladan los Superiores a Madrid donde ejercerá un influjo decisivo en los Seminaristas de los que es director espiritual y en todo donde tenga que intevenir. Pronto será el hombre solicitado de todas partes: prebendados, seminaristas, personas de todas condiciones, ... requieren sus consejos. Se le invita a Congresos de toda clase y condiciones, desde Madrid hasta Suiza, Austria, Alemania, Italia, Australia, etc. Funda las Revistas *Ilustración del Clero* e *Iris de Paz*, numerosos libros de temas muy variados, muchos artículos en diversas revistas, discursos, conferencias, etc. En fin, no reposa un instante. En 1936 es apresado, pero consigue la libertad y se refugia en una Embajada extranjera y en 1938 logra salir para Roma donde desempeña varios cargos importantes dentro de la Congregación. En 1947 vuelve a España con la salud ya bastante quebrantada, aunque no cesa en su actividades continuas desde Solsona, donde fallece el 23 de Agosto de 1952, amado de Dios y de los hombres.

Una vida tan agitada ofrece innumerables dificultades al biógrafo que quiere presentarlo al público; pero el P. Pujadas ha sabido sortear los escollos y nos ha presentado la figura del P. Postius con la grandeza y sencillez que ostentaba en su vida. Nos regala un libro que se lee con gusto y en no pocos puntos se relea para saborearlo mejor.

Un estilo muy distinto aparece en los tres libros sobre las Misiones de Fernando Poo, Río Muni y del Darien en Panamá. El P. Pujadas, como celoso misionero ha vivido lo que ha escrito. En ambas misiones ha trabajado

años y nos narra con viveza la historia del lugar y de las misiones claretianas. Tiene la humildad de no querer aparecer como protagonista, antes al contrario su figura apenas se deja sentir sino es en el estilo y el fuego interno que arde en todas sus páginas. Más que las interesantes anécdotas, tan propias y agradables de los ambientes misionales, enriquece la obra del P. Pujadas la cantidad ingente de breves biografías de los principales misioneros que en aquellas regiones trabajaron incansablemente y aun derramaron su sangre. No podemos resumir ni enumerar siquiera cuanto el P. Pujadas aporta de inédito e interesante en estos libros. Creemos que la mayoría de los lectores se aprovecharían más y gozarían con la lectura de estas historias misionales que como de la mayoría de las novelas que se escriben. El P. Pujadas sabe escribir la historia y con ello ha hecho mucho más servicio a la misma Patria —no digo ya a la Iglesia, a la Religión Católica y a la Congregación Claretiana— que tantos historiadores de oficio que con apriorismo desfiguran los hechos. ¡Gracias P. Tomás Luís Pujadas!

IGNACIO CARRIÓ

Folia Budapestina. Zaragoza, «Catedra Zurita» Institución Fernando el Católico, CSIC, 183. 87 págs.

La institución «Fernando el Católico» del CSIC en Zaragoza, ha creído conveniente dar a la luz los trabajos históricos de la representación española que tomó parte en el Congreso Internacional de Diplomacia celebrado en Budapest del 1 al 5 de Octubre de 1973, ya que hasta la fecha no habían sido publicadas las Actas ni los estudios leídos en dicho Congreso. Nosotros agradecemos la decisión de los dirigentes del Instituto Fernando el Católico ya que con ello nos brindan la oportunidad de saborear las valiosas aportaciones de tres Profesores de la Universidad de Navarra.

El primero es el Dr. Santos García Larragueta sobre *los documentos de los Reyes de Pamplona en el siglo XI* (pp. 7-22). Explica la dificultad inicial del historiador por la escasez de documentos, por la inexistencia de una «Cancillería» navarra hasta el siglo XII, y por falta de discriminación entre «documentos reales» y «documentos privados», porque procedían todos de los mismos escribanos y «emplean idéntica lengua y escritura y cuya redacción es fruto de concreciones formularias de minutas comunes». Otra causa de dificultad es «la falta de documentos originales y la escasez de auténticos». En una colección diplomática del siglo X, publicada por Canellas, de 29 documentos sólo 4 son originales. Algo mejor es la documentación del siglo XI. Hecha esta advertencia preliminar, el Dr. García Larragueta estudia las *peculiaridades de la génesis del documento real* en tres apartados: *actio*, *conscriptio*, *otros pormenores*. Bajo el epíteto de *actio* se comprende el *autor*, la *iussio*, la *roboratio* por parte del Rey, la *roboratio* por parte de los testigos, la *recognitio*, la *roboratio* de personas reales y cargos de la Corte y finalmente los *intervenientes*. Todo esto viene expresado en unas cuantas líneas que suelen seguir a la datación. Un ejemplo: *Ego Garcia, gratia Dei Rex, qui hac cartam donationis, fieri volui et relegente audivi, de manu mea roboravi coram istis testibus*. Como ésta son otras muchas en las que más o menos explícitos aparecen los apartados antedichos. La *conscriptio* va íntimamente ligada con la *actio*. A veces mediante

varios días entre la redacción de la carta y la roboración; como ocurre en la donación real de San Millán, en que son seis los días intermediarios. Esta realidad da pie al autor para estudiar detenidamente los pasos que sigue la escritura de un documento o una carta, desde la *iussio regis* hasta que se envía al destinatario. Resulta este estudio de García Larragueta un trabajo que deleita por los pormenores y facilita a los investigadores datos que han de conocer para valorar bien los documentos.

El segundo estudio es de Angel Canellas López sobre *La Cancillería real del Reino de Aragón (1035-1134)*. Tratándose de un período decisivo y que podríamos llamar fundacional del Reino de Aragón, es evidente la importancia del conocimiento de las fuentes documentales. Estas son en parte originales, en parte copias de toda confianza. Se hallan también en Cartularios no siempre seguros. Esta época no carece de dificultades históricas por las falsificaciones hechas en la primera mitad del siglo XII en los escritorios de San Juan de la Peña y de Sant Victorián de Asaín. Pasa inmediatamente el autor a dar noticia de la Cancillería aragonesa, en general durante este siglo 1035-1134, y en particular de cada uno de los Reyes que lo llenaron: Ramiro I, Sancho Ramírez, Pedro I, Alfonso I y Ramiro II. Los tipos de documentación son uniformes y se clasifican en: Privilegios, Mandatos reales, Actos de gobierno, Actos de vasallaje y Confirmaciones. Los caracteres externos son: el uso del pergamino y de la escritura visigótica con ciertas variedades. Algunos otros pormenores se describen, como el uso del crismón, de adornos, etc. Sobre el tema diplomático se anotan las invocaciones, instituciones, notificaciones, dirección, preámbulo, exposición, disposición, sanciones, corroboración, subscripción real, datas, confirmantes y testigos, subscripciones de rogatorios. Se reproducen los signos notariales de los 14 Notarios que elaboraron los documentos. Por último se reproducen 10 documentos con su correspondiente transcripción. Dentro de su brevedad y concisión este estudio es un resumen de diplomacia muy práctico para los que comienzan sus estudios de investigación histórica.

La última aportación española al Congreso de Budapest es el de José Trenchs Odena: *Las escribanías Catalano-Aragonesas desde Ramón Berenguer IV a la Minoría de Jaime I*. Como bien dice el autor, es este trabajo «como una refundición de todos los anteriores» que sobre el mismo tema, y a veces con el mismo título, habrá publicado en diversas revistas y Congresos (una vez en colaboración con A.M. Aragó). Abarca cuatro Reyes: Ramón Berenguer IV, Alfonso II, Pedro II y minoría de Jaime I. Para cada uno el estudio es muy minucioso y casi diríamos estadístico. Véase los apartados: fundación de la escribanía, Jefe de la misma, escribanos provenientes de ella, escribanos aragoneses, escribanos catalanes, escribanos ocasionales; los documentos, el «*signum Regis*» y los sellos. Estas materias pertenecientes al Conde Ramón Berenguer IV se reproducen en igual o parecida forma en los siguientes reinados. La escribanía de Alfonso II (I de Cataluña) introduce una característica que crea no pocas dificultades a los historiadores. Era una escribanía itinerante que formaba parte del cortejo real en sus continuos desplazamientos. Esto exigía varias escribanías simultáneas a modo de sucursales. Todos los problemas que surgen de este estado de cosas, quedan expuestos en esas páginas tan interesantes.

Ya se comprende que la presencia española en Budapest estuvo a la altura y los oyentes debieron quedar bien impresionados como nosotros al leer estas *Folia Budapestina*.

FRANCISCO DE P. SOLÀ

PABLO MARÍA GARRIDO, O. CARM. *El lugar espiritual de Santa Teresa. En torno al estado del Carmelo Español en tiempos de Santa Teresa*. Con un prólogo de Melquiades Andrés. Roma, Institutum Carmelitanum, 1983. 193 págs.

Ha sido sin duda un grave defecto hablar y escribir de la Reforma Carmelitana como si en el siglo XVI se encontrara la Orden del Carmelo en un estado de tan deplorable relajación y decadencia que no contara con más lumbreras que Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Estos dos Santos habrían sido como dos frondosos y fructíferos árboles en medio de un desierto estéril. Nada más equivocado. Y esta especie de mito negativo quiere destruir, con justicia, el P. Garrido al describirnos el estado real del Carmelo, particularmente el español, que encontró Santa Teresa al ingresar en la Orden.

