

4. Pensament i expressió religiosa

FE DE LES PRINCIPALS ERRADES

"PENSAMENT TEOLÒGIC EN L'ESGLÉSIA CATALANA"

Evangelista Vilanova

Pàgina	Ratlla	On diu	Ha de dir
10	30	religiós	<i>religiós</i>
11	16	gesahichlichen	geschichtlichen
11	18	Kirchegeschichte	Kirchengeschichte
11	24	verschiedenn	verschiedenen
11	28	certesa	certesa" 1
13	24	d'aprofundir	d'aprofundir la relació
13	25	memòria,	memòria ³ . Jacques Le Goff deia que l'historiador era un especialista de la memòria
14	2 (Títol)	africà	africà, visigòtic i franc.
14	10	explicable d'una	explicable per l'establiment d'una
14	21	<i>catalans</i>	<i>catalans del primer mil·lenni</i>
14	25	Semprònia	Sempronià
16	11	és l'extinció	és possible que fins i tot després de l'extinció
17	22	país	paísà
17	22	D'ungal el Reclus	Dungal el Reclus
18	13	XIII i XI	XIII i XIV
18	30	d'Aragó,	d'Aragó, és
19	14	sobretot que	sobretot ara que
19	22	d'Alvèrnia	d'Auvèrnia
19	32	àrab vehiculava	àrab que vehiculava
26	11	vívida	vívida
27	4	animista,	animista, en les obres de caràcter doctrinal i espiritual alterna la polèmica antiescolàstica
30	15	En l'àmbit de la mística	La mística
31	8	Coratja	Coratjà
31	25	Graham	Grabmann
31	31	culturals	culturals
34	21	cultura	cultural
35	nota 50	Croce#Vicenses	Croce#Vicens
37	nota 56	1850-1857, <i>L'Església</i>	1850-1857, queden ben explicitats en C. Martí, <i>L'Església</i>
39	30	arrelat	arrelada
40	18	culturalment	culturalment
42	nota 64	Kanfman	Kauffmann
43	26	teologia deductiva	teologia inductiva en lloc de deductiva
44	7	intitulacions	intuïcions

PENSAMENT TEOLÒGIC EN L'ESGLÉSIA CATALANA

Evangelista Vilanova

Introducció

Plantejament del tema

La història del pensament teològic en l'Església catalana, com a església local, no existeix. Això depèn del fet que la història de l'Església com a disciplina científica nasqué i es desenrotllà en un clima cultural hegemonitzat teològicament i institucionalment per la concepció universalista de l'Església. Els intents, portats a terme en diverses ocasions, d'elaborar una història de l'Església «des de baix» o com a història de la religiositat popular són encara insatisfactoris i lluny de donar-nos un coneixement adequat, en el temps i en l'espai, de l'experiència cristiana com a comunió de comunitats locals. No pretenc, en dir això, menysvalorar l'aportació de la historiografia local, ben rica: història de diòcesis i de parròquies, història de confraternitats i de convents, història de monestirs i de tants altres llocs de vida cristiana, història del pensament d'escoles doctrinals i d'autors. Però crec que metodològicament hi ha un salt qualitatiu entre la suma d'històries locals i la història en una àrea culturalment i històricament homogènia.

L'Església catalana com a tal és, perdoneu l'exageració, un planeta desconegut. En tenim moltes notícies, informacions, experiències, però la possibilitat real de considerar aquestes dades unitàriament és encara molt precària, per les raons ara insinuades, a les quals s'ajunta la dificultat de circumscriure i identificar de manera no arbitrària l'àrea del cristianisme català.

Sembla oportú assumir, per simplicitat de referència, com a significat de «Catalunya», aquell que el nom té actualment en la cultura corrent. És coneguda l'homogeneïtat cristiana d'aquesta àrea cultural, delimitada des de l'edat mitjana també per l'ús de la llengua catalana, així com és coneguda la fragmentació eclesiàstica i la manca d'uniformitat en el desenrotllament històric, amb les assenyalades diferències, per exemple, entre Nord i Sud, sense menystenir les que hi ha hagut i hi ha entre les ciutats i pobles i el món rural.

Aquesta referència geocultural imposa que la tematització sobre el llarg període que goso presentar depengui més de l'evolució històrica de la presència del cristianisme que no de l'Església cristiana ben organitzada. Això no sols perquè la difusió del cristianisme té sempre un àmbit més ampli que la presència de l'Església, sinó també perquè en el curs de la història d'aquests dos mil.lennis seria arbitrari parlar d'una església catalana i d'una teologia catalana. De fet, paral·lelament a la fragmentació política i cultural, Catalunya ha viscut també una fragmentació eclesiàstica i a voltes una dependència de centres que eren al defora dels seus confins geogràfics: només cal pensar en Toledo o en Narbona. No es podrà mai oblidar que Catalunya és un país de pas -una marca-, on convergeixen diverses influències; el país i el pensament cristià, com veurem, ha pertangut a diversos mons mentals.

La mateixa exigüitat de la literatura històrica sobre el desplegament del cristianisme a Catalunya confirma aquesta dada de fet. L'atenció al cristianisme català com a fenomen unitari és molt recent, com sabeu bé.

La teologia des de la historia eclesiàstica

Història i teologia: si plantegem el problema en forma d'una confrontació immediata entre aquests dos temes, suposaríem l'existència de dues unitats estables i contínues. En realitat, cada una d'aquestes disciplines designa un plural (hi ha històries, com hi ha teologies), i les seves relacions designen coherències pròpies de cada període. Per tant, la diferència entre les combinacions successives recau, en cada cas, en la distinció d'un tipus d'història i un tipus corresponent de teologia.

Jo comencaria per allà on la història té la teologia per objecte i per a explicar-la l'ha he de tractar segons els seus mètodes propis. D'entrada, l'historiador considera la teologia com una ideologia religiosa que funciona en un conjunt més vast. Pot reduir-la al resultat d'aquest tractament? Certament que no. Però, com a objecte del seu treball, la teologia se li presenta des de dos aspectes, l'estatut dels quals és igualment incert en la historiografia: és un fet religiós; és un fet de *doctrina*. En analitzar com els historiadors tracten avui aquests dos tipus de fets, veurem els problemes epistemològics que permeiran de precisar on i com es planteja la qüestió teològica.

Acadèmicament, el P. Miquel Batllori planteja el problema en el pròleg a la meua *Història de la teologia*, vol. II (Barcelona 1986), i posteriorment en la seva resposta a la conferència del cardenal Angel Suquía en la seva recepció a la Real Academia de la Historia, el 16 d'octubre de 1988. El seu pensament és prou diàfan quan escriu: "Una cosa es la pura investigació històrica, i una altra la seva interpretació teològica, sense fer de la història religiosa una teologia, ni de la teologia una mena d'història religiosa. Tot i que s'encaixen i s'entrecreuen, la Història i la Teologia són dues disciplines distintes, amb les seves lleis diferents i llurs dos objectes diversos. Pot ser més elevada la Teologia pel seu objecte, però ho pot ser menys en el seu dosatge d'aproximacions i de certeses.

«Gràcies a Déu, aquesta «historische und theologische Frage» no és encara closa, la qual cosa no deixa de ser un triomf inicial dels historiadors. Encara el 1981 fou el tema central d'un simposi celebrat en el Campo Santo Teutonico de Roma per tal d'estudiar en comú les «Grundfragen der kirchengesahichtlichen Methode-heute» (Qüestions actuals fonamentals del història eclesiàstica avui). Constret entre Erwin Iserloh, de Münster, que amb passió teològica defensa la tesi «*Kirchengeschichte: Eine theologische Wissenschaft*» (La història de l'Església: una ciència teològica) i Victor Konzemius, professor luxemburguès de Lucerna, que advoca per una «Kirchengeschichte als eine 'nichttheologische' Disziplin» (La història de l'Església com una disciplina no teològica), no em queda altra solució que adoptar una actitud tan sincera (sense excuses) com jesuítica (matisada) -valgui, doncs, aquí la paradoxa: «*Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen: Lehre, Forschung, Interpretation*» (Història de l'Església i Teologia en els seus diversos nivells: ensenyament, investigació, interpretacions). /.../ els teòlegs-historiadors repetien que una història teològica - ja ho he dit: més pel seu objecte, menys pel grau de crítica i de certesa.

Els fets històrics i els silencis

Una de les coses que més m'impressiona és el que podríem anomenar els silencis de la història. Michel de Certeau parlava, usant una reeixida expressió, de l'inconscient de la història. Considero que és una de les contribucions més interessants aportades a l'epistemologia històrica, i que el terme usat per

Michel de Certeau representa un concepte molt profund per a l'historiador i constitueix un dels seus objectius futurs de major relleu: estudiar els silencis de la història. Tot pot arribar a ser una moda irritant, però en aquest cas, per exemple, aquest interès pot portar a l'estudi dels marginats, tot i que el silenci de la història no pugui identificar-se simplement amb els marginats. Un altre exemple: el sistema feudal establí un silenci sobre el cos; al començament hi va haver una fase ascètica que no experimenta un autèntic silenci del cos, sinó més aviat un ús particular del cos mateix. Es tractava d'una forma confusa de negar-lo. A aquesta fase va seguir poc després una repressió silenciosa.

Un sistema històric funciona justament a través dels seus silencis. Això fa que els medievals, per exemple, s'hagin d'observar molt de prop, com els protagonistes d'altres èpoques.

Però, com fer història, a base de silencis? ¿No necessitem fets, textos? Quan Joan XXIII arriba al solí pontifici i s'aplica a l'obra de renovació que coneixem, el concili Vaticà II semblava una revolució. En realitat, tot era a punt perquè es verificqués un canvi profund en l'Església i en el cristianisme. Si em pogués explicar amb una paràbola diria: «No ens deixem fascinar pel *fet* com a creador del canvi. Cert que el fet és essencial. El considero també com un accelerador; l'únic que no crec és que sigui creador de res, com de fet i no de dret ha postulat certa historiografia tradicional. Dit això, cal afegir també que els enemics del fet no han entès aquesta funció a la qual em referia. En tant que revelador-accelerador, crec que la seva acció consisteix a concatenar una sèrie d'evolucions, de canvis que estaven aïllats uns dels altres. El fet té la missió d'unir una sèrie de canvis preestablerts. Emmanllevant una metàfora pròpia de les ciències físiques i químiques, podria dir-se que es tracta de quelcom semblant a una reacció física o química: tot ja era preparat. Això significa que els canvis s'haurien produït d'una altra manera, més lentament.

Per cloure aquesta introducció, diria –encara que sigui a grans trets– que la història medieval manlleva els seus conceptes bàsics de la teologia; la història moderna, de la filologia; i la contemporània, de la biologia, de l'evolucionisme. Ara bé, em sembla que, d'alguna manera, la història recent ha sentit la temptació de prendre prestats conceptes de la lingüística, i en el fons, mitjançant la noció d'estructura, s'han mantingut presents Saussure, Chomsky o Jakobson. Tinc la sensació que ara la lingüística interessa als historiadors com

una ciència més a tenir en compte, però conservant una notable autonomia i independència. Tots saben el que representa l'estructuralisme, per a la història².

En la meua opinió, hi hagué un altre sistema estructuralista anterior, i és el providencialisme, exposat per Bossuet en el seu *Discours sur l'histoire universelle*. També aquest providencialisme és estructuralista, com ho és un altre sistema explicatiu de la història, el de Vico, que exercí gran influència. El providencialisme proposava una teoria dinàmica que avui ens semblaria excessivament sumària; però el mateix fet que és considerés que el desenrotllament de la història depenia, en el seu fonament mateix, de la voluntat i de les decisions de Déu, significava admetre d'inserir a l'interior del sistema la possibilitat del canvi.

Aquestes reflexions em porten a afirmar que la meua ponència s'haurà d'acontentar amb el temps lineal, amb aquest temps extremadament mesurable, amb aquest tipus de «successió» propi de la cronologia tradicional, més propi de la descripció que de la interpretació. No s'ha d'oblidar que l'erudició «clàssica» es basava en gran part en una ciència cronològica que es remunta a l'antiguitat i que l'edat mitjana va contribuir a establir de manera substancial. N'hi ha prou de recordar que el còmput eclesiàstic ha estat la base, no sols del control del temps quotidià, sinó també del temps científic i, per tant, de la història. Aquest temps queda determinat pel reconeixement de la multiplicitat dels temps, que és un deute que l'historiador ha contret amb la sociologia. Caldrà definir aquesta pluralitat i veure les relacions que hi ha entre els diversos temps. A més, em sembla que s'ha d'aprofundir entre la idea del temps i la memòria, però d'una memòria entesa com quelcom fonamentalment sagrat i no tècnic⁴: una qüestió oberta.

1. *Un maestro y un alumno de Alcalá: P. Sánchez Ciruelo e Ìnigo de Loyola* (Madrid 1988) 41.

2. Tot i la necessitat d'una actualització, cf. la il·luminadora síntesi *Estructuralismo e historia*. Ed. Nueva visión. Buenos Aires 1971, amb col·laboracions de Gaboriau, Gaudemar, H.Lefevre, Szabon i Vogt.

3. Cf. les excel·lents aportacions del Col·loqui Internacional de París, 9-12. març 1981, *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles*. Ed. CNRS. París 1984.

4. FRANCESCO MAIELLO, *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la història*. Ed. Alfons el Magnànim. València 1988, p. 33.

Teologia episcopal catalana del primer mil·lenni: les petjades del pensament africà

Els primers testimonis escrits del cristiannisme en terres catalanes, la Passió de sant Fructuós, amb els seus diaques Auguri i Eulogi, martiritzats a Tarragona l'any 259, no són pas l'exponent d'una teologia explícita, que el gènere literari no demanava; però hi apareix subjacent un pensament, expressió de l'eclesiologia pròpia de l'àrea africana, la primera a la qual va pertànyer el nostre país. Aquesta constatació queda confirmada per la Correspondència de Consenci amb sant Agustí, publicada en 1981 i que dóna moltes precisions sobre les relacions, en l'època patristica, entre el nostre cristianisme i el de l'Àfrica proconsular⁵.

En el segle sisè, té lloc un desplaçament explicable d'una cristiandat hispànica amb capitalitat a Toledo. És l'època en què tenen lloc els concilis provincials a Tarragona (516) i Girona (517), més importants de cara a la litúrgia i a l'organització de l'Església que no pels seus aprofundiments teològics. A partir del 589, els bisbes catalans assistiren als concilis de Toledo i començaren les intrusions doctrinals a la nostra terra, unes amb més èxit que altres (el priscil·lianisme, per exemple, gairebé no ens afectà). Aquest fet explica que la majoria dels escriptors siguin bisbes, amb preocupacions teològiques i antiherètiques; és cert que no faltaren obres de pastoral i sermons, poesies i fins una crònica d'història. En tenim avui un bon recull, selectiu per imperatius editorials, en el vol. 27 de la Col·lecció «Clàssics del cristianisme», titulat *Escrits de bisbes catalans* (Barcelona 1992), amb una bona introducció d'Antoni Pladevall. Hi trobem textos d'Himeri de Tarragona, Pacià de Barcelona, Sever de Menorca, Just d'Urgell, Eutropi de València, Joan de Girona, Nonnit de Girona, Quirze de Barcelona, Fèlix d'Urgell, Oliba de Vic.

Entre aquests autors, Pacià es distingí pel *Tractat sobre el baptisme*, *L'exhortació a la penitència* i les tres *Cartes a Semprònia*, les úniques obres que la crítica textual li atribueix amb tota certesa. Consta que va escriure contra les supersticions i els ritus pagans encara vigents en la comunitat de Barcelona, tot i que el text no ens ha arribat. L'orientació eclesiològica de la seva aportació l'assenyala com el teòleg més notable d'aquest període⁶.

Segui una altra àrea d'influència, en ocasió del renaixement carolingi.

5. J. AMENGUAL, *Consenci. Correspondència amb sant Agustí* («Fundació Bernat Metge», 244). Barcelona 1987.

6. V. DOMINGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona, escriptor. teòleg i exegeta*, dins «Salmanticensis» 9 (1962) 112-135.

Mantenir i potenciar la situació de cristiandat portà Carlemany a preocupar-se d'aixecar el nivell intel·lectual i moral del seu poble. Per a aquest fi, convenia primerament un clergat instruït i, per tant, escoles: una sèrie de capitulars (entre el 791 i el 800) prescriuen l'organització d'escoles catedralícies, monàstiques i fins i tot, en zones rurals, presbiterals. Destinades en principi als futurs clergues i als futurs monjos, aquests establiments eren també oberts als laics, però aquests no mostraren gaire interès per la instrucció. Si les escoles foren en primer lloc escoles elementals, algunes d'entre elles van sobrepassar, des de finals del segle VIII, aquest nivell i ensenyaren les arts lliberals, considerades com un esglai preparatori a l'adquisició d'una cultura superior que en aquest moment es confonia amb la teologia. La inquietud essencial del govern era trobar mestres capaços de donar l'impuls necessari a la renovació dels estudis: com que no n'hi havia prou a la Gàl·lia franca, Carlemany en féu venir de l'estranger. Així entorn d'ell es va constituir una «acadèmia palatina» on confluïren italians (Pau Diaca, Paulí d'Aquileia, Pere de Pisa), originaris de la Marca hispànica (Teodulf), irlandesos (Dungal, Dicuil), anglosaxons, entre els quals sobresortí Alcuí, *praeceptor Galliae*.

Escrivia M. Menéndez y Pelayo: «Conviene recordar asimismo que España dio a la corte carolingia su primer poeta en Teodulfo, el obispo de Orleans, autor del himno de Palmas, *Gloria, laus et honor...*; su primer expositor de la Escritura en Claudio; su primer controvertista en Prudencio Galindo. Las tres grandes, por no decir las únicas cuestiones teológicas de la época, el adopcionismo, el culto de las imágenes y la predestinación, fueron promovidas y agitadas por españoles: Félix, Claudio de Turín, Prudencio»⁷.

El renaixement carolingi, en efecte, va tenir la seva influència en l'església de la Marca hispànica. En primer lloc, cal col·locar la preclara figura del bisbe d'Orleans Teodulf, certament català, el millor poeta en llengua llatina d'aquest període i gran col·laborador de l'emperador en l'empresa escolar. És seu l'himne del Diumenge de Rams i és seu també l'únic mapa de l'època carolíngia que ha arribat fins a nosaltres, gràcies a una còpia feta a Ripoll l'any 1055. Les raons per què aquest personatge arribà a França i entrà en contacte amb Carlemany ens són ignorades. Una cosa és segura i és que en el 798 es designat bisbe d'Orleans. Destituït en el 818, va caure en desgràcia i morí en el 821. Com a teòleg havia escrit, a petició de Carlemany, un tractat *De Spiritu Sancto*, en el qual es pronunciava vigorosament pel *Filioque*. Poc abans havia respost a la pregunta del sobirà sobre la significació del ritu baptismal. Com a

7. *Historia de los heterodoxos españoles*, (BAC 150, Madrid 1956) 417.

bisbe deixà interessants instruccions pastorals que testimonien un interès pel restabliment de l'antiga disciplina i la seriosa formació del poble.

En el moment de l'ocupació franca, les esglésies catalanes es movien en l'òrbita de la teologia visigòtica. L'exemple més clar és la participació del bisbe Fèlix d'Urgell en la gran controvèrsia adopcionista⁸.

La tendència extrema de l'adopcionisme, que negava la divinitat de Jesucrist pel fet de considerar-lo mer home *adoptat* per Déu com a fill, desenrotllada a l'Orient des del segle II, va influir en l'arrianisme i, molt probablement, en el priscil·lianisme hispànic. L'època de predomini arrià, en l'Espanya visigòtica dels segles V i VI, va poder deixar la seva empremta en la teologia i la litúrgia occidentals, i és l'extinció del priscil·lianisme i de la conversió dels visigots al catolicisme, a finals del segle VI, conceptes arrians i nestorians no quedessin completament desarrelats, tals com la subordinació del Fill al Pare.

És possible que aquesta explicació tingués un origen monàstic. El cert és que la seva difusió es deu als monjos i a la situació fronterera en què es trobaven les esglésies visigodes després de la invasió musulmana. En les zones frontereres on predicaven els monjos, aquests volien fer acceptable el misteri de l'encarnació i de la divinitat del Crist davant el monoteisme musulmà. Sembla que Fèlix d'Urgell fou monjo, abans de ser bisbe, al monestir de Sant Sadurní de Tavèrnoles.

Després d'innombrables vicissituds, que ometo, fou apartat de la seva diòcesi i va viure sota la custòdia de Leidrat a Lió, on en el 818, segons es creu, va morir. El català Agohard, successor de Leidrat de Lió, testimonia que Fèlix tenia molts amics i admiradors, així com una fama irreprotxable. El fet és que fou un home irrepreensible en la seva vida, aferrat a fórmules teològiques i litúrgiques visigodes. Féu un molt bon servei a la teologia obligant a clarificar idees molt confuses aleshores. "La controvèrsia amb Alcuí fa veure que es tracta sovint d'una *lis de verbis* i de problemes d'expressió i d'exposició des de dues concepcions distants: la visigoda i la franca"⁹. En la llarga discussió cal acceptar interessos polítics de Carlemany enfront dels hispans de la Marca,

8. Com a estudis bàsics, cf. R. DE ABADAL I DE VINYALS, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la iglesia visigoda* (Barcelona 1948); Id., *Catalunya carolíngia*, vol I; *El domini carolíngi a Catalunya* (Barcelona 1986) 93-181; M. RIU, *El adopcionismo: una herejía cristológica en la España isalmizada: «Historia de la Iglesia» de FLICHE-MARTIN VI* (València 1975) 521-531, i A. OLIVER, *Félix de Urgel y el adopcionismo: «Historia de la de la Iglesia en España»*, dirigida por R. GARCIA-VILLOSLADA, II/1 (Madrid 1982) 89-92.

9. A. OLIVER, *art. cit.* en la nota 8, p. 92.

de manera que amb la victòria final de l'església franca, afavorida pel Papa, s'imposa una supremàcia doctrinal i territorial d'aquella sobre la hispana. D'altra banda, l'emperador "havia determinat~ que la terra catalana passés a ésser europea i es deslligués totalment d'Espanya".¹⁰

Convé parlar encara de Claudi de Torí que, segons Jonàs d'Orleans, va néixer i créixer a la Marca Hispànica. Un cop prevere, i essent amic i deixeble de Fèlix d'Urgell, va acompanyar-lo a la reunió d'Aquisgrà (799) i junt amb el seu mestre sembla que va abjurar de l'adopcionisme. Amb Fèlix també fou objecte de la custòdia de Leidrat de Lió. Es féu amic d'aquest com també d'altres personatges que l'introduïren a l'escola palatina de Lluís el Piadós. Bon coneixedor de la Bíblia i excel·lent predicador, va ser elevat, per l'emperador Lluís, a la seu de Torí¹¹.

Allà la veneració gairebé idolàtrica, del poble a les imatges i a les relíquies, pervivència d'un paganisme no superat molesta la sensibilitat de Claudi, educada en l'espiritualitat de sant Agustí. A més, el concili de Frankfurt (794), que havia condemnat Fèlix d'Urgell, ja havia reprovat el culte idolàtric de les imatges.

En tots els seus escrits i en els seus comentaris bíblics, com també en l'actuació pastoral, Claudi es mostra molt preocupat per aquesta qüestió de les imatges. I aviat passà a l'acció amb certa agressivitat. Amb tot el seu zel per una religió més depurada, va combatre els abusos que s'infiltraven tant en l'ús de les imatges com en el culte que es retia a la creu i a les relíquies. Tampoc no li agradaven els pelegrins, en la línia del seu país català, el poeta Teodulf d'Orleans. A causa de la seva actitud es va atreure rèpliques vehements. Es conserva la del monjo de Saint-Denis, D'ungal el Reclus, i la de Jonàs d'Orleans, que no pot ésser acusat de partidari indiscret del culte de les imatges. Amb tot, aquesta alarma teològica no va tenir conseqüències. Vers el 825, Claudi contestà als seus opositors amb el seu *Apologeticum*, llibre avui perdut; s'ha conservat, en canvi, el seu *Liber de Imaginibus Sanctorum*, fins fa poc temps atribuït a sant Agobard¹². A base de textos bíblics, patristics, i sobretot augustinians, Claudi ataca durament el culte a les imatges com un residu del culte als déus i als herois del paganisme. El seu intent —que responia a un problema real de l'església franca, que li havia arribat de la bizanti-

10. J. VENTURA, *Els heretges catalans* (Barcelona 2 1976) 34

11. Cf. J. VENTURA, *op. cit.* en la nota anterior, 35-39.

12. P. BELLET, *El «Liber de imaginibus» bajo el nombre de Agobardo de Lyon, de Claudio de Turin*, en «Analecta Sacra Tarraconensia» 26 (1953) 151-195

na— era ben noble. Si el monjo Dungal i el bisbe Jonàs no haguessin interpretat amb exageració la seva doctrina, Claudi ens hauria arribat com un bon comentador bíblic i com un simple enemic del culte exagerat a les imatges, emmarcat en la gran campanya iconoclasta dels bizantins.