Tres capítulos desarrollan la tesis del autor: Vida intelectual y cultural del Carmelo en Cataluña, Aragón, Castilla, Andalucía (las cuatro Provincias carmelitanas de España) recibida como una herencia medieval que fue orientándose y perfilándose con la Reforma, el Humanismo y el estudio de la Teología. El c. segundo se refiere a la vida religiosa y espiritual cuya evolución se describe desde su difícil siembra hasta su madura granazón. Y el capítulo tercero versa sobre los confesores de Santa Teresa.

Cada uno de estos temas está tratado con competencia sin literatura enfarragosa, antes, por el contrario, con sobriedad, mucho orden, claridad y ausencia de apogetismo inane. El P. Garrido es un especialista conocedor de la historia y de la espiritualidad carmelitana. En cualquier página aparece el hombre que domina la materia que trata. No cabe duda de que este libro ha sido una buena aportación a la bibliografía teresiana moderna, tan abundante en buenos libros de propaganda y vulgarización, y menos abundosa en investigaciones serias. Este libro faltaba.

FRANCISCO DE P. SOLÀ

JESÚS M^a ALDAY. *San Antonio María Claret en el País Vasco*. Zamora, Ediciones Monte Casino, 1983. 355 págs.

Este librito revela un aspecto, o si se prefiere una etapa, prácticamente desconocida del gran misionero del s. XIX, San Antonio M^a Claret: sus estancias en el País Vasco. No fueron muy largas, pero sí benéficas y fecundas en frutos espirituales.

El P. Alday, que tiene tantos méritos adquiridos en la Congregación Claretiana, se apropia uno más con este trabajo, porque ofrece una muestra de

lo que podría hacerse con otras regiones y lugares por donde el Santo pasó dejando un reguero de perfume de santidad que ahora, por lo que hace al País Vasco, nos renueva el P. Alday.

Las dos partes del libro son dos caras de un díptico, que conjugadas dan una visión clara y completa de la actividad del Santo y de los frutos que producía en sus correrías apóstolicas y aun en sus simples viajes cortesanos. Así aconteció. Acompañando a Isabel II, en calidad de confesor, el Arzobispo dimisionario de Santiago de Cuba, pisaba suelo vasco, Andoain, en el verano de 1866, donde la caravana regia cambiaba el tren por los coches que la llevaron a Zarauz. Con gran profusión de pormenores explica Alday la estancia y las excursiones que la Reina hizo durante esta toma de baños. No ha podido, sin embargo, encontrar documentación sobre la actividad apóstolica del Santo, que no siguió a la Reina en sus distracciones ni en su hospedaje en el palacio del Marqués de Narros. Solo se sabe que predicó a las monjitas de Santa Clara. El P. Claret hizo también su excursión, pero no de recreo, a Donostia o San Sebastian donde pasó 14 días ejercitando los ministerios sagrados como consta por su epistolario. El P. Alday se alarga narrándolos detenidamente. Vuelto a Zarauz, no quiso el P. Claret abandonar Guipúzcoa sin visitar la Santa Casa de Loyola y allí se personó el día 6 de Septiembre: pasó la jornada con la Comunidad después de celebrar la Santa Misa en la Capilla de la Conversión, y por la tarde visitó los conventos de Santa Cruz y Santa Clara; a las 5,30 regresó a Zarauz. Luego, con la familia real, marchó a Vitoria, ocasión que aprovechó el Santo Obispo para predicar a comunidades religiosas, hablar a los Seminaristas que iban a ordenarse, visitar el Hospital de Santiago y la Casa Real de Misericordia. Así aprovechó el Santo aquel viaje en tierra vascongada.

En verano de 1868 hizo el P. Claret un segundo viaje a Vascongadas acompañando también a la comitiva regia. El lugar destinado al descanso era Lekeitio. Pero el Confesor de la Reina sabía bien los peligros que amenazaban y requería a la Reina que volviese a Madrid. No hizo caso la soberana, antes por el contrario se detuvieron para reanudar la marcha a San Sebastián el 17 de Septiembre, el mismo día en que la Marina proclamaba en Cádiz la República. Con la inseguridad correspondiente permaneció la Corte en la Ciudad hasta que tuvo que exiliarse voluntariamente a Francia. Pero el P. Claret no había perdido el tiempo. Como si estuviera ajeno a lo que ocurría —o quizás porque lo sabía mejor que nadie— se dedicó de lleno a los ministerios espirituales. Con la familia real marchó también él a Francia sin más bagaje que lo que llevaba encima. Era 30 de septiembre de 1868. Casi dos años justos después, el 24 de Octubre de 1870 moría en Prades (Francia).

La *segunda parte* del libro trata de la *Presencia Espiritual* que el Santo Arzobispo dejó en el País Vasco, presencia que se descubre en las cartas y testimonios de quienes le conocieron durante sus estancias veraniegas.

Para completar la obra el P. Alday enumera y comenta los libros del P. Claret traducidos al vascuence y todas sus ediciones. Luego relata el portentoso milagro obrado en la Sra. María Etxabe el 1944 y que habría servido para la Canonización en el caso de que se hubiese rechazado alguno de los presentados. Finalmente en dos capítulos muy interesantes describe las fundaciones claretianas en territorio vasco, y un buen número de Padres y Hermanos de la Congregación, naturales de vasconia y que han dejado fama merecida por su ciencia, actividades o santidad.

Este libro, a parte de su valor histórico, merece todo el aprecio por salir de la pluma de un buen religioso claretiano que ama a su Santo Padre y hace lo posible por que su nombre y santidad no se vaya relegando al olvido. Hermoso ejemplo para quienes parecen olvidarse de sus Fundadores o Fundadoras. Felicitamos al P. Alday y deseamos que encuentre buenos imitadores.

IGNACIO CARRIÓ

RAMÓN ARNAU-GARCÍA. *El ministro Legado de Cristo, según Lutero*. Facultad de Teología S. Vicente Ferrer. Series Valentina XIV. Valencia, 1983. 208 págs.

Con este libro contribuía el P. Ramón Arnau-García a ofrecer su aportación a la celebración del quinto centenario del nacimiento del célebre herejarca Martín Lutero. El tema escogido no puede negarse que ofrece interés y que responde plenamente a la temática luterana. La cuestión del sacerdocio ministerial y de los fieles es un punto típico del protestantismo luterano. El P. Arnau-García los estudia en su desarrollo completo dentro de la doctrina y escritos del ex-agustino. Comienza por determinar la doctrina de Lutero respecto al Sacerdocio, doctrina por otra parte bien clara y concreta: el sacerdocio no pertenece a ningún Sacramento; no hay más sacerdocio que el común a todos los cristianos bautizados y precisamente como efecto del bautismo. La Iglesia es siempre una realidad espiritual y escondida; no puede existir un sacerdocio externo, visible, que se puede presentar como institución de Cristo; por tanto no habrá en la Iglesia un sacerdocio ministerial como pretenden los católicos. Pero es de notar que para Lutero el sacerdocio más bien comunitario que individual.

Dando un paso más examina el autor la doctrina sobre el ministerio del sacerdocio que supone una designación especial, y, por lo que se refiere a la Eucaristía, ya ha dicho antes que Lutero exige la ordenación con la imposición de manos de los demás ministros (p. 40). Aquí entra de lleno la doctrina sobre el Episcopado, que tampoco admite Lutero en el sentido católico, aunque reconoce el hecho. Los capítulos II y IV tratan de la Institución divina del ministerio y de la Ordenación Sacerdotal. No es una repetición de lo dicho en el capítulo primero sino un estudio más detenido del tema, que por su importancia era necesario desarrollar.

Esta obra de Arnau-García tiene puntos de vista algo nuevos y que suscitarán interés a los ecumenistas. Tal vez es algo optimista en favor de Lutero pretendiendo acercarle al catolicismo. Creo que también aquí podríamos tener presente lo que otro insigne protestante, Oscar Culmann, dijo en cierta ocasión después de haber asistido como observador a las Sesiones del Concilio Vaticano II: «Cuando vine creía que entre nosotros y los Católicos existían muchas diferencias; ahora he comprendido que son muy pocas, pero mucho más profundas de lo que pensaba». Es verdad. El Ecumenismo tal vez se equivoca al querer buscar las semejanzas. Lo más importante es profundizar en los puntos esenciales de discrepancia y nos daremos cuenta de que el camino de unión es largo, áspero y a veces desolador o desesperanzador.

FRANCISCO DE P. SOLA

ALBERTO MÚNERA D., S.J. *Pecado Personal desde el Pecado Original. Estudio en Autores recientes*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1983. 329 págs.

Es la tesis doctoral que el autor defendió en la Universidad Gregoriana de Roma en 1973. Es pues un trabajo de maduración ya que es de suponer que desde la aprobación por los Profesores Fluchs y Flik hasta la publicación habiendo pasado 10 años la tesis habrá sufrido sus mejoras, retoques y presentará los frutos de la experiencia profesional.

No es fácil resumir un libro tan denso como este. Creemos que el título ya lo dice todo, sin embargo el autor se expresa mucho más claramente en estas palabras de la introducción: «La Teología Moral, referida por naturaleza al comportamiento humano, centra su atención en el estudio del pecado. Pero el influjo secular de corrientes filosóficas sobre el Dereceto, La Ley, la Conciencia y la libertad, han ido despojando al tema del pecado de sus connotaciones propiamente teológicas para fortalecer los aspectos jurídicos, legales o psicológicos del tema. Esto ha incidido perentorialmente en la Pastoral y en el tratamiento del Sacramento de la Recomiliación, produciendo efectos poco beneficiosos en la comunidad cristiana.

«Esta situación motivó al autor para la realización del presente estudio en que pretende abordar el tema del pecado personal desde apórtes ofrecidos por los actuales estudios teológicos sobre el pecado original. Así el tema del pecado viene a ser enfocado desde un ángulo primordialmente teológico y en conexión con los aspectos más fundamentales de la Teología incluidos siempre y necesariamente en el estudio del pecado original» (p.15).

Siguiendo estos principios y partiendo de los autores modernos, busca el Autor dar una noción de pecado que sin apartarse de los datos y asertos teológicos incluya las aportaciones de los teólogos modernos que hablan del pecado original. ¿Se logra esto? Saldría una recensión extremadamente larga si hubiéramos de seguir los pasos del autor en el desarrollo de su tesis. Creemos que no es necesario puesto que con lo que acabamos de transcribir se ve claramente su fin y hasta su proceso. Por esto nos limitamos a hacer esta reflexión, como sigue.

Reconoce el autor que la Teología Moral ha sufrido una influencia de corrientes filosóficas, etc. que no han sido beneficiosas para la comunidad cristiana. Pretende, pues, no abandonar la teología y al mismo tiempo mirar de examinar qué dicen los teólogos modernos acerca de un pecado concreto, el original y de esta manera la noción de pecado viene enfocada «desde un ángulo *primordialmente* teológico » y no influenciada por «en influjo secular de corrientes filosóficas»...

Y aquí viene precisamente nuestra pregunta, que por esto hemos subrayado la palabra *primordialmente*: ¿es cierto que los «teólogos recientes» estudian el pecado original partiendo de los datos de la fe, siguiendo los métodos teológicos y teniendo en cuenta el Magisterio de la Iglesia?. Es cierto que el tema lo miran o tocan desde un ángulo que *primordialmente* (es decir en su origen) es teológico, pero ¿lo estudian teológicamente?. En realidad lo que ha motivado el estudio o, como dicen ahora, la revisión de la doctrina del pecado original ha sido el miedo de hacer el ridículo ante la llamada *ciencia moderna* y concretamente ante las doctrinas evolucionistas, haciendo caso omiso de los datos de los Concilios más antiguos, de los muchos documentos

de fe de la Iglesia, como el Tridentino, de las doctrinas de los Papa y teólogos (no digamos de los Santos Padres) y concretamente de las declaraciones tajantes de Pío XII en la *Humani Generis* y de Paulo VI a los estudiosos cuando iban a tratar sobre este punto concreto. Siendo esto así, ¿se puede partir de las doctrinas que expongan los «autores recientes» cuando hablan del pecado original, no teniendo en cuenta los datos de la revelación, de los Papas y de los Concilios, sino es para mirar de darles un sentido que esté conforme con la Doctrina, no de filósofos modernos, sino de científicos modernos, que es lo mismo?

Una vez más creo que habría que hacer la inversa: mirar qué datos nos da la Fe, el Magisterio de la Iglesia, etc. sobre la idea general de pecado; qué nos dice del pecado original y ver de qué manera se da en él la noción de pecado que, como dice muy bien el autor, será análogo no unívoca.

Si los teólogos recientes o actuales, procedieran en sus estudios sobre el pecado original de manera o desde el ángulo verdaderamente teológico, no estaría tal vez mal intentar lo que desea el autor. Pero teniendo en cuenta que los «autores recientes» que estudian el pecado original no lo hacen desde el ángulo teológico sino desde sus propios raciocinios, creemos que es un error querer enriquecer la noción de pecado en general (que es el análogo principal) con los datos no teológicos que aporten los que estudian el pecado original, que es análogo por referencia con el principal análogo.

De todos modos esta tesis supone un trabajo enorme, paciente y no infructífero, porque, quien lea detenidamente verá a dónde lleva el método ateológico metido en la teología

FRANCISCO DE P. SOLA S.J.

ALBERTO GUTIÉRREZ S.J. *La Reforma Gregoriana y el Renacimiento de la Cristianidad Medieval*. Bogotá (Colombia), Pontificia Universidad Javeriana, 1983. 464 p.

No faltará algún lector moderno o modernizado que al hojear este libro la haya echado a la papelera o poco menos por no encontrar ni una sola nota a pie de página ni al final de los capítulos. La impresión que le habrá causado será de un libro poco erudito, plagario o cualquiera otra cosa por el estilo. Se ha equivocado. Si hubiese leído el primer párrafo del Prólogo habría comprendido cuál es el fin del libro, cuál la mente del autor y por qué las citaciones eruditas faltan.

Nos encontramos ante un libro síntesis de unos estudios largamente prolongados y que el autor ha asimilado perfectamente hasta el punto de poderlos presentar la síntesis de ellos. Ha leído mucho, ha escuchado a muchos y magníficos profesores, ha meditado... y fruto de esta paciente y constante labor han sido las páginas de este libro, que quiere ser un manual de «Historia de la Iglesia en los siglos XI, XII, XIII». ¿Por qué iba el autor a citar cada una de las frases, hechos, fechas, etc. que se encuentran en cualquier libro o monografías? Alabamos el buen gusto del P. Gutiérrez, que ha preferido remitir a la Bibliografía donde el lector encontrará, si lo desea, los mejores manuales o Historias de la Iglesia que le explanarán el punto que busque.

La época escogida es de las más interesantes de la Historia de la Iglesia por los conflictos que el feudalismo y la decadencia y tantos otros factores hicieron que esta etapa de la Edad Media ejerciera un influjo marcadísimo en la evolución de Europa y de sus reinos. El P. Gutiérrez sabe conciliar la brevedad con la minuciosidad. Muchos pormenores casi anecdóticos se mezclan con acontecimientos gravísimos que de esta manera obtiene realce y amenizan la lectura o estudio.

Contrariamente a otros tratados semejantes, éste se lee con gusto. No falta dato importante. Aquí se cumple aquello de que «no sobra ni falta nada». Quien estudie bien este libro sabrá Historia de la Iglesia Medieval y tendrá una idea cabal de los gravísimos asuntos que aquella época creó, resolvió, canalizó y orientó para un futuro.

Agrada de un modo especial la selección de temas, ordenación de los mismos y clasificación de problemas aun siguiendo un orden primordialmente cronológico. Creemos que logra lo que pretendía al escribir: dar a conocer una Era tan importante, hacer resaltar la influencia y valor de la Iglesia en la Historia completa de Europa e interesar a los lectores y estudiosos a profundizar en este estudio. Bien hará el Profesor P. Gutiérrez de continuar con otras Epocas no menos interesantes de la poderosa Historia de la Iglesia Católica.

FRANCISCO DE P. SOLA S.J.

ISMAEL PANADÉS, MARC ESCOLÀ, PRIM BELTRAN. *Torres de Segre. Panorámica histórica*. Torres de Segre, Excm Ajuntament, 1983. 193 pàs.

Después de explicar lo que podríamos llamar geología o medio ambiente físico de Torres de Segre se divide el libro en cinco partes correspondientes a la época o eras históricas: Prehistoria y Edad Antigua; Epoca visigótica y arábiga; El dominio cristiano- feudad; cinco siglos bajo el dominio de las Ordenes Militares; y la Epoca contemporánea. Cada una de estas partes se subdivide en apartados o capítulos.

El conjunto da una historia completísima de Torres de Segre, pero no a manera de la historia corriente, sino más bien como una clasificación de documentos, espigados y ordenados por materias. De este modo la lectura no ofrece el atractivo de esta especie de novela literaria de muchas historias pulcramente redactadas, pero da una síntesis minuciosa y completísima de cada uno de los temas que examina. Se diría que es un cedulaario ordenado e ilvanado de un sin fin de datos sacados de los documentos inéditos en gran parte y en parte publicados por uno de los autores, Ismael Panadés, en su libro *Compendio histórico de la Villa de Torres Segre (Desde la Prehistoria hasta el final del siglo XVIII)* editado en 1980.

Característica del libro que presentamos es la minuciosidad y escrupulosidad documental con que ofrece un sin fin de datos toponímicos, de oficios, nombres de personas, población, familias, poseedores, Señores del lugar, conflictos, guerras, etc. Pocas Villas gozan de una historia tan perfecta como la presente, que puede servir de modelo para muchos historiadores. Podrá superarse el estilo literario, pero difícilmente lo que constituye el verdadero mérito de estos libros: el valor histórico y documental.

Es fruto de una labor paciente de búsqueda en archivos (se citan 11) y de otra documentación de primera mano como son los Boletines Oficiales y los fondos del Institut d'Estudis Ilerdencs. Los habitantes de Torres de Segre pueden estar orgullosos de su historia y de sus historiadores. Tiene un monumento mejor que si fuera de *aere perenni* como dirían los antiguos.