La darrera figura consignada en el volum citat dels “Clàssics del cristianisme” és Oliba de Vic, àmpliament estudiada, però de poc interès des d’una perspectiva teològica, tot i l’impuls donat a centres culturals com Ripoll o Vic. El meu judici queda confirmat, per exemple, en comparar la limitada i ocasional obra escrita per Oliba amb la del seu gairebé contemporani, benedictí com ell, sant Anselm de Canterbury.

L’eufòria teològica en terres catalanes (segles XIII-XIV)

Cal situar els nostres teòlegs dels segles XIII i XI en el triple marc, de coexistència i interacció, de tres mons, que el P. Colomer tendeix a identificar amb els noms de les tres religions monoteistes: judaisme, cristianisme i islamisme¹³. De fet, la Catalunya d’aquesta època constitueix, juntament amb Castella i Sicília, un dels exponents europeus més colpidors d’allò que F. Heer ha anomenat el “Regne dels tres anells”¹⁴. La convivència entre els homes de les tres religions del Llibre, la van viure Ramon Llull i Ramon Martí, per exemple, fins a l’extrem que determinarà, almenys parcialment, tota la seva obra; sens dubte, l’esmentada convivència explica l’èxit que tingué en aquell moment la teologia de controvèrsia.

Així, que Ramon de Penyafort estigués obsessionat pel problema dels pobles no cristians, —enteneu sobretot els musulmans—, era normal en un home que, en una Espanya ocupada en les seves dues parts pels àrabs, estava il·luminat pel seu zel apostòlic i alhora per la seva experiència política en els consells al rei Jaume I. Per això, des de la seva primera generació, els dominics s’havien sentit afectats per l’angoixosa situació en que l’expansió musulmana posava els cristians, en llur fe i equilibri terrenal de la cristiandat.

Si, doncs, s’accepta la informació de la Crònica dels reis d’Aragó, a la intervenció de Ramon de Penyafort —que demana una espècie de manual d’apologètica—, que sant Tomàs hauria respost amb la composició de la *Summa*

13. E. COLOMER, *El pensament ecumènic de Ramon Llull: «Estudis universitaris catalans»* 25 (1983) 63.

14. F. HEER, *Europäische Geistesgeschichte* (Stuttgart 1953) 105 i ss.

contra els Gentils (1259–1264). La informació no és segura; és, així i tot, l'indici d'una situació que ens aclareix expressament no sols l'origen d'aquesta obra mestra de sant Tomàs, sinó el seu paper en una conjuntura cultural i política en la qual l'església exercia, ultra la seva fe, el seu estatut de pensament en el món. Un mestre en teologia, no és primer de tot un professor en una escola, sinó un constructor de la fe, que dóna a l'evangeli de Crist la seva expressió orgànica i la seva arquitectura pública en la ciutat terrenal, la cristiana i la profana.

Quan Tomàs comença la seva *Summa*, durant el curs de 1259, l'atenció dels pensadors cristians acabava de ser despertada del descobriment de les ambigüitats profundes de l'aristotelisme; els mateixos que declaraven públicament voler-lo introduir en la cristiandat, com Albert el Gran més de quinze anys enrere, experimentaven quins problemes no posava la seva interpretació, sobretot que el *corpus* aristotèlic complet, malgrat les prohibicions anteriors, era inscrit entre els llibres d'ensenyament de la universitat (1255). Els nombrosos manuscrits que d'aquest *corpus* ens resten demostren, per la seva sobrecàrrega de glosses interlineals o marginals, el refinament tenaç amb què els mestres es lliuraven a exegesis rivals sobre la mateixa literalitat del text. La lectura de diferents intèrprets, filòsofs àrabs precisament, començava a denunciar els equívocs latents d'aquesta obra; Averrois en particular; que vint anys abans era tingut encara innocentment com un «molt notable filòsof, mestre de pensament» (Guillem d'Alvèrnia, bisbe de París), inquietava a mesura que hom prenia consciència de la seva obra.

Sense experimentar encara la seducció que deu anys més tard desencadenà amb Sigerde Brabant la crisi violenta de l'«averroisme llatí», hom copsava la qualitat i el perill alhora d'aquesta obra, si més no pel que fa a certes posicions sobre la natura i el destí de l'home.

Així, doncs, és en dos fronts que d'aqu endavant la cristiandat haurà de fer cara a l'Islam. Geogràficament, en el pla missioner, l'afluïxament de la pressió dels moros a Espanya afavoria la llibertat de moviment dels cristians i feia possible una croada que no fos solament guerrera, sinó doctrinal en un diàleg apològic. Intel·lectualment, en el pla d'una civilització àrab vehiculava el patrimoni de la ciència i de la filosofia gregues, amenaça i atracció actuaven simultàniament, al mateix pas que la descoberta i la traducció d'aquesta literatura àrab. Així, el segle XIII veia modificar-se la gran estratègia de la

cristiandat: l'esperit missioner i la crisi de l'alta cultura es retrobaven en una mateixa problemàtica. Els nostres teòlegs se situen en aquesta interferència: d'una banda, el moviment missioner evoluciona en aquest moment vers un tipus nou, perquè l'Islam es revela no ja solament com una amenaça militar violenta, sinó com una civilització superiorment rica: d'altra banda, l'entrada d'Aristòtil obre als cristians, gràcies a l'Islam, una visió científica de l'univers, allunyada de la imatgeria religiosa de la Bíblia. Cruïlla única aquesta en què es troben els nostres teòlegs amb aquest problema de la cristiandat. Fariem mal fet d'oposar les informacions que ens vénen dels medis missioners i les dels medis intel·lectuals contemporanis.

És cert que a l'apologètica antiislàmica cal afegir-hi l'antijueva, ja present en el segle anterior. Aquesta apologètica s'intensifica a mitjan segle XIII, no necessàriament per seguir l'exemple del que es feia més enllà dels Pirineus. A França, ben cert, va tenir lloc una reacció antisemita que acabà amb la mort de molts jueus. Sembla que havia estat provocada per les denúncies contra el Talmud del jueu renegat Nicolau Donin. L'any 1240 se celebrà a París una controvèrsia pública entre Donin i quatre rabins que acabà amb la condemna pública del Talmud i l'ordre de cremar tots els textos rabínics. Jaume I, aconsellat per Ramon de Penyafort, convocà una disputa pública semblant a la de París, que se celebrà a Barcelona en 1263. La protagonitzen el jueu convers, esdevingut dominc, Pau Cristià, per la part catòlica, i, per la jueva, el rabí Mossè ben Nahman¹⁵. Els resultats no foren tan desastrosos per a la comunitat semita com a França. Al final, una comissió de teòlegs, composta per Ramon de Penyafort, Arnau de Segarra (prior del convent de Santa Caterina), el franciscà Pere de Gènova i Ramon Martí, rep l'encàrrec d'examinar els textos del rabí. La sentència es limità a ordenar que fossin expurgats d'aquests textos els passatges ofensius als dogmes cristians. Jaume I, arran d'aquesta controvèrsia, va publicar una sèrie de disposicions per facilitar la propaganada cristiana entre els jueus i els moros, urgint-los que escoltessin els sermons dels pares predicadors, que escoltessin amb mansuetud, que els responguessin degudament i que presentessin llurs llibres a Pau Cristià, sempre que aquest els els demanés. L'altra controvèrsia pública amb els jueus que esdevingué famosa fou l'anomenada «disputa de Tortosa», de l'any 1413, en data més tardana però que cau de ple en l'ambient creat des de les matances de 1391. Aquesta gran controvèrsia ha estat objecte d'una monografia especial, de dos volums, deguda a Antonio Pacios López. El segon, amb el text complet de la disputa, que

15. Cf. el text en *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossè de Girona i Fra Pau Cristià* (Barcelona 1985). Més informació sobre Mossè Ben Nahman, en *El llibre de la redempció i altres escrits*, Intr., trad. i notes per Eduard Fèliu i Mabres (Barcelona 1993).

representa una notable aportació a la controversística, i el primer, amb un estudi on els precedents i les circumstàncies històriques d'aquella controvèrsia, que tingué com a principals protagonistes el mateix Benet XIII i el conventit Jeroni de Santa Fe, no resten prou escatits.

Els artífexs d'aquesta tasca, alhora missionera i intel·lectual, foren els frares mendicants, sobretot els dominics, que tingueren un important paper en l'activitat político-religiosa del país. Gràcies a llur obertura europea, aconseguiren que el nivell teològic de Catalunya no fos tan pobre com li corresponia per la falta de facultats de teologia. No es pot oblidar la constatació del P. Batllori: «Una història estrictament teològica reflectiria la pobresa originada pel retard amb què arribaren a la península les facultats de teologia. I una història de la teologia en un sentit massa ampli vindria a coincidir o amb la història de la filosofia amb altres feixes de la història general de la cultura»¹⁶.

És cert que, des de l'última part del segle XII, alguns prelats i congregacions capitulars s'interessaren per la promoció cultural de llurs clergues, amb oportunes ajudes econòmiques. Els noms d'estudiants catalans i aragonesos són nombrosos en les facultats de París, Bolonya, Tolosa, Montpeller, ciutats, les dues últimes sobretot, de fàcil accés des de qualsevol part del regne. Potser la facilitat d'accedir a aquests centres de més enllà del Pirineu va contribuir al retard del naixement d'una universitat autòctona als territoris de la corona. Així Jaume I pren molt d'interès en l'Estudi de Montpeller aprovat per Nicolau IV l'any 1289.

La penúria universitària en ordre a la teologia, com hem insinuat, queda suplerta en part per l'activitat dels mendicants, dominics i franciscans, sensibles als principals corrents en vigor a l'Europa occidental. Els frares més ben preparats freqüentaven, en efecte, els grans estudis europeus: París, Oxford i Bolonya sobretot, i alguns hi exerciren un magisteri fecund.

A més, cada convent procurava de donar als seus frares una formació seriosa per a exercir llur funció apostòlica. Els dominics, especialment, tingueren molt d'interès a crear estructures acadèmiques que responguessin a les exigències del propi orde. Tots els convents tenien una «estudi conventual», amb mestre i prefecte, on es podien iniciar en la teologia. Totes les províncies tenien, a més, «estudi general provincial» on els frares aprofundien els

16. M. BATLLORI, *La cultura catalo-aragonesa durant la dinastia de Barcelona 1162-1410. Corrents actuals de la investigació*: «VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón» (Barcelona 1962) 357.

plans acadèmics vigents aleshores. I l'elit intel·lectual de l'orde acudia encara a alguna ciutat universitària, especialment al convent parisenc de Saint-Jacques, per completar el cicle acadèmic amb el títol superior de *magister*.

L'organització escolar i les tendències culturals dels franciscans, en general, foren bastant similars a les dels dominics. En els seus començaments es mostraren bastant reacis als estudis de les ciències profanes. En les controvèrsies sorgides dintre de l'orde per aquesta problemàtica, les províncies hispàniques manifestaren tendències de més obertura, defensant els estudis de les disciplines no estrictament teològiques pel fet de considerar-les propedèutiques per a la teologia i complementàries a la mateixa formació teològica. Fins al segle XIV, els franciscans no podien accedir al grau de *magister* en cap estudi general.

A Barcelona, el convent de Santa Caterina (dominics) i el de Sant Nicolau (franciscans) sobresortiren pel seu nivell cultural, del qual donen mostres llurs biblioteques ben assortides, per les notícies que en tenim. Avui l'aportació dels estudiosos, entre els dominics i els franciscans, ens permet de reconstruir força l'ambient d'aquella època privilegiada. Segons el P. Batllori, l'interès de valorar l'aportació franciscana té una raó profunda¹⁷: la necessitat que els franciscans de Catalunya han sentit de completar la visió unilateral i parcial que *La tradició catalana* del bisbe Torras i Bages havia divulgat, amb l'alt prestigi del seu autor. Partint de l'apriorisme -actualment superat gràcies a l'obra conjunta de pensadors (Ferrater i Mora) i d'historiadors (Vicens i Vives)- que el *seny* era el tret característic del poble català, més que no pas la dialèctica i tràgica convivència del *seny* i de l'*arrauxament*, el doctor Torras i Bages havia projectat aquell *seny* ideal i absolut damunt l'orde dominicà -sobretot en sant Ramon de Penyafort- i damunt la clàssica escola jurídica catalano-valenciana dels segles XIV i XV. Era ben natural, doncs, que els erudits dels diferents ordes franciscans, conscientment o inconscientment, volguessin completar una visió tan unilateral.

Els dominics i els franciscans catalans de seguida van fer pròpies les orientacions generals emanades dels seus respectius òrgans de govern, i establiren en molts convents l'ensenyament de les llengües distintes del llatí i de la vulgar, especialment l'àrab i l'hebreu.

17. *Art. cit.* en la nota anterior, 379.

Els dominics van posar una gran atenció a muntar els seus *studia linguarum*, fidels a les orientacions dels generals de l'orde. El quart general, Humbert de Romans (1254-1263), manifesta el seu interès pels estudis lingüístics com a instrument indispensable per a equipar els missioners. Aquestes orientacions foren ben secundades per sant Ramon de Penyafort; abans de morir (1275), gràcies al seu impuls, s'obren dos importants *studia linguarum*: el de Tunis i el de Múrcia. Posteriorment se'n crearan tres més: els de Barcelona, València i Xàtiva¹⁸.

L'*studium* de Barcelona va tenir com a rector Ramon Martí. Arnau de Vilanova, quan compongui el *Tetragrammatum* (1292), afirmarà haver adquirit els coneixements d'hebreu a l'*studium hebraicum* del gran polemista català.

Una bona part dels missioners franciscans coneixia també l'àrab. Però l'orde no fou capaç d'organitzar acadèmies de llengües amb la categoria dels *studia linguarum* dels dominics.

La política d'obertura lingüística posada en marxa pels mendicants del país, i d'altres parts de l'Església, es consolidà d'una manera sistemàtica i oficial en el concili de Viena del Delfinat (1311-1312). La constitució *Inter sollicitudines* prescriu la creació de càtedres de llengües orientals (àrab, hebreu i caldeu) a les principals universitats de la cristiandat (Roma, Paris, Oxford, Bolonya i Salamanca). En aquesta decisió conciliar, va tenir-hi molt a veure Ramon Llull. Ell havia fundat en 1276 a Mallorca el col·legi de Miramar per a l'estudi de les llengües orientals.

Els *studia linguarum* no sols prepararen els missioners per a predicar amb senzillesa l'Evangeli a musulmans i jueus, sinó també als principals representants d'un corrent apologetic i polemista, molt intens a la meitat del segle. En realitat, la ideologia de croada tardaria temps a cedir als imperatius d'una actuació veritablement missional, basada en el diàleg i el respecte envers les creences no cristianes¹⁹.

En aquest moment, les orientacions doctrinals dels dos ordes mendicants més representatius ja estaven ben definits al nostre país. En aquest sentit és

18. A. CORTABARRIA, *Originalidad y significación de los Studia linguarum de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*. «Estudios del Vedat» 7(1977) 125-154

19. Cf. E. VILANOVA, *La pau entre la cristiandat i la missió. El testimoni de Ramon Llull*, dins M. SIGUAN (ed.), *Philosophia pacis*. Homenaje a R. Pannikar (Madrid 1989) 115-126.

lluminós l'ampli estudi de J.M. Guix sobre el problema immaculista vist pels nostres teòlegs²⁰, pel fet d'ultrapassar l'interès d'un punt molt concret i donar-nos un panorama prou complet de les diferents escoles teològiques, i àdhuc de llur projecció en el món dels escriptors no teòlegs i fins i tot laics. Es manifesten a favor de la immaculada concepció de Maria: Ramon Llull, les obres atribuïdes al mercedari sant Pere Pasqual, i el pseudo-lul·lista valencià d'on brostà el *Libre de benedicta Tu*; el menoret català Fra Pere Tomàs i Fra Joan Bassols, del mateix orde i probablement també català; el carmelita de Barcelona, Fra Francesc Martí, el lul·lista aragonès del final del segle XIV i autor del *Libro de la concepción virginal* i, ja en el segle XV, altres teòlegs encara, com la figura sobresortint de Felip de Malla, l'elaborada doctrina del qual caldrà estudiar, i la del barceloní Joan Palomar i la de Jaume Pérez de València.

Adversaris de la concepció immaculada foren el carmelita de Perpinyà Guiu Terrena i els dominics Joan de Montsó i Nicolau Eimeric. Dubtosos, fra Guillem Rubio de l'orde dels menors, i sant Vicent Ferrer, del dels predicadors.

Heus aquí delineades totes les escoles i els diferents matisos dins cadascuna d'elles, formades per veritables teòlegs d'ofici. Però encara s'hi afeigeixen a favor els reis de Catalunya-Aragó des de Pere el Cerimoniós a Joan II; un rengle d'altres escriptors, com Eiximenis i Bernat Metge dins el segle XIV, i Isabel de Villena, Jaume Roig, Joan Roís de Corella, Pere Vilaespinosa i tants d'altres en el segle XV, ultra molts testimonis de la cultura popular i de les belles arts.

Caldrà detallar ara l'obra dels grans dominics de l'època. Començant per la rica i coherent figura de sant Ramon de Penyafort que ha estat estudiada des de diversos angles: com a canonista, com a moralista i com a home influent en la seva època. Sens dubte no fou un especulatiu; el seu intel·lectualisme s'ha considerat primordialment pràctic, cosa que explica la seva projecció en el desplegament teològic sobretot dels seus germans, els dominics catalans. Aquesta característica seria unilateral si menstingués la veritable dimensió d'universalitat que li escau a causa de la seva obra teològico-moral i jurídica.

Ens hem de referir a Ramon Martí, que entrà com a frare dominic al con-

20. J. M. Guix, *La Immaculada y la Corona de Aragón en la baja edad media: «Miscelánea Comillas»* 22 (1951) 193-326.

vent de Santa Caterina de Barcelona en data desconeguda. Gràcies a una tradició conservada al convent de Saint-Jacques de París, sabem que estudià allí i que assistí a la càtedra d'Albert el Gran vers els anys 1245-1248; és possible que la seva estada i els estudis de París coincidissin amb els de Tomàs d'Aquino. Al marge de les polèmiques sobre les fonts de la seva obra *Pugio Fidei contra Judeos*, la seva figura és avui objecte de molts estudis en el món francès. La llista dels qui constituïren l'escola dominicana és llarga: des del mestre Ferrer fins a Nicolau Eimeric, inquisidor antil·lulià, o sant Vicent Ferrer. Hauríem de parlar del tomisme més enllà de l'àmbit dominicà, ben representat pel carmelita Guiu Terrena, deixeble de Gil de Roma, i per l'agustí Bernat Oliver.

Sense una projecció sòcio-política de l'envergadura dels dominics, els frares menors tingueren una activitat teològica més aviat limitada a l'ensenyament.

Però en el seu àmbit aparegué la figura més sobresortint del moment: Ramon Llull. L'anomenat «doctor il·luminat» és un «escolàstic popular i independent, creador del català literari, missioner i apologista de la fe cristiana, lògic, subtil, novel·lista didàctic, poeta i místic, tot d'una peça» (E. Colomer). Realment és una personalitat fora de sèrie, que nasqué a Palma de Mallorca l'any 1235. Fill d'un cavaller català que acompanyà a Jaume I en la conquesta de Mallorca, a la ratlla dels trenta anys sentí la crida de Déu i, abandonant muller i fills, es lliurà en cos i ànima a un original apostolat intel·lectual.

Llull és un geni autodidacte que assimila gran part de la cultura de la seva època. No acostuma a indicar les fonts del seu pensament, però sabem que coneixia algunes obres d'Aristòtil, gràcies al resum que en fa per al seu fill en el *Libre de doctrina pueril*. La cosmologia i l'antropologia lul·lianes es nodreixen dels «llocs comuns» del peripatetisme medieval; el mateix caldria dir de la seva psicologia. Però, malgrat els manlleus fets per Llull a l'aristotelisme escolàstic, el nucli del seu pensament és inequívocament platònic. L'*Art general* és un model d'un tipus de metafísica exemplarista i descendent que, partint de Déu, cerca les seves petjades en el món. Coneix també sant Agustí i nombrosos escolàstics (sobretot sant Anselm i els Victorins). Tot i que les darreres recerques ha accentuat la relació de Llull amb aquest món occidental, no hi ha dubte que la tradició hebraico-cabalística i la tradició islàmica

han deixat les seves marques en una obra original i àmplia, que coneix uns dos-cents cinquanta títols. Durant els nou anys que, després de la seva conversió, durà l'aprenentatge de la llengua àrab i de la llatina, de la filosofia i de la teologia, hom pensa que s'aprofità de la biblioteca dels cistercencs de la Real; però l'estudi dels seus catàlegs ha demostrat que Llull va beure en fonts que allí no estaven representades. Potser les va trobar al convent dels franciscans i fins i tot dels dominics de Palma. Cal pensar, amb tot, que una font decisiva en l'obra de Llull, de la qual no es pot prescindir, foren els seus innombrables viatges. Amb el seu esperit observador i la seva capacitat de *meravellar-se* aprengué a conèixer les coses i els homes, cosa que reflecteix d'una manera vivida en els seus escrits: Llull reinventa tot el que rep.

Sense consignar ara els nombrosos representants de l'escotisme a Catalunya, no podem ometre una referència a Francesc Eiximenis.

A les darreries del segle XIV, quan el món medieval començava a declinar, sense deixar de banda la teologia d'escola, Francesc Eiximenis (vers 1327-1409), menoret universal i enciclopèdic, s'obre a una literatura de caire religiós i moralitzant que havia de tenir gran abast: la seva fecunditat d'escriptor solament és comparable a la de Ramon Llull. D'Eiximenis com a teòleg acadèmic, només coneixem un fragment de la *Summa theologica*²¹, desconegut encara quan els germans Carreras i Artau el col·locaren entre els seguidors de Duns Escot²². A. Hauf mostra que, a pesar d'aquest pretès «escotisme», Eiximenis té preferència per llegir el text del Llomhard en el comentari de sant Bonaventura²³.

En aquest apartat és imperiós d'evocar Arnau de Vilanova. «Arnau és el representant més típic de l'home d'*esperit laic*, independent i lliure, que envaïx el segle XIII»²⁴. Se'l descriu com un defensor a ultrança de la reforma de l'Església, portaveu del món seglar, corifeu i amic d'espirituals extremistes i anti-intel·lectuals, precursor de la laïcització del saber i de les institucions, enemic de la ingerència de l'Església en les coses temporals i del poder terrenal del papa, promotor de la ciència empírica com a afirmació del món laic

21. L. AMOROS, *El problema de la Summa theologica del maestro Francisco Eiximenis O.F.M.*: «Archivum Franciscanum Historicum» 52 (1959) 178-203.

22. T. Y J. CARRERAS ARTAU, «Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV» (Madrid 1939) 76-78.

23. A. G. HAUF, *La «Vita christi» de Fr. Francesc Eiximenis O.F.M. (1340?-1409) como tratado de Cristología para seculares*: «Archivum Franciscanum Historicum» 71 (1978) 37-64.

24. A. OLIVER, *Arnau de Vilanova*: «Historia de la iglesia en España», dirigida por R. García-Villoslada II/2 (Madrid 1982) 228.

enfront de l'estructura eclesiàstica. La seva figura, inquieta i complexa, té dos vessants a distingir. Mentre en les seves obres mèdiques sustenta metòdicament l'empirisme i desenvolupa una concepció de la naturalesa, mig racionalista mig animista, amb prediccions apocalíptiques de la fi del món i amb un esbós de reforma intel·lectual i moral de la cristiandat, d'acord amb la puresa i la simplicitat de l'Evangeli proclamada pels joaquimites²⁵.