Felicitemos de todo corazón a los autores y deseamos que prosigan sus investigaciones como han hecho ya en no pocas ocasiones.

FRANCISCO DE P. SOLA

ANDRÉS DE FERRI CHULIO. *Mariología Patronal del Camp de Morvedre*. Publicaciones de la Caja de Ahorros y Socorros de Sagunto, 1983. 175 págs.

Varias son las publicaciones marianas del Rdo. Andrés de Sales Ferri con las que ha manifestado cuánto ama a la Virgen Santísima. Ahora quiere poner su contribución a los Congresos Mariológicos en los que no solamente se estudia con rigor científico la Teología Mariana o Mariología, sino que con el mismo rigor científico se investiga en el Culto a María como manifestación de la profundidad de la devoción del pueblo a María; y es sabido que esta devoción popular avanzada por la Liturgia es uno de los Lugares teológicos como suele decirse.

El Autor ha escogido el *Camp de Morvedre* como ejemplar de la devoción a la Virgen que se manifiesta en las Imágenes de María que venera el pueblo de la Comarca. Está formada por 16 pueblos; y, aunque solamente seis tienen por Patrona a la Virgen Santísima, sin embargo todos la aman con singular veneración. Hace notar el autor que en los pueblos de esta comarca se ha desarrollado una religiosidad propia en la devoción mariana, puesto que cada uno de ellos ha hecho centrar toda la historia religiosa de la población en torno a una imagen de María.

Se describen los nombres de las advocaciones marianas en cada pueblo, las imágenes que se veneran y su historia. Luego las agrupa en este orden: Vírgenes encontradas por un pastor (con fecha y sin fecha concreta); Vírgenes dejadas como regalo personal; y Vírgenes halladas en derribos de obras. De cada una se explica con brevedad la historia o la leyenda. Hecha esta especie de introducción detenida y de grande utilidad para la historia de las Vírgenes españolas, pasa Andrés de Sales a tratar de cada Pueblo en particular refiriendo la historia de su imagen, recogiendo grabados de su Iglesia o ermita, estatua y gozos si los hay. He aquí la lista de estos pueblos que menciona: Albatar dels Tarongers (Purísima Concepción), Alfara de Algimia (Virgen de los Afligidos), Algar (Ntra. Sra. de la Merced), Algimia de Alfara (Virgen de los Desamparados), Benavites (Ntra. Sra. de los Angeles), Benifairó de les Valls (Virgen del Buen Suceso), Canet d'en Berenguer (Virgen contra las Fiebres), Gilet (Virgen de la Estrella), Gilet (Real Monasterio del Espíritu del Monte, María Madre de la Divina Gracia), Petres (Purísima Concepción), Quart de les Valls (Virgen del Populo), Sagunto (Virgen del Buen Suceso), Sagunto (Nuestra Señora del Remedio), Puerto de Sagunto (Nuestra Señora de Begoña), Segart (Purísima Concepción), Torres Torres (Virgen

de la Leche). Una bibliografía selecta remata este bello libro escrito con el mismo amor a la Virgen que el que tiene los pobladores del Camp de Morvedre.

FRANCISCO DE P. SOLA

BENIGNO HERNÁNDEZ MONTES *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura y donación.*

Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco Suárez», 1984. 323 págs.

Es el volumen tercero de la *Bibliotheca Theologica hispana*, serie 2ª Textos. El texto de la donación no ocupa más que 41 páginas. El resto está dividido en dos partes: la *Presentación* (pp. 1-72) y *Notas al texto de la donación* (pp. 119-303); termina con *Indices de Autores y Obras* e *Indice de Materias*. Como se ve, la parte del león se la lleva el presentador-comentarista. Juan de Segovia fue afortunado al hacer la donación de su Biblioteca.

Mal podría imaginarse Segovia que casi 600 años más tarde había de interesar todavía la donación de libros que hacía en favor de la Universidad de Salamanca. Este recuerdo de ahora se lo debe al Dr. Benigno Hernández Montes que nos enriquece con el presente volumen. En él pretende dos cosas: Perfeccionar la edición elaborada por Julio González (Madrid, 1944) que «deja mucho de desear» (p. 9); y «aclarar y comentar, en la medida de lo posible, muchos pasajes oscuros y dignos de atención» (p. 10). Siete páginas espesas de bibliografía en letra menuda cierran la presentación del libro o trabajo.

El estudio preliminar comienza, naturalmente, por el análisis del Ms. 211 de la Universidad de Salamanca que, sin ser original, tiene el valor de ser el único existente o por lo menos conocido. Es una copia «muy defectuosa por cierto» (p. 25) como puede mostrarse fácilmente comparando lo que en él se dice sobre los libros que en realidad se conservan todavía. Además tiene muchos pasajes oscuros que no se explican sino es por la impericia del copista; y omisiones fácilmente comprobables.

Hecha esta primera observación sobre lo que llamaríamos materialidad del Ms., se pasa al estudio interno del mismo, que se intitula «Estructura de la donación y breve análisis de sus partes». Ante todo se precisa que se trata de una *donatio inter vivos* y no de un *inventario*: es una donación en vida, pero los libros quedarán en posesión material (usufructo) del donante hasta su muerte. Ya se ve que no es un simple testamento. Fija también Segovia ciertas condiciones o exigencias, como el que los libros hayan de estar fijos en la biblioteca de la Universidad, no podrán enajenarse si no es en casos y forma que él mismo determina, etc. Y así va el autor examinando minuciosamente la naturaleza de este documento.

Al hacer el inventario de los libros, los diversos autores, que han estudiado el Ms., discrepan. B. Hernández tampoco está con ellos, pero explica la razón de la discrepancia. Los «mas de cincuenta» libros de Torres (que luego elevó a «casi la centena») y los 95 de J. González, se convierten en 108 según el cómputo de Hernández.

Trata de los que se conservan en la Universidad salmantina y de algunas de sus características. A la vista de esta biblioteca de Segovia se esboza el «horizonte ideológico de J. de Segovia». Estas ocho páginas son de muchos interés.

Siguen unas observaciones metodológicas sobre la edición presente que explican los aditamentos de números marginales, etc. que se han introducido para facilitar la lectura del texto y su explicación. Termina esta introducción con una «sinopsis de la escritura» muy clara y que por sí sola dispensa de la lectura del texto completo.

Las casi 200 páginas de «Notas al texto de la donación» son un trabajo excelente de erudición y explanación de los libros que Segovia donó a la Universidad. Supone un esfuerzo muy laborioso de búsqueda y análisis que los lectores han de agradecer al autor. Sería desbordar esta nota bibliográfica si quisiéramos adentrarnos en estas magníficas páginas. Nos contentamos con afirmar que el Autor ha de haber empleado muchísimo tiempo en la investigación y estudio. Por ello le quedamos muy agradecidos y deseamos que continúe con temas semejantes.

FRANCISCO DE P. SOLÀ

SAN LUIS MARÍA GRIGNON DE MONTFORT. Obras. Edición preparada por LUIS SALAÜN PERROT. Madrid, BAC, 1984. XXIV-822 págs.

Esta edición excelentemente preparada, es obra de varios especialistas. La disposición del texto y de la traducción han corrido a cargo de Luís Salaün Perrot; la Introducción General es de Luís Perrouas; Pío Suárez y Luís Salaün han cuidado de las Introducciones particulares; y el Superior General de la Compañía de María, Rdm. P. Gérard Lamire, ha querido presentar personalmente obra tan benemérita por todos los conceptos.

La Introducción General (66 páginas) es un estudio culto de la vida, obras y personalidad del Santo devoto de María. En algún punto podría parecer hipercrítico, pero en todo hay perfecto rigor científico y penetración de la piedra montfortiana. Ofrece un conjunto bien acabado que pone de relieve, sin exageraciones, la figura del Santo mariano.

Las *Obras* se han ordenado no por cronología sino temáticamente. Se comienza por las *Cartas*. Siguen: el Amor de la Sabiduría Eterna, Carta circular a los amigos de la Cruz, el Secreto de María, Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen, El Secreto admirable del Santísimo Rosario, Métodos para rezar el Rosario, La Compañía de María, La Cruz de la Sabiduría de Poitiers, Regla primitiva de la Sabiduría, Máximas y enseñanzas de la Divina Sabiduría, Carta circular a los habitantes de Montbernage, Los Reglamentos, El Contrato de alianza con Dios, Testamento de San Luís M^a. de Montfort, Oraciones de la Mañana y de la Noche, Cánticos, Reglas de la Pobreza voluntaria en la Iglesia primitiva, Cuatro esquemas de meditación sobre la vida religiosa. Libro de sermones, y Disposiciones para la buena muerte. Cada uno de estos escritos va precedido de una breve introducción ambiental y orientadora muy útil para el lector.

Los *Tratados* algo extensos llevan números marginales con los que al lector se le facilita la lectura. Breves notas, sobriamente esparcidas, pero sabia-

mente sintetizadas, esclarecen al lector en los puntos que requieren alguna explicación para su plena inteligencia. Termina con dos índices: bíblico y analítico.

En una era tan mariana de la Iglesia en que vivimos, ha sido un acierto la reimpresión de esta obra monfortiana que es de tanta actualidad como lo fue en el siglo pasado. Ideas como la de «Esclavitud Mariana» no desdizen de nuestro tiempo aunque se relamen los pensadores con el nombre de «libertad», porque tenemos un Papa que vive la esclavitud mariana, la recomienda y la enseña con su propio lema.

Esta segunda edición mejora notablemente la primera. Felicitamos, pues, a los que la han preparado y editado.

FRANCISCO DE P. SOLÀ S.J.

GWARA JR., JOSEF J. *The Sala Family Archives: A Handlist of Medieval and Early Modern Catalonian Charters*. Washishton, Georgetown University Press, 1984. XXV-127 p.

Entre los fondos de manuscritos de la Universidad de Georgetown de Washington se descubrió una colección de 289 documentos que pertenecían a la Familia Sala de Cataluña; y pareciendo que la edad y la materia podía interesar a los medievalistas, se acordó dar a luz un catálogo de los mismos precedidos de una introducción explicativa. Y este es el presente libro.

De los 289 documentos 285 están en pergamino y 4 en papel (todos del s. XVI); 271 emplean el latín de la decadencia y 17 usan el catalán (en su mayoría del s. XV y del XVI). El más antiguo de estos pergaminos es de 1190 (aunque es copia hecha en 1312). Se da un salto al año 1261 con otros cuatro pergaminos de este mismo siglo XIII; luego siguen, en orden siempre cronológico, 104 del s. XIV (aunque tres o cuatro son transcripciones del siglo XVI); 89 pertenecen al s. XV; y de los 94 restantes, 70 son del s. XVI y 24 del s. XVII.

Ya se ve que abarca estos documentos cinco siglos enteros y el final del XII, con lo que se puede formar una especie de historial de la familia a que pertenecían. Y como el contenido se extiende a varias materias (contratos, testamentos, donaciones, ventas, compras, transacciones, legados, etc.) y menciona nombres de personas, oficios, ciudades, etc. ha ofrecido al estudiaador material para rehacer en cierta manera el ambiente en que se desenvolvió la vida de una saga durante un buen lapso de tiempo.

En este libro se ha reducido el autor a presentar el catálogo de los documentos sin transcribirlos más que en su encabezamiento, pero ulteriores estudios más pormenorizados darían lugar a una buena tesis doctoral. Entre tanto agradecemos que hayan dado a conocer la existencia de este fondo para que los amantes de las cosas de Cataluña pueda ampliar los conocimientos regionales.

IGNACIO CARRIÓ

JOSEP LLADONOSA I PUJOL. *Santa Maria de Mig Arán (segons la història, la tradició i la llegenda)*. Lleida, Institut d'Estudis Ilerdencs, 1984. 138 pàgs.

Josep Lladonosa tiene el mérito de haber escrito una monografía modélica. Ni sobran ni faltan palabras. Todo está en su justa medida, peso y número como diría la Sagrada Escritura a otro propósito. Con paso seguro y con la valoración de los documentos nos va llevando desde la prehistoria (y aun desde las más remotas eras paleológicas) de Mig Arán hasta el momento actual, pasando por los avatares de una historia callada, firme, dura como las montañas del Arán. Nos dirá que Arán significa Valle, si se admite la etimología probable del vascuence; por lo cual el nombre de Santa María de Mig Aran quiere decir Santa María de la mitad o centro del Valle, que es aquí el célebre Valle de Arán.

La trayectoria del camino que nos hace recorrer extremos tan distantes en siglos, aunque exíguos en territorio, es escabrosa a veces, suaves otras, llanas las más. La organización Pompeyana de Arán y su región nos lleva a los tiempos más cercanos al cristianismo cuando todavía existía, naturalmente el culto pagano del que han quedado algunos restos, así como de la dominación romana. Inmediatamente deshace Lladonosa la leyenda de que fue nada menos que S. Paulino de Nola el fundador de la Iglesia de Santa María de Mig Arán. Explica cómo pudo formarse semejante historieta y rebate los argumentos fundados en los versos-correspondencia entre los dos poetas Ausonio y Paulino. De ellos se sigue solamente que Paulino conocía muy bien aquellos Valles y parajes pirenaicos como quiera que más de una vez los habría atravesado en sus viajes de Burdeos o Narbona a Barcelona y Tarragona. Pasa ya directamente a estudiar los orígenes de la ermita —con sus ermitaños— que se suponen carolingios, aunque no fuese el mismo Carlomagno su fundador. Durante la guerra de Cataluña contra Juan II de Aragón (1462-1472) el Monasterio sufrió la invasión y saqueo de los franceses que le privaron de sus joyas, destruyeron quizás la primitiva imagen y es probable también que entonces apareciera el famoso «descendimiento de la Cruz» (enorme grupo estatuario cuyo Cristo tendría quizás más de 2 metros o 2,50 de altura) del que solamente se conserva el busto del Santo Cristo. Viene después la restauración en tiempo de Fernando el Católico (principios del siglo XVI). Y el cap. VIII nos lleva de la plenitud a la decadencia del Monasterio y Santuario (1640-1771).

Los capítulos siguientes, hasta el XI, estudian puntos concretos y particulares todos ellos de valor histórico y que dan realce a la monografía para completarla. Leyendas, tradiciones, culto y devoción a Santa María de Mig Aran, etc. El cap. XII reprende el hilo de la historia. La Comunidad agustiniana de Mig Aran era escasísima. Constaba de dos sacerdotes y un lego, los cuales habían de atender a los ministerios espirituales y la enseñanza de los habitantes del Valle. En 1616 una orden del General de los Ermitaños de San Agustín clausuraba el convento siguiendo lo acordado el año anterior en el Capítulo celebrado en Barcelona. Este hecho planteó el problema de la enseñanza, que no fue solucionado por no haberse aceptado los proyectos presentados por los PP. Escolapios. Una pragmática sanción de Carlos III, de 1778, dejó en tal estado la situación del Monasterio que la enseñanza de gramática y letras humanas quedó en el papel. El monasterio fue perdiendo fuerza; solamente se mantuvo la Iglesia con su culto, que lejos de decrecer continuó

floreciente y fue necesario volver al eremitorio (1780) que desapareció definitivamente con la desamortización de 1835, por más esfuerzos que hicieron los Obispos por restablecer la enseñanza. Termina la historia con algunas notas acerca de la descripción artística del edificio y de las imágenes de la Virgen que han presidido el culto divino.

Ya hemos dicho que era este libro un modelo de monografía histórica. Nos place repetirlo y agradecer al autor este don que ha hecho a los aficionados a la historia y la misma Iglesia cuyos afanes por el bien de los pueblos pequeños y como olvidados quedan ensalzados con hechos prácticos.

FRANCISCO DE P. SOLA

GASPAR CALVO MORALEJO OFM. *Teología de la Vida Religiosa en la restauración de la Orden Franciscana en España (1836-1856)*. Madrid, Ed. Cisneros, 1984. 102 págs.

—*La Restauración de la Orden Franciscana en España (1836-1856)*. Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1985. 245 págs.

Dos libros que en cierta manera se complementan. Los dos abarcan la misma época; los dos tratan del mismo tema central: la Orden Franciscana. La diferencia consiste en que el primero es un estudio ascético-histórico y el segundo es estrictamente histórico. Los 20 años que abarcan son años densos para la vida religiosa como lo fueron casi todos los del siglo pasado: relajación en casi toda Europa (España se mantenía bastante al margen), fruto de la revolución francesa, el enciclopedismo, el cientismo y tantos otros ismos que desembocaron en la supresión de la Compañía de Jesús, destierro de Religiosos, matanzas de Frailes, quema de conventos y, en España la desamortización y expulsión de todos los religiosos. La fecha 1836 determinara esta expulsión y la de 1856 fija el establecimiento del Colegio de Priego (aunque inaugurado en 1855) donde los Franciscanos tienen su primera Casa como Seminario para misioneros en la Custodia de Tierra Santa y Oriente Medio.

En la *Teología de la Vida Religiosa en la Restauración de la Orden Franciscana* apunta brevemente, al principio, lo que luego explanará en su segundo libro. Luego describe el estado general de los Franciscanos en España y la restauración espiritual. Siempre, por la bondad de Dios, permaneció la Orden Franciscana en su fervor de vida a pesar de la decadencia que se observa en casi todos los países de Europa donde los religiosos estaban aherrojados o dispersos con las consiguientes secuelas secularizadoras. De todos modos cuando volvieron a los Conventos, terminada la exclaustración, hubieron de formar a los nuevos novicios y jóvenes religiosos. Y el P. Calvo estudia los libros que emplearon, libros de espiritualidad franciscana. A los autores clásicos de la espiritualidad: S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa, P. Rodríguez, etc., se añadieron el P. Arbiol con sus *Desengaños místicos* (1708), *La familia regulada* (1713) y *Mística Fundamental* (1723). empleando también el *Arte Mística* del P. Diego de la Madre de Dios (1713). Del P. Blas de Santa María es la *Doctrina de Novicios y Nuevos Profesos de esta Provincia de San Gregorio* (1737) que es un manual práctico más que un texto de doctrina regular o de teología mística.