L'Edat Mijana es clou, al tombant entre el segle XIV i el XV, amb alguns exponents de la crisi en què ha entrat el món medieval (l'escepticisme elegant de l'humanista Bernat Metge, o l'escepticisme més inquietant de l'islamitzat Anselm Turmeda) i amb la figura, encara de dimensió europea, de Ramon Sibiuda. L'obra de Sibiuda, posterior ja al Compromís de Casp, és la d'un català que escriu en llatí en el seu semi-exili tolosà per renovar a la seva manera el projecte lul·lià de pensar la universalitat -espacial i també temporal- del cristianisme i que presenta una vasta síntesi filosòfico-teològica, metodològicament antropocèntrica i «racionalista», per donar una resposta cristiana a les preocupacions dels primers humanistes. La intel·lectualitat cristiana de Catalunya, amb Sibiuda, és encara a l'altura de les circumstàncies. N'és prova la seva influència sobre personalitats tan diverses com sant Ignasi de Loiola, Montaigne, Campanella, sant Francesc de Sales, Grotius, Comenius o Pascal²⁶.

La teologia en l'època del Renaixement i del Barroc

A partir del Compromís de Casp (1412), que representa l'inici de la desnacionalització, i sobretot a partir de l'imperialisme absentista d'Alfons el Magnànim (1418-1458), es precipita la davallada cultural i teològica, preparada ja, en certa manera, per un segle XV econòmicament i demogràficament catastròfic. Els Països Catalans, que havien tastat l'humanisme pre-renaixentista -el més primerenc d'Europa, després de l'italià-, tot just si participen ja en el Renaixement.

En l'àmbit literari, el segle XV -de fet, encara més medieval que renaixentista- continua mantenint un excel·lent nivell, sobretot a València, que passa a ser clarament protagonista:- és el segle d'Ausiàs March i de Joanot

25. Arnau de Vilanova és objecte avui de nombrosos estudis: n'hi ha prou de remetre's a les Taules dels volums I-X de l'«Arxiu de Textos Catalans Antics».

26. Cf. J. DE PUIG I OLIVER, *Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps*, dins «Arxiu de Textos Catalans Antics» IX(1990) 275-368.

Martorell. Però en el segle XVI entrem ja en plena decadència. Podríem veure un indici revelador de la nova situació en Joan Boscà, que acusa la influència d'Ausiàs March, però que escriu tota la seva obra poètica en castellà i esdevé així un dels iniciadors de la gran època d'esplendor de les lletres castellanès. Quan s'expandeix el Renaixement pels països europeus, el nostre, que entra cada vegada més, políticament, culturalment i teològicament dintre de l'òrbita hispànica, queda gairebé eclipsat.

En el camp teològic, l'aportació específicament hispànica del pensament de l'època és la segona escolàstica. I la segona escolàstica, malgrat la seva empena (més recreadora que pròpiament creadora) i malgrat el talent d'una bona constel·lació de filòsofs-teòlegs, és una forma de retorn al segle XIII, en bona part anacrònica. Tracta problemes nous, però des de supòsits medievals i d'esquena a la modernitat. Fins i tot en filosofia política, on la seva aportació és més innovadora, els representants de la segona escolàstica, de Salamanca sobretot, fan uns plantejaments més jurídics que pròpiament polítics, obviat així l'impacte de Maquiavel o limitant-se a refutar-lo apològicament de fora estant. En els darrers anys de l'emperador i sobretot a partir de l'accés al tron de Felip II, es generalitza la desconexió amb la marxa general de les idees a Europa. La monarquia hispànica, medievalitzant, estableix duanes culturals rigoroses per tal de preservar la Península del contagi de la Reforma (i, en general, de la nova llibertat de pensament, difícil de mantenir sota control).

El que acabo de dir dels dominis de la monarquia hispànica val també, és clar, en termes generals, per als Països Catalans, bé que en aquests, i especialment a València, que continua essent modestament capdavantera i tenint més contacte amb l'exterior, la presència humanista i erasmista es mantindrà fins a les darreries del segle. Cal destacar que, a l'època de Carles V, València dona encara la figura excepcional de Joan Lluís Vives, un dels més grans representants de l'humanisme cristià europeu i un dels pensadors renaixentistes socialment més compromesos, amic d'Erasme i de Tomàs More i segurament més filòsof que aquests, però que ja és, de fet, un autoexiliat (més que no ho era, sens dubte, Sibiuda) i que, miig per exiliat miig per humanista, escriu tota la seva obra en llatí²⁷. El regne de València també es beneficia, per a la teologia del moment, de la fundació a Gandia (1545) del primer col·legi-universitat dels jesuïtes a Espanya. L'experiència de Gandia, junt a la de Messina (1548) i la del Col·legi Romà (1551-1553), porta sant Ignasi i els seus successors a

27. Cf. l'excel·lent introducció d'August Monzon a JOAN LLUÍS VIVES, *Introducció a la saviesa i altres escrits*. Trad. de R.M. Sarró i V. Girbés («Clàssics del cristianisme» 33) (Barcelona 1992).

assenyalar una sèrie de determinacions per a orientar els estudis, que desembocaren en les successives redaccions de la «Ratio studiorum» dels anys 1565–1572, que tant pesarien en les opcions de la teologia jesuítica.

L'esdeveniment de la Reforma, de la qual la península ibèrica va restar globalment al marge, va proporcionar-li els grans pensadors de la Contrareforma. Catalunya no va tenir contrareformistes; al contrari, mentre que a l'Espanya castellana només hi ha un nom en el camp no estrictament ortodox, el de Juan de Valdés, refugiat a Nàpols, els únics teòlegs verament interessants, entre nosaltres, són dos heterodoxos: l'antitrinitari aragonès Miquel Servet i el català Joan-Pere Galès, fill d'Uldecona i cap de l'evangelisme ginebrí en la segona meitat del cinc-cents, amb opinions teològiques ben diferents de les de Calví.

El cas és que la Reforma, que en certs aspectes (com la corrupció de la naturalesa humana pel pecat original, la doctrina de la predestinació o la crítica luterana de la raó) semblava anar contra corrent del renaixement, va potenciar, de fet, algunes de les línies de força del món modern, com és ara l'alliberament del profà (amb la doctrina dels dos regnes) o el valor de la llibertat i de la consciència individual (amb la doctrina del lliure examen i la crítica de l'autoritat eclesiàstica). La implantació unilateral, en els territoris de la monarquia hispànica, dels esquemes mentals de la Contrareforma ens van fer allèrgics a aquestes dimensions de la cultura moderna. I les conseqüències d'aquest fet pesen encara avui.

En efecte, que la península ibèrica hagi quedat al marge de la Reforma i no hagi pres part en el renaixement filosòfic i científic és un fet de seqüeles difícilment exagerables, si pensem que és en aquest moment que es decideixen a Europa les grans orientacions per a la nova època. Una d'aquestes conseqüències és que, en l'àrea hispànica, i per tant als Països Catalans, no hi hagi hagut un desenvolupament normal de cultura civil moderna i, conseqüentment, tampoc de cultura teològica sensible als nous signes dels temps. En comptes d'una cultura civil, hi ha hagut una subcultura eclesiàstica, la de la Contrareforma, amb funcions de cultura civil una cultura orientada al manteniment del règim medievalitzant de cristiandat. Decididament, som fills de l'Edat Mitjana i de la Contrareforma. Lamentem que la nostra Església no hagi digerit encara l'impacte de la modernitat, però hem de tenir present que el

problema ve de lluny. La història moderna de l'Església catòlica, en general i, a la península ibèrica, la de l'Església i la de la societat civil, és en bona part una història maniquea de resistència cultural, enfront de la modernitat considerada sobretot com a desmantelladora de la cristiandat, confonent cristiandat i cristianisme.

Els països castellans excel·leixen en la literatura i en l'art, però en el camp de la filosofia i la ciència no donen ni un sol nom de relleu després de la mort de Suárez (1617). Quant als Països Catalans, pel costat de les lletres continua, com és ben sabut, el període de la decadència, i en matèria de pensament estem, fins a les darreries del segle, en el moment de la màxima depressió (els noms que es podrien esmentar només són coneguts pels erudits). És massa obvi que el popular Rectòr de Vallfogona o l'esforçat Francesc Fontanella, un modest humanista valencià fora de temps, per més mèrit que tingui, no fa sinó cridar la nostra atenció sobre l'estat global de prostració de la cultura catalana.

En l'àmbit de la mística, esplendorosa a Castella, és representada sols per una obra teòrica de l'experiència religiosa dels «místics», tractat específic dins el cos acadèmic de la teologia del barroc. Em refereixo al text del dominic gironí Tomàs de Vallgornera, lector a Perpinyà i a Girona i rector del col·legi de l'orde a Tortosa, successivament. L'obra -tot i no ser gaire original en molts fragments- representa l'intent més acabat d'harmonitzar el tomisme amb la mística afectiva; en darrer terme és «la consagració de l'obertura del tomisme als grans temes de la mística del recolliment»²⁸.

Hi ha encara certes tendències cabalístiques, escatològiques i milenaristes, que apareixen esporàdicament en diverses parts de la Península ibèrica. N'hi havia precedents. A Catalunya, la dominica barcelonina Isabel de Rocabertí (1550-1624) -dintre del convent dels Angels, sor Hipòlita de Jesús- «havia estat un cas típic d'extremositat barroca i d'ingenuïtat igualment extremosa» (M. Batllori). El seu nebot dominic, fra Joan-Tomàs de Rocabertí (1627-1699) en publicà els escrits a València, en vint-i-quatre volums seriatos i altres dos suplementaris (1679-1694), que l'autoritat eclesiàstica feu retirar. A València mateix, una escatologia apocalíptica pròspera. Al costat de l'obra del dominic Tomás Maluenda (1566-1628), *De antichristo libri undecim* (1604), aparegué la *Guía espiritual... con un tratado del Antichristo y de los remedios para aquellos infe-*

28. M. ANDRÉS, *Los recogidos* (Madrid 1976) 443-449.

lices tiempos (1634) del franciscà Josep-Simó Pallarès. A judici del P. Batllori, però, aquesta escatologia es mantingué en uns límits moderats, quan hom la compara amb la que a finals de segle difongué el cèlebre i mogut jesuïta portuguès Antonio Vieira (mort en 1679) en la *Clave prophetarum o Historia do futuro*, i «amb la qual abrindarà els camisards del Llenguadoc arran de la derogació de l'edecte de Nantes»²⁹.

En el camp filosòfic i teològic, cal esmentar que, des de les darreries del segle XVII, hi havia els *novatores* valencians (Cervera, Tosca, Coratja, Berni..., -ja es ben significatiu que hagin passat a la història amb l'etiqueta llatina de *novatores*), que introduïren elements de nova ciència -que ja no era tan nova, és clar- i algunes idees cartesianes i gassendistes; que, igualment a València, trobem figures com l'erudit Gregori Maians (d'una il·lustració menys unilateralment afrancesada, per exemple, que la de Feijoo) o el metge-filòsof Andreu Piquer, que enllacen amb la tradició vivista i que tenen antenes culturals; o que a Cervera els jesuïtes assagen un sistema eclèctic (com el que Mateu Aimeric anomena *antiquo-novum*), que fa una certa actualització de l'escolàstica.

Tot això és veritat i significa que hi ha una modesta recuperació. Però, malgrat tot, és difícil sostreure's a la impressió que es tracta d'una il·lustració molt casolana, feta sobretot per clergues carregats de bona fe, que sovint s'escarrassen a demostrar el que haurien de ser obvietats, i que ho fan mig en llatí mig en castellà. Som en un moment clar de «decadència».

Prostració teològica del segle XIX

En la profunda conflictivitat d'aquell període, la deficient teologia hispànica -sorprenentment ponderada amb benvolença per Graham³⁰- es caracteritzà per un to polític i apologetic de poca volada. «Deficient» resulta una qualificació «benigna», quan Menéndez Pelayo parla de «estado de barbarie y noche intelectual»³¹; a més, la qualificació queda ben justificada pels estudis sobre la formació del clergat -pràcticament l'exclúsiu protagonista de la teologia- duts a terme per Melquíades Andrés-³². El clergat espanyol, víctima de les circumstàncies sòcio-polítiques i culturals, rebé un bagatge pobre i rutinari;

29. M. BATLLORI, *Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del Barroc*: dins «A través de la història i la cultura» (Montserrat 1979) 150.

30. *Historia de la teologia catòlica* (Madrid 1940) 342.

31. *Historia de los heterodoxos españoles*, II, 8, c. 3 (BAC 151; Madrid 1956).

32. *Los centros de estudio de Teología desde 1700 a 1970*: «Historia de la teología española» II (Madrid 1987) 325-340

els plans d'estudis sovint eren elaborats pels governs, els quals a més nomenaven els professors i determinaven els llibres de text³³. L'any 1807 són suprimides onze universitats amb facultat de teologia, en 1852 se suprimien les facultats de teologia en les universitats, que foren restaurades en 1854 i definitivament suprimides en 1868.