A este conjunto de obras y de autores, que el P. Calvo explana minuciosamente sacando como una exposición de la «Doctrina regular» o teología de la vida religiosa, sigue el capítulo tercero que resume la doctrina del *Compendio de la Doctrina regular y mística más necesaria y útil a los Frailes Menores*, compuesto por el P. Juan Sanz López (1770). Siguiendo la costumbre de la época el P. Sanz gusta de citar frecuentemente los autores que han escrito antes que él comenzando por los Santos Padres y continuando hasta los contemporáneos o que le precedieron inmediatamente. Se escribe en forma de diálogo para darle un cariz más pedagógico. Está formado por dos volúmenes: el primero es el *Compendio de la Doctrina Regular* y el segundo el de la *Doctrina Mística*. Muy largamente describe y analiza el P. Calvo esta obra tan importante.

Tras un resumen de *La Teología de la vida religiosa en el siglo XIX*, se termina esta obra con el *Catecismo de Doctrina Regular* del P. Francisco Manuel Malo que imprimió también su *Catecismo de doctrina Mística*. A este santo y docto religioso le tocó vivir todos los abatares de la época que el P. Calvo estudia. Tuvo que sufrir la exalaustración y en 1857 formaba parte de la Comunidad del Colegio de Priego con el cargo de Profesor de Filosofía y de Teología de aquel noviciado. La falta de libros le indujo a publicar los suyos. Gracias a esto tenemos las obras que nos ha dejado y que el P. Calvo nos desmenuza en brillantes síntesis.

Más extensa es y más complicada la segunda obra del P. Calvo: *La Restauración de la obra franciscana en España (1836-1856)*. No podemos describirla minuciosamente ni es fácil hacerlo por la multitud de datos y documentos históricos inéditos que se acumulan en sus páginas. La primera parte (pp. 25-102) traza una visión de la *Vida Religiosa en España en el siglo XIX* donde campea la figura del Rdm. P. Joaquín Company (luego Obispo y General de la Orden) con los graves problemas que envolvían a la Orden Franciscana a causa del número extraordinario de sujetos y de conventos que había obligado a dividir la Orden en dos secciones Cismontanas y Ultramontanas con la consiguiente complicación de un General o Vicario para cada una de las secciones con dominio sobre toda la Orden alternativo. Pero en España existía un movimiento separatista de Roma por parte no solo del Gobierno sino también de muchos Obispos que quería así quitar prácticamente la exención de los Regulares exentos. Todos estos conflictos vienen desarrollados y expuestos con interés particular por el P. Calvo. Todo desemboca en la exalaustración y dispersión de los miles de franciscanos por el territorio español.

Pero un rayo de esperanza que dejaba filtrar el decreto exterminador, da lugar a los esfuerzos por conseguir un Colegio en España (el de Priego) que sea la semilla que dé en esperanza el fruto cierto, como así fue. Y este es el tema de la *Segunda Parte: Hacia la Restauración de la Vida Religiosa*. Si la primera parte dejaba el alma llena de pena al contemplar tanta impiedad y destroz de la religión en España, esta segunda ensancha el corazón al ver los esfuerzos que hacen los Franciscanos, con egregias figuras y recios hombres, por lograr el restablecimiento lento, pero seguro de su benemérita religión en los territorios nacionales. Esta parte se lee con el mismo placer que la primera y se van siguiendo paso a paso las dificultades y la larga carrera de obstáculos que la constancia y el valor religioso va venciendo hasta ocupar gran parte de lo que habían perdido.

La historia de la Orden de los Frailes Menores Franciscanos es un modelo

de lo que hicieron todas las demás Ordenes y Congregaciones expulsadas. Y agradecemos al P. Calvo el resumen tan brillante que ha sabido hacernos de un período tan crucial de la historia de la religiosidad de España. Que el Señor le dé fuerza para continuar con monografías tan valiosas e importantes.

FRANCISCO DE P. SOLA S.L.

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ. *Bibliografía del P. Francisco Palau*. Roma, Carmelitas Misioneras Teresianas, 1984. 98 págs.

El P. Francisco Palau fue el instrumento de que se valió Dios para fundar dos Congregaciones, de Hermanos y de Hermanas Carmelitas. El, nacido en Aytona (Lérida) el 29 de Diciembre de 1811, siguió la llamada de Dios e ingresó en la Orden Carmelitana Descalza en 1832. Hasta su muerte, 20 de Marzo de 1872, su vida es una verdadera carrera de obstáculos, no solo por lo azaroso de la época sino por el celo que le abrasaba y daba en rostro a los enemigos de la Iglesia. Conocidos son los alborotos, algaradas callejeras, quemas de conventos, matanzas de frailes, confiscación de bienes, y finalmente destierros que tuvieron que padecer los religiosos en España a lo largo de todo el siglo XIX. El P. Palau, casi recientemente ordenado sacerdote, tiene que trasladarse a Francia en virtud de la excomunión general. Vuelto a Barcelona, no pueden los sectarios tolerar el bien que hace con *La Escuela de la Virtud* y le confinan en Ibiza. Y así desafiando amenazas y peligros sigue su camino de predicación y ministerios espirituales en las Baleares y en la Península hasta que en Tarragona pasa al descanso eterno bien merecido.

Pero había dejado en herencia dos Congregaciones Carmelitas, la que hemos recordado al principio. La de varones se extinguió con la guerra civil española de 1936-1939; la de Religiosas, después de la muerte del P. Palau se escindió en dos ramas: Carmelitas Misioneras Teresianas y Carmelitas Misioneras. Ambas trabajan con celo, prosperidad y eficacia en la iglesia.

El Fundador ya ha entrado en la Congregación para el Culto de los Santos desde el momento en que fue introducida su Causa de Beatificación (1981). Este hecho ha movido a sus compañeros de Orden y a las Religiosas por él fundadas a recoger todos sus escritos y recuerdos. El apostolado de la pluma acompañó siempre al P. Palau. Sus escritos sin ser demasiado numerosos son muy apreciados. Ahora se presenta su catálogo en este librito del P. Diego. El título, sin embargo, puede tal vez engañar al lector creyendo que se trata solamente de la recensión de sus escritos y ediciones. El P. Diego ha concebido otra forma o método de trabajo. No solamente nos presenta los escritos del P. Palau sino que podríamos decir que nos introduce en una biblioteca en donde nos podemos orientar sobre todo cuanto rodeó al santo Carmelita. Esto nos permitirá ambientarnos plenamente para conocerle mejor.

El contenido, pues, de esta obra es básicamente cuanto se relaciona con el P. Palau, es decir, con el siglo XIX en la vida política y social española; y en el estado de la Iglesia en España. Siguen luego las obras más importantes de la historia y espiritualidad carmelitanas, las ediciones de las obras del P. Palau, tal cual las editó, y algunos florilegios que se han publicado de sus escritos; también se mencionan aquellos que no se conservan. A continuación se

señalan las biografías, semblanzas y estudios históricos sobre el Padre Carmelita.

En este último grupo entran también personajes contemporáneos, como S. Antonio M^a Claret, el Obispo Caixal, la Beata Teresa Jornet, etc. Por últimos se resume la bibliografía que se refiere a las Congregaciones por él fundadas; y se termina con la documentación referente a su Beatificación.

Hermoso librito que permite formar biblioteca selecta sobre el siglo XIX y, cuanto con el P. Palau se relaciona y sus Congregaciones. Ha exigido, sin duda, al P. Manuel Diego Sánchez más trabajo de búsqueda y selección del que a primera vista puede imaginarse el lector.

IGNACIO CARRIO

JEAN MALLET ET ANDRES THIBAUT. *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent. Tome I, Manuscrits 1-18*. Paris, Editions du CNRS, 1984. 352 págs. +16 pl. ISBN 3078.

Magnífico volumen como todos los del *Centre National de la Recherche Scientifique*. Una larga Introducción de 108 páginas expone minuciosamente la historia y el contenido de la valiosa Biblioteca Capitular de Benevento, ubicada en el Palacio Episcopal, en un local totalmente modernizado con armarios metálicos blindados y cuatro de ellos enrejados. El armario metálico y los tres primeros enrejados contienen manuscritos en papel; en el cuarto se guardan papeles impresos. Algunos libros corales en pergamino de los siglos XV al XVIII. El resto de la Biblioteca, de fondos manuscritos y valiosos está en los armarios blindados. Todo ello es obra de la restauración (1956) de este archivo-biblioteca que sufrió no pocos desperfectos 1943.

La Biblioteca Capitular se puede decir que no contaba con un catálogo completo y científico; solamente existían algunas listas de libros y documentos. El inventario más antiguo es el de B. Pantasia (1436-1447) corregido y completado por L. Theuli en 1447. La mencionada Introducción prosigue con la descripción acurada de este inventario (pp. 10-20). Se habla después de la reorganización de la Biblioteca en el s. XVIII, que llevó a cabo el Arzobispo Vicente María Orsini (futuro Benedicto XIII) en 1709. Adquieren mención especial los escritos hagiográficos (pp. 29-52) cuya historia y ordenación se describen aquí incluyendo naturalmente los Leccionarios y los Pasionarios. A continuación vienen los Homiliarios, los manuscritos bíblicos y los Patristicos. Estos últimos adquieren mayor relieve por su número y ordenación. Se describe su origen, índices paleográficos, señales de los poseedores y datación de entrada de los volúmenes actuales. Termina esta Introducción con la descripción del método seguido en la catalogación y distribución de esta Biblioteca.

El resto del libro, cuerpo de la obra, lo forma la *descripción de los Manuscritos*: Manuscrito 1-18 de la Biblioteca Capitular de Benevento, que teniendo en cuenta que cada legado o volumen contiene varios tratados o títulos, da un conjunto de 647 escritos. El otro grupo lo constituye el Leccionario hagiográfico de Monte Casino con 28 tratados o escritos. Siguen 37 frag-

mentos en minúscula beneventana del Archivo del Estado de Benevento. Cada uno de los títulos o escritos son descritos según los métodos más modernos y completos.

Completan esta obra dos anexos: 1 recensión de inéditos; y 2 Lista de dedicaciones beneventanas. Por último una valiosa bibliografía y una serie muy apreciable de Índices, en los que se contienen: la Concordancia de los títulos y de los códigos; Manuscritos citados en la Introducción de los anexos; de los Santos; Tabla comparativa de las piezas homiléticas; Incipits homiléticos; y finalmente Índice de autores.

La minuciosidad en las citas, descripciones, consultas, índices, etc. y la erudición pasmosa de esta obra, la convierten en un libro modélico en su género, difícilmente igualable y más difícilmente aun superable. Por ello sus autores merecen el más cumplido parabién.

FRANCISCO DE P. SOLÀ

JESÚS MASSIP. *La Gestació de les Costums de Tortosa*. Tortosa, Consell Intercomarcal de les Terres de l'Ebre, 1984. 43 pàgs.

Este precioso volumen entra con el pie derecho. El «Capítol de gràcies» con que abre la puerta, es un canto a la familia. El autor, su hijo Francisco, sus hijas Cinta y Angeles y su esposa M^a Cinta, todos han tomado su parte en el trabajo. No es pues, de maravillar que haya salido tan perfecto; y es hermoso saber que la familia entera se interesa por las aficiones del padre.

El Dr. José M^a Font y Rius prologa la obra como él sabe hacerlo. Los elogios que tributa al Sr. Massip son la mejor alabanza que puede hacerse del libro, ya que el Catedrático de Historia del Derecho es una persona acreditada —por Cátedra y por sus escritos— en la materia y es además siempre muy ponderado y justo en sus juicios. Pues bien; de este libro dice: «Caldria pensar que amb el present estudi ens trobem davant una obra definitiva entorn al procés formatiu de les Costums? No gosaria afirmar-ho plenament; prou sabem que no hi ha res definitiu en els guanys de les ciències històriques, però sí que es pot afirmar sincerament que es tracta d'una aportació important a l'esclariment d'aquell procés, i que ofereix nombrosos punts de vista, realment nous, que no podran ésser menystinguts en els estudis futurs» (p. 9). Aceptamos plenamente este juicio tan certero del Dr. Font y Rius.

El libro se divide en cinco apartados o capítulos precedidos de una Introducción y seguidos de un apéndice documental. En la Introducción, después de explicar el estado del Archivo de la Ciudad de Tortosa —del que es archivero o director— y de las lagunas en él existentes (aunque gran parte de los protocolos notariales que en él faltan están en Tarragona), pasa a presentar el «estado de la cuestión» sobre la Costumbre, que se balancea hacia dos extremos: unos escritores, como Oliver, elevan hasta las nubes estas Costumbres comparándolas con las Partidas del Alfonso el Sabio; mientras que otros las minimizan hasta llegar a considerarlas poco menos que una mala redacción del Derecho Romano a través de los *Furs* de Valencia. Por tanto dos son los puntos en que se centra la cuestión: Por un lado, el origen y antecedentes de

la *Constumbres* con su cronología. Del otro lado, la relación de dependencia entre las Costumbres de Tortosa y los Fueros Valencianos.

Massip hace una relativamente breve exposición del desarrollo de la controversia para llegar a la conclusión de que las Costumbres de Tortosa han derivado del Código Justiniano sin excluir otras fuentes importantes.

El primer apartado o capítulo traza el *marco histórico de la Tortosa de las Constumbres*, considerando Tortosa como territorio, como elemento humano, y en su estructura político-administrativa. Pasa enseguida a estudiar el *proceso de formación del Derecho Tortosino*; y esto lo hace precisando primero la terminología; luego examinando documentos de capital importancia o decisivos: la carta de población de 1149 (que estudia con particular atención y minuciosidad); las sentencias de 1199 y 1228 sobre jurisdicción; siguiendo, a modo de jalones, «la sentencia de Flix a la Carta de Pahería» y la sentencia definitiva de 1277. Todos estos documentos se transcriben al final en el apéndice documental.

En tercer lugar se hace una exposición muy concienzuda de las diversas redacciones conocidas de las Costumbres, de los códices o manuscritos de ellas existentes y de las ediciones realizadas. El apéndice documental es un buen editamiento que da valor a la obra y es una garantía de sinceridad. Los documentos están muy bien seleccionados.

La obra es fruto de mucho trabajo y compulsación de documentos y escritos especializados. Admitimos —como hemos ya consignado— plenamente la opinión del Dr. Font y Rius, de que se trata de una obra importante por no decir definitiva. Por lo menos podemos saber ahora todo cuanto hay sobre el asunto de las Constumbres o Derecho Tortosino, y descansar por la garantía que ofrece un estudio tan acabado, serio y equilibrado, fundado en documentación directa y de primera mano. Felicítamos al autor y a los participantes colaboradores de su familia.

FRANCISCO DE P. SOLÀ S.J.

JOSEFINA MATEU IBARS. *Braquigrafía de Sumas. Estudio analítico en la «traditio» de algunos textos manuscritos, incunables e impresos arcaicos* (s. XIII-XVI), Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1984, 213 p., 11 lám.

La doctora Josefina Mateu Ibars, catedrática de Paleografía en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, ofrece a los estudiantes universitarios una obra particularmente útil para la lectura de manuscritos técnicos y su correspondiente incunable entre los siglos XIII y XVI.

Tres son las partes en que está dividida esta obra, que, incluye también un conjunto de láminas sueltas en solapa. El primer capítulo (p. 9-47) está dedicado al concepto de *Summae* medievales (filosóficas, teológicas y jurídicas), a los Sermonarios y su equipación con las Sumas, y a la confección de manuscritos de Sumas en los talleres medievales. En forma de síntesis, la autora nos presenta conceptos, autores, abreviaturas y una completa bibliografía a pie de página sobre el tema. Hay que destacar, al tratar de la confección de manuscritos de Dumas en los talleres medievales, el estudio minucioso que la autora hace sobre las *Pecias* y su correspondiente ilustración gráfica a través de unos ejemplos representativos.

El segundo capítulo (p. 51-186) es sin duda el que presenta un interés particular para el estudiante universitario. Es aquí donde se puede comparar entre el texto manuscrito y su correspondiente incunable. Por lo que se hace a las *Summae* filosóficas y teológicas, aporta un fragmento de los *Commentaria in Quartum Librum Sententiarum Petri Lombardi* de Santo Tomás de Aquino, extraídos de manuscritos e incunables con la correspondiente reproducción fotográfica en láminas sueltas, lo que permite un uso fácil. De las *Summas* de Derecho Civil se aporta un fragmento de la obra de Bartolo de Sassoferrato *Super libris Codicis*, extraído también de manuscritos e incunable. Por último de las *Summas* de Derecho Canónico se aporta un fragmento manuscrito que contiene las glosas de Bernardo de Parma, además del correspondiente texto de un incunable. En cada uno de los apartados hallamos una introducción sobre la obra y su autor, la *lectionum interpretatio* o normas de transcripción, una descripción de la fuente y una recapitulación detallada de las abreviaturas empleadas, agrupadas en sustantivos, adjetivos, pronombres, verbos, adverbios, preposiciones y conjunciones; sigue la transcripción con indicación gráfica de la parte abreviada en la fuente manuscrita o tipográfica.

La tercera parte de la obra o tercer capítulo (p. 187-212) expone las abreviaturas que se pueden hallar en manuscritos técnicos y su referencia a diccionarios medievales y colecciones editada, del uso del ordenador para el recuento estadístico en la Braquigrafía y finaliza con un relación numérica de las abreviaturas halladas en los textos seleccionados.

En suma, nos hallamos ante una obra que, sin duda, agradecerán los estudiantes que tengan que valerse de *Summas* en sus versiones manuscritas medievales o primeras reproducciones tipográficas.

JOSEP HERNANDO

PERE PUJOL I TOBAU. *Obra completa a cura de Joan Riera i Simó.*
Valls d'Andorra, Editorial Andorra, 1984. XV-729 plan.