Tot aquest afer de l'ensenyament de la teologia a la universitat havia començat com un joc pel poder, segons diagnostica oportunament Antonio Gil de Zárate, quan afirmava que el problema de la teologia en el segle XIX era «cuestión de poder: el que enseña domina, puesto que enseñar es formar hombres, y hombres amoldados a las miras del que los adoctrina»³⁴. Sacralitzada la revolució de març de 1868, no ha de sorprendre la confusió entre la religió i la teologia amb éls intents d'alliberament dels mals que l'home sofreix a causa de la seva finitud. En aquest desagavell, queden ben contextualitzades les frases de Donoso Cortés: «El socialismo no es fuerte, sino porque es una teología satánica. Las escuelas socialistas, por lo que tienen de *teológicas*, prevalecerán sobre la liberal por lo que ésta tiene de *antiteológica* y escéptica; y por lo que tienen de satánicas, sucumbirán ante la escuela católica, que es a un mismo tiempo teología y divina»³⁵.

Però la mesura d'esborrar de la universitat la teologia, consumada l'any 1868, coneixeria resultats desastrosos en el procés de separació entre la cultura eclesiàstica (que s'anà centrant en els seus propis problemes, amb una clara pèrdua de llibertat d'investigació, controlada per una jerarquia dogmatitzant) i la cultura civil: quedava trencat un diàleg, que cada vegada seria més difícil de restablir a causa de la mateixa diferència de cosmovisió, de metodologia, de llenguatge. El divorci tendria a agreujar-se.

El divorci entre dues concepcions de la vida, amb una visió filosòfica i religiosa distintes, afavoriria el que ha constituït des de finals del segle XVIII el que Larra anomena «les dues Espanyes»³⁶. Així com hi hagué dues Espanyes,

33. J.M. CUENCA TORIBIO, *Notas para el estudio de los seminarios españoles en tiempo de Pío IX: «Saitabi»* 23(1973) 51-88; i, en especial, A. MARTINEZ ALBIACH, *Fe y razón entre dos concordatos (1753-1851)*: op. cit. en la nota anterior, pp. 489-513.

34. Text citat per A. MARTINEZ ALBIACH, *Talante del catolicismo español* (Burgos 1977); per al desenvolupament de les controvèrsies que sobre l'ensenyament de la teologia sostingueren la jerarquia eclesiàstica i els governs del moment, cf. Id., *Fe y razón entre los dos concordatos (1753-1851)*: M. ANDRÉS (dir.), op. cit., en la nota 32, 489.

35. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo: «Obeas completas», II* (madrid 1970) 597.

36. Cf. A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Reflexiones sobre las dos Españas: «Cuadernos Hispanoamericanos»* 238-240 (1969) 42-54.

hi hagué també -ideològicament parlant- dues Esglésies: al costat dels homes d'Església de tarannà tradicionalista, no faltaren clergues liberals i progressistes que influïren molt, als començaments del segle XIX, a dissenyar el liberalisme hispànic.

Hi ha, en primer lloc, Balmes, l'escola apològica catalana (el mateix Balmes, Roca i Cornet, Manuel de Cabanyes, Quadrado, Tomàs Aguiló, Rubió i Ors...) i el que s'acostuma a anomenar neotomisme balmesià (representat, a les darreries del segle, sobretot per Torras i Bages). Balmes no és exactament un neotomista, sinó un representant, més o menys renovador, de la metafísica espiritualista tradicional, atent a les aportacions de la filosofia moderna pre-kantiana i amb un àmplia visió de la nova problemàtica social i política. És, sens dubte, el més gran pensador que ha aparegut als Països Catalans després de Vives i l'únic perceptible a escala internacional. Però tant l'escola apològica com la resta del balmesianisme posterior representen posicions més timorates i menys lúcides que les del mestre.

Aquesta etapa vuitcentista (el segon i el tercer terç del segle) és estrictament paral·lela -i juxtaposada- al període de la Renaixença literària. Una renaixença, val a dir-ho, feta quasi íntegrament per creients, però en forma de romanticisme retardat i -cosa més rellevant per al tema que ens ocupa- sense continguts filosòfics i teològics ben fonamentats³⁷.

Des de la teologia, és simptomàtica la posició dels bisbes catalans -igual que la dels espanyols, avui objecte de diversos estudis³⁸- en el concili Vaticà I. Tot i el treball preparatori³⁹, podem dir que, a causa de llur deficient formació⁴⁰, el balanç general de la participació dels bisbes espanyols «no pot sostroure's a una certa impressió de frustració... La participació espanyola va quedar per sota de les seves possibilitats⁴¹. Els bisbes van sentir la necessitat

37. Cf. J. BONET I BALTÀ, *La Renaixença en la vida pastoral catalana (1878-1900)*: «L'Església catalana, des de la Il·lustració a la Renaixença» (Montserrat 1984) 131-230.

38. J. MARTÍN TEJEDOR, *Espanya y el Concilio Vaticano I*: «Hispania Sacra» 20 (1967) 99-175; Id., *Concilio Vaticano I*: «Diccionario de Historia eclesiástica de España» (Madrid 1972) 496-515; Id., *Los obispos españoles en el Concilio Vaticano I*: FELICHE-MARTÍN, «Historia de la Iglesia» XXIV (Valencia 1974) 653-680; F. ALONSO BARCENA, *Espanya y la definición del Primado de Roma en el Concilio Vaticano I*: «Revista española de teología» 3 (1943) 133-180; D. DE PABLO MAROTO: «Historia de la teología española» II (Madrid 1987) 536-553.

39. J. J. GIMÉNEZ-MEDINA, *El magisterio eclesiológico del episcopado español (1847-1870) preparativo del Concilio Vaticano I* (Burgos 1982).

40. V. CARCEL ORTÍ, *Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX*: «Hispania sacra» 33 (1981) 19-92.

41. J. MARTÍN TEJEDOR, *art. cit.* en la nota 38, de «Hispania sacra» 172.

d'enfortir l'autoritat doctrinal en l'Església i, si era possible, amb la definició dogmàtica de la infal·libilitat pontificia. «Més que de liberals i ultramuntans, cal parlar homes d'instrucció oberta i petits homes d'escalafó. Caixal seria una excepció a aquesta classificació; era realment intel·ligent i instruït i alhora el més agressiu ultramontà»⁴². El bisbe d'Urgell Josep Caixal i Estradé havia estat professor a la Universitat de Cervera i sobresortí com a escriptor espiritual; aparegué davant alguns Pares centreuropeus com «el del gran inquisidor», perseguidor d'heretges i obsequiós amb el Papa⁴³. També mereix menció especial el bisbe de Barcelona, Montserrat i Navarro, poc valorat, en demèrit de l'assemblea⁴⁴. A més dels altres bisbes de les diòcesis catalanes, cal consignar la presència de l'arquebisbe titular Antoni M. Claret -amb una intervenció més panegerística que teològica, en favor dels privilegis pontificis- i la de Josep M. Urquinaona, aleshores bisbe de Canàries.

Cal remarcar, per completar el quadre, que no solament no hem tingut en el segle XIX, a diferència d'altres països europeus, cap intent de catolicisme liberal, sinó que es produeix a Catalunya, amb Sardà i Salvany, la formulació més contundent de l'apologètica integrista. *El liberalismo es pecado* (1884) esdevingué programa doctrinal del partit carlí i desfermà una polèmica de dimensió europea, que li valgué una edició poliglota en vuit llengües (1891).

El segle es clou amb la influència dominant del neotomisme, més o menys balmesià, i més cultura que estrictament filosòfic, de Torras i Bages, un mentor més a la defensiva que Balmes, certament desmarcat de la línia integrista de Sardà i Salvany, però que, nogensmenys, representà una forma d'antimodernisme cultural. Aquest tomisme torrensià és, en certa manera, un eco de la restauració tomista promoguda en l'Església catòlica per l'encíclica *Aeterni Patris* de Lleó XIII (1879).

Voldria insistir en el moviment antimodernista emocional i apologètic, sense dubte desproporcionat, comú a la resta de la península. Potser hi influí que en l'elaboració dels textos condemntoris emanats de Roma, dos cardenals espanyols hi tinguessin un paper decisiu: Merry del Val i el caputxí català Vives i Tutó⁴⁵. Aquest darrer, a més, exercia a Roma un cert mestratge entre

42. J. MARTIN TEJEDOR, *art. cit.* en la nota 38, de «Hispania sacra», 125.

43. Així es pot desprendre de la tesi de Francesc Mestres sobre el bisbe Caixal, encara no publicada.

44. J. MARTIN TEJEDOR, *El episcopado de Montserrat y Navarro en el Concilio Vaticano I*: «Estudios eclesiológicos» 45(1970) 533- 565.

45. ANTONI M. DE BARCELONA, *El Cardenal Vives y Tutó, de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos* (Barcelona-Igualada 1916) . Vegeu J. BONET I BALTA, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença* (Montserrat 1984) 261-303, 589-639 i sobretot 729-735. Per a la seva obra, ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, *El cardenal Vives y Tutó: estudio bibliográfico*: «Estudios franciscanos» 60 (1959) 247-266.

els clergues catalans que hi estudiaven: així no sorprèn que dos joves, futurs teòlegs de renom a Catalunya, iniciessin llur labor col·laborant en l'«Ensayo de comentario al Decreto *Lamentabili*», escrit pels alumnes del col·legi espanyol de Roma, l'any 1908; es tracta de Carles Cardó i de Joan Baptista Manyà⁴⁶. Un altre cas: el ponderat caputxí P. Miquel d'Esplugues, en tractar del modernisme, s'expressava en un to taxatiu que no li esqueia⁴⁷. Totes aquestes figures es movien en l'òrbita intel·lectual del bisbe de Vic, Dr. Josep Torras i Bages, les posicions antimodernistes del qual no admetien cap matis i li meresqueren els elogis de Roma⁴⁸.

L'abundant obra escrita que deixà el Dr. Torras i Bages⁴⁹ permet d'apreciar el seu ampli pensament, en el qual «hom troba sempre una fusió íntima entre les vivències de la seva terra catalana i certs corrents universals, tant culturals com religiosos; una síntesi d'actualitat i de tradició, de tradició catalana i de tradició cristiana; una simbiosi de cultura universitària i de formació eclesiàstica⁵⁰. Si com a historiador –autor de la *Tradició catalana*– pertany a la historiografia apologetica, com a teòleg Torras i Bages, conscienciós seguidor de sant Tomàs, també es mou en un tarannà apologetic: hom creia aleshores que era el més escaient per a refer una cristiandat sotraguejada. tot i ésser pacificador enmig de les lluites entre catòlics integristes –simbolitzats pel Dr. Sardà i Salvany, director de la *Revista popular*– i els de tendència oberta

46. Per a tota la seva obra, vegeu *Miscel·lània Carles Cardó* (Barcelona 1962) i *Miscel·lània Manyà* (Tortosa 1979); cf. encara C. Martí, J. Perarnau, E. Vilanova i J.M. Rovira Belloso dins «*Revista catalana de teologia*» 9 (1984) 471–514.

47. *Algo sobre controversia religiosa. El modernismo y las tendencias modernistas*: «*Estudios franciscanos*» 2(1908) 65–70; 193–198. En la mateixa revista, el P. Rupert M. de Manresa diagnòstica que «la nueva filosofía conduce derechamente al panteísmo» [ib. 13(1908)]. Cf. A. BOTTI, *Spagna e la crisi modernista* (Brescia 1987), on presenta els brots germinals de modernisme en el camp dominicà, agustiniana i franciscano-caputxí (pp. 121–152): en aquest darrer, en presentar el P. Miquel d'Esplugues i el P. Rupert de Manresa i la seva revista *Estudios franciscanos*, no s'aprofita de les aportacions del P. Basili de Rubí entorn de l'actuació d'aquestes figures. Cf. J.M. GASOL, FR. RAURELL, V. SERRA, *Rupert de Manresa pensador d'un temps de crisi (1869–1939)* (Barcelona 1989).

48. E. VALENTI, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos* (Esplugues del Llobregat 1973) 248–265.

49. Cf. J. BONET I BALTÀ, *Introducció a les Obres completes del Dr. Torras i Bages: op. cit.* en la nota 37. Nova edició de les *Obres Completes* a Publicacions de l'Abadia de Montserrat, a partir de 1984.

50. M. BATLLORI, *Josep Torras i Bages. La historia idealitzada*: «Galeria de personatges. De Benedetto Croce a Jaume Vicences Vives» (Barcelona 1975) 67. Cf. encara C. Martí, *Torras i Bages: el regionalisme, un antítipus ètico-històric del sistema de la Restauració*: «*Revista catalana de teologia*» 12(1978) 141–163.

–acollits en *La Veu de Montserrat*, del doctor Jaume Collell–, polemitzà contra les ideologies i els moviments que es volien imposar en la vida col·lectiva (liberalisme racionalista, el que ell anomenava maçoneria, el socialisme, l'estatisme i el centralisme), contra els quals esgrimí els valors de la llei natural potenciat pel tomisme. A més, el context el portà a prendre posicions anti-modernistes, amb un rigor més propi d'un apologeta intel·ligent que no d'un teòleg, d'altra banda faltat de «sistematització i de precisió teològiques»⁵¹. Torras i Bages era en primer lloc un pastor que sabé portar a terme el pla proposat per Lleó XIII. Per aquest mateix programa treballaren a Mallorca homes com Joan Maura i Gelabert, que morí bisbe d'Oriola, i Josep Miralles i Sbert, que seria bisbe de Barcelona i després de Mallorca⁵².

En l'evolució del neotomisme i del catolicisme social català fou decisiva la figura de Manuel Duran i Bas (1823–1907), un dels membres destacats de l'escola jurídica catalana. Si Ceferino González i Juan Arintero van seguir un evolucionisme «ad usum scholasticum Hispaniae», Duran i Bas, introductor de Savigny a Espanya, es mostrà més sensible a un historicisme que evità certs «intervencionismes» clericals, dominants a la resta d'Espanya. Salvador Carrasco mostrà que a Catalunya no era considerada la possibilitat d'un partit o d'un sindicat explícitament confessionals; s'optà més aviat per la influència moral de l'Església en determinades organitzacions polítiques o sindicals. En aquesta actitud diferenciada, apareix el pragmatisme, el seny i fins i tot el que després s'anomenarà «autonomia de les realitats temporals». Caldria atribuir a proclivitats metafísiques i fonamentalistes els plantejaments que es feren en aquest àmbit a la resta de la Península⁵³.

Aquest ambient demana de fer una referència especial, dins aquell període modernista, a Joan Maragall, la figura que ara se'ns revela amb més interès a la vegada cultural i religiós. Maragall és, certament, una *rara avis*, un cristià situat a la frontera de la subcultura eclesiàstica, que respira cultura europea,

51. E. VALENTI, *op. cit.* en la nota 48: per a la valoració d'aquesta obra, vegeu J. MASSOT I MUNTANER, *L'Església catalana al segle XX* (Barcelona 1975) 193–197.

52. J. PERARNAU, *Esquema evolutiu de la teologia a Catalunya del 1931 ençà*: «Qüestions de vida cristiana» 90(1978) 103–104, on l'autor constata com centrar-se en el tomisme a Catalunya significa l'oblit de tot allò que no fos reductible a la neoescolàstica i al neotomisme (potser és el cas d'Arnau de Vilanova?) i també la confusió entre ortodòxia i tomisme (així l'intent de reduir Ramon Llull o Balmes al tomisme).

53. S. CARRASCO, *Neotomisme, nacionalisme i catolicisme social*: «Qüestions de vida cristiana» 109 (1981) 64–88 i *Del «Catolicismo Social Catalán» al pluralismo de los católicos en Cataluña (1899–1951)*: «Perspectiva social» 21(1985) 111–132.

que experimenta fins i tot la fascinació de Nietzsche i que esdevé un pensador notable en els àmbits social, ètic i religiós⁵⁴.

No puc tancar aquestes pinzellades sobre el segle XIX sense mencionar el que anomeno «teologia biogràfica», la pròpia dels sants⁵⁵, que trobà expressions tan riques en sant Antoni M. Claret (morí en 1870) i en tants d'altres que mostraren amb el seu zel i amb el testimoniatge de la seva pregària que, enmig de la pobresa doctrinal d'aquell segle turbulent, és possible de viure un cristianisme fecund. Des del punt de vista teològic, el beat Francesc de Palau és de gran interès, especialment per la seva concepció eclesiològica, de tons milenaristes.

Dos grans instruments d'evangelització foren les missions populars, orientades a la penitència i a la conversió, a la catequesi⁵⁶. També els col·legis de religiosos: després d'establir-se els d'origen francès, tingueren lloc fundacions d'origen català: les *carmelites de la Caritat*, de santa Joaquina de Vedruna (1826), la Companyia de Santa Teresa, de sant Enric d'Ossó (1876). No es poden silenciar els instituts religiosos amb finalitat o, millor, vocació benèfica, i també les destinades a missions a l'estranger. En canvi, per a l'apostolat social, l'Església no estava preparada: és ben cert que la lluita obrera fou «un fet social nou i mal interpretat i negligit per l'Església» (C. Martí).

El segle XX, teològicament efervescent

El segle que havia començat amb la crisi modernista -que oficialment reforçava el neotomisme escolar, endurit pels eixuts manuals que fomentaven un integrisme, el del «sistema»- acaba amb un pluralisme, fruit de la «descienti-

54 Cf., entre altres, R. SUGRANYES DE FRANCI, *A l'entorn de la posició religiosa de Maragall*: «Qüestions de vida cristiana» 5 (1960) 51-68; J. BENET, *Maragall i la Setmana tràgica* (Barcelona 1968), on publica el text profètic i lluminós, *L'Església cremada*; E. TRIAS, *El pensament de Joan Maragall* (Barcelona 1982) i la recensió que en fa J. Lorés dins «Qüestions de vida cristiana» 116 (1983) 127-131.

55. Cf. l'excel·lent text de J.R. CARRERAS DE NADAL, *La floració de santedat i de nous instituts religiosos a Catalunya del segle XIX*: «Qüestions de vida cristiana» 167 (1993) 53-70.

56. L'eficàcia i els límits d'aquests dos instruments de l'apostolat, pel que fa a l'Església de Barcelona 1850-1857. *L'Església de Barcelona (1850-1857)*, I (Barcelona/Montserrat 1984) 273-289, 304-333. Menció especial mereix l'Escola de la Virtut del beat carmelita Francesc Palau i Quer; cf. L. Ortega Sánchez, *Una catequesi de adults: la Escuela de la Virtud (1851-1854)* (Madrid 1988). Per al període posterior, cf. A. MATESANZ RODRIGO, *Catecismos y obras catequeticas utilizadas en España entre 1868 y 1898*: «Revista española de teología» -16 (1986) 65-90.

ficació» de la teologia que posa en perill la mateixa identitat de l'*intellectus fidei*. Aquest neotomisme era l'ensenyat en tots els seminaris i sobretot a la Universitat Pontifícia de Tarragona, amb facultat de concedir graus, erigida en 1897 per decret de Lleó XIII i que tingué minsa vida fins en 1934, quan desaparegué.

Però una generació de capellans i religiosos (Josep M. Llóvera, Lluís Carreras, Àngel Carbonell, Carles Cardó o els pares Casanovas o Miquel d'Esplugues, el P. Ubach...), tenen prou antenes per a traslladar els moviments renovadors que apareixen a Europa, el bíblic i el litúrgic en especial, que incidiren en el pensament teològic. Aquesta generació de capellans⁵⁷, sense desbordar a penes la cultura eclesiàstica i malgrat la seva visió encara molt apològica, aconsegueix una permeabilitat que li permet de tenir una presència natural i digna en tots els debats socials, culturals i religiosos i d'anar-se fent a una idea pluralista i dialogant de Catalunya que deixa enrere el famós lema atribuït a Torras i Bages sobre la Catalunya cristiana⁵⁸.

La guerra civil (1936–1939) representa un trencament. La victòria de Franco suposa la persecució de la llengua i la cultura catalana i de tot pensament que no s'avingués amb el «nacionalcatolicisme». Així s'instaura una veritable «teologia política» en funció de la «Cruzada», recolzada pels dominics de Salamanca i pels mentors de l'Opus Dei sobretot, que vaig analitzar en una altra ocasió⁵⁹. Com a conseqüència, la producció meritòria dels dos teòlegs de renom a Catalunya, Joan B. Manyà (1884–1976) i el carmelita Bartomeu Xibertà (1897–1967), refugiant-se sobretot en la transcendència, influí poc en la vida catalana, que s'anava refent lentament del trauma de la guerra i de la postguerra.

Per a aquest període podríem seguir l'esquema evolutiu presentat per Josep Perarnau⁶⁰. Distingeix un primer període, de 1931 a 1936, que titula «Catalunya serà cristiana o no serà», en el qual en el replanteig de la *Tradició catalana*, hom treballava en el marc de la neoescolàstica, amb accents d'apo-

57. Cf. J. PERARNAU, *L'obra colectiva d'una gran generació catalana (1919-1936)*: «Revista catalana de teologia» IX/2 (1984) 479-490.

58. Cf. una bona informació en J. MASSOT I MUNTANER, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània* (Montserrat 1973).

59. E. VILANOVA, *La teologia en España en los últimos 50 años*: «Revista española de teología» L (1990) 385-433; Id., *Réception de la théologie du P. Chenu en Espagne*: «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 75 (1991) 457-467.

60. *Esquema evolutiu de la teologia a Catalunya, del 1931 ençà*: «Qüestions de vida cristiana» 90 (1978) 100-117.

logètica i romanitat, i en què el treball científic del país produeix els millors resultats en el cultiu de la història del pensament català filosòfico-teològic.

El segon període, de 1936 a 1965, porta com a subtítol «La teologia en la España imperial», que es refereix al que he anomenat «teologia política» amb el *boom* dels seminaris i d'altres institucions culturals de caràcter clerical, amb una teologia poc creativa, al servei de la docència, tot i que no faltaren nombroses publicacions, per desgràcia poc originals. En la dècada dels 50, en els moviments obrers apareix una actitud crítica al nacionalcatolicisme recolzada en la teologia arribada de França. A més, el desglaç es va produint gràcies a l'anada de joves teòlegs a les universitats de Centreuropa i alhora a la proliferació de traduccions de teòlegs alemanys i francesos.

La situació no varia gaire fins al començament dels anys seixanta. No cal dir que aquest enfarfec catòlic, escolàstic i espanyolista va lligat a una total absència d'intel·lectuals cristians d'estil europeu⁶¹, cosa que no es dona a la resta de la península.

El començament de la dècada dels 60 marca un inici de canvi. El reconeixement internacional del règim i el creixement econòmic permeten una evolució del franquisme, que ja no necessita tant la legitimació religiosa i que es pot permetre d'afluixar el control ideològic⁶². D'altra banda, el Concili Vaticà II (1962-1965), tot fent evolucionar el pensament catòlic, va contribuir poderosament a fer esclatar el monolitisme intel·lectual. El fet és que, en pocs anys, es va produir, tant en els medis cristians com en l'ensenyament universitari, l'ensorrament de la uniformitat escolàstica imposada artificialment en les dècades anteriors.

El tercer període (1965-1977) assenyalat per Perarnau és consagrat a «Els primers passos d'una nova època». Parteix del final del Vaticà II i es complau a augurar una teologia marcada per la dada bíblica, consolidada en la perspectiva històrica, sensible a l'hermenèutica i a la fonamental, contextualitzada en l'Església i la litúrgia, arrelat al país. Potser voldria ser la teologia reflectida

61. Ben cert, a la resta de la península, provenint del camp laic, més lliure i més obert a la problemàtica cultural i mundana, figures com X. Zubiri, J. L. Aranguren, P. Laín Entralgo, J. Marías, A. Querejazu, C. Santamaría... introdueixen una nova sensibilitat amb les seves estimables aportacions. L'enfrontament amb el P. Santiago Ramírez dominic de Salamanca, a causa de la seva obra contra Ortega, ho prova prou.

62. Cf. H. RAGUER, *L'Espanya de Franco i el Concili Vaticà II*: «Miscel·lània d'homenatge a Josep Benet» (Montserrat 1991) 631-650.

en les col·laboracions teològiques incloses en la *Gran Enciclopèdia Catalana* que, segons R. Muñoz Palacios, suposa una teologia «il·lustrada, crítica i universalista»⁶³.