El Sr. Joan Riera i Simó, tan benemérito de la historia de los Valls de Andorra y de otros temas, cuidadoso investigador e infatigable buscador de documentos, ha tenido el acierto —uno más— de recoger todos los escritos del insigne archivero de la Catedral de Urgel, Mn. Pere Pujol i Tobau. La obra de este sacerdote erudito e incansable en sus búsquedas de documentos andaba dispersa en revistas, muchas de ellas casi incontrables; y sin embargo conservan el valor de los documentos inéditos en ellos estudiados.

El Sr. Riera con su habitual paciencia y laboriosidad ha reeditado en este magnífico volumen, que sale a la luz gracias al mecenazgo D. Bartolomé Rebés y Durán. Se ha preferido seguir el orden cronológico al temático; y muchas fechas se han fijado gracias a la lista que el propio Mn. Pujol había dejado en sus escritos. Una presentación de Monseñor Juan Martí Alaix, Obispo de Urgel y Co-Príncipe de Andorra, abre este grueso volumen, ensalzando la figura del antiguo archivero de su Catedral y haciendo notar que Mn. Pedro Pujol no fue solo un ordenador y catalogador del archivo sino un investigador, que sabía sacar fruto de los documentos y por su medio dar a conocer la historia y muchos pormenores interesantes de las épocas antiguas del Principado y de la diócesis.

Luego el Sr. Riera Simó, en una larga Introducción, pone una vez más de manifiesto su intuición y tesón investigador que no para hasta dar con los datos, documentos etc. que necesita. Gracias a esto tenemos una bibliografía completísima y segura por la corrección de datos o fechas que equivocadamente aparecían acá y allá. El ha redactado con fidelidad y escrupulosidad los datos y fuentes que ha pulsado.

El cuerpo de la obra es reedición fiel de lo ya publicado en vida del autor. Solamente se ha revisado la ortografía para dar unidad a los nombres y topónimos. Así tenemos reunidos en un solo volumen escritos tan interesantes del archivero Mn. Pujol que muchos aficionados no podían consultar ni siquiera conocer. La edición es muy esmerada, como suelen serlo las obras de la Editorial Andorra. Tanto a la Editorial como al Sr. Joan Riera i Simó agradecemos esta edición; y al Sr. Bartolomé Rebés Durán una vez más felicitamos por el macenazgo que posibilita en esta y otras ocasiones la adquisición y conocimiento de obras de valor.

FRANCISCO DE P. SOLÀ S.J.

RAMON RUCABADO. *Santa María del Mar l'Octava Espasa*. Cronología Bibliografía de Ramón Rucabado. Barcelona, 1984. 74 págs.

Simpático libro que el hijo ofrece a la memoria de su padre al celebrarse el centenario de su nacimiento. Es un monumento a la gloria del padre y —sin pretenderlo— a la piedad filial.

Al publicar la biografía completa de tan fecundo escritor, su hijo Manuel ha querido enmarcarla como dentro (en realidad, después) de un trabajo muy significativo del Sr. Rucabado: *Santa María del Mar l'Octava Espasa*. Lo había escrito D. Ramón en Agosto-Octubre de 1938, en catalán, pero lo publicó en castellano en las páginas 113-140 del libro *La Custodia de Fuego* (Ed. Balmes 1940) justamente con otros escritos semejantes sobre las Iglesias de S. Cucufate del Rec, S. Pedro de las Puellas, S. Francisco de Paula, y dos apéndices sobre los mártires Juan Roig Digne (joven ejemplar) y el Rdo. Joaquín Badía.

El tema ha sido muy bien elegido ya que refleja el sentimiento que alentó toda la vida del Sr. Rucabado: amor a Dios, a la Virgen y a la Iglesia. Y este profundo sentimiento destrozó su corazón al contemplar con sus propios ojos la saña con que los sin Dios destruían los templos tan amados con sus altares, ornamentos sagrados e imágenes, profanándolos y convirtiéndolos en impresionantes ruinas. Y de estos templos ha sido escogido el de Santa María del Mar como señora de devoción mariana del Sr. Ramón Rucabado; porque, como con razón nota su hijo Manuel, su padre escribió más de cincuenta trabajos sobre la Virgen María y éste concretamente contiene unas páginas que, como confiesa el propio escritor «foren plorades sobre el paper, aquestes paraules brollades del fons de l'esperit, per causa, podria dir-se, del dolor dels dolors».

Agradecemos al Sr. Manuel Rucabado Berdaguer el don que regala con este librito y esperamos que cumpla el deseo que manifiesta al escribir: «*Santa María del Mar* de Ramón Rucabado, tant per als qui visquérem l'època i les circumstàncies en que fou escrita, com per als que han nascut des-

prés, pot ser, doncs, un estímul *d'oració de treball i un conservador d'esperança en el Regne de Déu*».

¡Ojalá los jóvenes lectores de hoy, al calor de estas páginas sientan arder su corazón y lo inflamen en el amor a Jesucristo y a la Virgen Santísima al mismo tiempo que comprendan quiénes fueron los que dieron su sangre en aquellos días de confesar la fe y cómo eran los que no tuvieron la dicha del martirio pero estaban deseosos de poder dar la vida por Dios.

FRANCISCO DE P. SOLÀ

The Northern Homily Cycle: the Expanded Version in Mss Harley 4196 and Cotton Tiberius E vii; Part III from the Fifth to the Twenty-fifth Sunday after Trinity Trinity. Edited by SAARA NEVANLINNA. Helsinki, Société Néophilologique, 1984. 304 págs.

Es el volumen XLIII de las *Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki*, y el tercero de la colección de las homilías que se contienen en los mencionados manuscritos. Los dos primeros volúmenes vieron la luz en 1972 y 1973. Dificultades ajenas a la editora Sara Nevanlinna han retardado la aparición de este trece tomo que sale con la perfección tipográfica y minuciosidad crítica que acostumbra la Sociedad Neofilológica de Helsinki.

Lamentamos, sin embargo, que las notas explicatorias no hayan podido ir al pie de página. Hubiera mejorado mucho la edición por la facilidad que ofrece el notar las variantes y explicaciones cuando se lee o estudia el texto. De lo contrario el lector tiene que ir mirando las páginas finales correspondientes para saber si hay alguna advertencia o variante.

De todos modos es de agradecer el trabajo ingente que supone la transcripción de manuscritos y su confrontación, sobre todo cuando se tropieza con páginas o palabras casi ilegibles o muy difíciles. Felicitamos pues a Sara Nevanlinna y deseamos que prosiga en sus trabajos de investigación y publicación de textos medievales de tanta importancia para el estudio del pensamiento medieval y su influencia en los siglos posteriores.

RICARDO DE ALÓS

JULIO RODRÍGUEZ GARCÍA, *Nuevas imágenes de Espiritualidad*. Salamanca, La Vida Sobrenatural, 1985. 110 págs.

El Rdo. Julio Rodríguez continúa con este librito aquel otro de *Espiritualidad en Imágenes* con que hace algunos años propuso la espiritualidad cotidiana —llamémosla así— bajo unos epígrafes que querían imitar —esta es la voluntad del autor— el estilo sencillo de Jesús que hablaba en parábolas y con ellas enseñaba una doctrina sublime por demás. Con el presente librito este buen Sacerdote completa su tarea apostólica con otras 20 *imágenes* portadoras de fina espiritualidad encerradas en títulos muy modernos: el Cometa, el trébol trinitario, la Mariposa, nuestro Planeta, Flora marina, el Imán, etc.

Se lee con placer y casi sin advertir. Es una lectura que no cansa ni puede cansar. A manera del insustituible Kempis, podemos cogerlo en cualquier punto, al azar, o siguiéndolo por orden... Siempre encontraremos un pensamiento feliz, una máxima de hondo sentido ascético, un pensamiento de alta y sencilla espiritualidad. ¿A quién no alienta, anima y consuela al mismo tiempo este pensamiento final?: «Acaba tu vida en un maravilloso atardecer de colores y de luces, de fuego y resplandores. Que este bello ocaso no se hundirá en las negruras de la noche. Para un cristiano el ocaso y el otoño no es la puerta de la muerte, sino el pórtico glorioso de la gloria». ¡Que así sea, para V. Rdo. Julio Rodríguez García, para tí lector y para mí mismo!.

IGNACIO CARRÍO



INDICE

JOSEP HERNANDO I DELGADO, <i>El «Tractat d'Usura» de Francesc Eiximenis</i>	5
JOSÉ JANINI, <i>El oficio de Pentecostés del Oracional Visigótico y el Breviario de Cisneros</i>	101
ERNESTO ZARAGOZA PASCUAL, <i>Correspondencia Epistolar de Fr. Gil Dalmau, Prior de Sant Feliu de Guixols (1835-1859)</i>	111
VICENTE CARCEL ORTÍ, <i>La Publicación del «Syllabus» en España</i>	139
MARC ESCOLÀ I PONS, <i>De la Granja Cistercenca de la Vinganya (Alcarràs, Segrià)</i>	203
JOSÉ RIQUELME OTÁLORA, <i>Reconstrucción de una Doctrina Escatológica en los Textos Latinos-Cristianos</i>	215
FELIO A. VILLARRUBIAS, <i>Nota sobre un manuscrito existente en el Monasterio de Santa María de Bellpuig de las Avellanas</i>	279
Bibliografía	287