De fet, la situació és més complexa. Jo mateix en vaig fer una anàlisi sumària en la «Miscel·lània en honor del cardenal Narcís Jubany i Arnau» (Barcelona 1992) 617-629 i es titula «Trenta anys de teologia a Catalunya». Arrencant del discurs d'obertura del Vaticà II pronunciat per Joan XXIII l'11 d'octubre de 1962, feia un comentari de la difícil i fascinant recepció de la teologia «pastoral» del Vaticà II a Catalunya. Després de l'entusiasme primer, seguí una decepció -tant en la teologia acadèmica com en l'anomenada «salvatge»- i ara se'ns imposa una interpretació seriosa, si no volem cedir al restauracionisme de l'època woytiliana. El treball fet ha estat molt, en el marc del pluralisme i de la crisi d'identitat institucional de la teologia.

D'altra banda, no podem desconnectar aquesta teologia del context socio-polític del moment. No voldria acabar sense fer-hi referència.

L'adveniment de la democràcia ha accentuat, com és lògic, el pluralisme cultural. Després de la inflació catòlica de la dictadura ha vingut la desconfessionalització de l'estat. El catolicisme ha deixat de ser culturalment hegemònic i ha quedat reduït a les seves dimensions reals. És més, per primera vegada la cultura del nostre país és globalment emancipada del cristianisme i fins i tot es discuteix que aquest pugui fer-hi en endavant alguna aportació significativa. En tot cas, l'Església i la teologia n'han perdut les regnes de manera probablement definitiva, i fins i tot han passat a ser objecte d'una certa marginació cultural.

Deixeu-me referir a la crisi econòmica, que pot ser considerada com el detonant d'una crisi general de cultura (crisi de les ideologies, crisi ètica, crisi religiosa) i marca el final d'un període d'optimisme, de prosperitat, de confiança, d'horitzons.

I tant la crisi econòmica com la crisi general de cultura no tenen sortida a la vista. D'aquí el perill del nihilisme. (El ja esmentat desencís postconciliar té, sens dubte, la seva explicació específica, però cal situar-lo també en el marc d'aquest desinflatament general: si el Concili ja ens sembla tan llunyà, és, en part, perquè s'adreça a un món que no s'assembla gaire al nostre. La crisi, no

63. «Qüestions de vida cristiana» 109(1981) 126-ss.

l'havia prevista ningú: no és estrany que tampoc no l'hagués prevista el Concili.)

Si, tenint presents aquests dos condicionaments, tornem al fil de la història del pensament teològic, el que trobem és la continuació de línies incoades en els anys 60, bé que amb un pluralisme més diversificat, i amb un gran buit de pensament cultural cristià.

D'altra banda, tant en el terreny específicament teològic com en altres àmbits culturals, crida l'atenció l'aparició d'un cert tipus de crítica oberta del cristianisme -i no solament de l'Església- relativament nou i sovint desconsiderat i fins acompanyat de brots de sectarisme. Sembla evident que hi ha una desinhibició del ressentiment en vers el cristianisme per part de vells i de nous agnòstics o indiferents catalans. Ens trobem en un ambient cultural certament incòmode, sobretot si ens deixem impressionar massa per aquestes «puntes».

Reflexions finals

Què fer? Després d'uns llarguíssims períodes d'anormalitat, ens trobem afortunadament en una situació que podríem qualificar de políticament «normal», en què el cristianisme no és ni protegit ni perseguit pel poder. Encara que sembli mentida, el primer repte que tenim els cristians del país és acostumar-nos a la normalitat, a tenir una presència natural en una societat pluralista, posant el coll en les tasques comunes i fent aportacions específiques de qualitat. Sembla que hauríem de tenir alguna possibilitat de ser sal, llum, llevat..., evitant el dilema fatídic de ser cristians o aigualits o «entusiastes».

Sembla que som cridats a viure una fe molt concentrada en l'essencial, sense llast, molt realista, sense evasions teòriques ni pràctiques, lleialment confrontada amb els diversos corrents de pensament. Ens cal repensar la raonabilitat i els continguts de la fe i de la moral. Aquestes darreres tasques són pròpies sobretot dels teòlegs i, en general, dels cristians més ficats en el món de la cultura. Cal fer-les i refer-les amb confiança, sense por a la intel·ligència, sense por a la llibertat, per tal de poder dir-nos a nosaltres mateixos paraules que siguin també vàlides per als altres.

En resum, cap on va la teologia a Catalunya? Sense possibilitat de treure conclusions d'aquesta ràpida panoràmica, em limitaré a formular unes breus observacions. La mateixa varietat, tant històrica (tants segles de confrontacions accelerades) com doctrinal (interpretacions plurals), em permet de veure unes constants sobre la situació que caldria que la teologia prengués en el nostre país; no crec que difereixin pas gaire de les que dominen l'Europa occidental, malgrat els matisos que imposen les diferències de situacions socio-culturals. Inlluït per les darreres lectures de Michel de Certeau (mort en 1986), proposo les següents pistes per a orientar la tasca teològica entre nosaltres.

1. Una teologia de l'exili

El que sorprèn actualment en la conducta del catolicisme en general -i en el del nostre país en particular- és aquesta barreja d'universalisme triomfant i de replegament inquiet en la pròpia tradició; s'explica per la por davant la infecciosa novetat. És un temor que s'expressa en molts moments de la pròpia història, en els esforços per endinsar-se en sabers no explotats encara. Amb més raó avui, els nous sabers de la modernitat secularitzada engendren la por de blasfemar anant a beure en fonts impures. Aquesta por és el signe que el pas de l'Antic al Nou Testament s'ha de fer de nou, en cada moment. Prendre consciència d'aquesta por, que porta a la mort, és acceptar en el present del catolicisme la perpètua novetat de l'esdeveniment fundador. La temptació de la teologia catalana és apuntar-se a una teologia post-vaticana, paral·lela a la post-tridentina, sense risc ni realisme, ni coratge ni creativitat⁶⁴.

2. Teologia de permissió

L'esdeveniment fundador del cristianisme, Jesucrist, ha «permès» una «Escriptura plural i comunitària». Sense la mort de Jesucrist, que és irremeiablement un fet passat, no hi hauria Església, ni Escriptura, ni tradició. Cap de les «objectivitzacions» històriques no es pot identificar amb el seu Origen absent, però cap no seria el que és sense aquest Origen que no acabem de captar mai. La relació a l'Origen és sempre un procés d'absència. Aquesta *kenosis* «permet» la resurrecció en el sentit més ampli del mot. El sepulcre buit, l'absència del cos, és la condició de l'adveniment del cos de l'Església i del cos de les Escriptures.

64. Cf. CIL KANFMAN, *Sant Joan de la Creu: càntic espiritual un cant per a l'exili*: «Questions de vida cristiana» 157 (1991) 106-112; J. MOINGT, *Une théologie de l'exil*: «Michel de Certeau ou la différence chrétienne» (Paris 1991) 151-156.

Aquesta forma d'intel·ligibilitat és central per a interpretar l'experiència cristiana en funció d'una anàlisi històrica. L'historiador de la teologia no té pas la il·lusòria pretensió de ressuscitar el passat. La relació dels textos, els originals en especial, als fets històrics suposa la mort; cal «la ruptura instauradora» amb el que ens ha precedit. El test de l'autenticitat d'un discurs teològic o d'una pràctica cristiana és de ser «signe d'allò que li falta».

3. Les «autoritats» plurals

Davant la ideologia unitària del fals dogmatisme, és normal que la fe quedi confrontada a múltiples autoritats. Només aquesta pluralitat permet de respectar l'autoritat inaccessible de Déu. Segons Michel de Certeau, «solament és proporcionat a l'autoritat de Déu *un signe plural* constituït per diversos tipus d'autoritat, per llengües diferents, per funcions diverses». Falta en les nostres teologies una articulació i una combinatòria d'autoritats que sobrepassin el cartipàs dels deu llocs teològics que Melchor Cano organitzà en el segle XVI. La teologia en exili no és un lloc sant. Pot habitar arreu. D'aquí que hagi d'acceptar la incomoditat d'una tensió permanent entre la història particular de la tradició cristiana i la història global dels homes. Es dóna, també en aquest indret, la mútua fecundació de les tradicions religioses, com demana Raimon Panikkar, el teòleg català més universal. Cosa que no significa pas abandonar l'exigència crítica a l'interior dels llenguatges culturals o religiosos⁶⁵: «l'ecumenisme ecumènic» no té res a veure amb el sincretisme o amb un fals irenisme⁶⁶.

4. L'articulació del dir i del fer

Ortodòxia i ortopraxi: harmonitzades en favor d'un testimoniatge no sempre fàcil, quan el context on es dóna resta impermeable als valors transcendents⁶⁷. El resultat serà una teologia deductiva. Sempre, però, a condició que no es consideri la praxi com l'única base capaç de fonamentar el discurs de la fe i que no es refusi la teologia deductiva com si fos simplement una ideologia: manté la seva capacitat de conceptualització, com a operació de la raó, de la «raó teològica». El que cal és que inducció i deducció s'articulin en una expressió dialèctica que deixi espai, en el seu mateix procedir, a la fe viscuda dins la comunitat. Aquest mètode teològic permet una justa relació entre el

65. Cf. Cl. GEFRE, *Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau*: «Michel de Certeau ou la différence chrétienne» (París 1991) 159-180.

66. R. PANIKKAR, *Vers un ecumenisme ecuménic*: «Questions de vida cristiana» 140 (1988) 80-86.

saber i el *fer*, relació que es planteja qualsevol disciplina, però amb més urgència en la vida cristiana.

Sense intentar treure conclusions d'aquesta exposició, crec que som lluny de l'anomenada «il·lustració catòlica» que es configura en el catolicisme català en el temps conciliar i que vingué a ser la seva ideologia ascendent. Aquesta «il·lustració catòlica» es formà amb una acumulació de textos disperss, d'eslògans, d'intitulacions, arribant a constituir un difús cos doctrinal –no la nova doctrina que s'esperava– fet de crítica al període obscurantista, de voluntat racional, a través de la voluntat de culturalització, d'alternatives on l'evolucionisme era mig batejat per la via de Teilhard; la teologia de la història beneïa el mite del Progrés gràcies a textos de progressistes francesos, el món restava desintoxicat de mals esperits a través de la teologia dels moviments d'acció catòlica especialitzada, i una certa antropologia «paraexistencial» es divulgava gràcies a lectures de la teologia alemanya. Aquest conglomerat, però, pressuposava la fe sociològica de la Catalunya d'aleshores i la manca d'interrogants de la modernitat en la cultura eclesiàstica, ni que fos la més erudita. Era «il·lustració» respecte a l'obscurantisme, era cultural respecte a l'analfabetisme, però tenia les bases filosòfiques, almenys extramodernistes, de la cultura eclesiàstica pre-i postconciliar. Era capaç de donar respostes i entusiasmes a gent amb fe, però esdevenia inútil quan la gent anava posant en qüestió la mateixa fe, en despertar-se a la modernitat.

Aquesta «il·lustració catòlica», acceptada per una gran part de la majoria silenciosa del cristianisme català, enriquida constantment pels grups progressistes i fins tolerada per la jerarquia, fou una doctrina que fins a l'inici de la dècada dels 70 circula amb gran intensitat i arriba a substituir el vell catolicisme tradicional. Ella és la que es dona a la mainada a través de la catequesi, la que absorbí la relació pedagògica, la que s'anà predicant en les homilies, la que arriba a tots els racons del país (només cal recordar l'èxit de l'obra de Robinson i dels teòlegs de la «mort de Deu»).

Un darrer advertiment. Sóc molt conscient de les moltes llacunes que caldria cobrir per a oferir una cartografia més completa: calen molts treballs d'anàlisi que cobreixin des de la llista dels protagonistes de l'aventura de la teologia acadèmica (amb els matisos dels seus enfocaments) i l'elenc de les seves obres, fins a institucions benemèrites en el camp de la Bíblia, la litúrgia,

67. Cf. J.-P. JOSSUA, *La condition du témoin* (Paris 1984); trad. cast. dins Ed. Narcea (Madrid 1987).

la moral, la catequesi, els moviments apostòlics, amb dimensió «pastoral», atenta a les exigències del país. El meu desig fóra que tot aquest esforç estimulés els qui ens dediquem a la teologia a portar a terme un discerniment als nostres germans, gràcies al qual la fe viscuda fos analitzada en el terreny cultural on s'ha encarnat. Que la teologia fos a Catalunya –segons la fórmula del meu mestre, el P. Chenu– «fruit de la paciència intel·lectual, en la impaciència de l'amor».

